

Ser es fazer:
La performance de género masculino en El
Conde Lucanor

A DISSERTATION
SUBMITTED TO THE FACULTY OF THE GRADUATE SCHOOL
OF THE UNIVERSITY OF MINNESOTA
BY

Ana Adams

IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENT
FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

Prof. Barbara Weissberger
September 2007

© Ana Adams 2007

Agradecimientos

Comienzo esta página disculpándome ante mi familia y amistades por mi ausencia durante la creación de este proyecto pero agradeciéndoles profundamente el ánimo que me ha permitido completar este trabajo.

En cuanto a lo académico, esta disertación no sería una realidad sin la guía experta de mi consejera y maestra, la Profesora Barbara Weissberger, quien me ha apoyado a cada paso surtiéndome con gran dedicación de buenos comentarios, sugerencias y correcciones. Gracias a su influencia me interesé en la literatura medieval, específicamente en el tema del género y su intersección con la clase y la etnia. Ha sido un verdadero honor y privilegio trabajar con ella en este proyecto. Lucho cada día por ser tan buena profesora y modelo a mis estudiantes como ella lo ha sido para mí y me sentiré satisfecha si algún día logro ser aunque sea un cuarto de lo excelente investigadora que ella es.

Mis sinceros agradecimientos a cada uno de los miembros de mi comité, las Profesoras Ana Paula Ferreira, Amy Kaminsky y Ofelia Ferrán, por los útiles comentarios para la revisión final de esta tesis doctoral y por las múltiples sugerencias para su reelaboración futura.

No de menos importancia fue la ayuda que recibí del resto de mis lectores. Agradezco a Matt Desing, Ellen Wormwood, Alex Mueller y Stephanie Lohse por su crítica constructiva y las productivas discusiones realizadas durante las sesiones de nuestro grupo de disertación medieval. Especiales gracias a mis lectores españoles,

Manuel Ángel Cabrera y a mi madre, Rocío Briones, por su labor editora y comentarios en el primer borrador completo de mi tesis.

Este es el momento y el lugar para reconocer también la ayuda recibida del Departamento de español y portugués de la Universidad de Minnesota por la concesión de tres becas para exponer ensayos relacionados a esta disertación en el International Congress on Medieval Studies en Kalamazoo, Michigan, en 2003 y 2006, y en el congreso del Midwest Modern Language Association en 2005.

A mi esposo Brett y a mi hijo Tomás por creer en mi, por su paciencia y apoyo incondicional a lo largo de mis estudios y durante la composición de este trabajo.

ABSTRACT

Al contrario de lo que tradicionalmente se ha pensado de la Edad Media, las lecciones presentadas en El Conde Lucanor por Don Juan Manuel muestran que el género— tanto femenino como masculino, aunque mi tesis se centrará principalmente en la masculinidad— no es natural sino socialmente construido. La construcción del género viene dada a través de *performances* de un ideal que modelan un género u otro. Estas *performances* de género se conciben dentro de un complejo sistema socio-cultural en el cual las *performances* de género son simultáneamente *performances* de religión y etnia (cristianas) y de clase (noble). Estas relaciones de género, religión y clase se organizan además formando relaciones de poder, de dominación y dependencia, donde el género masculino se privilegia sobre el femenino.

Para Don Juan Manuel “ser” es “fazer,” mentalidad fundadora del carácter práctico de la obra construida a través de la voz clerical de Patronio, ficcionalización de un consejero/confesor dominico quien no se conforma únicamente en privar al mal cristiano de los premios que promete el paraíso, sino que utiliza el género como base a su argumento. En el análisis de las obras o *performances* que Patronio prescribe a Lucanor observamos que las acciones son únicamente posibles para los hombres que pertenecen a la clase alta, y que tienen los medios económicos, el poder y el liderazgo para llevar a cabo la guerra contra los moros, preocupación para el estado y la iglesia de la época. La mujer, las minorías y los pobres quedan excluidos de la idea del sujeto epistemológico y el poder se disputa entre la élite masculina. Bajo esta lógica, el buen cristiano es el verdadero hombre mientras al mal creyente se le priva de su masculinidad, y se le feminiza. En el caso del árabe, los ejemplos con protagonistas moros funcionan a varios niveles, señalando el estado de los líderes moros como hombres imperfectos y reforzando el estereotipo de esta minoría ya conocido por la audiencia para señalar o argumentar en términos de género acerca de la preparación político-moral de los poderosos.

Índice

Introducción	1
Capítulo I: “Do es el tu tesoro, y es el tu corazón:”	
La relación de Don Juan Manuel y la Orden de Predicadores	22
Capítulo II: “Si al comienzo non muestras qui eres, nunca podrás después quando quisieres”: La doma en <u>El Conde Lucanor</u>	77
Capítulo III: “Qui omne es, faz todos los provechos; qui non lo es mengua todos los fechos:” <i>performances</i> de masculinidad y clase	124
Capítulo IV: “Ca muchos dizen muy buenas palabras e grandes sesos e non fazen sus faziendas tan bien como les complía”: La representación del moro en <u>El Conde Lucanor</u>	159
Conclusión	224
Obras citadas	227

Introducción

El Conde Lucanor de Don Juan Manuel (1282-1348), también conocido con el título de Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio, es una de las obras canónicas medievales españolas más estudiadas y analizadas. Esta obra fue producida en un contexto único y complejo de la historia de España. Heredero de un gran pasado familiar, Don Juan Manuel era sobrino del conocido rey sabio, Alfonso X (1221-1284), y nieto del gran conquistador, Fernando III (1198-1252), quien pasó a la historia con el sobrenombre de El Santo. La muerte de su padre le obligó a estar involucrado desde una edad temprana en la Reconquista y en otros asuntos políticos de Castilla, Aragón y Al-Ándalus. Tan poderoso llegó a ser Don Juan Manuel que en el sexto capítulo del Libro enfinido (1342-1344), éste le dice a su hijo Fernando que podrá atravesar España de una punta a otra repostando en ciudades o castillos que son de su posesión: “Et podedes yr del rreyno de Navarra fasta el rreyno de Granada, que cada noche poseses en villa çercada o en castiellos dellos que yo he” (128).

Mi proyecto se centrará principalmente en el primer libro del Conde Lucanor. Sin embargo, el resto de las obras de Don Juan Manuel se utilizarán como apoyo para el análisis e interpretación de los ejemplos seleccionados. La tesis de mi disertación es que, al contrario de lo que tradicionalmente se ha pensado de la Edad Media, las lecciones presentadas en El Conde Lucanor por Don Juan Manuel muestran que el género— tanto femenino como masculino, aunque mi tesis se centrará principalmente en la masculinidad— no es natural sino socialmente construido. La construcción del género viene dada a través de *performances* de un ideal que modelan un género u otro.

Asimismo, como se probará en mi trabajo, estas *performances* de género se conciben dentro de un complejo sistema socio-cultural en el cual las *performances* de género son simultáneamente *performances* de religión y etnia (cristianas) y de clase (noble). Estas relaciones de género, religión y clase se organizan además, formando relaciones de poder, de dominación y dependencia, donde el género masculino queda privilegiado sobre el femenino.

La crítica literaria sobre Don Juan Manuel, y específicamente sobre El Conde Lucanor, es extensa. Sin embargo, el análisis crítico de esta tan conocida obra en cuanto a los temas de género y sexualidad no ha sido muy significativo hasta los últimos años. La biografía de Don Juan Manuel escrita por Andrés Giménez Soler ha sido de gran influencia tanto para historiadores como para críticos literarios. Para Giménez Soler, Don Juan Manuel fue la figura más representativa de Castilla y de toda la península durante su tiempo. Acorde a esto, Giménez Soler defiende que todos los estudios de la España del siglo XIV deberían construirse alrededor de la figura de Don Juan Manuel, ya que como político, noble y hombre de letras, Don Juan Manuel es una figura clave de este período (vi). Giménez Soler, como otros críticos, compara a Don Juan Manuel con el Arcipreste de Hita y con el italiano Bocaccio, diferenciando al prosista castellano como un rígido y pulcro moralista. Así, llega a afirmar de Don Juan Manuel: “no admitió ni una sola historia libidinosa y hasta prescindió sistemáticamente de las aventuras de amor” (198-199).

Años más tarde, Ángel Benito y Durán, Francisco Márquez Villanueva y Louise Vasvari refutarán esta afirmación con sus análisis del famoso ejemplo 35, “De lo que contesçió a un mancebo que casó con una mujer muy fuerte e muy brava.” Por ejemplo,

Benito y Durán, en su búsqueda de los orígenes filosóficos de la obra de Don Juan Manuel, afirma que “Don Juan Manuel veía en el amor carnal algo profundamente arraigado en la naturaleza humana, capaz de arrastrar la voluntad al desorden y al pecado” (309). A diferencia de Giménez Soler, este crítico afirma que uno de los grandes temas de El Conde Lucanor es el amor. Benito y Durán señala que Don Juan Manuel discute dos tipos de amor principalmente; el amor hacia los amigos —tratado en nueve de los cincuenta ejemplos— y el amor dentro del matrimonio —para el que sólo menciona dos ejemplos, el 25 y el 27. Sobre el amor matrimonial, Benito y Durán arguye que la relación conyugal que presenta Don Juan Manuel, en la que la mujer está absolutamente subordinada al esposo, es de influencia árabe (318). Esta afirmación forma parte de una larga tradición crítica comenzada por Américo Castro que ha querido analizar en los comportamientos cristianos influencias árabes, cuando es de más sabido, que la subordinación de la mujer se fundamenta también en la ideología eclesiástica y la tradición cristiana, como se discutirá en los capítulos primero y segundo. Benito y Durán concluye su análisis sobre la afección conyugal diciendo que para el autor del Conde Lucanor, el amor dentro del matrimonio era importante pero “excesivamente racional” (317).

El amor no es el único sentimiento que forma parte de las principales relaciones sociales del hombre que son la amistad y el matrimonio (320). Al hablar de las pasiones y sentimientos del hombre, Benito y Durán incluye también el odio y el miedo. Sin embargo, su análisis se reduce únicamente al punto de vista masculino ya que si por un lado destacada la ira manifestada por el joven protagonista del ejemplo 35, el crítico

nunca se para a analizar el miedo de la joven novia, labor que tardará treinta años en completarse por las lecturas feministas de Márquez-Villanueva y Vasvari.

David Flory confirma el estereotipo del Don Juan Manuel pudoroso, y reitera la idea de Giménez Soler que el amor carnal no es un tema de interés para Don Juan Manuel: “Don Juan Manuel tiene criterios rígidos, que le venían impuestos por su estado ejemplar, sobre la exposición pública de este tema tan difícil no sólo para aquellos tiempos lejanos, sino para toda época. Él se basa en la medida y en la formalidad” (95). La obra de Don Juan Manuel afirma los códigos caballerescos de la época resaltando las virtudes ideales masculinas de *temperantia*, *lealtad* y *prudentia*. Flory señala que en la Edad Media las cualidades del hombre ideal eran principalmente las del noble ideal, entre ellas *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia*, *magnanimitas*, *humilitas*, *mansuetudo*, *amicabilitas*, *veritas e iocunditas*, además de ser *amator honoris*.

Varios autores han destacado que las relaciones homosociales poseen un papel muy importante en la construcción del género masculino en El Conde Lucanor. Flory, en su capítulo sobre el ideal caballeresco, al hablar del código de lealtad entre guerreros, añade que la lealtad entre caballeros no se limita a los hombres sino que se extiende a sus mujeres y a toda la familia. Además, en El Conde Lucanor, las relaciones homosociales y, en general, el ideal caballeresco se asocian con la idea del buen cristiano y la salvación divina (Flory 144-146). Roberto González-Casnovas reconoce la importancia de las relaciones homosociales en la cultura medieval. Por ello, las explora en varias obras del medioevo peninsular, entre ellas El Conde Lucanor. Para González-Casnovas, el estudio de las relaciones entre hombres ofrece al nuevo medievalista una idea de lo que aparenta ser una categoría básica de la experiencia humana como una construcción

histórica, social, textual, y cultural compleja. En las relaciones homosociales se encuentran fronteras culturales, entre ellas las fronteras entre el paganismo y la cristiandad, el cristianismo y el Islam, la autoridad eclesiástica y el ideal caballeresco, el poder aristocrático y las éticas de la corte, afección y sexualidad, etc. Estas fronteras culturales originaron en Iberia medieval modelos sincréticos de relaciones sociales centrados en una jerarquía de amistad masculina entre la nobleza. Las relaciones aristocráticas homosociales a su vez, se representan en discursos utópicos y éticos basados en las tradiciones bíblicas y orientales que predicaban buenos consejos, lealtad y servicio mutuo (González-Casnovas 157-159).

Complementario al masculino, el ideal femenino se basaba principalmente en la obediencia, que sujetaba a la mujer a la voluntad del esposo y al ambiente doméstico: “la mujer ideal era circunspecta, cautelosa en su modo de hablar, capaz de conversar dulcemente, sujeta a la voluntad de su esposo y hábil en el manejo de los quehaceres domésticos y de la familia” (Flory 107). Estas cualidades, enfatiza Flory, poco tienen que ver con la realidad; representan un ideal, un sueño de la clase noble. Dentro del matrimonio, Don Juan Manuel censura el afecto excesivo hacia la esposa al cual califica de defecto masculino ya que la devoción conyugal en demasía distrae al hombre de sus deberes públicos. La fortaleza masculina debe entrar en vigor para evitar cualquier problema que pueda surgir en el ámbito matrimonial (Flory 110-113). Como probarán las teorías científicas y filosóficas de la época, el hombre a través de su fuerza tanto física como intelectual, está capacitado naturalmente para gobernar y dirigir la relación entre hombre y mujer. Es el hombre quien marca la pauta. Por ello, podemos deducir que el lector ideal de la obra de Don Juan Manuel es principalmente el hombre. Flory concluye

que El Conde Lucanor subraya las dificultades de las relaciones conyugales y rechaza tanto la indulgencia extrema como la brutalidad (113). Extraño parece que no califique de severidad brutal, como discutiré más adelante, el caso de la joven Vascaña, los violentos métodos de la doma, o aún peor, que no tome por inaceptable las drásticas medidas del emperador —y la complicidad del Papa en ellas— en el ejemplo 27. Punto de vista opuesto al de Flory lo han presentado Vasvari y Márquez Villanueva.

La historia más comentada dentro del Conde Lucanor, ha sido el ejemplo 35, “El mancebo que casó con una muger muy brava.” Este ejemplo, de larga tradición árabe, además de servir de fuente a Don Juan Manuel, inspiró a Shakespeare su tan conocida obra, The Taming of the Shrew. Este ejemplo ha sido examinado por gran número de investigadores desde distintas perspectivas y temáticas, entre ellas el matrimonio, la misoginia y la violencia contra la mujer. Francisco Márquez Villanueva ha resaltado la presencia del ritual de bodas tradicional árabe donde la mujer ha de resistirse a la pérdida de la virginidad mientras el esposo debe esforzarse para que la consumación del matrimonio se lleve a cabo, y comprobar —a través de la muestra de la sangre— la virginidad de la novia. Según Márquez Villanueva, la metafórica desfloración de la novia durante la noche de bodas no viene ilustrada en El Conde Lucanor de manera explícita debido al carácter pudoroso y al didactismo puritano de Don Juan Manuel. Afirma además el crítico la originalidad de la temática del derrame de sangre y su semantización diegética que califica como única creación de su autor (326-328). Para Márquez Villanueva, Don Juan Manuel articula el tema de la mujer manipuladora a la inversa, resaltando la superioridad del hombre en las relaciones de género. Esto se debe a

que en El Conde Lucanor, la mujer se ve como un ser con una capacidad natural hacia la rebeldía que es necesario neutralizar (“Sangre y matrimonio” 330-331).

Recientemente, Louise Vasvari ha señalado la misoginia contenida en este ejemplo, afirmando que hasta hace muy poco, los ejemplos relacionados con la mujer en El Conde Lucanor o se han analizado por separado o no se les ha dado la debida importancia. Recomienda, por ello, que todos los ejemplos que tienen que ver con el casamiento se estudien en conjunto para llegar a un mejor entendimiento del ideal matrimonial tal como lo representa Don Juan Manuel (“Pornografía” 463). Vasvari señala que la crítica no ha querido ver El Conde Lucanor como un texto misógino. Se ha mirado sólo el lado humorístico o religioso sin admitir que las representaciones femeninas en los ejemplos de Don Juan Manuel son proyecciones de las ansiedades del hombre que busca ante todo controlar, marginalizar, y oprimir a la mujer ya que depende de su subordinación para asertar su propia identidad en el ámbito sexual, social y político:

No nos debe sorprender... que la bravata exagerada del novio y el copioso verter de sangre sirven de prelude necesario para vencer su *performance anxiety* ante el desafío temible de la noche de bodas. El acto tiene repercusiones más que sexuales, pues no es por casualidad que la incapacidad del hombre de penetrar a la mujer se describa como “impotencia.” Esta falta de poder implica que quien es incapaz de penetrar a la mujer, es también incapaz de ejercer poder sobre ella, y, por extensión, sobre los otros hombres. (“Pornografía” 457-458)

Como se ha comprobado, ha habido autores que han hecho referencia a temas relacionados con el género en El Conde Lucanor. Sin embargo, carecemos aún de una

obra monográfica dedicada al estudio del género en esta obra. Sirviéndome principalmente de la teoría postmoderna de la performatividad de Judith Butler y del análisis interseccional,¹ mi disertación pretende aportar al campo de los estudios juanmanuelinos la primera obra dedicada al análisis del género, problematizándolo en diversas maneras para estudiar cómo éste se articula con otras categorías de la identidad —clase y etnia— como base del discurso de poder de Don Juan Manuel. No es el propósito principal de esta disertación señalar las contradicciones o el fracaso de la imposición de la ideología del autor, aunque en ocasiones necesarias se haga referencia a las brechas que demuestran que el sistema no es infalible.

Mi trabajo sobre el género en el Conde Lucanor se inspira y amplía el de varios críticos, sin cuyos análisis no podría haber formulado el mío. He elaborado mi análisis a partir de una lectura particular de sus textos y de una creencia personal acerca de lo que el campo de los estudios juanmanuelinos demanda hoy. Por orden alfabético, estos críticos son Marta Ana Diz, Eloisa Palafox, Alberto Sandoval, María Celia Ruiz, Louise Vasvari y Márquez Villanueva. Diz (1984) analiza los ejemplos del Conde Lucanor desde el punto de vista de la semiología para enfocarse en el aspecto ideológico aristocrático de la obra de Don Juan Manuel. Ruiz (1989) y Palafox (1998) trabajan con diferentes metodologías y analizan distintas obras de Don Juan Manuel, ambas afirmando que su obra literaria es un arma ofensiva; una estrategia del autor para la auto-exaltación y la legitimación de sus actos políticos. Ruiz interpreta el Libro de los estados (1327-1332) y el Libro de las armas (1342) como modo ficticio del noble para restaurar su

¹ El análisis interseccional es un arma teórica usada para dar visibilidad a la marginalización producida por la convergencia de las múltiples discriminaciones que sufre el individuo ya sea por su raza, etnia, religión, estado económico, sexo, género, orientación sexual, edad, discapacidad, etc.

honra, levantar su imagen, asertar su poder y estado de infante y su rebelión ante el poder regio. Palafox se centra en el uso que Don Juan Manuel hace del saber tradicional como técnica discursiva para legitimar su poder, estrategia ya cultivada por los mendicantes en el *exemplum*. Si Diz, Ruiz y Palafox afirman que El Conde Lucanor es un libro sobre el poder político y social, Sandoval (1989), Villanueva (1995) y Vasvari (1999) añaden el poder sexual y analizan la ideología de género del autor. Estos tres críticos proponen una lectura feminista, resistente a la propuesta por el autor, enfocándose únicamente en el ejemplo 35 para exponer las técnicas misóginas de Don Juan Manuel: el uso de la violencia y el sadismo como método de sujeción de la mujer que mantiene y consolida el privilegio masculino y restablece el orden natural o normativo de la relación matrimonial.

Aunque Gender Trouble (1990) ha sido, posterior a su creación, uno de los textos fundacionales de lo que en inglés se conoce como *queer theory*, en este trabajo no pretendo abordar este campo de estudios. El aspecto de la teoría de Butler que es útil a mi estudio del Conde Lucanor son sus conclusiones sobre el carácter performativo del género, afirmaciones que formula partiendo de una crítica al feminismo, el cual ha reiterado la división binaria del género. Butler comienza su trabajo problematizando el término “mujer” que el feminismo había tomado como una categoría universal sin advertir las diferencias ya de clase, raciales o de preferencia sexual. Reconoce que Simone de Beauvoir, por ejemplo, distinguió entre las categorías de sexo biológico y género, entendido este último como algo que se construye socialmente. No obstante critica: “Beauvoir is clear that one ‘becomes’ a woman, but always under a cultural compulsion to become one” (12). Además arguye que la insistencia en un sistema binario de género que opone al hombre y a la mujer reafirma la correspondencia entre

sexo y género acorde a este sistema: “The presumption of a binary gender system implicitly retains the belief in a mimetic relation of gender to sex whereby gender mirrors sex or is otherwise restricted by it” (10).

Butler objeta que en el intento de escapar el determinismo biológico, el feminismo ha adoptado inadvertidamente valores patriarcales ya que de manera ineludible, tiende a asociarse el sexo biológico con su correspondiente género masculino y femenino. La noción restringida de la categoría de género que el feminismo proponía era excluyente de otras expresiones de género a las que se calificaban de anómalas o falsas. El género se forma por presunciones habituales y al mismo tiempo violentas, precisamente porque excluyen. El psicoanálisis igualmente ha consolidado el binario de género y el concepto de mujer como categoría universal. Para Lacan la diferencia estriba entre “tener” el falo, posición masculina o “ser” el falo, que representa a la mujer y se entiende como opuesto al anterior. En este sistema, la homosexualidad, como en Freud, se concibe como anormal pero necesaria para la estabilidad heterosexual. En vez de afirmar el binario de género que dificulta la elección individual y la resistencia, Butler aboga por una noción fluida y variable del género, y un feminismo sin un concepto unitario sino más bien fragmentado del concepto de mujer.

Usando un conjunto ecléctico de teorías, Judith Butler defiende en Gender Trouble la idea que el género no es natural ni universal sino performativo. Es decir, que sólo nos convertimos en hombre o mujeres a través de la ejecución de acciones (*performances*) que definen nuestro género. La repetición compulsiva y ansiosa de estos actos aparentemente naturales es lo que nos hace convertimos en un género u otro:

Consider that a sedimentation of gender norms produces the peculiar phenomenon of a “natural sex” or a “real woman” or any number of prevalent and compelling social fictions, that this is a sedimentation that over time has produced a set of corporeal styles which, in reified form, appear as the natural configuration of bodies into sexes existing in a binary relation to one another. (178)

Sin embargo, estas repetidas acciones o *performances* no son fortuitas. Existen reglas sociales instituidas sobre cuáles son las acciones que hacen que un macho (sexo masculino) se convierta en un hombre (género masculino) y cuáles aquellas que producen una mujer (género femenino) de un cuerpo de hembra (sexo femenino). Estas construidas reglas sociales son regulatorias y obligatoriamente ordenadas alrededor de la matriz heterosexual,² prohibiendo y castigando aquellas expresiones de género individuales que desafían el sistema:

If gender attributes and acts, the various ways in which a body shows or produces its cultural signification, are performative, then there is no preexisting identity by which an act or attribute might be measured; there will be no true or false, real or distorted acts of gender, and the postulation of a true gender identity will be revealed as a regulatory fiction. That gender is created through sustained social performances means that the very notions of an essential sex and true or abiding masculinity or

² Butler define el concepto de matriz heterosexual de la siguiente manera: “I use the term *heterosexual matrix* throughout the text to designate that grid of cultural intelligibility through which bodies, genders, and desires are naturalized. I am drawing from Monique Wittig’s notion of the “heterosexual contract” and, to a lesser extent, on Adrienne Rich’s notion of “compulsory heterosexuality” to characterize the hegemonic discursive/epistemic model of gender intelligibility that assumes that for bodies to cohere and make sense there must be a stable sex expressed through a stable gender (masculine expresses male, feminine expresses female) that is oppositionally and hierarchically defined through the compulsory practice of heterosexuality” (194).

femininity are also constituted as part of the strategy that conceals gender's performative character and the performative possibilities for proliferating gender configurations outside the restricting frames of masculinist domination and compulsory sexuality. (180)

Butler afirma que todos invertimos nuestra vida intentando alcanzar el ideal impuesto por la sociedad en que vivimos. La razón por la que realizamos estas *performances* de manera compulsiva es porque nunca llegamos a convertirnos en aquello que se nos presenta en el ideal; es decir, ni en hombre ni en mujer. Razón para ello, afirma Butler: "Gender is also a norm that can never be internalized; the 'internal' is a surface signification, and gender norms are finally phantasmatic, imposible to embody" (179) y también: "If there is something right in Beauvoir's claim that one is not born, but rather *becomes* a woman, it follows that *woman* itself is a term in process, a becoming, a constructing that cannot rightfully be said to originate or end" (43). Para Butler, el mejor ejemplo que prueba el carácter performativo de género se encuentra en las actuaciones de *drag* ya que la parodia implica la copia de un original. La parodia de *drag* sirve para desestabilizar la idea de que existe un género verdadero, y por medio de la exageración, evidenciar que todo género no depende de una esencia y que es en sí una actuación.³

El estudio de las obras de la Edad Media desde esta perspectiva nos proporciona una oportunidad excepcional para dibujar la historia de dichas categorías de género y su función en la creación del sujeto medieval. En este trabajo me centro principalmente en

³ En su siguiente obra titulada Bodies that Matter (1993), Butler expande y afirma su teoría de la performatividad presentada en Gender Trouble, llegando a aseverar que el sexo biológico es como el género, una categoría discursivamente creada para garantizar la heterosexualidad. En esta teoría, Butler lleva a cabo una difícilísima tarea que es la de desmitificar el cuerpo y la creencia que lo material no es construcción. Esta teoría no la encuentro de mucha utilidad para mi trabajo del Conde Lucanor, ya que mi énfasis es el género y no el sexo biológico.

la categoría de género, en especial el masculino, y no tanto en el aspecto sexual, aunque como indica Butler, van inevitablemente unidas: “under conditions of normative heterosexuality, policing gender is sometimes used as a way of securing heterosexuality” (xii). Así podemos entender El Conde Lucanor, como obra para la vigilancia y fijación de los géneros, tanto masculino como femenino, y para la instauración de la heterosexualidad cuya máxima expresión es la institución del matrimonio. Veremos en el capítulo dos los esfuerzos del autor quien aconseja diversos métodos a cuál más violentos para llegar a un matrimonio pacífico y feliz desde el punto de vista masculino en el que asegurar la continuación lícita de su linaje y conservar e incluso mejorar su estatus homosocial.

Butler no entra en Gender Trouble en asuntos de clase y raza, reconociendo en el prólogo los límites del análisis si únicamente se tiene en cuenta la categoría de género. En su crítica del término mujer como universal, Butler anima al trabajo interseccional:

If one “is” a woman, that is surely not all one is; the term fails to be exhaustive, not because a pregendered “person” transcends the specific paraphernalia of its gender, but because gender is not always constituted coherently or consistently in different historical contexts, and because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities. As a result, it becomes impossible to separate out “gender” from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained” (6).

Disuade, sin embargo, de traspasar la teoría de la performatividad de género a manera de calco para discusiones sobre la clase o la raza ya que estas categorías no funcionan de la

misma manera que el género. No pretendo aquí discutir ni acercarme a un trabajo teórico sobre si el género se construye igual que la clase o la raza, pero sí a tener en cuenta en mi análisis de género estas otras categorías a las que inevitablemente va unido. No se puede analizar adecuadamente el género en El Conde Lucanor, sin tomar en cuenta las otras categorías de análisis cruciales a esta obra, ya que es eminentemente política en naturaleza, tratándose principalmente del poder, reservado, según la visión de su autor, a los verdaderos hombres, a los nobles de alta sangre y a los buenos cristianos. Aquí nos damos cuenta que estas categorías son interdependientes entre sí ya que para ser un verdadero hombre se requiere que uno sea noble y cristiano. Los malos cristianos son hombres femeninos y, como veremos con frecuencia nobles, pues son estos los que tienen gran capacidad para realizar buenas obras pero eligen no hacerlo. La articulación del ideal excluye a las clases bajas porque se considera que al no tener riquezas o poder para hacer grandes y buenas obras, los hombres que no son nobles encuentran dificultad para llegar a ser buenos cristianos y hombres verdaderos. Como a los pobres y a los malos cristianos nobles, el autor cristiano representa también al árabe como hombre femenino, afirmando la incapacidad del Otro para hacer el bien y legitimando así su dominio.

Tanto medievalistas como no medievalistas podrían argüir en contra del uso de la teoría postmoderna aplicado al análisis de la época medieval. Hay otros, no obstante, que mantienen que el postmodernismo no se refiere a una época histórica en sí; está presente en cualquier época histórica, incluso en la medieval. Así lo declaran Bill Readings and Bennett Schaber en Postmodernism Across the Ages:

Our anachronism are not falsehoods, but the thinking of the unaccountable and yet necessary phrase-events upon which every act of historical

recounting or epistemological accounting is based. This is a denial of certain history, but it is also a rigorous thinking of temporality, a refusal to think of time as something that befalls phrases. History is no longer an envelope or medium within which things happen; our historical awareness is of the conventional modernist account of history as the effect of a certain unacknowledged arrangement of phrases. It is this awareness, which comes both after modernism and before it, that we pose “across the ages.” (15)

También ha de tenerse en cuenta que las culturas se forman a través de la sedimentación y es posible que en cierta manera, las ideas que circulaban en el tiempo de Don Juan Manuel se mantengan aún en los discursos actuales. Las normas de género no son únicamente reiterativas. En esa misma reiteración, son también sedimentales, como formula Butler en Bodies that Matter, subrayando ideas formuladas en Gender Trouble:

Construction not only takes place in time, but it is itself a temporal process which operates through the reiteration of norms; sex is both produced and destabilized in the course of this reiteration. As a sedimented effect of a reiterative or ritual practice, sex acquires its naturalized effect, and, yet, it is also by virtue of this reiteration that gaps and fissures are opened up as the constitutive instabilities in such constructions, as that which escapes or exceeds the norm, as that which cannot be wholly defined or fixed by the repetitive labor of that norm. (10)

Por otro lado, debemos aceptar nuestra posición como investigadores modernos que miramos los textos medievales con otros ojos, desde la distancia y por supuesto, con

otras armas teóricas. Por más que queramos, no podremos borrar la distancia que nos separa de nuestro objeto de investigación, los textos medievales. El pensamiento posmoderno puede ser útil en el entendimiento de la Edad Media con tal que se apoye complementariamente en los estudios históricos y del pensamiento del período a estudiar. A la teoría de Butler y el análisis interseccional y comparativo de los ejemplos, por lo tanto, se integrarán en mi análisis comparativo de varios *exemplos* las teorías filosóficas y científicas accesibles al autor del Conde Lucanor. Igualmente, se hará gran hincapié en esta disertación en integrar los cuatro aspectos principales del acto comunicativo que es la literatura que deben tenerse en cuenta en el análisis de toda obra: autor, texto, lector, y contexto.

Algunos trabajos recientes que estudian la literatura medieval europea bajo el marco teórico de Judith Butler son Chaucer's Pardoner and Gender Theory: Bodies of Discourse de Robert Sturges y Queering the Middle Ages, editado por Glenn Burger y Steven Kruger. Respecto al uso de la teoría postmoderna en el campo de los estudios medievales dice Sturges:

Historical periodization is both unaccountable and necessary, and while I shall not be arguing that Chaucer “is” in some ways postmodern, I do not hesitate to use postmodern thought to illuminate the Pardoner. Some theorists of gender to whom I will be referring themselves refer regularly to their reading of the premodern as a source of their own theories (Jacques Lacan, Julia Kristeva, Jonathan Dollimore), and others do not; but if Lewis and Irigaray are correct, all could, and I shall. (xvi)

En los estudios hispanomedievales se ha empleado poco la teoría posmoderna. El volumen de Queer Iberia editado por Josiah Blackmore and Gregory Hutcheson ha sido pionero en el campo de los estudios peninsulares en el uso selectivo de algunas de las teorías butlerianas. Utilizada con cuidado, la teoría atemporal de la performatividad de Butler ofrece un marco teórico útil para el estudio de la construcción del género y la articulación de los discursos de poder en la literatura medieval de la península ibérica. Esta disertación intenta demostrar su relevancia e utilidad en la consideración de una obra canónica del medioevo español, como es El Conde Lucanor.

El capítulo uno, titulado “‘Do es el tu tesoro, y es el tu corazón:’ La relación de Don Juan Manuel y la Orden de predicadores,” servirá para contextualizar El Conde Lucanor y la compleja relación e interdependencia entre el autor y los intelectuales dominicos quienes proveyeron al noble con poderosas armas para su didacticismo (Palafox) y con modos de justificar ante sí y ante otros, su existencia como noble cristiano (Macpherson). Múltiples estudios han señalado la influencia del pensamiento dominico en la obra juanmanuelina, entre ellos los de Angel Benito y Durán, David Flory, Rosa María Lida, Reinaldo Ayerbe-Chaux y Eloisa Palafox. En este capítulo sugiero que la figura de Patronio parece ser un calco de un consejero/confesor dominico, y que los rasgos dominicos, aquella influencia que la crítica ha atribuido al autor, bien podrían entenderse como constitutivo de la ficcionalización de Patronio. El énfasis del autor en la *performance* proviene de una influencia cristiana que se percibe más que nada en la insistencia del “fraile” Patronio en *fazer* buenas obras en los pequeños “sermones” que “predica” para aconsejar al Conde Lucanor.

Las aportaciones de los historiadores en el campo de los estudios mendicantes han sido de vital importancia en la elaboración de este capítulo, especialmente los trabajos de Rita Ríos sobre los mendicantes y la sociedad urbana, y García-Serrano sobre los dominicos castellanos. Posterior a la elaboración de este primer capítulo, todavía queda mucho que ahondar en el tema de la relación entre Don Juan Manuel y los dominicos. Uno de los problemas que he encontrado, y que también menciona Ríos, es la falta de estudios históricos que expliquen adecuadamente la fundación e instalación de los conventos, y el trabajo social que realizaban los frailes (“Urban” 53). El trabajo de Pedro Cátedra sobre San Vicente Ferrer aunque útil, no me basta. Un buen estudio de sermones populares españoles también hubiera contribuido a profundizar en el aspecto didáctico e ideológico de la obra de Don Juan Manuel.

El resto de los capítulos están organizados para probar que la *performance* de género, las acciones que debe tomar el hombre ideal para ser “omne” verdadero en Don Juan Manuel son forzosamente además *performances* de clase y etnia. Para Don Juan Manuel, el género es preformativo y organizado alrededor de la relación heterosexual. Aunque performativo, el género normativo es jerárquico, privilegiando al hombre sobre la mujer. Bajo el título, “‘Si al comienzo non muestras qui eres, nunca podrás después quando quisieres:’ La doma en El Conde Lucanor,” el capítulo dos, inspirado por la labor crítica de Louise Vasvari y Francisco Márquez Villanueva, enfatiza el aspecto práctico del *exemplum* que ha destacado Eloisa Palafox, para traer a discusión la utilidad de la mujer al hombre y los diferentes métodos usados por éste para controlarla. En la elaboración de su metodología de sujeción a través de *performances* de masculinidad dominantes, vemos al autor en un esfuerzo consciente de conservar y defender la

jerarquía de género hombre/mujer dentro del matrimonio. En este mismo esfuerzo, la inestabilidad de dicha jerarquía se hará evidente ya que dichas *performances* masculinas revelan la ansiedad masculina del autor, que como sus personajes, depende de la mujer para mantener y acrecentar su estado y alcanzar la vida eterna.

Después de centrarnos en la doma y en los otros muchos métodos que el texto propone para conservar el privilegio masculino, en el capítulo tres titulado, “‘Qui omne es, faz todos los provechos; qui non lo es mengua todos los fechos:’ *performances* de masculinidad,” continuaremos explorando la *performance* masculina. Emplearemos la teoría de la performatividad de Butler para abordar en el análisis del ejemplo 25 con el propósito de descubrir en qué consiste el ideal masculino que Don Juan Manuel presenta en su colección de *exempla*. El análisis de las *performances* de masculinidad presentado en el ejemplo 25 manifestará que la identidad de género se expresa unida a otras categorías de la identidad como son la clase y la religión, ya que el ideal masculino nunca se separa de la visión aristocrática del autor porque se entiende como un requisito necesario para ganar la vida eterna. Continuando con el tema conyugal, estudiaremos en este capítulo cómo la masculinidad va necesariamente incorporada al concepto de matrimonio ya discutido en el capítulo dos; hecho clave en la vida del joven guerrero, en la cual la creación de una red homosocial de contactos es vital para forjar las necesitadas alianzas que le permitirán conservar y acrecentar su poder.

El capítulo cuatro es quizás el más innovador dentro de los estudios de esta conocida obra ya que se opone a la interpretación propuesta por la crítica precedente acerca de la representación del árabe en El Conde Lucanor. Considero tanto el capítulo anterior como éste, una continuación de la línea de trabajo comenzada por Diz, Ruiz y

Palafox que analizan los ejemplos del Conde Lucanor como estrategias discursivas del poder de su autor. Gracias a su labor, yo he podido aquí expandir, por medio del análisis de género, la categoría de etnia.

El examen del género en intersección con las otras categorías, nos ayuda a cuestionar el tan discutido concepto de convivencia en la Edad Media española.⁴

Pretendo en este trabajo desmitificar la opinión que toda la crítica hasta hoy ha sostenido acerca de la representación del moro en El Conde Lucanor. Las conclusiones de la crítica sobre la imagen del árabe en esta obra de Don Juan Manuel se han basado principalmente en el análisis del personaje de Saladín, afirmando que la caracterización de este personaje representa la admiración que Don Juan Manuel tenía por la cultura árabe. Este personaje, como el de la mujer brava, ha despertado el interés de los investigadores por su relevancia en la literatura europea. Mi estudio del personaje de Saladín y de otros árabes en la colección de ejemplos determina todo lo contrario. Al árabe se le representa como un hombre imperfecto, afeminado y relegado —como la mujer— al campo de lo corporal, irracional e inferior, estrategia para legitimar su control y dominio.

Usando como base la crítica juanmanuelina de los ejemplos 25 y 50 y la figura de Saladín, el cuarto capítulo continuará a analizar la representación del rey moro también presente en los ejemplos 30 y 41. A estos, les seguirá el estudio de dos ejemplos más donde los personajes no son aristócratas. La temática del aspecto homosocial, como en los capítulos anteriores, será central a las conclusiones sobre la representación de la masculinidad árabe. Las teorías post-coloniales de Said y Bhabha complementarán al

⁴ El término convivencia, originado en el trabajo de Americo Castro, mientras todavía aceptado por parte de la crítica, ha sido modificado por otros y hoy se entiende más con el significado de hibridez, cambio provocado por la llegada de los estudios postcoloniales. Para una reevaluación actual del tema de la convivencia en la Edad Media española véanse los trabajos de Nirenberg, Fuchs, Novikoff y Feliciano y Rouhi.

análisis de género. En particular, el estudio del humor étnico del Conde Lucanor revelará la complejidad de los ejemplos que representan al moro, los cuales denigran y atacan la masculinidad árabe para la auto-exaltación moral y política del autor.

Para concluir, en esta disertación utilizaré como herramientas principales para la interpretación de la obra de Don Juan Manuel la teoría de la performatividad de Butler y el análisis interseccional. Defenderé, que influenciado por una tradición religiosa dominica basada en el concepto del bien obrar, la noción de *performance* se coloca al centro de los ejemplos del Conde Lucanor evidenciando que el género es una construcción e inseparable de las categorías de clase y tenia. El discurso de Don Juan Manuel se contruye sobre un sistema socialmente instituido que privilegia lo masculino sobre lo femenino, y que tiene como función defender los intereses políticos y personales del propio autor.

Capítulo I

“Do es el tu tesoro, y es el tu corazón:” La relación de Don Juan Manuel y la Orden de Predicadores.

Este orden de los predicadores fizo sancto Domingo Caleruega et bien creed que como quier que muchas órdenes ha y en el mundo muy sanctas, que segund yo tengo, que lo es esta mas que otra orden” (Libro de los Estados 374).

Como título de este capítulo he elegido unas palabras tomadas del ejemplo 14 del Conde Lucanor, “Del miraglo que fizo Sancto Domingo quando predicó sobre el logrero.” En el ejemplo, Lucanor le dice a Patronio, su consejero, que hay hombres que le aconsejan que acumule riquezas. Para explicar a Lucanor lo que debería hacer, Patronio le cuenta lo que le ocurrió a un lombardo en Bolonia, cuyo único interés era el de amasar grandes riquezas sin preocuparse por qué medios realizaba la ganancia. Cuando el lombardo fue a morir, un amigo del doliente mandó a buscar a Santo Domingo para que lo confesara. El santo se negó a ir pero envió a uno de sus frailes. Cuando los hijos del rico supieron que habían mandado llamar a Domingo, temieron que el notable predicador convencería a su padre para que donara a la orden todo el dinero que había acumulado, quedándoles a ellos poco de la herencia. Así que cuando llegó el fraile, los hijos del moribundo lombardo le dijeron que se fuera, que lo llamarían una vez que su padre hubiese muerto.

Cuenta Patronio que el lombardo murió sin oportunidad para hacer “nada de lo que había mester para su alma” (132). Para el entierro, pidieron a Santo Domingo que predicara. Éste comenzó su discurso con una sentencia bíblica: “Ubi est thesaurus tuus ibi est cor tuum,” que quiere decir: “Do es el tu tesoro, y es el tu corazón” (132). Después

dijo que para que todos vieran que esta máxima era verdadera, que buscaran el corazón del lombardo, que no lo encontrarían en su cuerpo sino en el arca donde guardaba el dinero. Allí encontraron el corazón del muerto, podrido, maloliente y lleno de gusanos, símbolo de su pecaminosa vida. Al final del ejemplo, Patronio aconseja a Lucanor que lo importante no es el dinero, sino las buenas obras por las que podrá obtener la gracia de Dios y la buena fama. Don Johan, el *alter ego* del autor, concluye el ejemplo con los siguientes versos: “Gana el tesoro verdadero e guárdate del falleçedero.”

Me parece muy significativo que estas palabras aparezcan en el ejemplo de boca del mismo Santo Domingo. Como dice el dominico Luis G. Alonso Getino, existen numerosas variantes de esta historia en los documentos del Rey don Sancho pero en ninguna aparece el fundador de la orden (229). Este único ejemplo donde se menciona a Santo Domingo parece ser invención original del autor, aunque no se pueden descartar la influencia de variantes orales que hoy desconocemos. El ejemplo amonesta la avaricia y el afán de lucro del lombardo. La razón por la que Santo Domingo envía a otro fraile a atender la última confesión del doliente lombardo era porque entiende que el mal ya había sido hecho; “que non era voluntad de Dios que aquel mal omne non sufriesse la pena por el mal que avía fecho” (132). La enseñanza de Patronio dirige a Lucanor a cultivar la verdadera riqueza que son la gracia de Dios y la buena fama. Los dominicos nunca estuvieron en contra de la riqueza pero sí explicaron cómo usarla para que no sirviera de impedimento para alcanzar la vida eterna. El rico podía legítimamente acumular riquezas siempre que fuera para cubrir las necesidades familiares y de uso personal o con fines caritativos (Little 178-179).

A diferencia del lombardo, queda claro que Don Juan Manuel también puso su dinero donde tenía su corazón: en la orden de predicadores.⁵ El noble fue uno de los más grandes benefactores y defensores de la orden dominica de su tiempo. Como demuestra en el epígrafe que he elegido para abrir este capítulo, Don Juan Manuel tenía una gran predilección por la orden de predicadores sobre las demás.⁶ El conocimiento y lealtad era lo que para Don Juan Manuel diferenciaba a estos frailes de otros clérigos. Por el apego y la confianza que tenía en los frailes, en el Libro enfinido aconseja a su hijo que “sirvades e amedes mucho a las iglesias e a las órdenes e a los preladados; sennaladamente la orden [de los] frayres predicadores. Ca en [predicar et en] otras cosas de órdenes, çierto seed que son muy **leales** et muy católicos et muy **letrados** et en orden et estado muy seguro” (120).⁷ En el mismo libro, recomienda a su hijo que elija a un fraile dominico como confesor: “Et non escojades un confessor sennalado, mas demandat al prior provincial de los frayres predicadores et a la orden que vos den confessor tal frayre qual entendieren que cumple para andar en vuestra casa” (119).

⁵ Las palabras de Don Juan Manuel para la fundación del monasterio de San Blás a sus sesenta y un años de edad bien reflejan su religiosidad devoción y apoyo monetario a la orden de predicadores: “Sepan todos quantos esta carta vieren, como yo, D. Ioan Manuel, fijo del Infante D. Manuel, Adelantado mayor de la frontera: teniéndome por muy pecador, sabiendo que, según dicen los santos doctores de la Sancta Iglesia, que así como el agua mata al fuego, así la limosna mata al pecado; cobdiciando yo mucho la gloria del Paraíso, la qual nuestro Señor Dios tiene aparejada para los sus siervos fieles, e temiendo mucho las penas del infierno, en las quales echó y echa los mal aventurados por sus malas obras e por sus pecados; otorgo que, en remisión de mis pecados, e por las ánimas del Infante D. Manuel, mio padre, e de doña Beatriz, mia madre, e del rey Don Sancho, mi señor, que me crió e me heredó e me dizo mucho bien, e del rey D. Ferrando, su fijo, mio señor, que me fizo mucha merced e me heredó muy bien; e señaladamente por las almas de aquello a quien(nes) fueron, ni puedo fallar sus herederos; por todas estas cosas, e por fazer servicio a Dios, e a nuestros herederos; por todas estas cosas, e por fazer servicio a Dios, e a nuestro señor Sancto Domindo de Caleruela, Padre e fundador de la Orden de los Fraires Predicadores.” La cita continúa para explicar con precisión todos los bienes donados al monasterio, como se puede observar, muy generosos (citado en de los Hoyos 75, vol. 3).

⁶ Don Juan Manuel no era el único que creía en el estado especial de la orden de predicadores. Juan XXII, coetáneo del noble y canonizador de Santo Tomás de Aquino, en 1318 declaró: “La Orden de Predicadores resplandece entre las Ordenes religiosas por la gracia más abundante de sus méritos, por las prerrogativas de sus virtudes y ejemplaridad, por una mayor claridad” (citado en de los Hoyos 177).

⁷ Para evitar la repetición, aviso al lector que la negrita será en todas las ocasiones énfasis mío a menos que se especifique.

La orden de los dominicos fue fundada por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221) bajo la convicción que la labor del religioso debía ser predicar al mundo la doctrina cristiana. La ideología de la nueva orden discrepaba de las prácticas de la regla benedictina, la cual abogaba por la reclusión y aislamiento social de los neófitos. Entre los emergentes grupos religiosos del siglo XII, los dominicos y los franciscanos fueron bendecidos y apoyados por el papa mientras otros, como los cátaros y los valdenses, fueron calificados de heréticos y perseguidos (García- Serrano 1). Aunque tanto franciscanos como dominicos sirvieron al papado en su misión extirpadora contra los herejes, por el especial énfasis en la alta preparación intelectual de los frailes dominicos, la orden fue preferida por Roma para la propagación de su mensaje (Maier 23).⁸

Este primer capítulo servirá para establecer una conexión entre Don Juan Manuel y el pensamiento dominico al mismo tiempo que explorará la complejidad de la dependencia entre el noble y la orden. Comenzaremos con una introducción al pensamiento de la orden de predicadores, su asentamiento en la península ibérica y las importantes colaboraciones con el poder político. Siendo Don Juan Manuel uno de los hombres más poderosos de su época, la relación con los dominicos fue siempre una necesidad, como lo es para Lucanor su relación con Patronio. En este capítulo, propongo una lectura del personaje de Patronio, representante del consejero ideal, como fraile dominico. Realizaremos un acercamiento al estudio de las técnicas de persuasión que son similares para Don Juan Manuel y los padres predicadores: el uso de la lengua vulgar y el *exemplum*. Ampliaremos y exploraremos la interconexión entre las características del

⁸ Para un *collage* de citas de los papas del siglo XII comentando sobre la Orden de Predicadores, véase el trabajo de Manuel María de los Hoyos, vol 3, páginas 176-178.

exemplum que expone Palafox —didactismo, figuralidad, teatralidad y autoconciencia— y veremos cómo estas se relacionan al concepto de *performance*.

La identidad dominica se originó en el contexto de una sociedad en cambio que demandaba una nueva espiritualidad y reforma de la Iglesia.⁹ El cuestionamiento de la doctrina de la Iglesia originó los movimientos heréticos del norte de Europa que produjeron ciudadanos educados, aptos a cuestionar el poder, tanto del rey como el eclesiástico, para adquirir independencia política (Bennett 4).¹⁰ La Iglesia no estaba preparada para este cambio de conciencia. Como indica Lester Little: “La innovación de la segunda edad feudal es que prácticamente toda la sociedad cristiana, les gustase o no a los monjes, pasó por la urbanización. Los guardianes de la conciencia no estaban preparados para una ideología o una ética favorable a la vida urbana” (55). El IV Concilio de Letrán (1215) prueba la preocupación del papado por los movimientos disidentes y la falta de preparación del clero para educar a las masas. La Iglesia no había hecho hasta el cuarto concilio ningún esfuerzo para que el pueblo llano se instruyera en los asuntos de fe. Como bien explica Bennett, el monasticismo es en sí egoísta en la presunción que la salvación está reservada únicamente a los eclesiásticos. Son los instruidos mendicantes los encargados de vigorizar el espíritu de los fieles con un estilo de vida basado en el ejemplo, y de educarlos en los principios de la Iglesia para avivar y fortalecer la fe de un pueblo en crisis (Bennett 10-14).

⁹ Numerosos investigadores han hecho referencia a la sociedad transitoria de este siglo: Marc Bloch en Feudal Society, Charles Haskins en The Renaissance of the Twelfth Century, Richard Southern en The Making of the Middle Ages, y Georges Duby en Rural Economy and Country Life in the Medieval West. Otras obras como Commercial Revolution of the Middle Ages de Robert Lopez y The Awakening of Europe de Philippe Wolff son indicadoras de los cambios sociales que se dieron en esta época que inevitablemente resultaron en un cambio de valores y un nuevo tipo de espiritualidad para contrarrestar el materialismo de la creciente actividad comercial.

¹⁰ Para Danzas, los movimientos herejes del siglo XIII fueron precursores al protestantismo de Lutero (Citado en Bennett 5).

Dominicos y franciscanos fueron ambos armas papales para la renovación espiritual europea; lo que les diferenciaba sin embargo, era el método de acción propuesto por sus fundadores. Diferenciaremos aquí los siguientes aspectos: organización, enfoque, estilo de vida y método de predicación. En cuanto a la organización, la regla dominicana era mucho más definida, ordenada y efectiva que la franciscana (Brooke 98-99). La estricta organización de la orden la distingue entre otras. Esta característica es parte de su concepción original, y forma parte vital del método reformador propuesto por Santo Domingo (Linaje 137)

Las dos órdenes también se diferencian, desde sus orígenes, en su enfoque y, como consecuencia, en su estilo de vida. La pugna contra los herejes formó el carácter de la orden dominica que luchó contra sus enemigos utilizando sus propias armas. De los herejes tomó Santo Domingo el gusto por el estudio, el ideal de vida apostólica y el voto de pobreza, dando lugar así a los tres pilares de la Orden de Predicadores que son: el estudio, la predicación o apostolado y la salvación de las almas.¹¹ Estos tres principios se entienden además en cadena, siendo el primero necesario para el segundo, y los dos primeros para el tercero. Se explica claramente en la constitución de la orden que no debe existir ningún impedimento al estudio de los frailes ya que es la base esencial para la buena predicación y la salvación de las almas, fin último del predicador (Bennett 25-26). Santo Domingo pidió que el Papa les permitiera predicar, labor únicamente reservada hasta entonces a los obispos, y método principal de instrucción de la feligresía.

¹¹ Sobre la virtud de los herejes nos dice Bennett: “Added point was given to clerical failings by the superior excellence of the heretics’ life. In manners, morals, and learning the Catharist “Elect” deserved the respect of the populations they served to an infinitely greater extent than the orthodox bishops and clergy” (13). El crítico hace referencia a los comentarios de Étienne de Bourbon (1195-1261), quien reprocha la preparación de los clérigos católicos, y afirma que el nivel intelectual de los herejes les había sido instrumental en la defensa de su herejía (Bennett 13).

Si para Francisco de Asís, fundador de la orden franciscana, vivir con el ejemplo era lo principal; para Domingo, el enfoque estaba en la salvación de las almas ejercida mediante la práctica del modelo apostólico de predicación y pobreza. El ejemplo y la oración eran para Francisco las armas principales para erradicar la herejía, mientras que para Santo Domingo la razón era el ancla fundamental de su metodología quasi-científica para la defensa de los dogmas de la Iglesia; la vida de predicación y pobreza eran únicamente medios para conseguir el fin principal. Aunque existieron grandes pensadores franciscanos y hubo un gran número de frailes que se instruyeron en los más reconocidos centros de enseñanza europeos, los dominicos fueron desde el principio una orden universitaria y los primeros en entender el estudio como nueva estrategia revolucionaria para la defensa de la ideología ortodoxa cristiana y para “forjar un ejército de Predicadores y Doctores” (Carro 32). A diferencia de las otras órdenes, el estudio es para el dominico una “obligación constitucional, una función universal, necesaria y permanente” (Carro 56). Entre los pensadores dominicos más destacados encontramos a Alberto Magno (1193/1206- 1280), Tomás de Aquino (1225-1274), Humberto de Romans (1194-1277) y en la península, Ramón de Peñafort (1180-1275).

El origen de la orden dominica en la península ibérica se remonta al año 1217. Tiene como fundadores a cuatro hombres, Suero Gómez, Pero de Madrid, Domingo de Segovia y Miguel de Uccro, quienes cruzaron los Pirineos adentrándose en tierra española con el propósito de erigir conventos. Por ser Castilla cuna del santo patrón de la orden¹², y por estar éste emparentado a tres de las grandes familias nobiliarias castellanas del siglo XIII, los Guzmanes, los Villamayor y los Aza, los conventos

¹² Existía cierto orgullo de que un castellano fuese patrón de una tan reconocida orden. Así, nos dice Don Juan Manuel en el Libro de los estados: “et en todo el mundo tienen que Castiella fue cabeza et comienzo de la orden” (383).

proliferaron en este reino con mayor rapidez (García García 7 y Nieto Aguadé 294).¹³

Para 1250, los dominicos ya habían fundado conventos en veinte de las ciudades más importantes de la península. Al igual que los dominicos europeos, los dominicos españoles se distinguían por su nivel intelectual, lo cual les permitía operar al nivel universitario y de la corte, sirviendo como consejeros de los hombres más importantes de la época (García-Serrano 1).

Las órdenes mendicantes se extendieron por toda la península ibérica en apoyo de la Reconquista, situación políticosocial que diferenciaba a España del resto de los países europeos católicos (García-Serrano 3). La labor de los frailes en este tipo de sociedad era más compleja que en el resto de Europa. Aunque en el sur de Francia y el norte de Italia la misión de los frailes dominicos era principalmente la lucha contra los heréticos, la situación histórico-social única de la península hizo que la empresa de los frailes españoles variara de la de los países vecinos. A diferencia del resto de Europa, en España coexistían cristianos, moros y judíos, tres grupos que se diferenciaban en cuanto a su etnia y religión. Esto requería que los frailes hispanos tuviesen que predicar, además de a creyentes¹⁴ y heréticos,¹⁵ a judíos y musulmanes¹⁶ (García-Serrano 14-16). Este aspecto

¹³ Apunta Santiago Nieto Aguadé que los Villamayores y los Guzmanes fueron especialmente poderosos durante el reinado de Alfonso X. El patriarca de los Villamayores era tutor del príncipe. Un miembro prominente de la familia de los Guzmanes, Don Pero de Guzmán, era Merino Mayor de Castilla y hermano de doña Mayor Guillén de Guzmán, amante del monarca, a cuya hija casó con Alfonso III de Portugal (294-296).

¹⁴ La renovación espiritual y la salvación de las almas era una importante labor del predicador dominico. Aunque el papado usó a los dominicos para la lucha contra la herejía europea y la predicación de las expediciones contra los musulmanes, igualmente les concedió el derecho y deber para administrar sacramentos, officiar la misa y confesar, actividades que “han de ser continuas, y de mucha ocupación, y cuidado” (Castillo 2).

¹⁵ El movimiento herético no llegó a ser significativo en terreno castellano. Los dos trabajos más significativos para el estudio de la herejía castellana son el de Marcelino Menéndez y Pelayo y Francisco Javier Fernández Conde. Existe evidencia de la presencia de herejes en la provincia de Aragón y Mallorca que entraron inevitablemente por las rutas de comercio. Cuenta Ernesto Milá que fueron las mujeres las primeras difusoras del catarismo peninsular. Véase Milá para la presencia de los herejes franceses en

que distinguía el ambiente predicador de la península en comparación con otros países donde se había ya instalado la orden lo recalca Fray Juan de Navarra al decir que Santo Domingo predicaba a todo tipo de personas, pero especialmente a los “judíos y a los moros, que hay muchos en España, y yo lo ví” (Huerga 40). Inclusive, como afirma Antonio Linaje Conde, fue esta situación especial de la península lo que impulsó a los mendicantes a extenderse hacia España, atraídos por la novedad de la conversión islámica (7).¹⁷

El papel predicador y conversor de los frailes paralelo a la Reconquista y la repoblación era crucial por su labor homogeneizadora y porque la ley, desde los tiempos en que el rey sabio instituyó las Siete Partidas, prohibía la conversión forzada. Con la predicación de los valores cristianos, los frailes colaboraban con la monarquía para establecer y fortalecer las fronteras misionando con su método científico apologético entre los moros que se hallaban en las tierras recién conquistadas. La teoría de las tres “reconquistas” de Alvaro Huerga, puede servirnos para entender de qué manera los frailes participaban en la colonización reconquistadora. El concepto de las tres “reconquistas” se refiere a las diversas etapas y reformas requeridas en la conquista de nuevos territorios. La primera “reconquista” era la geográfica, y se realizaba con el avance militar. La segunda era la socio-administrativa: la repoblación y reestructuración de la administración, del gobierno y de las formas de vida para “españolizar” los

cataluña, y Gabriel Alomar Esteve para la difusión del catarismo en el reino mallorquín originado como consecuencia de la expansión aragonesa.

¹⁶ Por ejemplo, a diferencia de otros conventos o parroquias, en Peñafiel los conventos dominicos se hallaban estratégicamente situados cerca a la judería. Véase el mapa de Peñafiel en Fernández Martín 340.

¹⁷ Algunos incluso han llegado a decir que Santo Domingo aunque nunca se dedicó a la conversión de los musulmanes, siempre anhelaba hacerlo (Linaje 26).

territorios. La tercera “reconquista,” de carácter religioso, tenía como propósito cristianizar a la población (42-44).

Cristianizar y españolizar es lo mismo porque “la unidad geográfica y política tenía su brazo aglutinante en la religión” (Huerga 44). Por su “servicio recristianizador,” los mendicantes ejercían una importante y vital labor en el proceso reconquistador ya que tanto nobles como frailes buscaban un fin similar con diferentes métodos; mientras unos hacían uso de la espada, los otros imponían el cristianismo con la predicación, el modelo de la pobreza y el celo apostólico. Los dominicos asistieron a los monarcas en su labor de establecer la frontera. Frecuentemente los reyes iban acompañados de frailes en sus conquistas (primera reconquista). Así ocurrió en las conquistas de Córdoba (1236) y Sevilla (1248) (Huerga 46-47). En el caso de esta última ciudad, los frailes acompañantes, Pedro González Telmo y el Beato Domingo, tuvieron una importante labor en las fundaciones y el establecimiento de la orden en la Bética.¹⁸ Prueba del aspecto cristianizante de la Reconquista y de la importancia de la presencia de los religiosos en el proceso invasor era que la conquista y construcción de nuevos conventos sucedía paralelamente durante la Reconquista y en otros asuntos de gobierno, y porque los conventos representaban al poder real sobre las tierras recién conquistadas: “Siendo la fundación de un establecimiento de arraigo y presencia en el espacio, en numerosas ocasiones, los señores utilizarán tales fundaciones para ratificar su dominio sobre los

¹⁸ El jesuita Antonio Quintanadueñas (m.1651) describe la entrada del rey castellano de la siguiente manera: “Sucedía a los soldados una grande procesión de eclesiásticos; tenían el primer lugar los religiosos que se hallaron en tan gloriosa conquista: los más señalados fueron San Pedro González Telmo y otro varón insigne en santidad, por nombre Domingo, hijo y compañero del Patriarca Santo Domingo.” Gil González Dávila (1570-1658), cronista jesuita, describe una escena muy similar, confirmando así la presencia de los Dominicos en la conquista de Sevilla: “Entraron con el Rey San Fernando los ilustrísimos confesores San Pedro González Telmo y el Beato Domingo, discípulo del gran Patriarca Santo Domingo” (Getino 387). Como las fuentes de a estas citas no se especifican, especula García-Serrano que posiblemente Quintanadueñas y Dávila hubieran visto documentos hoy perdidos.

hombres y las tierras como símbolos de poder y preminencia.” (88). Por los servicios prestados y por su lealtad, el rey premiaba a los frailes con nuevas fundaciones.¹⁹ La expansión de la orden de predicadores fue a la par de las conquistas militares hacia el sur de la península. Este es el caso del convento dominico de la ciudad de Córdoba fundado en 1236, el mismo año en que se conquistó la ciudad (García- Serrano 15).

Una de las mayores preocupaciones de los monarcas era repoblar las tierras recién conquistadas, dotarlas de un nuevo cuerpo administrativo y controlar a los ciudadanos árabes que allí permanecían (segunda y tercera repoblación) (Huerga 44). Como Adelantado de Murcia, Don Juan Manuel entendía bien esta labor. La implantación de los dominicos en Murcia se dio gracias a Alfonso X, quien fundó el primer monasterio dominico de la zona, Santo Domingo el Real de Murcia, en 1265. Además de defender la frontera contra ataques aragoneses y árabes, Don Juan Manuel realizó una gran labor repobladora de sus territorios murcianos que durante el gobierno de su padre habían permanecido desolados. Demostró su habilidad como gobernador y gran guerrero en la defensa y repoblación de Murcia, y en el fortalecimiento del comercio y la economía de esta zona conflictiva por su posición fronteriza entre los tres reinos (Pretel 37-55).

En este último proceso reconquistador, la labor de demostrar la superioridad de la religión cristiana sobre la mahometana pertenecía a los frailes. Entre las obras escritas para la actividad conversora se encuentra la Summa contra gentiles, obra filosófica y teológica escrita por Tomás de Aquino a petición de Peñafort para la educación de los misioneros españoles. Conocidísimas fueron también el Pugio fidei de Raimundo Martí y el Tractatus de Praedicatione crucis contra Sarracenos, Infideles et Paganos de

¹⁹ Dice Huerga: “El ‘poblamiento’ dominicano de Andalucía fue voluntad y merced de reyes, y por ellos, los conventos de fundación regia no se quitarán nunca de la montera el título de reales: San Pablo el Real de Córdoba, San Pablo el Real de Sevilla, Santa Cruz la Real de Granada...” (47).

Humberto de Romans, Maestro General de la Orden de predicadores, obra de una serie que se multiplicarán, especialmente en el siglo XIV (Cortabarría 134-135).

Humberto de Romans insistía en que uno de los obstáculos para la predicación era la falta de preparación de los frailes en materia de lenguas. Las escuelas de lenguas se formaron como una nueva filosofía de la Iglesia a la conversión eficaz y digna de los moros y judíos.²⁰ La creación de las escuelas de lenguas era un asunto tanto religioso como de unidad nacional, prueba de ello es que en el siglo XV se declara la ley de expulsión porque la presencia de estas minorías impedía la integración de los valores nacionales de una España homogénea (Cortabarría 124). La importancia de las escuelas de lenguas y de la preparación de los predicadores es vital si entendemos el papel de Ramón de Peñafort como consejero y confesor de Jaime I, y como su colaborador en los avances reconquistadores de Mallorca, Valencia y Murcia, todas tierras donde los dominicos asentaron sus fundaciones. El interés en la Reconquista no provenía únicamente de los frailes predicadores y de la monarquía, se apoyaba también desde Roma. Inocencio III y Honorio III se interesaron por la Reconquista y consideraron importantes la preparación de los misioneros en materia de lenguas y en artes para la disputa pública (Cortabarría 133-131).

El propósito de las escuelas de lenguas iba mucho más allá de la instrucción a los frailes del árabe y el hebreo. Como parte importantísima de la preparación misionera, las escuelas instruían también a sus estudiantes en los fundamentos doctrinales del Islam y el judaísmo (Cortabarría 136). Los centros dominicos de estudios de idiomas semíticos se dieron de manera sucesiva y con la inestabilidad que caracteriza a esta época. El primer

²⁰ Afirma Cortabarría: “Visto en el contexto de la época, la creación de las Escuelas de lenguas aparece como obra de la Iglesia, que inaugura una nueva forma de acción evangelizadora, gracias a la fundación de las órdenes mendicantes” (130-132).

periodo de existencia de la escuela de lenguas es el dirigido por el padre Peñafort hasta aproximadamente la fecha de su muerte en 1275 en Túnez y Murcia. Posterior a esta fecha, toman fuerza los estudios de Barcelona, Valencia y Játiva (Cortabarría 136-137).²¹

Como resultado del declive de la escuela de estudios árabes de Túnez, la frontera cristiano- andalusí se convirtió en base para el *studium arabicum* de la comarca de Murcia por iniciativa de los reyes de Aragón y Castilla. Las disputas que tenían lugar allí entre los intelectuales dominicos y andalusíes son prueba del interés en demostrar la superioridad de una religión sobre otra a través del razonamiento. Hay evidencia de las disputas entre el teólogo dominico Raimundo Martí y Abū Ali al-Husayn Rasšīq a quien el fraile insistía en demostrarle la falsedad del Tahaddī (Ayllón Gutiérrez 57-58).²² El propósito de la misión de los frailes era facilitar el diálogo con moros y judíos, consolidar la cristianización del territorio y la preparación de predicadores (Ayllón Gutiérrez 60).

En sus orígenes, los dominicos peninsulares fueron principalmente una orden urbana. Se cree que existe una relación entre el número de conventos dominicos y el grado de urbanización de una ciudad. Jacques Le Goff y numerosos historiadores posteriores a él, han clasificado y estudiado el nivel de urbanización de las ciudades medievales europeas según el número de conventos mendicantes que se encontraban en

²¹ Después de la desaparición de las escuelas de lengua, los predicadores dominicos buscaron otras formas de aprenderlas. Uno de los lugares principales serían los centros universitarios. En 1313, el papa Clemente V aprobó la apertura de cátedras de lenguas en las universidades de Roma, Bolonia, Oxford, Salamanca, entre otras. Es posible que la instrucción de idiomas se diera también, porque se entendía que era parte de la formación del predicador, en los Estudios de Teología dominicos, como sugiere Coll (85-86). Recordar también que el colegio de lenguas que fundó Lull en Miramar ya estaba funcionando desde 1276. Por último, de seguro que el aprendizaje de lenguas se dio también por inmersión, incluso durante la existencia de las escuelas de lenguas; por medios “personales,” como fue el caso de Lull que aprendió el árabe de un esclavo, o del contacto directo y la experiencia diaria (Cortabarría 153).

²² Abū Ali al-Husayn Rasšīq describe la actividad de los dominicos murcianos de la siguiente manera: “Habían llegado a la ciudad, de parte del rey cristiano, un grupo de sacerdotes y monjes, consagrados según ellos a la vida devota y a entender las ciencias de los musulmanes y para traducirlas a su lengua, con objeto de criticarlas y con ánimo de entablar polémica con los musulmanes” (citado en Ayllón Gutiérrez 58).

ellas. Los dominicos tenían la práctica de ubicar sus monasterios en comunidades activas política, económica, social y culturalmente, y por ello, eligieron las ciudades más reconocidas de la época para erigir sus conventos. Las ciudades ofrecían una audiencia más diversa, cristiana como no-cristiana, para los sermones de los frailes.²³ Eran además núcleos políticamente activos en los que los frailes podían ejercer su influencia, permaneciendo cercanos a los círculos de poder.²⁴ El excedente monetario de las urbes era igualmente necesario y central a la vida de estudio y pobreza del mendicante que dependía del patrocinio de las élites, primariamente caballeros y mercaderes ricos, para el sustento diario, la edificación y equipación de sus conventos (García-Serrano, “Mundo urbano”).

²³ Por ejemplo, los centros de devoción religiosa son lugares idóneos para la predicación (y el comercio) porque atraen a gran número de personas. Este es el caso de Santiago de Compostela, destino de peregrinación pero también de la Escuela Compostelana, predecesora de la Universidad de Salamanca, una de las primeras ciudades donde los frailes se instalaron (Beltrán de Heredia 96). Igualmente, las urbes eran lugares preferidos de predicación porque había más gente, y como consecuencia, más pecado. Se esperaba también que las poblaciones rurales siguieran el modelo de la ciudad. Como señala Rita Rios: “According to *De eruditione Praedicatorum* of Humbert of Romans, preaching was not only more effective in the cities, because there were more people, but also more necessary, given that behaviour was worse; moreover, preaching in town had an influence on the surrounding countryside, since the country tended to imitate the city” (“Urban” 46). Porque estaban más pobladas que las zonas rurales, las ciudades se caracterizaban también por su mayor diversidad étnica y mayor movimiento de capital. Así lo vemos en la descripción de la ciudad de Zamora, donde los cronistas dominicos identificaron aquellos aspectos que en esta ciudad le fueron atractivos: la posibilidad de convertir judíos y el apoyo económico que estos ricos mercaderes les proporcionarían una vez convertidos. Por ejemplo, el dominico Manuel José Medrano escribe alrededor de 1725-1734: “Llegó pues el glorioso Patriarca a Zamora, y hallando en la multitud de sus vecinos, en la opulencia de su comercio, y en la muchedumbre de judíos, que por esta causa la habitaban, entonces copiosa materia para los desahogos de su zelo, comenzó a predicar con mucha frecuencia y felicísima alegría” (Citado en García-Serrano 25).

²⁴ La ciudad de Burgos, cabeza del gobierno de Castilla por ejemplo, era un gran centro político en la península. La presencia de los dominicos, individuos generalmente bien preparados en materias de leyes, era esencial en esta ciudad para su participación e intervención en asuntos políticos y administrativos (García-Serrano 24). En el caso de Toledo, los predicadores naturalmente se asentaron allí por ser esta ciudad centro eclesiástico español (Beltrán de Heredia 96). En la península, uno de los dos primeros conventos fue en Palencia (1219), por ser la ciudad donde Santo Domingo había realizado sus estudios de teología, y en Salamanca (1228), ciudad universitaria más importante de España desde el impulso de Alfonso X en 1254, una vez que la Universidad de Palencia había desaparecido. En las ciudades donde no había Universidad, los padres predicadores organizaban en sus conventos sus propios Estudios Generales. El convento salmantino, a pesar de que los frailes podían asistir a la Universidad, también creó su propio estudio para sanar las deficiencias de la educación laica en el campo de la teología (Beltrán de Heredia).

Los estándares de admisión a los conventos dominicos eran los más estrictos entre las órdenes mendicantes ya que se requería cierta preparación intelectual previa. La insistencia en el alto nivel intelectual de los neófitos era una característica peculiar de la orden que naturalmente privilegiaba la incorporación de frailes provenientes de aquellas clases sociales con acceso a la educación, como son la clase media y la baja nobleza (García-Serrano 23-33). No sólo reclutaban entre las clases poderosas. Los dominicos, por ejemplo, tuvieron un papel protagonista en la actividad intelectual de las escuelas catedralicias, donde ejercían tanto de estudiantes como de profesores. El ambiente de estas escuelas era elitista puesto que producía entendidos en leyes (juristas, letrados y notarios) para cubrir la creciente demanda burocrática tanto en la corte como a nivel privado (García-Serrano, “Mundo urbano” 256).

El papa indudablemente contribuyó a esta política elitista de la orden. Fue bajo sugerencia papal que los dominicos comenzaron a reclutar nuevos predicadores en las universidades europeas (Maier 23).²⁵ En esta política elitista de la orden había encontrado el pontífice romano una nueva arma para sobrepasar la crisis del clero que era mayormente inculto, y para luchar contra la herejía a la que podrían combatir con una sólida preparación teológica. La siguiente afirmación de Inocencio IV en 1248 resume extraordinariamente la visión pontificia del potencial de la orden dominica para sobrepasar la crisis (vejez) eclesiástica: “La Orden de Predicadores ha sido instituída por Dios para ser como el bastón de la vejez de la Iglesia. Está, como el asnillo de carga, siempre dispuesta a luchar contra la perversidad herética, a corregir los extravíos de los fieles, a quebrantar la maldad de los tiranos, a aceptar todas las cargas de la Iglesia

²⁵ Como París, los conventos de Roma y Bolonia fueron fundados estratégicamente para la formación científica de los frailes de estos conventos, y de otros que allí enviaban a los religiosos para su formación (Getino 383).

universal y sobre todo, a ayudar a los Prelados” (citado en de los Hoyos 176-177). El papa Bonifacio VIII, contemporáneo de Don Juan Manuel, corroboraba en 1304 la opinión de su predecesor alabando, reconociendo y aprobando públicamente la labor y método de los frailes en la educación religiosa de las masas: “Son los Hermanos de la Orden de Santo Domingo los ministros de elección de Cristo, brillantes por su Religión insigne, ilustres por la honestidad de la vida, dados por la sabiduría de Dios para ser la luz de las naciones. Son como astros espléndidos en el firmamento de la Iglesia, como antorchas ardientes en la casa de Dios. Iluminan a todos los hombres por la enseñanza evangélica y sus rayos espirituales indican el camino de la vida” (citado en de lo Hoyos 176-177).

García-Serrano afirma que aunque los dominicos comenzaron en España siendo una orden de frailes urbanos, con la crisis demográfica a finales del siglo XIII que afectó gravemente la economía peninsular, pasaron a convertirse en una orden rural, apartada de la vida diaria y dependiente de nobles como Don Juan Manuel. Según García- Serrano, la relación entre Don Juan Manuel y los dominicos sirve de ejemplo ilustrativo de la evolución de la orden dominica hacia la vida rural en la última parte del siglo XIII y principios del XIV (95-107). No hay duda que la crisis sacudió a la orden de predicadores, lo mismo que afectó al resto de las órdenes monásticas. Sin embargo, el análisis de García- Serrano habría que problematizarlo, teniéndose en cuenta que desde los principios de la orden, los frailes proliferaron gracias a la fundación de conventos reales, importante contribución que el crítico parece pasar por alto. Más tarde, como ha dicho Santiago Aguadé Nieto, los familiares del rey se convirtieron en medios activos de apoyo a la orden de predicadores, creando, a partir del reinado de Alfonso X, una

“densificación de la red conventual y...penetración del movimiento mendicante hasta los últimos rincones del tejido urbano” (287-291). Nos preguntamos si el caso de Don Juan Manuel fue éste, el de continuación de una tradición monárquica, y de un nuevo impulso por parte de la familia real de fundar sus conventos. Ambos críticos concuerdan, no obstante, que las órdenes mendicantes se apartaron de sus primeros ideales, adquiriendo una función, además de religiosa, político-feudal, como producto de su relación con los círculos de poder (García- Serrano y Aguadé Nieto 284-288). La presencia de los dominicos en Peñafiel no debe tan rápido tacharse de deterioro sino más bien debe entenderse como evolución y clara intención por parte de la orden a permanecer cercanos al poder, postura que habían adoptado desde el comienzo de su existencia.

La predilección y la confianza del noble en la orden de predicadores no es de extrañar, ya que los dominicos habían sido confesores de la realeza medieval hispana desde sus orígenes. Tanto Fernando III, como Alfonso X, como su hijo Sancho IV, tuvieron como confesores a frailes dominicos.²⁶ Fue el rey Fernando el primero en promocionar las fundaciones dominicas²⁷, a él le siguieron sus herederos Alfonso X y Sancho IV. Como explica Miura, existía “una devoción hacia las órdenes y los frailes por parte de una monarquía que contaba dentro de su articulación ideológica con la imagen del ‘rey cristianísimo’ como atributo consustancial a la figura del monarca, que, por tanto, la obligaba a comportarse, en un proceso de ratificación y legitimación de su poder como tal, como protectora de la Iglesia y de los clérigos. La monarquía se encuentra avocada, en cuanto a lo que es de origen divino, a favorecer a la Iglesia” (82).

²⁶ Para una relación de los confesores reales desde Fernando III en adelante, véase Getino 384-444.

²⁷ Dice Santiago Aguadé Nieto: “Un aspecto a destacar es que, salvo esta última mención, todos los documentos conservados se hallan dirigidos a la orden de predicadores, y este contraste es demasiado acusado como para que únicamente obedezca a la casualidad, sino que produce la sensación de una cierta preferencia hacia dicha orden en detrimento de la de San Francisco” (278).

Exploremos, por ejemplo, el caso de Alfonso X quién, treinta y dos años después de la canonización del fundador de la orden dominica, Domingo de Careluega, decidiera fundar un monasterio en la casa donde éste nació en 1266, y trasladar allí la pila bautismal del santo, objeto de veneración popular hasta el siglo XVII (González-González 97). Además de este convento, fundó los de Jerez y Ciudad Rodrigo, y colaboró en la fundación del de León (Getino 399). Las actividades de los frailes como colaboradores o mediadores de la labor política de Alfonso X resultan difíciles de concretar y analizar (Miura 83). Sin embargo, queda claro que durante el reinado de este rey, los frailes mendicantes tuvieron un papel importante en la política de la península como mediadores entre el papado y la corona en múltiples ocasiones.²⁸ El rey también apoyó las ambiciones intelectuales y predicadoras de los frailes, por ejemplo en Murcia, al fundar el estudio de lenguas árabes, precedente de la Universidad de esta ciudad.

Tan allegado a la familia real y como personaje distinguido de la alta nobleza castellana, no es de extrañar que Don Juan Manuel eligiera a los frailes dominicos como sus mediadores con el papa y los reyes cristianos de Castilla y Aragón con los que tuvo numerosas confrontaciones a lo largo de su vida. Sus relaciones con la orden de predicadores debían ser similares a la del rey, pues siempre tuvo aspiraciones monárquicas. Estimamos, no obstante, que su labor fuera a menor escala que la de los monarcas. Alabados por el pontífice romano, los reyes castellanos y sus familiares apoyaron a los predicadores desde los principios de la orden. Las relaciones de los frailes con los reyes se parece mucho a la de Don Juan Manuel. Los nobles ofrecían el apoyo

²⁸ Rita Rios menciona dos situaciones en particular: el *fecho imperio* y la sucesión. Para obtener el apoyo del Papa, el rey Alfonso X envió al fraile dominico Aimar en dos ocasiones, en 1271 y 1274. Los dominicos fueron también mediadores en el matrimonio de su hijo, Sancho IV. Adicionalmente, menciona Miura que los frailes dominicos ocuparon cargos políticos como cancilleres, notarios, miembros del consejo, y cargos político-religiosos como capellanes o confesores (82).

económico, las fundaciones y los privilegios y dispensas. A cambio, los frailes servían de intermediarios, guías espirituales, confesores, maestros y guardadores de sus cuerpos y almas.

La lealtad de los frailes y su fama como “hombres sabidores” convertían a los frailes en confidentes ideales. Por todo lo dicho hasta ahora, se puede deducir que ciertamente fue la reputación de los predicadores entre la nobleza, la lealtad a la familia de los Manueles, la dedicación de los frailes al estudio y su adherencia a los mandatos de Roma algunas de las múltiples razones por las que Don Juan Manuel prefería a los frailes predicadores, afirmando la superioridad de la orden sobre el resto. Podemos suponer que por la gran estima que le tenía a la orden, por la larga tradición de confesores dominicos que sirvieron a la monarquía castellana y por la recomendación que hace a su propio hijo, que el confesor de Don Juan Manuel también pertenecía a la Orden de predicadores. El noble confió a los confesores dominicos sus más íntimas inquietudes espirituales, y pedía consejo en cómo debía actuar en su vida como hombre cristiano y poderoso.²⁹

La relación entre los dominicos y Don Juan Manuel era rica y compleja. Ambas partes se beneficiaban tanto en el campo de lo político como en el aspecto económico. Como los frailes eran personalidades reconocidas y respetadas entre la nobleza hispana, Don Juan Manuel, al igual que otros aristócratas de la época, hizo uso de los dominicos

²⁹ No quiero aquí dar la impresión de que la relación de Don Juan Manuel con los frailes predicadores fue siempre perfecta. Existe evidencia histórica de una disputa entre los predicadores y Don Juan Manuel sobre la administración de algunas donaciones que el noble había hecho al convento de Peñafiel (Soler). Sobre las inquietudes de los consejeros dominicos avisa Don Juan Manuel en el Libro en finido: “Et al vuestro confesor fazedle mucho bien y mucha onra, mas nol metades en los fechos del mundo. Et guisa que mantenga et guarde su orden en guisa que non desfame la orden, nin a vos” (119). La ansiedad sobre los consejeros es un tema recurrente en El Conde Lucanor. No sabemos que querría decir aquí el noble con “fechos del mundo,” cuando sabemos que los frailes participaban en las guerras y otros asuntos políticos. En este aspecto Don Juan Manuel parece contradecirse ya que en El Conde Lucanor se nos da a entender que los “fechos del mundo” son también los “fechos de Dios,” y que es difícil distinguir entre estos, o al menos, que la línea que los separa es extremadamente fina.

como mediadores políticos en momentos críticos de su vida. Los predicadores eran conocidos por su virtud y preparación como personas ideales para llevar a cabo delicados asuntos.³⁰ La honestidad, la discreción y la prudencia de los dominicos eran cualidades esenciales para permitirles, en palabras de Don Juan Manuel, “andar por las casas” de los poderosos. Existe constancia de que los frailes colaboraron con Don Juan Manuel para conseguir el apoyo del rey de Aragón en contra de la monarquía castellana, negociar su soberanía en sus territorios de Murcia, y concertar su matrimonio con la hija del rey aragonés, Doña Constanza (Giménez Soler 237 y 254-55).

A cambio de los numerosos servicios que Don Juan Manuel recibía de los frailes, el noble les proporcionaba apoyo económico en varias formas. Este apoyo económico estaba incrustado en el linaje real al que Don Juan Manuel pertenecía. En el testamento de Don Juan Manuel se reflejan las varias maneras de colaboración económica a la orden de predicadores: cinco mil maravedíes para celebrar misas en honor de Don Juan Manuel y su familia a principios de cada mes, cien marcos de plata para lámparas, cálices y para ornamentos del altar, además de paños diversos de oro y plata (Gabrois 22). No obstante, lo que mejor demuestra el vínculo entre el noble y los frailes es la fundación en 1318 del convento de San Juan y San Pablo en Peñafiel, antiguo alcázar mandado a construir por su tío Alfonso X. A este convento, Don Juan Manuel mandó trasladar, desde Careluega, los restos de la Beata Juana de Aza, madre de Santo Domingo, a los que les dedicó, como ha señalado de los Hoyos, un magnífico mausoleo estilo plateresco (3:15). El mismo día que el papa Juan XXII (1316-1334) concedió la bula para el convento que Don Juan Manuel fundaba en Peñafiel, el pontífice aprovechó la ocasión para elogiar públicamente a la orden: “La Orden de Predicadores resplandece entre las demás con mayor copia de

³⁰ Véase de los Hoyos 177 sobre la opinión de los papas de la época en este sentido.

merecimiento, prerrogativas de virtudes, dechado de toda religión juntamente con la más alta caridad” (de los Hoyos 82, vol. 1). Ciertamente la buena relación entre los predicadores y el papado contribuyó a la rápida expansión de la orden por la península, y al patrocinio de la familia real y los nobles peninsulares, que apoyaron la misión de los frailes.³¹ En el convento de Peñafiel, indicó Don Juan Manuel en su testamento, era donde deseaba ser enterrado y donde los manuscritos de sus obras literarias debían preservarse. A través del establecimiento del claustro dominico, construcción de una iglesia dentro del mismo, y múltiples donaciones, Don Juan Manuel demostraba la gratitud que tenía hacia los frailes por los servicios prestados en el pasado al mismo tiempo que garantizaba su apoyo y lealtad para el futuro.

Peñafiel no fue el único lugar donde Don Juan Manuel promovió las fundaciones dominicas. Por el traslado de los restos de Juana de Aza, el castellano prometió en 1344 la fundación de un nuevo convento e iglesia en Careluega, ciudad natal del santo fundador, que sin duda contribuyó a aliviar la desavenida situación causada por el exceso de monjas (González-González 131-132).³² La presencia de los restos maternos del fundador de la orden y la consecuente fundación del convento femenino en Careluega no ha sido hasta ahora mencionada por la crítica literaria manuelina. Deja notar Carmen González, monja dominica, que con la fundación del convento de Careluega del Papa Clemente VI cedió los esperados privilegios e indulgencias —los unos para la casa de religiosas, los otros supongo que para Don Juan Manuel— reforzando con esta

³¹ Rita Rios afirma que los frailes dominicos tenían mayor influencia con el papa y que Alfonso X, por esta razón, los prefería a ellos en detrimento de los franciscanos (82).

³² Se dice que el mismo Don Juan Manuel transportó las reliquias de la madre del santo sobre sus hombros (García- García 15). Si estos rumores son ciertos, no lo sabremos; no obstante, es relevante la creencia acerca de la religiosidad, el fervor y la dedicación de Don Juan Manuel hacia esta orden.

información, una vez más, los beneficios de ambas partes en la relación entre Don Juan Manuel y la Orden (132).

Además de los monasterios de Peñafiel y Careluega, Don Juan Manuel aparece como fundador, en 1335, del convento de dominicas de La Alberca de Záncara en la provincia de Cuenca (Ayllón Gutiérrez 82) y, en 1344, del monasterio de San Blas en la villa de Cifuentes, Guadalajara (de los Hoyos). Adicionalmente, sin que exista evidencia documental, se le atribuye a Don Juan Manuel la fundación del convento de San Juan Bautista de Chinchilla, o al menos parte de éste, ya que la fundación del convento tuvo lugar en el siglo XIV durante la vida del noble, y también, porque existe allí una capilla llamada “de los Manueles,” erigida seguramente por familiares descendientes del noble (Ayllón Gutiérrez 82-83). Esta información prueba que las contribuciones de Don Juan Manuel a la orden dominica fueron más allá de Peñafiel, y confirman asimismo, la voluntad del noble a permanecer activo en sus contribuciones a la orden, incluso en momentos de crisis económicas.

La relación entre el noble y la orden iba mucho más allá del ámbito de lo político y económico. Entre Don Juan Manuel y los dominicos existía una dependencia espiritual como prueban su enterramiento en la iglesia dominica de Peñafiel y las donaciones hechas para la intercesión por su alma. Su relación con los religiosos de la orden era también intelectual ya que además de dedicar el Tratado de la Asunción de la Virgen al prior de Peñafiel, Ramón de Masquefa, y el Libro de las Armas a Fray Juan Alfonso, bajo cuya sugerencia incluyó su Tratado sobre las maneras del amor al Libro infinito, insiste en que sean los frailes los que conserven su obra. Los dominicos serían los encargados de contestar a las dudas espirituales del noble, y de explicarle sus obligaciones y deberes

como caballero cristiano. Poco conocemos de este aspecto de la vida de Don Juan Manuel. Nos preguntamos si la relación de Don Juan Manuel con los confesores dominicos en lo que concierne a los asuntos políticos habría sido como la de San Telmo con su abuelo Fernando III, al que Don Juan Manuel tenía en gran estima por su virtud, como expresó en varias ocasiones en El Conde Lucanor y en el Libro de los Estados:

...llegó a tratar, nos dice un biógrafo, el glorioso Rey a San Pedro con íntima familiaridad y le oía siempre con gusto; y el Santo no perdía las ocasiones de avisar al Rey cuanto juzgaba importante para el bien de los Reinos. Como el Rey era santo, le agradecía los avisos y consejos; y descubriendo en ellos el profundo juicio de San Telmo alababa a Dios, que debajo de tan pobre hábitos y de tan humildes palabras hubiese puesto una luz tan clara, tal celo, tal virtud y una prudencia divina...reverenciaba y veneraba el glorioso Rey a su confesor como a santo: dábale cuenta de su alma, de su vida y de sus ejercicios, que eran de santo; pedíale reglas para dedicarse a Dios en cuanto pudiese, sin faltar a las grandes obligaciones de Rey; deseaba recibir lecciones de cómo había de gobernarse en medio de tantos y tan graves negocios como forzosamente manejaba, sin perjuicio de la conciencia y sin agravio de los vasallos. (Getino 392-93)

Obviamente las representaciones de la relación entre San Fernando y San Telmo son hagiográficas en naturaleza. No obstante, éstas representan el ideal de amistad entre el noble y su confidente y confesor dominico, relación que se refleja en El Conde Lucanor entre Lucanor y Patronio. Son cincuenta y una veces las que Lucanor consulta

con Patronio sobre la salvación del alma pidiendo consejo sobre los asuntos terrenales que requiere su posición social nobiliaria.

Aunque Don Juan Manuel ya mencionó en el prólogo al Libro enfindo la relación entre saber y poder: “por el saber se onran et se apoderan et se ensennorean los unos omnes de los otros” (115), lo que se desvela en el marco es que el poderoso no lo sabe todo y que Lucanor, noble que desea el saber y aún más, ambiciona poder, depende de Patronio, un hombre sabio que le enseñe y aconseje. No se desea únicamente que el consejero sea instruido y que de buenos consejos, sino que además sea hombre al que el noble pueda confiar sus más íntimas ansiedades y preocupaciones sin temer el deterioro de su fama y honra. Nos dice Sotelo de pasada al comentar sobre la audiencia de El Conde Lucanor: “Su público oyente/lector condicionó la elección de los personajes del marco: **Lucanor-Patronio (defensores-oradores)**, y los problemas serán planteados por el autor – representante de una clase orgullosa y segura de su poderío, no lo olvidemos- desde la perspectiva del conde, y esta no será sino estamental” (43). Sin embargo, el crítico enfoca su explicación en el personaje de Lucanor, omitiendo cualquier comentario acerca de Patronio, del cual sugiere que representa la figura de un clérigo.

Yo arguyo que el consejero ideal que representa Patronio es el de un fraile dominico, sabio por la requerida preparación intelectual, aspecto que, como se ha venido incidiendo, distinguía a los padres predicadores de los clérigos de otras órdenes. De esta manera, en el ejemplo 3, Lucanor confirma su admiración y confianza en la sabiduría de Patronio sobre ningún otro hombre: “Patronio, yo **fío mucho en el vuestro entendimiento**, e sé que lo que vos non entendiéredes, o a lo que non pudiéredes dar consejo, que **non a ningún otro omne que lo pudiese acertar**; por ende, vos ruego que

me consejedes lo mejor que vos entendiédes en lo que agora vos diré” (89-90). En varias ocasiones también expresa Lucanor su preferencia por el consejo de Patronio en especial, y aunque el noble tiene otros amigos y gentes que le pueden aconsejar, por encima de todos prefiere el de Patronio por su gran saber, confianza y lealtad. Así dice Lucanor en el ejemplo 4: “E **algunos conséjanme** que comience un fecho de muy grant aventura, e yo he grant voluntad de fazer aquello que me consejan: pero **por la fiança que en vos he**, non lo quise començar fasta que hablase conbusco, e vos rogasse que me consejásedes lo que fiziese en ello” (98). Comentario similar aparece en el 12: “**muchos omnes que se me dan por amigos e otros que se me dan por consejeros**, métenme grandes miedos e grandes espantos e conséjanme que...e **porque yo sé que vos sodes leal e sabedes mucho** de tales cosas commo éstas, ruégovos que me consejedes lo que vos semeja que me cumple fazer en esto” (125).

Como ha dicho Diz, la relación entre éstos es una de poder; una unión filial donde el “pater” de “Patronio” se esconde bajo la figura del consejero (28). La posición de padre respecto al hijo es una que enfatiza el poder de conocimiento y experiencia entre uno y otro. No obstante, “Padre” es también uno de los nombres que reciben los clérigos y significativamente, nombre que en la Edad Media, además de poder y saber, personificaba confianza. Veamos pues el comentario hecho a este respecto por el dominico San Vicente Ferrer en una exégesis del Padre Nuestro que presentó en Valladolid alrededor del 1411-1412:

notad aquesta palabra que dize: Pater. ¿Por qué en este llamamiento non dize enperador o rrey o señor? Buena gente, non lo dize por rrazón que una de las cosas que traen espanto o terror a la criatura en demandar es

estos nombres de imperador o rrey o de señor. E porque el **nombre de padre da grand confiança**, por esso lo puso nuestro Señor Ihesu Christo en la oración, por que non dexemos de orar contidianament, aviendo **buena confiança** en lo que demandéremos. (357)

La confianza y lealtad entre consejero y aconsejado en el Conde Lucanor toma fuerza por el estado casi de confesión de las conversaciones entre Lucanor y Patronio. El primer ejemplo, de especial importancia estructural, sirve para justificar la relación entre los dos personajes principales, como ha declarado Sturm:

Juan Manuel's work differs from most other medieval collections of exempla in that the autor establishes an atmosphere which is essential to the proper understanding of his stories. This is provided by the *privado* story, which functions as an introduction to the entire collection and, due to Juan Manuel's skillful treatment, provides a justification for the adviser-advisee relationship upon which the collection depends. (292)

Es en este primer ejemplo donde se deja claro ya para el resto de la colección el ambiente secreto en el que se relacionan los personajes principales, Patronio y Lucanor. Se dice en el marco: "Acesçió una vez que el conde Lucanor estava fablando, **en su poridat**, con Patronio, su consejero..." (75-76). Una declaración similar se repite únicamente en el ejemplo 3 para indicar la intimidad de las conversaciones entre noble y clérigo: "Un día **se apartó** el conde Lucanor con Patronio, su consejero, e dixol así" (88). Reuniendo las características hasta ahora mencionadas, Patronio resume al final del ejemplo 2: "... que vos consejedes con los que entendiéredes que son de **buen entendimiento, e leales e de buena poridat**" (88).

El ejemplo 1, titulado “De lo que contesçió a un rey con su privado” comienza al pedir Lucanor consejo a Patronio sobre algo que había acaecido. Un amigo muy poderoso le había confesado que tenía la intención de abandonarlo todo, dejándole a él toda su tierra. Patronio le explica que la intención de su amigo era probarle y para explicárselo mejor, decide contarle la historia del rey y su privado. Había un rey que tenía un privado del que se fiaba mucho. Sin embargo, las acusaciones de otros privados envidiosos causaron que el rey decidiera probarle. Así, le dijo al privado que había decidido dejar su reino y marcharse a un lugar apartado para hacer penitencia por sus pecados. A pesar de advertirle el privado que esa no era la manera adecuada para salvar su alma y que en esto hacía mucho deservicio a Dios, el rey insistía en su propuesta. El consejero tenía un cautivo al que siempre consultaba todos los consejos que había de dar. Le explicó que el rey había decidido dejarle a cargo del reino a lo que el cautivo le advirtió que la intención del rey era probarlo y que, porque estaba en gran peligro, debía poner remedio al asunto. Disfrazado de romero pobre, el privado se presentó en medio de la noche a ver al rey, diciendo que estaba allí para que se marchasen juntos antes del amanecer, que si él no estaba preocupado por su mujer y su reino, él tampoco lo estaría, y que como el rey había sido tan bueno con él, deseaba partir en su servicio. El rey apreció la lealtad del privado y éste le contó la manera en que había sido engañado por los consejeros codiciosos.

La comparación establecida en el primer ejemplo entre Lucanor/Patronio = Amigo/Lucanor = rey/consejero = consejero/cautivo y la progresión de consejos que señalan como último y verdadero el consejo del esclavo, pueden indicar, como ha sugerido Diz, el desdoblamiento entre hombre interior y exterior, y que la finalidad de

toda enseñanza es que el hombre llegue a ser su propio consejero (14-17). Los paralelos y la gradación revelan además en este primer ejemplo la ansiedad del noble ante el peligro de la información que poseen los consejeros, enfatizando la necesidad de la confianza y el secreto, y como consecuencia, el control, representado en este ejemplo en la forma de un cautivo, hombre privado de toda libertad. No es de extrañar, como explica Diz, que el autor sugiera últimamente la autosuficiencia para eliminar en cuanto sea posible al consejero, cortando los lazos de dependencia con éste, y finalmente reducir la ansiedad que esta relación causa. Además de describir en el marco directamente estas ansiedades, múltiples ejemplos en El Conde Lucanor tratan sobre la preocupación de la relación consejero- aconsejado, describiendo las artes de los malos amigos y consejeros, y sugiriendo pruebas para distinguir a los buenos y leales.³³ Tal ansiedad se aguza ante la imposibilidad del noble de cancelar al consejero. El mismo Lucanor es prueba de ello, un hombre poderoso y entrado en años, amante del saber pero que todavía depende de las sugerencias de Patronio. Además, como se indica en el marco y en algunos ejemplos, siempre hay hombres alrededor de los poderosos que aconsejan. Finalmente, porque como dice en el Enfinido, “non debe ninguno crer que puede él saber todo el saber” (116), uno será constantemente dependiente de otros para aprender.

La figura de Patronio ha sido en general poco analizada. Como en el caso de Sotelo, se suele mencionar pero muy por lo alto y sin profundizar. En los últimos años, este personaje ha sido analizado con más profundidad por Marta Ana Diz, quien dedica una sección de su libro al intercambio dialogal entre Lucanor y Patronio y otro apartado a los relatos de Patronio. Diz se enfoca en el aspecto ideológico que para ella no es tanto de Patronio sino referente a la posición político-social de Don Juan Manuel. Diz estudia

³³ Esta lista no es exhaustiva, pero véanse por ejemplo los ejemplos 1, 4, 5, 12, 18, 21, 25, 32, 42.

los métodos por los que se inscribe en el texto la ideología aristocrática del autor, conjunto de principios, prejuicios, cosmovisión y escala de valores (ansiedades y preocupaciones, añadiría yo) de un grupo social determinado. Para Diz, Patronio es un descifrador de la realidad, un traductor de significados. Diz reconoce la influencia dominica en la obra de Don Juan Manuel; sin embargo, nunca llega a confirmar el estado clerical ni dominico de Patronio, aunque a veces haga una conexión entre las ideas que presenta el consejero y textos bien conocidos a los predicadores dominicos como fue el Disciplina clericalis (páginas 15, 21, 54 y 73) o las teorías de San Agustín (13). Este análisis proviene de una establecida y útil tradición que ha buscado las posibles fuentes a los ejemplos del Conde Lucanor, perdiendo de vista, no obstante, que no sólo el uso del material sermonario sino también la manera de presentarlo a manera de ejemplos pudiera servir en gran parte para la representación de Patronio como clérigo dominico, personaje que, como Lucanor, interpreta la realidad acorde a la visión del mundo, preceptos, valores, aprensiones, ansiedades e inquietudes de la clase social —y género— a la que pertenece.

Opino que Patronio claramente representa un clérigo y además, me atrevería a afirmar que un clérigo dominico. Esta afirmación no me parece un desatino después de haber examinado la estrecha y dependiente relación de Don Juan Manuel con la orden de predicadores, precisamente por aquellas mismas características que los papas, reyes y nobles españoles tomaron como confesores, consejeros e intermediarios a los frailes predicadores, clérigos que se habían labrado la imagen de hombres de conocimiento, de buena voluntad y hacedores del bien, leales y discretos. En el Libro de los Estados el rey Morabán explica a su consejero Turín las seis cualidades del buen consejero todas acordes a lo que se ha venido diciendo: “de buen entendimiento....de muy grant poridat”

(93). A éstas añade otras, por ejemplo, dos de índole material: “la una es que el consejero aya recibido tantos bienes del señor por que sea tenuto del amar et de aver grant cuidado de los sus fechos...la sesta, que siga al consejero mesmo pro o daño, si el consejero errare o se açertare” (93). La relación, por tanto, entre consejero y aconsejado no es solamente una de intercambio de ideas sino que también es monetaria.³⁴ Hemos señalado en las páginas anteriores la relación económica entre Don Juan Manuel y la orden de predicadores, situación representada en la relación Lucanor/ Patronio. Patronio aconseja en varias ocasiones la obligación de los nobles al apoyo eclesiástico, siendo una de ellas

³⁴ Recordemos, por ejemplo, el ejemplo 36 donde la compra (intercambio del saber por dinero) del consejo se hace evidente. En este ejemplo un mercader va a comprar un consejo de un hombre que, como dice Patronio, “non avía otro oficio nin mester sinon vender sesos” (231). A diferencia de Patronio, quien da los consejos según las preguntas de Lucanor, el maestro vendedor de sentencias le pregunta al mercader que cuánto desea pagar por el consejo, pues dependiendo del tipo de consejo que quisiera, le costaría más o menos. El mercader le pide un consejo por el precio de un maravedí. Después de pagar, el vendedor le dice la siguiente sentencia: “quando alguno vos convidare, si non sopiéredes los manjares que oviéredes a comer, fartadvos bien del primero que vos traxieren” (231). El mercader no pensó que esto era un gran consejo a lo que contestó el maestro que si quería un consejo de mayor calidad, debía pagar más. Entonces el mercader pidió un seso de a dobla que fue el siguiente: “quando fuesse muy sañudo e quisiese fazer alguna cosa arrebatadamente, que se non quexasse nin se arrebatasse fasta que sopiesse toda la verdat” (231). Después de la transacción dice Patronio que el mercader se dio cuenta que gastaría todo lo que llevaba encima si continuaba comprando sesos; no obstante, recordó este consejo que el maestro le vendió. Mediante el paralelo establecido entre Patronio/Vendedor de sesos, Lucanor/Mercader, el ejemplo irónicamente critica y comenta sobre el tráfico de consejos. Patronio parece objetar sobre el método del mercader para obtener consejos prácticos y sobre el tipo de negocio del maestro de sesos, que incluso a un experto mercader parece una estafa. El ejemplo saca a luz un tema de interés sobre cómo se mide éticamente la compensación por el saber y los servicios que tanto Lucanor como el mercader reciben. Este tema había sido de debate entre los teólogos. Hasta el siglo trece se había cuestionado la legitimidad de la propiedad privada. Sin embargo, una interpretación aristotélica de la cuestión llegó a probar que ésta existía para la conveniencia y utilidad del hombre y era, por tanto, una necesidad para el bien común. Igualmente se cuestionaba la ética de los maestros y hombres de leyes que cobraban por sus servicios, ya que el saber se consideraba regalo divino. El problema se solucionó argumentando que lo que se vendía no era el conocimiento sino que el pago era recompensa por el tiempo y el esfuerzo empleado. Esta respuesta no satisfizo a todos, especialmente a aquellos maestros que, como Patronio, no querían preocuparse por su bienestar material (Little 176-177). A esto añade Lester Little, refiriéndose a la teoría de R. W. Southern: “An argument has been made, at least, that the reason so many intellectuals, particularly teachers, rushed to join the mendicant orders was that they were able thereby to remove themselves from the ‘scramble for benefices’; one might add that they thus avoided the risks attendant both in failing to earn a professional income and succeeding” (177). El tema de la ganancia económica en El Conde Lucanor ha sido comentado por Marta Ana Diz. Fue Santo Tomás de Aquino uno de los encargados en conciliar la cuestión económica. El dominico interpretó el dinero como medida por el valor de las cosas y como medio de intercambio. Para los dominicos, el mercader era un hombre honesto siempre que el propósito de la ganancia fuera adecuado y no resultado de la avaricia (Little 178-179). Podemos pues entender el humorístico comentario de Patronio, como se ha sugerido, como crítica y como reflexión a una cuestión ético-moral sobre las obligaciones económicas que el aconsejado tiene para con su consejero.

el ejemplo dedicado a Santo Domingo que ya hemos analizado. Igualmente, el consejo sobre la guerra santa contra el Islam, además de tener connotaciones religiosas y piadosas contribuía a la expansión de la Iglesia y de la orden dominica, como atestiguan los muchos conventos e iglesias que se fundaron en Andalucía. Interesantemente, seguidamente después de la conversación acerca de los consejeros en el Libro de los estados, Turín sugiere al rey que nombren como consejero y maestro del infante a un hombre “muy letrado et muy entendido, et que fuesse omne de buena entención et derecho, et sin malicia...” (97). El entendido letrado resulta ser ni más ni menos que Julio, un predicador castellano tutor de don Johan, hijo de don Manuel y doña Beatriz, condesa de Saboya (100).

Además de lo que sabemos sobre la relación de los dominicos y Don Juan Manuel —y porque el dominico parece ser el consejero ideal que se quiere representar en Patronio— lo que más claramente indica su condición clerical y de predicador es que sus explicaciones tienen como enfoque a Dios y todos sus consejos tienen como fin último la salvación del alma, propósito principal de las enseñanzas de los frailes de la orden de Santo Domingo. Véanse los siguientes comentarios de Patronio: en la conclusión al ejemplo 10, “E, señor conde Lucanor, devedes saber que el mundo es tal, e aunque nuestro señor Dios lo tiene por bien, que ningún omne non aya complidamente todas las cosas. Mas, pues en todo lo ál vos faze Dios merced e estades con vien e con onra...” (116-117). Al final del ejemplo 26: “que por ella seredes bien andante e abredes buen acabamiento e ganaredes la gracia de Dios porque vos dé en este mundo mucho bien e mucha onra paral cuerpo e salvamiento paral alma en ‘l otro” (188). Parecida referencia aparece al final del ejemplo 46: “Mas quanto para Dios e paral alma non aprovecha nin

empecé sinon las obras que el omne faze e a cuál entención son fechas” (275). Es importante reconocer que el énfasis en las buenas obras, en el hacer, en la *performance* era una de las características de los sermones dominicos. Porque Dios donó al hombre con el libre albedrío, el hombre tiene la decisión de obrar bien (*performance* correcta y premiada por la salvación) o hacer el mal (*performance* incorrecta y castigada por Dios). Tomemos algunos ejemplos de la gira de sermones que el dominico San Vicente Ferrer predicó por Castilla entre 1411 y 1412, enfatizando, como era común entre los predicadores, la práctica de las buenas obras y los premios que los cristianos recibirán por estas. Nótese la similitud en temática con los ejemplos de Don Juan Manuel —la fama, la riqueza y la salvación— y la constante insistencia, como el noble, en el verbo “fazer:”

Non dexes las buenas obras que fazes, que aún son muy provechosas, e dígote que aprovechan a çinco cosas: la primera, que por virtud de las buenas obras que fazes, Dios te librarà e te guardará de los periglos deste mundo; la segunda es que por virtud dellas avrás luenga vida; la terçera es que por virtud dellas Dios te conservará en buena fama; la quarta es que por virtud dellas avrás abundancia de bienes temporales e amistança e graçia con señores; la quinta e mejor es que por virtud dellas non consyntrá Dios que mueras en pecado mortal. (Citado en Cátedra 343)

Porque su fin último es la salvación de las almas, la voz clerical de Patronio que se centra en la predicación de las buenas obras, es decir en el hacer o actuar correctamente; en la *performance*, como medio para alcanzar la salvación divina. Es en la autoridad de la voz clerical de Patronio que reitera la formación del buen cristiano a través de las buenas obras donde Don Juan Manuel ancla su discurso de poder,

defendiendo, aun contradiciéndose en ocasiones, que la identidad **no es sino se hace**. La voz clerical de Patronio articula y da legitimidad a los deseos de poder del autor noble, articulando la visión cristiana del buen obrar en términos de género, como veremos en capítulos sucesivos, porque el verdadero hombre (el hombre en sí) es necesariamente el buen cristiano.

María Rosa Lida de Makiel ha dado un listado de los ejemplos del Conde Lucanor que se encuentran en colecciones de *exempla* dominicas reconocidas, sosteniendo que éstas habrían sido las fuentes de su autor (96-97). La influencia dominica en la obra y pensamiento juanmanuelino es indiscutible y va más allá de ejemplos específicos. Sin embargo, y como sugerí arriba, podríamos interpretar la influencia dominica de los ejemplos de Patronio también como parte de la caracterización misma de este personaje quien se expresa como la audiencia esperaría de un fraile dominico. La temática elegida en algunos de los ejemplos sólo confirma que la voz de Patronio es la de un fraile predicador, por ejemplo la mención del santo patrón de la orden en el ejemplo 14, la preocupación chocar con la herejía en el personaje de la beguina del ejemplo 42 y el chiste acerca de los franciscanos y el clero seglar de la catedral parisina en el ejemplo 41.³⁵

³⁵ A pesar del apoyo papal, las nuevas fundaciones dominicas chocaron además con los intereses de las órdenes ya establecidas y con la jerarquía de la Iglesia, amenazados de perder influencia y poder y el apoyo económico de las oligarquías urbanas. Al contrario que otros clérigos, los mendicantes obedecían directamente al Papa, evadiendo el diezmo y otros servicios a la diócesis. Como a los dominicos se les permitió además de la predicación, —actividad hasta entonces reservada únicamente a los Obispos— la confesión, la celebración de servicios religiosos, y la atención espiritual de los creyentes cristianos, los frailes frecuentemente se disputaban estas tareas con los párrocos y otras órdenes ya establecidas. La nueva construcción de iglesias para este propósito creó un problema en el suelo urbano. Como solución a las tensiones creadas por la competición de los espacios cívicos, el papa Clemente IV (1265-68) instauró una distancia mínima entre iglesias de unos 300 metros. Aunque tratándose de religiosos, los conflictos se volvieron violentos, ocasionando en el caso del convento dominico de Burgos, el robo de unas piedras reservadas para construcción de una iglesia, e incluso un fuego, protagonizado por los monjes de Silos en plena noche, contra un nuevo convento franciscano vecino (Peña Pérez 198). También a la hora de la misa, los párrocos se quejaban de que los fieles iban a escuchar las misas de los frailes, y en los enterramientos

Lida de Makiel también señaló que el contacto con los dominicos influyó la visión de la sociedad y la religión que Don Juan Manuel expresa en sus obras (96-102). De hecho, Patronio defiende la estructura jerárquica de la sociedad en tres estamentos, y como buen clérigo, ofrece consejo para que Lucanor pueda salvarse aún conservando su estado. Así, en el ejemplo 3 Patronio le dice a Lucanor: “si vos quisiéredes dexar vuestro estado e tomar vida de orden o de otro apartamiento, non podríades escusar que vos acaeciesen dos cosas...que seríades mal juzgado por las gentes...ser vos ía muy grant daño paral alma e grant vergüença e muy grant denuesto paral cuerpo e para el alma e para la fama” (91). El comentario de Patronio asemeja en gran medida al sermón que dio Vicente Ferrer sobre el amor al prójimo: “Que tú, omne, vas pobrementemente vestido e descalço e humilde e plázete e ámaste por ello; cata que non debes amar assí al rrey, que es tu próximo, para que vaya mal vestido e descalço como tú, mas déveslo amar de general amor; que assí como tú vas mal vestido e descalço e syn ufana e te amas por ello por amor de Dios e por salvar tu ánima, que assí al rey, que es tu próximo, que Dios le dé graçia que lo sirva e salve su ánima. E que assí como tú amas la pobreza apostolical, que non quieres poseer cosa alguna de este mundo, cata que non debes amar a tu próximo para que sea tan pobre como tú...mas que viva justamente e buenamente con lo que Dios le dio” (458).

La misoginia de Patronio también se asemeja a la de los frailes dominicos, quienes en sus sermones a la mujer tendían a exaltarla o vituperarla. En los sermones de

se competía por las donaciones que en evento tan señalado eran usualmente generosos (Miura 56-65). El ejemplo 31 del Conde Lucanor, titulado “Del juycio que dio un cardenal entre los clérigos de Paría e los frailes menores,” trata del tema de los problemas que los mendicantes encontraron con el clero seglar. Además este ejemplo señala, como ha explicado María Rosa Lida, la rivalidad entre las dos órdenes mendicantes: “refleja en forma humorística la animosidad que sentían los dominicos por la otra orden mendicante y por el clero seglar, rivalidad particularmente sensible en el ambiente universitario de París a que alude el cuento” (96). Apunta Alfonso Sotelo en su nota a la edición, la gran ironía del autor al describir el proceso, y en la “fina burla” de la “pretensión de cultura” de los frailes franciscanos (213).

Ferrer, por ejemplo, encontramos ejemplos maliciosos sobre la mujer e incluso a veces el fraile directamente acusa a su audiencia femenina de avariciosas, engañosas, parlanchinas, falsas y vanidosas. El fraile va desde amonestarlas por charlar en la iglesia de asuntos materiales y vanos e vez de espirituales (sermón tres; citado en Cátedra 289), a compararlas con los judíos por mandar matar a su marido al que había esperado largo tiempo pero venia viejo, sucio y pobre (sermón siete; citado en Cátedra 343-346). La mujer se presenta también como fuente de tentación (sermón noveno; citado en Cátedra 365), mentirosas y engañadoras de sus maridos (sermón diez; citado en Cátedra 347). Ferrer las invita a seguir a María, modelo virginal de mesura y honestidad (367-377). En El Conde Lucanor, encontramos dos mujeres avariciosas y vanidosas, Doña Truhana del ejemplo 7 y la mora del 47; además de ser mujeres, las dos son pobres. El género y la clase interseccionan en estos ejemplos, escogidos para tratar un tema económico-moral. La avaricia y la vanidad de la mujer que se enfoca en lo material, en la “fuzá vana” fácilmente se identifican en El Conde Lucanor con la de la clase baja que erróneamente anhela las riquezas de las clases superiores. Igual ocurre en el ejemplo del sermón décimo de Ferrer donde, para ejemplificar cómo frenar la vanidad femenina, el popular fraile cuenta el ejemplo de una devota mujer que consigue controlar la avaricia de su marido logrero (Cátedra 374-375). El género intersecciona con la etnia al comparar en el séptimo sermón —mencionado anteriormente— a la mujer con los judíos, ambos acusados, por su apego a lo material, de inmoralidad, avaricia y vanidad (Cátedra 343-346).³⁶

³⁶ Véase The Faces of Women in the Sermons of Jacques de Vitry de Carolyn Muessig para más ejemplos sobre la misoginia de los predicadores dominicos.

Finalmente, no queda ninguna duda que Patronio representa a un clérigo cuando en los ejemplos 48 y 49 ofrece a Lucanor una interpretación espiritual de los ejemplos. Esta lectura espiritual la hace únicamente en el penúltimo y antepenúltimo ejemplo de la colección, aunque ciertamente la podría haber hecho en ejemplos anteriores, especialmente en aquellos ejemplos alegóricos que fácilmente se prestan a una exégesis de este tipo.

Macpherson ha señalado que en la obra de Don Juan Manuel existe una presencia del pensamiento de Santo Tomás de Aquino a causa la relación del noble con la orden de predicadores. El ideal amoroso, la insistencia sobre la razón, las obligaciones del hombre con el mundo y para con Dios y la vida activa de cruzada contra el infiel, revelan la influencia tomista en la obra de Don Juan Manuel (xxx-xxxi). Sin negar esta presencia de ideas tomistas en El Conde Lucanor, Ayerbe-Chaux matiza que la intención de Don Juan Manuel para incluir materia filosófica en sus obras era la defensa de la fe cristiana. Su cuestionamiento de ciertas materias de índole teológica se debía a una básica curiosidad humana para explicar el mundo en que vive. Según este crítico, Don Juan Manuel nunca estudió la doctrina de Santo Tomás directamente. Seguramente la conoció a través de las conversaciones con los frailes dominicos que le proporcionaron respuestas a sus preocupaciones filosóficas y teológicas. De esta manera, sugiere Ayerbe-Chaux que la obra juanmanuelina debe entenderse como una popularización de la filosofía tomista y de las enseñanzas de la orden de predicadores (153-154). No dudo la veracidad de estas afirmaciones; sólo añado que la formación teológica tomista de Patronio afirma su estatus de clérigo dominico.

Para concluir este análisis me gustaría volver sobre el desdoblamiento de la figura de Lucanor que Diz encuentra en Patronio. El noble confía en su consejero, Patronio, porque éste es su propio entendimiento. Ciertamente, la existencia del personaje puede interpretarse a varios niveles y en todos, Patronio representa una voz o conciencia cristiana. Si a Patronio lo interpretamos como a un fraile con el que Lucanor consulta/confiesa, lo que sale de su boca, ejemplos e interpretación, es consejo cristiano. Si Patronio es la conciencia cristiana de Lucanor a la que “visita” en numerosas ocasiones, esto se llama oración y en este sentido, conversar con Patronio es hablar con Dios Padre. Ambas interpretaciones me parecen correctas y acertadas, y apuntan a una interpretación del marco, del diálogo entre Lucanor y Patronio, muy a la manera de las exégesis dominicas, con una explicación literal y otra espiritual.

Además de confiarles la conservación de su obra, la sepultura de su cuerpo vestido con el hábito de la orden,³⁷ y encargales el cuidado de su alma a través de misas y oraciones periódicas para él y sus descendientes, la labor intelectual y literaria de Don Juan Manuel se ancla en el modelo, reforzado por los dominicos, del noble estudioso amante de las letras. Don Juan Manuel muestra en El Conde Lucanor, obra que tiene como último motivo la salvación del alma, su fe hacia las creencias religiosas que defendían los padres predicadores. A pesar de las especulaciones de los estudiosos en la materia, el origen de los ejemplos de El Conde Lucanor es incierto.³⁸ Es difícil señalar

³⁷ “Otrrossi acomiendo mi cuerpo que sea enterrado en el monasterio delos frayres Predicadores que yo fiz en peñafiel, en el Mj alcázar en la iglesia nueva ante el altar mayor” (Giménez Soler 695). En los documentos recogidos por Giménez Soler, Doña Juana, hija de Don Juan Manuel indica: “Et yo viendo la santa intención de Don Johan mi padre que amó todos Religiosos especialmente la Orden de frailes Predicadores en la qual Orden en el monasterio de Sant Johan de la mi villa de Peñafiel escogió su sepultura do jase enterrar en el abito de los dichos freyres a los quales freyres e monesterio dexo rentas ciertas...” (653).

³⁸ Algunos de los críticos que han buscado el origen de los ejemplos son Reinaldo Ayerbe-Chaux y Daniel Devoto.

exactamente las fuentes que inspiraron la obra juanmanuelina. Sin embargo, no existe duda de la corroboración del noble del pensamiento y los métodos de enseñanza dominicos. En particular, la elección de la fórmula del *exemplum*, puesta en boca de Patronio y comúnmente empleada por los frailes para la predicación, reafirma sin duda la adherencia del noble a las ideas dominicas para defender su propia ideología, como se irá recalcando a lo largo de esta disertación, especialmente en el tercer capítulo.

El *exemplum* se origina como género didáctico en la antigüedad clásica. Desde la antigüedad, los *exempla* han sido usados por moralistas budistas y judíos para hacer la predicación más amena y asequible. Sin embargo, la llegada del cristianismo provocó que la concepción del *exemplum* clásico cambiara. El siglo XIII es clave en la historia del *exemplum* por la celebración del IV Concilio de Letrán en 1215, donde se abogó por la educación de los religiosos y las masas, y por el brote de las órdenes dominicas y franciscanas cuya principal labor era la predicación. Durante esta época, el *exemplum* se popularizó a través de la predicación de sermones: “éste fue el período en el que se desarrolló y se difundió la forma popular del sermón medieval, destinada a influir en un público más numeroso y menos letrado, conocida con el nombre de *diviso extra*, que hizo del *exemplum* uno de sus principales recursos” (Palafox 15-16). Porque la fórmula del *exemplum* fue de gran popularidad entre todos los predicadores del siglo XIII, es casi imposible especificar las contribuciones de los dominicos. Sin embargo, los dominicos han sido los autores de numerosas colecciones de *exempla*, las más conocidas siendo las del cardenal Jacques de Vity (1180-1240) (Bennett 77).

A comienzos del siglo XIII se podían distinguir tres tipos de sermones: el sermón universitario en latín creado para una audiencia letrada y otros dos tipos de sermones

dirigidos al público no letrado. De estos sermones, uno era más tradicional y consistía en un comentario bíblico. El otro surgió a raíz de la aparición de las órdenes mendicantes, y era una versión modificada del sermón universitario. Este tipo de sermón adquirió gran popularidad. Se enuciaba en romance y se conocía con el nombre de *diviso extra* por incluir además de la exégesis bíblica, *exempla* y otros recursos para mejorar la comprensión del mensaje pastoral (Deyermond 127). El *exemplum* como herramienta de adoctrinamiento desapareció después del Concilio de Burgos en 1624 porque las autoridades eclesiásticas consideraron que, en vez de servir para el adoctrinamiento de los feligreses, había contribuido a que el sermón se convirtiera en un evento de entretenimiento (Palafox 15-16). Esta característica del sermón que llevó a la desaparición del *exemplum* como herramienta oficial de la iglesia para impartir su doctrina fue una que sin duda atrajo a Don Juan Manuel porque le permitía construir su discurso de poder y hacer partícipe a su audiencia, como veremos en el capítulo cuarto.

Desde finales del siglo XIX ha sido difícil para la crítica encontrar una definición que describa adecuadamente el concepto de *exemplum*. Los estudiosos sobre el tema han ido añadiendo significados a esta palabra. Welter definió el *exemplum* como un relato, ya sea descripción, historia, fábula o parábola, con un fin doctrinal, religioso o moral. Estos relatos podían tener un origen sagrado o profano, clásico o actual y podían provenir indistintamente de la tradición oriental u occidental (Welter 1-2). Brémond, Le Goff y Schmitt distinguieron entre el *exemplum* como se entiende en el campo de la filosofía y su definición en el campo de la gramática y la retórica. A partir de la aportación de estos críticos, se empezó a identificar el *exemplum* como un género narrativo propio de la Edad Media (28). En contestación a Le Goff y otros que entienden el *exemplum* como género

literario, Palafox arguye que el *exemplum* no es sólo un género sino mucho más. El *exemplum* se refiere a una práctica, a la manera de relacionarse con el pasado, reinterpretarlo y aplicarlo de forma práctica al presente (Palafox 10). Es, al mismo tiempo, una estrategia discursiva y un método de conocimiento que durante el medioevo sirvió para establecer importantes relaciones de poder para la instauración exitosa de la Iglesia y el Estado (Palafox 25-27).³⁹ El saber práctico del *exemplum* es relevante a esta disertación porque en la actualización y aplicación de este saber es donde se produce la *performance* en la cual Don Juan Manuel fundamenta su discurso de poder.

Las primeras colecciones de *exempla* que conservamos en castellano vienen del árabe y datan de mediados del siglo XIII. Las traducciones del árabe al romance emergieron de la escuela de traductores de Toledo impulsada por Alfonso X. Deyermond señala que no es casualidad que estas traducciones emergiesen justo en el momento de la aparición de las órdenes mendicantes y el desarrollo del sermón (134). El *exemplum* era el método de enseñanza y predicación preferido entre las órdenes mendicantes para ilustrar conceptos teológicos complejos al público no letrado. Existían compendios de *exempla* que se usaban para ayudar en la predicación. Ejemplo de ello son las colecciones de sermones peninsulares de Bernart Puig, Alfonso d'Alprão, Ramón Lull y San Vicente Ferrer que ya hemos comentado (García-Serrano 16). Los sermones de estas colecciones deben entenderse como guía para el predicador ya que la ejecución oral del sermón era en romance y mucho más larga (a veces varias horas) que los sermones escritos (Deyermond 128).

³⁹ Aquí se sugiere que la Iglesia y el Estado tenían metas comunes. La labor de Don Juan Manuel como gobernante de sus territorios y como hombre poderoso castellano comparte objetivos comunes con la Iglesia. Como han indicado algunos críticos, Don Juan Manuel también tendría sus motivaciones personales que defender (Palafox y María Cecilia Ruiz).

Deyermond ha demostrado que existe una relación entre el sermón popular y la aparición de la literatura en lengua vernácula (127-128). La obra de Don Juan Manuel es prueba de ello, ya que siguiendo la práctica dominica de predicar en romance, y para que su obra fuese más accesible al lector, decidió escribir sus enseñanzas en lengua vulgar, como nos comunica en el prólogo (Lida de Malkiel 111): “Pero Dios sabe que lo fizo por entención que se aprovechassen de lo que él diría las gentes que non fuessen muy letrados nin muy sabidores. E por ende fizo todos los sus libros en romance, e esto es señal çierto que los fizo para los legos e de non muy grand saber commo lo él es” (70). Cuando Don Juan Manuel afirma que el libro lo ha compuesto para los iletrados como es él, admite que no es un gran conocedor de la teología, ciencia de Dios considerada verdadero saber en la Edad Media. El conocimiento que plasma en su compendio didáctico representa su propio entendimiento de los asuntos de teología, producto de sus tertulias con los frailes predicadores (Ayerbe-Chaux 154).

Como Palafox ha señalado, El Conde Lucanor se origina a partir de una rica y compleja base de tradiciones didácticas peninsulares. Entre ellas se encuentran la escuela catedralicia de Toledo, la literatura de castigos tanto occidental como oriental, los espejos de príncipes occidentales, los ejemplarios latinos para la predicación, y la narrativa y la gnómica orientales. De esta manera, aunque inspirados en fuentes dominicas, populares, árabes, etc., todos los ejemplos del Conde Lucanor fueron modificados y adaptados para afirmar la ideología aristocrática de su autor, y según Palafox concretamente como instrumento de reivindicación y lucha discursiva por un poder perdido, asunto del que se hablará en el tercer capítulo (31-32).

La mayoría de los críticos coinciden en que dos de las características principales del *exemplum* son el didactismo y la figuralidad. El didactismo, condición necesaria del discurso ejemplar, tiene que ver con la promesa del autor de que la lectura del texto beneficiará al lector. Es común usar para ello la metáfora del texto como medicina que usa Don Juan Manuel en su prólogo a El Conde Lucanor:

Por ende, yo don Johan, fijo del infante don Manuel adelantado mayor de la frontera e del regno de Murçia, fiz este libro compuesto de las más apuestas palabras que yo pude, e entre las palabras entremetí algunos exiemplos de que se podrían aprovechar los que los oyeren. E esto fiz segund la manera que fazen los físicos, que cuando quieren fazer alguna melizina que aproveche al fígado, por razón que naturalmente el fígado se paga de las cosas dulçes, mezclan con aquella melizina que quieren melezinar el fígado, açucar o miel o alguna cosa dulçe; el por el pagamiento que el fígado a de la cosa dulçe, en tirándola para sí, lieva con ella la melezina que a de aprovechar. (72-73)

El párrafo hace referencia al autor-doctor y al mensaje como algo beneficioso (“melizina”) pero aburrido. Al mismo tiempo esta cita hace referencia al balance entre el material didáctico y el entretenimiento que debe encontrar el autor y que sin duda los frailes también buscaban en sus homilías.

El concepto de figuralidad se refiere a una lectura figurativa de la vida de Cristo y a la creencia que para salvar su alma, todo hombre debe imitar la vida de Jesús. La figuralidad es una característica única del *exemplum* cristiano que tiene que ver con el poder redentor de la narración ejemplar y el bienestar espiritual de la audiencia, como

explican Bremond, Le Goff y Schmitt: “l’*exemplum* est dominé par le souci des fins dernières de l’homme, c’est si on nous permet l’expresión, un gadget eschatologique” (37). En El Conde Lucanor, colección cristiana de *exempla*, el autor promete al lector que actúe acorde al modelo propuesto en los ejemplos que obtendrá la vida eterna (Palafox 27): “Este libro fizo don Johan, fijo del muy noble infante don Manuel, deseando que los omnes fiziessen en este mundo tales obras que les fuessen provechosas de las onrase de las faziendas e de sus estados, e fuesse más allegados a la carrera porque pudiessen salvar las almas” (69). Más adelante escribe: “E Dios que es complido y complidor de todos los buenos fechos, por la sua merçed e por la sua piadat, quiera que los que este libro leyeren, que se aprovechen del a serviçio de Dios e para salvamiento de sus almas e aprovechamiento de sus cuerpos” (73).

La amarga medicina a la que anteriormente se refería el autor, beneficiará al lector en su vida terrena y también en la salvación del alma y la vida eterna. En este sentido, la misión última del autor laico se convierte en la misma del predicador, salvar las almas. El Conde Lucanor refleja la intención práctica y espiritual del autor común a toda obra ejemplar medieval. En general, los sermones, espejos de príncipes, ejemplarios, crónicas, etc., recurrieron al *exemplum* para dibujar la trayectoria hacia la redención. Es esta intención de guiar al lector hacia la salvación lo que justifica la existencia del *exemplum* como recurso didáctico y lo que explica la utilización de fuentes tanto escritas como orales para fundar la autoridad del mismo (Palafox 27-28).

A las dos características del *exemplum* ya mencionadas, Palafox añade dos cualidades más: teatralidad y autoconciencia. La teatralidad reside en que, aunque el *exemplum* esté escrito, siempre hace referencia a lo oral: “La aparición textual del

exemplum suele estar marcada por lo que Zumthor explicaría como un “alto grado de teatralidad,” es decir, por una serie de indicios textuales que remiten al momento de enunciación (y a veces también de la recepción)” (Palafox 19). A esto añade Palafox que la palabra representaba la autoridad y era un instrumento ideal para el ejercicio del poder. Palafox explica la conexión entre didactismo, figuralidad y teatralidad para apoyar su tesis que la autoridad del ejemplo se basa en un saber tradicional y oral representado en el diálogo entre Patronio y Lucanor. En mi opinión y más allá de la tesis de Zumthor, este concepto de teatralidad debería ampliarse para incluir también, además de lo oral, el aspecto de acción o *performance*, central tanto a todo texto teatral como a la lectura cristiana de la vida y al concepto de didactismo y figuralidad, según el cual el *imitatio christi* se basa en la realización de las buenas obras, como he explicado en mi análisis de la relación Patronio- Lucanor.

El último concepto que enumera Palafox es el de autoconciencia, característica del *exemplum* correspondiente a las inquietudes del autor acerca de la recepción de su material didáctico, preocupaciones que a veces llegan a convertirse en parte integral de los relatos (19-23). Inevitablemente, los conceptos de teatralidad y autoconciencia tanto de didactismo como de figuralidad están unidos entre sí y son variables ya que “la teatralidad...depende de las intenciones de cada autor, compilador o predicador, de la tradición en que se inserta su discurso y del tipo de auditorio al que va dirigido” (Palafox 22). A pesar de ser su propio término, Palafox no explica en detalle ni ofrece ejemplos de autoconciencia. Este término me parece bastante amplio y considero que ya ha sido cubierto por la crítica desde distintas perspectivas. Por ejemplo, cualquier trabajo de semiología —y ha habido varios— apuntaría a este aspecto de autoconciencia que

menciona Palafox. Igualmente, los análisis que han enfatizado la estructura de los ejemplos y la manera que ésta determina su lectura, desvelan no sólo este aspecto de la autoconciencia —y ansiedad autorial, añadiría yo— sino también su relación con el didacticismo. Algunos de los críticos que han estudiado estos aspectos son Ian Macpherson, Peter Dunn, Harlam Sturm, Ana Marta Diz y Jonathan Burgoyne. La teatralidad, en especial el aspecto de *performance* —de género o de obras, que al final termina siendo lo mismo— tiene relación a la autoconciencia del *exemplum*. Observamos en El Conde Lucanor una preocupación sobre si las actuaciones son acertadas o incorrectas, y si merecen, como consecuencia, premio o castigo. La estructura de los *exemplos* y las diversas técnicas narrativas son métodos empleados por el autor para garantizar una correcta lectura de las historias y una conveniente actuación o *performance*.

Otra manera de autoconciencia queda reflejada en la variedad temática y de personajes de los ejemplos del Conde Lucanor que nos recuerda en ciertos aspectos los compendios de *exempla* dominicos. Tomemos por ejemplo los sermones vulgares del dominico francés Jacques de Vitry de diversas temáticas y organizados para las necesidades de los diferentes estamentos. Con solo un vistazo al índice podemos identificar los ejemplos dedicados al clero (prelados, sacerdotes, monjes, monjas, ermitaños...), a la clase de los guerreros (templarios, cruzados, órdenes militares, soldados) hombres ricos, jueces, peregrinos, trabajadores de la tierra, artificieros, marineros, sirvientes, viudas, casados, vírgenes y jóvenes. La variedad de personajes representados en El Conde Lucanor reflejan la influencia recibida de las colecciones

organizadas para dar consejo a las diferentes clases, aunque su lector ideal pertenezca únicamente a la aristocracia.⁴⁰

Siguiendo la tradición de las colecciones dominicas, el mismo Don Juan Manuel explica en el prólogo que los ejemplos que siguen van dirigidos a todas las personas: “E sería maravilla si de qualquier cosa que acezca a qualquier omne, non fallare en este libro semejança que acaesçió a otro” (69). Similar a los ejemplos dominicos, el libro de Don Juan Manuel ofrece ejemplos protagonizados por una variedad de personajes pertenecientes a diversas clases sociales. De todas maneras, y como se verá en sucesivos capítulos con mayor profundidad, aunque haya una diversidad de personajes ocasionada por las fuentes primariamente dominicas, el mensaje del autor va dirigido a un lector imaginado que comparte las mismas preocupaciones y pertenece a la misma clase del autor. Don Juan Manuel es capaz de adaptar una gran variedad de temas y personajes al servicio de una audiencia aristócrata gracias al marco textual que presenta las inquietudes del noble de la época. En los ejemplos aparecerán mujeres, moros, religiosos, mercaderes, pobres, esclavos, etc., pero los ejemplos no van dirigidos a estas clases. El marco coloca a Lucanor y Patronio al centro de la acción y los ejemplos sirven para dar explicación a las preocupaciones de Lucanor, que como el lector implícito es hombre, noble y cristiano.

Sin embargo, habrá que tenerse en cuenta dos diferencias importantes entre los ejemplos dominicos y los de Don Juan Manuel; uno, el uso de personajes históricos ficcionalizados, el otro la verificación de las enseñanzas en la propia experiencia. Como

⁴⁰ Deyermond hace referencia a este aspecto diciendo lo siguiente: “Conde Lucanor is a clearly literary collection, and Clemente Sánchez del Vercial’s Libro de los exenplos por A.B.C. and the anonymous alphabetically arranged Espéculo de los legos seem to fit comfortably into the category of alphabetical referente books for friars or priests —though not everyone would agree” (134).

ha demostrado Diego Catalán, esta última es una de las características más originales del autor. Al contrario que los universitarios o grandes teólogos que fundan sus conclusiones en los trabajos de las autoridades intelectuales, para Don Juan Manuel la validez fundamental de su escrito se halla en la propia experiencia. Esta filosofía la presenta el autor en el Libro del cavallero y del escudero de la siguiente manera: “et por que passe por ello et lo vi, vos puedo fablar en ello cierto et verdaderamente.”

Continuando con nuestra discusión de la autoconciencia, entre el gran número de ejemplos prácticos del libro de El Conde Lucanor, es el lector el responsable de elegir y aplicarlos a su vida de manera inteligente según le convenga (Burgoyne 46). La intención didáctica autorial es que los lectores hagan una lectura correcta — y cristiana— de la realidad y consecuentemente una *performance* adecuada —a su género y a su clase. La palabra *exemplum* no se refería sólo al tipo de narración sino a la manera en que se interpretaba ésta; es decir, al modo que se esperaba que los receptores decodificaran el mensaje. La crítica ha insistido en la idea que el hombre medieval entendía la historia como una sucesión inalterable y finita de acontecimientos que se repiten. Así, cada persona sólo tiene que enfrentarse a un número limitado de situaciones en su vida. Por ello, se concebía que una buena colección de *exempla* ofrecía un código completo de conducta suficiente para la vida de una persona (Palafox 9-12). La cita antes comentada sugiere que los libros de ejemplos solían contener un ejemplo para casi todo: “E sería maravilla si de qualquier cosa que aezca a qualquier omne, non fallare en este libro su semejança que acaesçió a otro” (69). Aunque la intención general de las colecciones de *exempla* fuera incluir una solución práctica a todos problemas individuales que el lector

encontrara a lo largo de su vida, no obstante, como ocurre en la vida actual con cualquier obra que pretende dar solución a todo, la práctica nos indica que esto es imposible.

Ante un género totalitario como pretende ser el *exemplum*, tanto el lector como el autor son conscientes de las limitaciones de éste y de la dificultad de dar una solución a cada situación. El Conde Lucanor es ejemplo de esta diferencia entre teoría y práctica. Aunque por un lado se promete una solución a todos los problemas, al mismo tiempo existe una conciencia por parte del autor de la imposibilidad de explicar cada una de las situaciones de la vida. Por ejemplo, en varias ocasiones Patronio le revela al conde que el hombre no tiene la habilidad de saber lo que está por venir y le aconseja no creer en los adivinos. La única manera en que el hombre puede afrontar el futuro es con el buen entendimiento. Este principio coincide con las recomendaciones de los frailes, la insistencia de que el saber y la razón son lo que ayudarán al hombre a obtener éxito en la vida. Aunque limitadas las situaciones, éstas sirven para desarrollar el entendimiento. En el Libro de los estados, tratado de corte teológico anterior al Conde Lucanor, Don Juan Manuel expresa esta misma idea sobre la incapacidad del hombre para conocer todo lo que está por venir:

Et, señor infante, tantas son las cosas que acaesçen en las guerras, et tantas maneras son y mester, también en las guerras commo en las maneras de las pleitesías que acaesçen en abenençias, que non ha en el mundo omne que las pudiese dezir cómo pueden acaesçer, nin lo que omne deve fazer en ellas. Mas yo vos diré, al mio cuidar, tanto que, guardándose estas cosas et sus semejantes, fará lo que cumple en la guerra que oviere. Pero en cabo, la cosa que más le cumple a qualquier manera que oviere la guerra, es que aya buen

entendimiento et grant esfuerzo. Ca todo quanto vos yo digo, et aun lo que se non dezir puede, el buen entendimiento et gran esfuerzo le mostrará cómo lo deve fazer, et así lo faga, et con la merçed de Dios et con la su ayuda acabará lo quel cumpliere. Mas por mucho que escrivamos, si él non oviere buen entendimiento de suyo, todo le prestará poco. (220)

Seguido de esto, se hace referencia a la función que tiene el libro en la cultura del guerrero, enfatizando que no es que el hombre vaya a encontrar un número limitado de situaciones problemáticas en su vida, sino que con un poco de sentido común podrá solucionar todos los problemas que le salgan al paso:

Ca bien entendedes vos, señor infante, que en los tienpos apresurados de las guerras et de las lides, non puede aver vagar entonce de bolver las fojas de los libros para estudiar con ellos. Ca, segu[n]d yo cuido, pocos omnes son que quando se cruzan las lanças, que nol tremiese la palabra si entonce oviese de ler el libro, et siquiere en el roído de las voces et de los golpes de la una parte et de la otra, le estorvarían también el ler commo el oír. Et por ende todas estas cosas aprovechan de fablar en ellas, porque puede ser que de algunas se aprovechará aviéndolo ya oído. Pero lo çierto es que todo a de fincar en la voluntad et en la merçed de Dios, et en el buen entendimiento et grant esfuerço et grant aperçibiento del que lo ha de fazer. (220-221)

La contradicción entre la teoría y la práctica; es decir, lo que se dice en el prólogo y lo que más tarde se declara dentro de la obra se origina como producto del choque entre el género del *exemplum* como obra didáctica y abarcadora y la autoconciencia del autor de la imposibilidad de contener la realidad. Una razón para reafirmar la creencia que

para el hombre del medioevo la vida presentaba un número de situaciones limitadas proviene de los críticos que con frecuencia tratan a la edad media como un “otro” inferior y diferente a la edad moderna. En este respecto no creo que el hombre medieval sea diferente, pues incluso hoy día existen un gran número de obras y manuales prácticos que prometen al lector soluciones a todos los problemas de su vida. Se debe reconocer que aunque el género es totalitario, en su intención, cada autor que lo cultive puede ser consciente de sus limitaciones.

La obra de Don Juan Manuel muestra una autoconciencia de que esta tarea es imposible y que la afirmación, corroborada por gran número de críticos modernos, sobre la creencia medieval que la vida del hombre comprendía un número limitado de situaciones posibles es falsa. Se percibe en la obra cierta ansiedad de cubrir todas las situaciones que la vida puede plantear. Al mismo tiempo la ansiedad autorial se rinde ante la imposibilidad de describirlo todo y lo deja en manos de la inteligencia del lector. A lo largo de los siguientes capítulos se tendrá en cuenta, además de la posición del autor, la del lector. Podemos también asumir que el lector es consciente de ello; que existió algún hombre que de seguro no encontró solución a algunos de sus problemas en El Conde Lucanor. En este caso digo hombre y no mujer porque estoy segura que hubo muchas lectoras que no encontraron en este tratado ayuda a sus problemas diarios.

No sólo Don Juan Manuel imitó la práctica sermonaria de los frailes en cuanto al uso de la lengua vulgar y el formato y la temática del *exemplum*, sino que también imitó a los predicadores en el uso de las sentencias. Conjuntamente con los *exempla* era común que los predicadores incluyeran *sententiae* en sus sermones. Al igual que los *exempla*, inicialmente algunas sentencias provenían del árabe pero más tarde se realizaron

colecciones cristianas con sentencias para asistir en la predicación como es el caso del compendio de Pedro López de Baeza, Dichos de los Santos Padres, adaptación de Flores de filosofía (Deyrmond 134). De boca del propio Santo Domingo, Don Juan Manuel nos presenta un ejemplo de cómo se podría haber usado una sentencia en la predicación. En el ejemplo 25, también se hace, por medio de la sentencia, referencia a la sabiduría del hombre árabe, en este caso Saladín, que dice al conde: “el mio consejo es éste: que casedes vuestra fija con omne” (177). Al final de cada ejemplo, Don Juan Manuel concluye con una sentencia que resume la enseñanza de la historia, y que servirá de ayuda a la memorización. Los siguientes libros del Conde Lucanor (libros II-V) se centran en la enseñanza de la sentencia que se contrapone al “saber declarado” de los ejemplos de la primera parte.

Don Juan Manuel también comparte con los frailes dominicos la apropiación de algunos aspectos de la cultura árabe para usarlos con fines didácticos. Los ejemplos de Don Juan Manuel presentan una estructura similar a la de los cuentos árabes que extendieron por toda Europa, gracias a la labor de los traductores de Toledo. Al principio de cada ejemplo el Conde Lucanor pide consejo a Patronio, quien le contesta con una historia. Después de narrar la historia Patronio contesta a la pregunta original del conde. Finalmente y a continuación, el alter ego del autor, Don Johan, cierra cada ejemplo con una sentencia que resume la enseñanza de cada ejemplo y siempre se introduce de la siguiente manera: “E entendiendo don Johan que este enxiemplo era muy bueno, fízolo escribir en este libro, e fizo estos viessos que dizen assí.”

Poco se ha dicho en relación a los últimos versos que cierran cada ejemplo. Maravall, cuyas ideas han sido aceptadas por la mayoría de los estudiosos del medioevo, defiende que sentencia y ejemplo son lo mismo y ambos contienen el mismo mensaje:

Dos son las fuentes de toda doctrina – y el saber para el hombre medieval es, ante todo, eso: doctrina-, y estas dos fuentes son: “proceptis scilicet et exemplis.” Y aún se puede decir que las dos se reducen a una sola, puesto que el ejemplo es el hecho cuya observación nos dará la ciencia, y el precepto es la sentencia en que, tras la observación del ejemplo, se destila el saber que de él se saca. Ejemplo y precepto son las dos caras de un mismo saber. (223)

Cierto es que existe una relación entre ejemplo y sentencia, y que la intención del autor es la de fijar o condensar el saber de los ejemplos en unas frases cortas, más fáciles de recordar para facilitar el aprendizaje. Sin embargo, aunque la sentencia puede bien condensar la enseñanza del ejemplo según el autor, el ejemplo ofrece al lector mucho más que aquello que aparece en la sentencia. La disyunción entre ejemplos y sentencias es también indicio de una contradicción dentro del mismo género que desea concentrar y controlar el saber, tarea imposible. La sentencia, junto con el marco y otras técnicas de la narración muestran la obsesión y el deseo por parte del autor de dirigir y controlar la lectura del texto y afianzar una vez más, su ideología masculina, noble y cristiana. La fórmula *exemplum* más *sententia* sirve tanto a los predicadores como a Don Juan Manuel para asegurar la eficacia del ejemplo. La esperanza es que, como nos dice el propio Don Juan Manuel: “e aun los que lo tan bien no entendieren, non podrán escusar que, en leyendo este libro, por las palabras falagueras e apuestas que en él fallarán, que non ayan

a leer las cosas aprovechosas que son y mezcladas, e aunque ellos no lo deseen, aprovecharse an dellas” (73). Se ha de tener en cuenta que, a pesar de la insistencia del autor para controlar la lectura, existe la posibilidad de lecturas alternativas a las propuestas por el autor.

Como numerosos críticos han afirmado, el *exemplum* es dogma. Es decir, que sirve para confirmar y corroborar creencias religiosas y/o para delinear el comportamiento social (Palafox 11). Los encargados de crear colecciones de *exempla* lo hacían considerando el valor pedagógico y religioso-moral de las mismas. Por esta razón, el material ejemplar sufría un proceso de selección, apropiación y adaptación a la ideología del autor (Palafox 20-21). Coincido con Palafox en que la obra medieval no era mera copia de las fuentes sino que siempre se trataba de una elaboración del material en vías a defender la posición ideológica del autor. Sin embargo, habría que matizar, volviendo a mi tesis de que la influencia dominica en la obra juanmanuelina es mayor de lo que se ha estimado, que muchas de las fuentes mencionadas por Palafox entraron a la península a través de los dominicos o estuvieron influenciadas fuertemente por la orden. Durante el siglo XIII hubo una gran labor traductora bajo el impulso de Alfonso X, el sabio, del latín al romance. La aparición de estas traducciones coincide con la aparición y la expansión de la orden de predicadores después del IV Concilio de Letrán. Estas traducciones resultan del pensamiento dominico que el saber debe ser accesible y en lengua vulgar.⁴¹ El impulso traductor también incluyó la traducción de textos de origen

⁴¹ Respecto a este tema nos dice Deyermond: “Since the period of the medieval popular sermón coincides with that of vernacular literatura, a strong mutual influence is to be expected. Such an influence is documented by Owst (1933) for Middle English literature, and investigation of the medieval Spanish field now reveals much the same picture” (128). Más adelante cuestiona al hablar del *Libro de los engaños*: “The earliest collections in Castilian are from Arabic, apparently translated in the early 1250s, soon after the new type of sermon developed, and soon after the Mendicant Orders were founded. Can this really be a

árabe al romance. Paradójicamente, este impulso traductor fue claramente iniciado por la actividad conversora de los frailes dominicos bajo la filosofía que estas traducciones ayudarían a conocer mejor el corpus de textos árabes y que de este modo podrían refutarse con mayor facilidad con la finalidad de ganar almas para el cristianismo (Cortabarría Beitia). Se ha de tener en cuenta que las traducciones del latín o del árabe en la Edad Media se realizaban a través de un proceso de selección, ordenamiento y reestructura que permitía al traductor gran libertad en su interpretación. Es decir, que las traducciones no son generalmente fieles al original, sino manipulaciones ideológicas de parte del traductor. Al considerar las fuentes de los ejemplos de Don Juan Manuel existen al menos, dos manipulaciones: la del traductor y la de Don Juan Manuel. Podrían existir adicionales si sus fuentes fueron variaciones escritas u orales de esta primera traducción.

Como la meta principal del Conde Lucanor es la salvación del alma, por ser esta finalidad religiosa, la obra de Don Juan Manuel gira alrededor de la filosofía dominica, personificando incluso a un dominico en la figura de Patronio. El pensamiento dominico se encuentra en la obra del noble castellano a todos los niveles, desde la concepción de la didáctica y el saber, como ya se ha visto anteriormente, hasta la manera de entender la existencia y las relaciones humanas: las de hombre y clérigo, como hemos analizado en este capítulo, las de hombre y mujer que veremos en el siguiente, y las relaciones entre hombres ya sean cristianos o árabes a las que dedicaremos los capítulos tres y cuatro. En los siguientes capítulos se analizarán de las categorías de género, clase, religión y etnia, y de cómo éstas funcionan interseccionalmente para dibujar la imagen del hombre ideal

coincidence? Or is this the true explanation for the appearance of story collections in the otherwise utilitarian Alfonsine corpus?" (Deyermond 134)

como hombre, noble y cristiano. Estas tres categorías continuarán siendo el énfasis de los siguientes capítulos. El acto de producir libros afiliados al pensamiento religioso constituye, en sí mismo, una *performance* de masculinidad, porque es el hombre y el sabio el que escribe y porque el escribir es un acto de dominio; de nobleza, porque el saber y la producción se reserva a las élites; y de religiosidad cristiana, porque ésta reafirma su posición de hombre y noble en la sociedad hispanomedieval.

Capítulo II

“Si al comienzo non muestras qui eres, nunca podrás después quando quisieres”: La doma en El Conde Lucanor

Don Juan Manuel conocía personalmente la importancia política del matrimonio, y así lo demostró en varias ocasiones durante su vida. Una de ellas fue en su matrimonio con Doña Constanza (1300-1327), hija de Jaime II de Aragón (Soler 31-32). Con estas nupcias, Don Juan Manuel logró mantener la frontera murciana libre de intrusiones aragonesas, además de recibir apoyo del monarca, ahora su suegro, en tiempos de dificultad. El casamiento de su hija Doña Constanza Manuel (c. 1323-1345) con Alfonso XI parecía igualmente prometedor. Con ese matrimonio, el cual nunca se llevó a cabo por los engaños del monarca castellano, Don Juan Manuel habría puesto su linaje en el mismo trono que ostentó su abuelo (Soler 77-83). Una vez fallecido Don Juan Manuel, su hija Juana, fruto de su tercer matrimonio con Blanca de la Cerda, se casó con Enrique de Trastámara, convirtiéndose, como su padre había anhelado, en reina de Castilla y madre del futuro rey, Juan II (1358-1390).

Este capítulo trata principalmente del tema del matrimonio en El Conde Lucanor, directamente en los ejemplos 25, 27 y 35, pero también los ejemplos 2, 30 y 44. En el primer grupo, el tema matrimonial aparece desde el principio explícito en el marco en la pregunta de Lucanor. Asimismo en las tres ocasiones, Patronio ejemplifica el problema del conde usando historias de contenido marital. Característicamente, los ejemplos 27 y 35 tienen moralejas similares que destacan la importancia de establecer el poder del marido al comienzo de la relación. La moraleja del ejemplo 27 dice: “En el primo día que omne casare mostrar qué vida a de fazer o cómo a de pasar” (201). Los versos del

35 explican: “Si al comienzo non muestras qui eres, nunca podrás después cuando quisieres” (230). Estas moralejas complementan la del ejemplo 25, de tema marital en el marco aunque éste no se refleja de manera aparente en los versos últimos: “qui omne es faz todos los provechos; qui non lo es mengua todos los fechos” (183).

Además de estos tres ejemplos de tema conyugal, hay otras historias donde Patronio utiliza la relación matrimonial para explicar otros asuntos de índole homosocial. Este es el caso del ejemplo 30, “De lo que contesçió al rey Abenabet de Sevilla con Ramaiquía, su muger” y el ejemplo 44, “De lo que contesçió a Don Pero Núñez el Leal e a Don Roy Gonzáles Caballos e a Don Gutier Roiz de Blaguiello con el conde Don Rodrigo el Franco.” Los comportamientos de los personajes de estos últimos ejemplos resuenan en la mente del lector, permitiéndoles hacer conexiones con los ejemplos que tienen como tema principal el matrimonio tanto en el marco como en la historia que narra Patronio. Aún más, podría afirmarse que los mismos principios relacionados con el tema matrimonial se ejemplifican en otras historias que no se relacionan directamente con el tema conyugal, pero que refuerzan el mensaje y método del autor por asociación.

Regularmente, el verbo domar se refiere al acto de domesticar animales. Sin embargo, cuando Patronio alude a la doma, hace referencia a la domesticación, disciplina y control de la mujer. La doma de la mujer se presenta en El Conde Lucanor como una *performance* para demostrar la superioridad natural masculina y, acorde a la meta religiosa de la obra, como vía para la salvación. Como muestra de la inferioridad femenina, los prácticos cuentos escritos por Don Juan Manuel a menudo equiparan a la mujer con los animales. Esto no es de sorprender en el contexto de una sociedad en la que la mujer se consideraba un ser inferior, a pesar de la importante y necesaria labor que

desempeñaba. Por ser una obra dirigida al hombre, el papel de la mujer en El Conde Lucanor es un tanto utilitario. Este aspecto utilitario de la mujer viene además enfatizado por el carácter práctico que, como hemos dicho, poseen las colecciones de *exempla* y que el consejero dominico, Patronio, recalca en sus explicaciones e historias. Debido a que la utilidad es la meta de la obra juanmanuelina, en el tema de la mujer y las dificultades de las relaciones conyugales tienen que formar parte de las preocupaciones del noble castellano y su audiencia masculina a la que se dirige.

En cuanto al papel de la mujer en el matrimonio, la crítica juanmanuelina ha dicho que para el autor la esposa ideal era “circunspecta, cautelosa en su modo de hablar, capaz de conversar dulcemente, sujeta a la voluntad de su esposo y hábil en el manejo de los quehaceres domésticos y de la familia” (Flory 107). El carácter práctico que se presenta de la relación conyugal, y el percibido pudor del autor han hecho concluir a la crítica que la concepción del amor que se impone al lector es la de un amor muy lógico y cerebral (Macpherson 170). El Conde Lucanor se diferencia de otras obras del medioevo que se centran en vituperar a las mujeres. La enumeración de las maldades no parece ser para el autor del Conde Lucanor el método más efectivo para el dominio la mujer. Participando de la actitud misógina prominente en la cultura del momento, Don Juan Manuel prefiere centrarse —debido a la naturaleza práctica de la obra— en proporcionar al lector con un método infalible para el control y explotación de la mujer.

Este capítulo discutirá el método que el autor recomienda para el control femenino necesario para el dominio masculino. Primero, se examinarán los principios que permiten al autor legitimar la superioridad, el control y la violencia masculina. El análisis del ejemplo 43, titulado “De lo que contesçió al Bien e al Mal, e al cuerdo con el

loco,” desvelará, e un nivel alegórico, el papel utilitario, y por tanto inferior, de la mujer. Seguidamente se examinará el famoso ejemplo 35, “De lo que contesçió a un mançebo que casó con una mujer muy fuerte et muy brava,” para reafirmar esta posición utilitaria e inferior de la mujer en el pensamiento juanmanuelino, pero más importante, para entrar en análisis y cuestionamiento de la metodología de dominación femenina en el matrimonio, la cual se examinará en su complejidad con ayuda de los ejemplos 30, “De lo que contesçió al rey Abenabet de Sevilla con Ramiquía, su muger,” 27, “De lo que contesçió a un emperador e a don Alvar Háñez Minaya con sus mugeres” y 44, “De lo que contesçió a Don Pero Núñez el Leal e a Don Roy Gonzáles Caballos e a Don Gutier Roiz de Blaguiello con el conde Don Rodrigo el Franco.” En esta obsesión por legitimar el control de lo femenino se prueba que el género es construido por el autor ansioso ante la amenaza que presenta la mujer. Esta ansiedad se hará aún más evidente en el siguiente capítulo en el que nos enfocaremos únicamente en el género masculino y en los obsesivos esfuerzos del autor por definir la masculinidad que distingue a los verdaderos hombres de aquellos que no lo son. En esta discusión inevitablemente trataremos el tema de la homosocialidad y la clase noble, la cual —en parte contradiciéndose— el autor privilegia. También se hará evidente en capítulos sucesivos que la diferencia de género y el establecimiento de ésta como una relación entre un superior (hombre) y un inferior (mujer), como explicamos en este segundo capítulo, se convierte en un lenguaje base para el discurso performativo del poder y el control de Don Juan Manuel, quien amenazado e inquieto pretende defender sus intereses políticos y personales.

Las teorías anatómicas y fisiológicas de lo que constituía el ser hombre las heredó la Edad Media del periodo clásico. A diferencia de los postulados teóricos postmodernos

de Butler donde el género es algo construido socialmente, las teorías de la Edad Media mantienen que el género es algo natural. Aunque los escritores del medioevo con frecuencia estaban dispuestos a refutar los argumentos de los clásicos, las ideas acerca de la naturaleza humana han prevalecido desde los griegos hasta los tiempos modernos (Lees 31). La distribución de las funciones sociales ha sido frecuentemente razonada a través del discurso de la ley natural, el cual, porque elude el cambio histórico y se basa en lo natural y el orden divino, ha sido históricamente difícil de desafiar (Lees 3).

Durante la Edad Media, el pensamiento filosófico clásico fue oportunamente incorporado por los padres de la iglesia a la doctrina cristiana. Las teorías aristotélicas sobre la reproducción sirvieron para afirmar que el hombre era superior a la mujer intelectual y moralmente (Lees 31). La diferencia entre los sexos se demostraba a través de la observación de la naturaleza en la que se percibía que los machos eran más grandes, más fuertes y más ágiles que las hembras. Bajo estas premisas, Aristóteles y los pensadores que le siguieron, concluyeron que la ley natural establece que el hombre domine sobre la mujer y que contradecir este principio sería de poco beneficio para la humanidad. Otros argumentos para corroborar la superioridad masculina se basaban en las teorías clásicas sobre la reproducción. Asumiendo que tanto la hembra como el varón producen semen, Aristóteles defendía que el principio activo de la vida era el semen del hombre mientras que el semen de la mujer era pasivo. Consecuentemente, debido a la potencia de su semen, el hombre se consideraba un ser perfecto mientras que, por su frialdad y pasividad, la mujer se consideraba moralmente inferior e imperfecta porque la falta de calor la inducía inevitablemente a dejarse guiar por los apetitos carnales. Esto impedía su habilidad de percepción, y como consecuencia, la capacidad de razonar.

Además, aseveraban los pensadores clásicos, la concepción de la hembra en el vientre materno se producía como resultado de un defecto de la materia activa durante el proceso de generación mientras que el varón resultaba de una fecundación perfecta en la cual la materia activa del semen varonil operaba con todo su vigor (Lees 31).

Santo Tomás de Aquino reafirmó los principios de los pensadores clásicos sobre la inferioridad moral e intelectual de la mujer y sobre la imperfección de su poder generativo en comparación con el del hombre. La novedad propuesta por el filósofo dominico sobre los argumentos aristotélicos en cuanto a la generación de la mujer era que ésta no podía ser un error de la naturaleza ya que era producto de la creación y de la intención de Dios. Esta afirmación sirvió para adaptar al cristianismo los postulados paganos aristotélicos sin cambiar el estatus inferior de la mujer. La creencia general de la Iglesia continuó siendo que la naturaleza y Dios dictaban que el hombre, debido a su superioridad en cuanto a la razón, gobernara a la mujer.

Además de inspirarse en la filosofía clásica, en el discurso religioso, la superioridad del hombre sobre la mujer se fundamentaba a través del estudio bíblico. Según la Biblia, Dios había creado al hombre del barro mientras que la mujer había sido generada posteriormente de la costilla del hombre. Así, argüían los pensadores cristianos, por ser secundaria era inferior (Lees 32-33). Los argumentos sobre la superioridad natural del hombre estaban bien incrustados en el discurso teológico. La necesidad de la mujer para gobernar ya había recibido sanción divina desde el Génesis con la expulsión del paraíso. En la vida cotidiana, la inferioridad de la mujer se expresaba ritualmente durante la ceremonia de matrimonio, en la cual se establecía la

madurez del hombre al adquirir la responsabilidad sobre su mujer, confinando a la mujer a un estado de dependencia y niñez permanente (Lees 4).

Las teorías anatómicas y fisiológicas establecieron roles estrictos para cada sexo. De esta manera, la división del trabajo fue realizada de forma que la mujer se ocupaba de la casa mientras el hombre atendía a los asuntos públicos. La definición de mujer como macho imperfecto fue igualmente aprovechada por los profesionales de las letras con la intención de subyugar a la mujer a un estado de inferioridad social en que se le prohibió la educación. El entendimiento del género basado en la ley natural provocó que a la mujer se le negara el derecho a gobernar, al poder, y en la mayoría de los casos, a la vida pública (Lees 4).

Desde la antigüedad, la mujer ha sido objeto tanto de exaltación como de vituperación, ambos con fines misóginos. La misoginia de la narrativa didáctica tiene antiguos orígenes y se halla presente tanto en la tradición judeo-cristiana, como en la árabe y la hindú. Parte del éxito que recibieron en la Edad Media los *exempla* del Disciplina Clericalis y el Sendebär se debía a la misoginia presente en estas obras. Los ejemplos misóginos se popularizaron en el púlpito y de ahí pasaron a numerosos textos literarios. Esta tradición cristiana medieval que ha concebido a la mujer como fuente de pecado y de tentación, hace que la mujer sea vista como un mal para el hombre. La mujer se opone a los ideales masculinos que defienden los espejos de príncipes, ejemplarios y otros tratados éticos que aconsejan al hombre refrenar sus pasiones. Por su propensión hacia los deleites corporales, la mujer ha sido atacada por la Iglesia. Al mismo tiempo, María ha sido exaltada como figura virginal y divina. La tendencia misógina de los textos medievales se encuentra en dos corrientes aparentemente opuestas

pero que con frecuencia se mezclan en un mismo texto. Una de estas corrientes presenta una visión idealizada de la mujer (AVE). La otra corriente representa a la mujer como fuente de pecado (EVA) (Lacarra 160-162). El palíndromo Eva/Ave forma un juego de palabras que reflejan la relación redentoria entre las figuras de Eva y María, centrales en la tradición cristiana. Como se ha dicho antes, el discurso antifeminista clerical, anclado primordialmente en el texto del Génesis, enfatiza la posterioridad de la creación de la mujer del costado del hombre. Eva es la primera mujer y la pecadora del Génesis mientras María es madre de Dios y actúa como doble invertido de Eva. A través de María, madre del Salvador, el pecado originado por Eva queda redimido. María, la nueva Eva, se convierte en el modelo de virtud femenina. En María, el pecado original de Eva se vuelve salvación divina; Eva se convierte en Ave, saludo del Arcángel San Gabriel en la Anunciación (Reed 46).

Aunque, según indica la doctrina religiosa, la mujer puede ser un obstáculo entre el hombre y Dios, bajo control puede convertirse en instrumento para alcanzar la salvación divina por su función doméstica que apoya el aumento de los bienes materiales, poder y honras. Por esta razón, El Conde Lucanor presenta a la esposa como algo necesario y útil para el hombre. La misoginia de Don Juan Manuel se haya en querer hacer de la mujer un objeto de utilidad masculino. Es precisamente esta utilidad y su papel como instrumento hacia la salvación del hombre lo que la coloca a un nivel socialmente inferior. Como se ha visto anteriormente, la posibilidad de salvación dentro del matrimonio puede considerarse dominica ya que estos defendieron la santidad del mismo ante la herejía cátara. Como veremos ejemplificado en el ejemplo 43, al igual que el hombre necesita de las verduras y animales como alimento para sobrevivir, también

precisa de una esposa para cuidar de sus bienes materiales pero principalmente, para perpetuar la especie y el nombre familiar sin caer en el pecado de la fornicación. Para el noble cristiano, la razón principal para contraer matrimonio es la capacidad que le ofrece la institución de procrear sin pecar.⁴² El cuidado de la propiedad material y los asuntos de la casa no son justificaciones para casarse, ya que estas tareas podrían realizarlas un ama de llaves o criados. Al igual que ciertos animales que sirven como marca de su estatus social, la mujer determina el estatus social masculino no sólo como hombre casado sino proporcionando una red de contactos familiares significantes para la vida del guerrero y hombre de política.⁴³ Para la clase dominante a la que pertenece Don Juan Manuel, la mujer resulta indispensable para llevar a cabo las alianzas que benefician a los líderes y miembros de la clase guerrera castellana.

Precisamente la reproducción era una de las razones principales para negar a la mujer acceso a la vida pública, como prueban las teorías anatómicas medievales. Irónicamente, es este mismo aspecto el que, por un lado, la marginaliza y, por otro, la hace indispensable. En la reproducción, al mismo tiempo, se fundamentan las ansiedades de los hombres, los cuales viven entre la necesidad y la amenaza. Apoyado por el discurso tanto religioso como legal, la obligación principal de la mujer noble era la producción de hijos legítimos para su marido para posibilitar así la perpetuación del linaje y la conservación de los bienes y honras familiares que ello conlleva. La

⁴² Así lo confirman las Partidas del rey Sabio: “Y las razones por las que el casamiento fue establecido mayormente son dos: la una es para hacer hijos y crecer el linaje de los hombres, y por esto estableció nuestro seños Dios el casamiento en el paraíso primeramente...; y la otra, por guardarse los hombre de pecado de fornicación; y esto estableció san Pablo por gracia del Espíritu Santo (Epístola Corintios, I, 7, 1-40)...” (279).

⁴³ Para el rey Alfonso X, las alianzas, motivo por el cual muchos caballeros concertaban sus matrimonios, son razón secundaria: “Y comoquiera que por otras razones se mueven los hombres a hacer los casamientos, así como por quitar enemistad entre los linajes o por hermosura de las mujeres o por las riquezas que tienen o porque son de gran linaje, señaladamente fue establecido y se debe hacer por las dos razones sobredichas, según Dios y según la ley” (279).

reproducción entendida como centro para la institución del matrimonio se refleja en el código legal de las Siete Partidas de Alfonso X, donde se explica la etimología de la palabra matrimonio como un derivado de la maternidad:

Matris y munium son dos palabras del latín de que tomó nombre matrimonio, que quiere tanto decir en romance como oficio de madre. Y la razón de por qué se llama matrimonio al casamiento y no patrimonio es esta: porque la madre sufre mayores trabajos con los hijos que no el padre, pues comoquiera que el padre los engendre, la madre sufre gran embargo⁴⁴ con ellos mientras que los trae en el vientre, y sufre muy grandes dolores cuando ha de parir; y después que son nacidos, lleva muy grandes trabajos para criarlos ella por sí misma; y además de esto, porque los hijos, mientras que son pequeños, más necesitan la ayuda de la madre que del padre. Y porque todas estas razones sobredichas caen a la madre hacer y no al padre, por ello es llamado matrimonio y no patrimonio. (277-278)⁴⁵

Todo lo relacionado con la reproducción el embarazo, el parto, la lactancia, etc., parecen recordarnos a las cualidades físicas que el ser humano comparte con los animales. Como dice Butler, la asociación de la mujer con las actividades biológicas reproductivas y el ámbito de lo corporal crea la dualidad hombre/mujer y mente/cuerpo que relegan al cuerpo y a la mujer a un estado subordinado inferior creando la oposición dueño/esclavo (17). Pasaremos a analizar estas relaciones binarias en la obra de Don Juan Manuel. Para ello, he elegido primero el ejemplo 43 que trata directamente de la

⁴⁴ El editor especifica aquí: “embarazo, impedimento, estorbo” (277).

⁴⁵ Como explica el editor, la etimología es invención del legislador.

actividad reproductora femenina y, alegóricamente, de la mujer como obstáculo o instrumento para la salvación del hombre.

El ejemplo 43, “De lo que contesçió al Bien e al Mal, e al cuerdo con el loco,” claramente señala la inherente inferioridad femenina al enfatizar el beneficio que se obtiene de la mujer como reproductora de la raza humana, relacionando este aspecto utilitario con la explotación de la naturaleza. El ejemplo comienza cuando Lucanor pide a Patronio que le aconseje sobre cómo tratar a sus dos vecinos, los cuales ocasionalmente lo engañan. La diferencia entre los vecinos es que con uno comparte intereses económicos, con el otro no. Con motivo de ejemplificar el dilema del conde, Patronio narra la siguiente historia. El Bien y el Mal decidieron reunirse para compartir ganancias. Así, viajaron por el mundo y se repartieron una oveja, un cerdo, un nabo, una coliflor y finalmente, una mujer. Dividieron a la mujer por la cintura alojándose el Bien en la parte superior y ocupando el Mal la inferior. De esta manera, el Bien se pasaba el día haciendo los quehaceres domésticos mientras el Mal se acostaba por la noche con el marido. Con el tiempo, la mujer dio a luz a un niño y el Bien, sintiendo que el Mal le engañaba, se negó a amamantarlo. El Mal no tenía otra opción sino pedirle al Bien que amantara a su hijo. Temiendo que su hijo muriera, el Mal accedió a pregonar por toda la ciudad que "con bien vence el Bien al Mal".

En esta alegoría, el cuerpo de la mujer se fracciona entre personificaciones del Bien y el Mal tomando el Bien la parte superior y el Mal la parte inferior. El cuerpo de la mujer aparece cosificado, representándose como un objeto aunque de valor económico, incapaz de pensar, y que de manera similar a la oveja, a los cerdos, a los nabos y a las coliflores, se puede dividir. La estructura del ejemplo también enfatiza la similitud entre

las funciones que la mujer, los animales y las verduras desarrollan; la mujer al igual que la oveja, los cerdos, los nabos o las coliflores tiene valor práctico para el hombre. Las plantas y animales son beneficiosos para el hombre porque se reproducen para servir de alimento. La mujer, entre otras cosas, es beneficiosa porque sirve para dar a luz al tan necesitado heredero.

Es importante notar que no existe un ejemplo en la colección que trate tan gráficamente el cuerpo masculino. Una de las razones por la que la misma historia no funcionaría con un hombre se debe a que la utilidad del cuerpo masculino no se asocia con la reproducción. La ideología eclesiástica afirmaba que el papel divinamente asignado a la mujer era el de tener hijos, para el resto de las actividades terrenas el hombre era mejor y autosuficiente: “Aut si ad hoc adjutorium gignendi filios, non est facta mulier viro, ad quod ergo adjutorium facta est? Si quae simul operarentur terram; nodum erat labor ut adjumento indigerat, et, si opus esset, meliu adjutorium masculinus fieret.” Conjuntamente el santo afirma: “Quopropter non invenio, ad quod adjutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur” (Agustín, De Gen. IX, 5, 9: 823).⁴⁶

No es casualidad que en la alegoría del Bien y el Mal, el Bien tome la parte superior de la mujer y el Mal la inferior. La partición corresponde y confirma la concepción doble (Ave/Eva) de la mujer según la tradición cristiana literaria medieval

⁴⁶ La traducción del pasaje completo es la siguiente: “Si la mujer no fue creada para ayudar al hombre en la generación de los hijos ¿Para qué ayuda fue creada? Si fue para trabajar la tierra, aún no existía trabajo que necesitase ayuda, y si la hubiese necesitado, mejor hubiera sido una ayuda de varón. Esto mismo puede decirse del solaz, si tal vez la soledad le apesadumbraba. ¿Pues cuánto más conveniente no es para convivir y hablar la reunión de dos amigos que la compañía del hombre y la mujer? Pero sí convenía que vivieran el uno mandando y el otro obedeciendo para que las voluntades contrarias no perturbasen la paz de los cohabitantes, no hubiera faltado un orden para conservarla, teniendo en cuenta que primero existió uno y después el otro, y sobre todo si el último fuera creado primero, como lo fue la mujer. ¿O dirá alguno que Dios, si quisiera, no hubiera podido hacer de la costilla del varón, sino solamente una mujer? Por lo tanto, no encuentro para qué ayuda del hombre fue hecha la mujer, si prescindimos del motivo de dar a luz a los hijos” (IX, 5, 9: 823).

como ser ambivalente, y sirve, una vez más, para subrayar la inferioridad y la utilidad de la mujer. Hay una parte de la mujer que es beneficiosa y necesaria para el hombre; esta corresponde a las labores de cuidadora de la casa y amamantadora de los hijos que son actividades que relacionan con la parte superior del cuerpo. Sin embargo, también existe una parte pecaminosa de la mujer, la que se asocia con la sexualidad y reside en la parte inferior del cuerpo femenino. Aunque la parte inferior de la mujer es necesaria para la supervivencia de la raza humana y es la que produce el hijo y futuro heredero, se considera negativa e inmoral por su poder reproductivo y sexual. La alegoría del ejemplo 43 le sirve al autor para explicar que el Bien (María) siempre vence al Mal (Eva), tal y como María, representadora y mediadora del Bien, redimió el pecado de Eva, intermediaria del Mal. Pero en realidad, la división del cuerpo de la mujer en dos y la asociación de la parte superior con el Bien (María) y la inferior con el Mal (Eva) prueban que la concepción dual del cuerpo de la mujer (Ave/Eva) no puede funcionar y que es contradictoria, y por tanto falsa, ya que las dos partes del cuerpo dependen la una de la otra.

La posición de la Iglesia en cuanto a la sexualidad matrimonial es contradictoria. Con motivo de evitar la fornicación, bajo bendición divina, se permite que la pareja realice el coito con fines procreadores sin embargo, al mismo tiempo lo más elogiado es la castidad. La sexualidad de la mujer, especialmente el deseo que el cuerpo femenino provoca en el hombre, se considera amenazante a la integridad moral masculina. En la tradición clerical, a la mujer se la censura principalmente por su sensualidad insaciable y por su asociación con el diablo. Por ejemplo, San Ambrosio había confirmado que la mujer era el arma del diablo para cazar las almas de los hombres (Goldberg 87-88). Para

el hombre casado, su mujer representaba la amenaza del pecado. Por ejemplo, Inocencio III había dicho que no hay coito sin deseo carnal, inclusive en el matrimonio (Sahar 14). Incluso dentro del matrimonio, se acusaba a la mujer de insaciabilidad sexual y tentación pernicioso (Ames 58-59). Porque el contacto íntimo, a pesar de ser para la procreación, se calificaba de inmoral, la iglesia y la ley restringían la unión sexual a las parejas casadas durante señaladas fiestas religiosas. La actividad sexual era únicamente para la procreación, las relaciones para el placer sensual se consideraban pecados veniales e incluso mortales.⁴⁷

Las connotaciones negativas que la sociedad medieval atribuía a la parte inferior del cuerpo femenino también se demuestran en que incluso el acto de dar a luz, aunque necesario, se consideraba pecaminoso. La Iglesia ha defendido la idea que María, modelo de toda mujer, incluso después de haber dado a luz, había conservado su virginidad toda la vida. Esta presunción de la doctrina eclesiástica añade una dificultad a las casadas porque, al contrario que María, la mujer que tiene hijos no es pura. En el ejemplo 43, la parte inferior de la hembra, donde el Mal se aloja, se asocia con el pecado original y con Eva la pecadora. Hijos del pecado, los recién nacidos viene al mundo para redimirse de ese pecado original a través del sacramento del Bautismo.

La parte superior del cuerpo, contiene al Bien y se asocia con María. Es interesante que en numerosas representaciones visuales del medioevo y posteriores, María aparece amamantando al niño. Esta imagen de la *Maria Lactans* que dirige al

⁴⁷ “La tercera razón es cuando vence la carne y tiene gusto en hacerlo, y tiene por mejor allegarse a aquel con quien es casado, que hacer fornicación en otra parte; y en esta yace el pecado venial, porque se mueve a hacerlo más por codicia de la carne que no por hacer hijos. La cuarta razón es cuando se trabajase el varón por su maldad, porque lo pueda más hacer comiendo letuarios calientes [afrodisíacos] o haciendo otras cosas; y en esta manera peca mortalmente, pues muy desaguizada cosas hace el que quiere usar de su mujer tan locamente como haría con otra mala mujer, esforzándose por hacer lo que la naturaleza no le da” (Siete Partidas 282).

espectador a imitar el amor de María por Cristo está profundamente grabada en la psicología cristiana y ha servido de inspiración e imitación de muchas madres a lo largo de la historia (Virtue 367). Aunque son varias las funciones corporales en la creación de un hijo, la Iglesia ha dotado a cada una con una carga moral que corresponde con la división del cuerpo femenino presente en el ejemplo 43. La sustancia de la leche, símbolo de la maternidad, se califica positivamente. La negatividad de la parte inferior de la mujer significa a Eva y se vincula a la menstruación, el dolor del parto y la actividad sexual, considerada pecaminosa aunque necesaria para la reproducción de la raza humana. La construcción de la pureza de María se basaba en su concepción inmaculada, en su virginidad y en la falta de menstruación. Madre de Jesucristo, y al mismo tiempo esposa de José, María se convirtió en el tema de debate alrededor del cual debía constituirse la unión matrimonial. De esta manera, el matrimonio se comenzó a definir más por su legalidad y no tanto por la cópula (Reed 32). El “amor calculado”, como lo han querido llamar los críticos, o el control del deseo carnal corresponde con la visión cristiana de la relación entre hombre y mujer. Como es natural, es el hombre por su superioridad moral y fortaleza mental el encargado de controlar los impulsos sexuales de la mujer y otras tentaciones al pecado. Cualquier acto que demuestre control sobre el deseo carnal será, como se verá en capítulos sucesivos, una *performance* para demostrar y reafirmar simultáneamente, la masculinidad del individuo y la religiosidad cristiana.

Una actitud similar de degradación del sexo femenino, como se ha visto en el ejemplo 43, que explica la utilidad de la mujer/esposa y que también la equipara con animales, aparece en el famoso ejemplo 35, “De lo que contesçió a un mançebo que casó con una mujer muy fuerte et muy brava. La estructura de este ejemplo también enfatiza

el propósito utilitario de la mujer al sugerir que existe poca diferencia entre un perro, un gato, un caballo y una mujer. Aunque igualmente enfatizando la utilidad de la esposa a través de la comparación de la mujer con animales, el ejemplo 35 difiere del ejemplo 43 en que el de la mora brava subraya especialmente el papel de la mujer como indicadora del estatus social masculino. La mujer, como los animales, es muestra del estatus del hombre medieval.

En el ejemplo 35, el joven que se casó con una mujer supuestamente brava, prepara toda una *performance* o actuación violenta para conseguir la obediencia de su nueva esposa. Entre todos los animales domésticos, el primero que el novio ataca es el perro. Para convencer a su mujer de sus intenciones violentas, seguidamente ataca al gato. El sacrificio de los animales ocurre según el valor de estos en la jerarquía doméstica; desde el menos beneficioso hasta el de más utilidad. La creación de la tensión narrativa por medio de progresiones de efecto *crescendo* es una técnica narrativa común en los cuentos folklóricos que Don Juan Manuel utiliza con frecuencia (Biglieri 468). Para enfatizar el valor y la utilidad de la mujer para el varón, el autor castellano emplea esta popular técnica primero en el ejemplo 35 y más tarde en el 43 donde, como ya se ha explicado, el Bien y el Mal se dividen una oveja, un cerdo, un nabo, una coliflor y finalmente, una mujer. En el hogar medieval, los gatos eran más valiosos que los perros porque estos comían ratones. No obstante, el animal más valioso para el guerrero es su caballo. Este era el animal que daba evidencia de su noble estado y proporcionaba ventaja en el campo de batalla. La actuación del joven se construye para dar a entender que si es capaz de despedazar a su máspreciado compañero de guerra porque lo había desobedecido —o traicionado, para usar el lenguaje de la guerra que anteriormente había

utilizado con el gato—, no vacilará en matar a su compañera doméstica; si es capaz de aniquilar al animal que le da el nombre de “caballero,” no tendrá reparo en atacar a su mujer que le da el nombre de “omne:” “¡Commo, don cavallo!, ¿cuidades que porque non he otro cavallo, que por esso vos dexaré si non fizierdes lo que yos vos mandare?” (227).

Fuertemente influenciado por la ideología eclesiástica que se ha venido discutiendo, Don Juan Manuel, como era común en su tiempo, elabora la concepción del hombre ejemplar como hombre casado. A través de la institución del matrimonio, el hombre alcanza su más alto estado y se convierte en cabeza de familia al recibir su primer dependiente, su esposa. Por el matrimonio, la mujer proporciona a su marido una nueva red de relaciones familiares, contribuye y cuida de la economía familiar e incrementa la honra del esposo. La esposa es la encargada de dar a luz a los hijos, herederos legítimos de la fortuna y honores familiares. La función principal de la mujer en el momento del matrimonio es, por tanto, hacer de su marido un hombre, actuando de dependiente, proporcionándole una red social indispensable para la defensa, administración y adquisición de los territorios familiares, y procurando un futuro legítimo para su linaje.

El éxito de la doma del joven esposo del ejemplo 35 reside en hacer entender a la mujer que es inferior. La transposición de las técnicas de amansamiento usadas para los animales enfatiza, como en el ejemplo del Bien y el Mal, la inferioridad de la mujer por las muchas cualidades que ésta comparte con las bestias. La doma como método de dominio femenino estratégicamente usado en la noche de bodas refleja tanto la fuerza física como la inteligencia del esposo. Un caso similar de intimidación a través de la fuerza bruta se repite en la segunda parte del ejemplo 43 sobre lo que ocurrió al cuerdo

con el loco. Cuenta Patronio que había un hombre bueno, dueño de un baño, que perdió la clientela por el comportamiento de un loco que llegaba espantando a todo el que veía con palos, pedradas y golpes. Con el deseo de atemorizar al loco que le había hecho perder el negocio, una mañana, el dueño decidió esperarlo desnudo, con una maza en una mano y cubo de agua caliente en la otra. Cuando el loco entró, le tiró el cubo de agua hirviendo por encima y le dio tantos palos que el loco llegó a pensar que lo iba a matar. Espantado, el loco salió de inmediato a la calle dando gritos y al preguntarle un hombre qué le pasaba, el loco le contestó que no fuera al baño, que allí andaba uno que estaba loco.

El joven del ejemplo 35 se comporta como el cuerdo del ejemplo 43. Las reacciones de los héroes, tanto del joven moro como del cuerdo, son *performances*; es decir, son actuaciones pensadas y preparadas con anterioridad. La efectividad de las acciones tanto del joven como del cuerdo reside en el factor sorpresa, la fuerza bruta, y la agresividad pero sobre todo, en la inteligencia. Más aún, podríamos establecer una correspondencia entre los ejemplos hasta ahora comentados: hombre/mujer = cuerdo/loco = Bien/Mal. El cuerdo excede al loco en razón. Igualmente, según concluye el ejemplo, y como confirman las teorías fisiológicas, el hombre sobrepasa a la mujer en inteligencia. Si por el violento asalto, el cuerdo del ejemplo 43 prueba la superioridad de inteligencia entre él y el loco, a través de la matanza de los animales, método violento y de intimidación, el joven del ejemplo 35 demuestra efectivamente a su mujer el lugar inferior que ocupa con respecto a él, estableciendo así el orden jerárquico familiar. Parece irónico que en ambos ejemplos la demostración de la superioridad mental/intelectual se realice a través de una exhibición de la fuerza física. La técnica en

ambos ejemplos es la misma, y es así como cada héroe demuestra su inteligencia, haciendo creer al otro que ha perdido la cabeza, y si no obedece, lo matará. El texto coloca a la mujer rebelde en el mismo campo que las bestias, los locos, o incluso el diablo, como ha añadido Sandoval: "...she is herself called a devil ("aquel diablo") whom no man on earth is willing to marry. At this juncture, the religious and politico-cultural ideologemes of the medieval collective unconscious associate her with Eve and the Fall" (72). No sólo se refuerza en el ejemplo 35 la inferioridad de ésta, sino que además se aprueba el uso de la violencia para restaurar el orden social que se percibe como natural y moralmente necesario.

Existe una conexión clara entre las dos historias que narra Patronio en el ejemplo 43. Tanto el ejemplo del Bien y el Mal como el ejemplo del cuerdo y el loco sirven para ejemplificar el problema que el Conde Lucanor tiene con sus vecinos. Es decir, las relaciones entre el Bien y el Mal y el cuerdo con el loco parecen referirse a relaciones homosociales en naturaleza. El ejemplo del Bien y el Mal correspondería a la problemática del primer vecino: "a que amo mucho, e ha muchos buenos deubdos entre mi e él porquel devo amar; e non sé qué pecado o qué ocasión es que muchas vezes me faze algunos yerros e algunas escatimas de que tomo muy grand enojo" (254). El ejemplo del cuerdo y el loco corresponde al segundo vecino: "el otro non es omne con quien aya grandes debdos, nin grand amor, nin ay entre nos grand razón porquel deva mucho amar; e éste, otrossí, a las vezes, fázeme algunas cosas de que yo non me pago" (254). No obstante, según la correspondencia que ya he explorado, Bien/Mal, cuerdo/loco, hombre/mujer, observamos que los vecinos que presentan problemas al Conde adquieren cualidades femeninas como son la avaricia, el ser engañoso y la falta de

razón.⁴⁸ De esta manera, los ejemplos que aparentemente tratan de temas pertinentes a la esfera homosocial utilizan un lenguaje reconocido por el público de la época para referirse a la mujer. La literatura juanmanuelina a veces trata explícitamente de la relación hombre-mujer en los ejemplos sobre el matrimonio. Sin embargo, la misoginia del autor queda reafirmada en la mayoría de los ejemplos al caracterizar al hombre no virtuoso con cualidades reconocidas en la literatura del momento como femeninas. Así es que el discurso de la *performance* de género se utiliza para tratar las relaciones hombre-mujer, pero también como un lenguaje para luchar por el poder dentro de la clase aristócrata a la que su autor pertenece. El género se utiliza, además, como recurso lingüístico para señalar la diferencia étnica, como presentaremos en el último capítulo.

A los personajes faltos de entendimiento que son la mujer del ejemplo 35 y el loco del ejemplo 43, debemos añadir el mozo del ejemplo 2, “De lo que contesçió a un omne bueno con su fijo.” Cuenta Patronio que había un buen labrador con un hijo mozo, que porque era joven, era de poco entendimiento y contrario. Por su falta de entendimiento e inmadurez, empezó a estrobar a su padre en sus asuntos. Para aleccionar a su hijo, lo llevó un día al mercado a comprar. Iban padre e hijo con su burro sin carga y los dos a pié. Unos que pasaban por allí dijeron que cómo es que iba la bestia sin carga y los dos a pié. Entonces, el padre pidió al hijo que se subiera al animal. Llendo en esta manera, encontraron a otros hombres, lo cuales criticaron que el hijo no debía ir en la bestia, que ése era el lugar para el padre, más anciano. Padre e hijo cambiaron hasta que encontraron a otros que opinaron que el mozo era joven y no debía ir andando. Los dos

⁴⁸ He de recalcar aquí que cuando hablamos de “ser” es “fazer.” Ser engañoso es hacer engaño, ser mentiroso es decir mentiras, ser avaricioso es mostrar con acciones la avaricia, igual que la irracionalidad se demuestra con actos que revelen la falta de control mental y entendimiento. Este punto lo seguiremos enfatizando en el siguiente capítulo en el análisis del ejemplo XXV donde Patronio utiliza claramente este lenguaje.

se subieron a la bestia. Más adelante, otros comentaron que el burro era flaco e iba cansado, que no estaba bien que los dos fueran encima del animal. En ese momento, el padre explicó a su hijo que la razón para llevarlo de viaje era para darle una lección y enseñarle que porque no se puede contentar a todos y porque la gente dice lo que le parece sin saber, uno debe hacer lo que cree mejor para sí.

El loco se diferencia del cuerdo en la falta de razonamiento. La mujer se asemeja al loco porque en comparación con el hombre no tiene capacidad de razón. Eso es lo que la excluye de la vida pública, y de poder ejercer como gobernante o predicadora. También, frecuentemente se compara la capacidad de razonamiento de la mujer con la de un niño. En vez de guiarse por la razón, tanto la mujer como el niño se guían por sus instintos corporales y emociones y son más propicios al pecado.⁴⁹

Una comparación de la mora rebelde del ejemplo 35 y del niño del ejemplo 2, nos dejará ver cuáles son las similitudes y las diferencias entre los dos. Ambos comparten la cualidad de ser contrarios; ambos se oponen al control y se rebelan. Al igual que el pueblo que, ante la injusticia, se rebela amenazante contra su gobernante, la mujer contraria supone una amenaza para su esposo. En el ejemplo 2, se describe al mozo como uno de poco entendimiento que hacía lo contrario de lo que su padre le aconsejaba: “era moço segund sus días, era asaz de sutil entendimiento. E cada que el padre alguna cosa quería fazer, porque pocas son las cosas en que algùn contrallo non puede acaesçer,

⁴⁹ Nos dice Shulamith Shahar: “The conception of sin of the infant is merely implied, and emphasis is placed on incompleteness: the inability to control the body, absence of reason and perception, and the lack of good deeds. These writers echoed Aristotle, who also regarded early childhood not as a period of din but as a time of incompleteness and flaws. According to Aristotle, the child lacks the capacity to choose, which is the distinguishing feature of the reasonable creature; he is absorbed in sensual gratifications alone, and, since he is incapable of noble actions, he cannot be happy. Childhood is the lowest stage in human life. This being so, when medieval authors describe an exceptional child- a future saint- they usually depict him as having skipped this stage. Hence, the *topos*... of ‘boy- old man’ (*puer senex*) is one of the most prevalent in the Lives of saints.” (15)

dizíal el fijo que en aquello que él quería fazer, que veía él que podría acaesçer el contrario” (84). La diferencia principal entre el niño y la mujer es que el niño eventualmente crece y se convierte en un hombre, desarrollando su potencial natural para razonar. Marta Ana Diz si señaló acertadamente refiriéndose al ejemplo 35, que la diferencia de poder entre el mozo y su mujer se asemeja a la relación maestro/discípulo, o como venimos señalando aquí, con la comparación del ejemplo 2, padre/hijo. Sin embargo, creo que se equivocó al decir: “...el proceso correctivo que muestran las historias devuelve al interferente a su posición natural de colaborador, con lo cual se establece el orden. Y puesto que ambos no son en rigor, enemigos, **nadie pierde en la transacción**, lo cual decide el carácter positivo de estos ejemplos” (Diz 48). Al contrario, es evidente que la mujer inevitablemente queda toda su vida en un estado permanente de niñez e inferioridad intelectual, de amenaza y rebeldía potencialmente continua si no existe un hombre que la controle. Así, se entiende que para el bien social la mujer no debe ser independiente, y siempre debe encontrarse sometida a la autoridad masculina superior, ya sea del marido o del padre.

El ejemplo 35 no enfatiza que el motivo para la desobediencia de la joven es la falta de inteligencia. No es necesario para el autor subrayar este aspecto, pues es información ya sabida por cualquier lector que comparta las creencias de Don Juan Manuel. La información que se añade acerca de la falta de razón en el ejemplo 2 es que la persona sin una capacidad completa para razonar tendrá dificultades para tomar buenas decisiones: “E vien cred que quanto los moços son más sotiles de entendimiento, tanto son más aparejados para fazer grandes yerros para sus faziendas” (84). No sólo son más

propensos a cometer errores sino que por su falta de seso presentan un estorbo a las personas de quienes dependen:

E así que aquel moço, por la sotileza que avía del entendimiento e quel menguava la manera de saber fazer la obra complidamente, enbargava a su padre en muchas cosas que avie de fazer. E de que el padre passó grant tiempo esta vida con su fijo, lo uno por el daño que se le segía de las cosas que se le enbargavan de fazer, e lo ál, por el enojo que tomava de aquellas cosas que su fijo le dizía, e señaladamente lo más, por castigar a su fijo e darle exiemplo cómmo fiziese en las cosas quel acaesçiesen adelante, tomó esta manera segund aquí oiredes. (84-85)

La *performance* del padre, a diferencia de la del esposo del ejemplo 35, es pacífica. La diferencia entre la mujer y el niño es que a este último se le educa suavemente, como sugiere Patronio más tarde en el ejemplo 21, de tema similar: “por exiemplos o por palabras maestradas e falagueras le fagades entender su fazienda, mas por cosa del mundo derrangedes con él castigandol nin maltrayéndol, cuidándol endereçar” (160).

En el ejemplo 30, “De lo que contesció al rey Abenabet de Sevilla con Ramiquía, su muger,” la representación de la esposa aniñada y caprichosa sirve para establecer el anteriormente comentado paralelo de mujer-niño. Como en otros ejemplos, el Conde Lucanor pregunta a Patronio sobre un asunto de índole homosocial acerca de un hombre, que aunque a veces agradece la ayuda que el conde le presta, otras veces se muestra desagradecido. La inconstancia del hombre, según Patronio, se ilustra a la perfección en lo que le sucedió al rey de Sevilla con su esposa, Ramaiquía. El narrador señala que

Raimaiquía era una mujer buena pero antojadiza. Un día que nevó en la ciudad de Córdoba, la reina se echó a llorar porque quería vivir en tierra de nieve. El rey para complacerla mandó sembrar toda Córdoba de almendros, que cuando en flor, se asemejarían a la nieve. Otro día, Ramaiquía deseó ser como una mujer que metía los pies en lodo para hacer ladrillos. De nuevo, para complacer a su mujer, el rey mandó llenar la albufera de agua de rosas y en vez de lodo, ordenó que la llenaran de azúcar y canela, de espliego y almizcle, y de las mejores yerbas aromáticas que pudieran encontrar. En vez de paja, mandó poner cañas de azúcar para que su mujer pudiera hacer ladrillos como la mujer a la que tanto envidiaba. Otro día, Ramaiquía se encontraba llorando y el rey le preguntó qué le pasaba. A su sorpresa, la reina le respondió que lloraba porque él nunca hacía nada para complacerla. Patronio concluye el ejemplo aconsejando a Lucanor que no ayude a aquel que no agradece todo lo que se hace por él, y que, de la misma manera, no sea ingrato con el que no le ayuda en todo lo que él pide.

Ha de notarse que en las tres ocasiones se enfatiza el aspecto irracional y aniñado del llanto Ramaiquía. El gran defecto de su marido fue amarla en demasía: “e amávala mas que cosa del mundo,” y quererla complacer en todas las instancias con creces; malcriarla, como a un niño. La descripción de las maneras en que el rey trata de complacer las peticiones de su mujer destaca el exótico ambiente árabe de los campos del sur repletos de almendros y hierbas aromáticas. Cualquier lector de la clase aristocrática a la que el libro va dirigido se daría cuenta que la conducta de Ramaiquía distraía a su esposo de los quehaceres del reino. Abenabet aparece en esta historia como un rey débil y afeminado que no controla a su mujer porque la ama en demasía. Como ha explicado Flory, el tema del afecto excesivo hacia la esposa como defecto masculino porque distrae

al hombre de sus deberes políticos aparece también en el ejemplo 27 que se comentará más adelante (111-112). Una comparación del ejemplo 2 y del ejemplo 30 nos deja entender un poco mejor en qué manera entendía el autor que una persona con poca capacidad de entendimiento y, al mismo tiempo, contraria podía afectar la dinámica familiar. Tanto la mujer como el hijo, por falta de razón, pueden causar muchas inconveniencias al padre/marido que si no actúa como se espera de un hombre (*performance* masculina), aparecerán ante la sociedad como hombres débiles y afeminados. Don Juan Manuel aconseja que se les corrija para que no dañen la honra y la fama del hombre, y por tanto, afecten la posibilidad de adquirir la vida eterna. En el caso de los jóvenes, la creencia general durante la Edad Media era que se les debía corregir con suavidad y evitar el castigo físico. Los métodos sugeridos por Don Juan Manuel para corregir a la mujer son siempre la intimidación, ya sea verbal o física, como es el caso de la mora del ejemplo 35 o de la emperatriz del ejemplo 27.

Cabe decir que la técnica narrativa y las numerosas comparaciones para demostrar la inferioridad de la mujer a los ojos de un lector avisado parecen excesivo esfuerzo para demostrar algo que supuestamente es natural. Como bien han demostrado Eloisa Palafox y María Cecilia Ruiz, Don Juan Manuel defendía un discurso y unos principios para satisfacer sus intereses personales.⁵⁰ El uso de la idea de *performance* nos hace cuestionar si este autor (y otros muchos que usaron esta técnica) serían conscientes de la construcción del género que implica esta técnica. Obviamente, Don Juan Manuel era un maestro en este discurso, lo utilizaba tanto para asegurar la posición de poder del hombre en el ambiente familiar, como para auto-destacarse como hombre virtuoso dentro de la

⁵⁰ En el siguiente capítulo se extenderá más sobre los intereses personales al hablar del tema de la clase social.

política del momento. El discurso de género parece transferirse del hogar a la esfera pública para demostrar la inferioridad del otro, por ejemplo el moro, como veremos en el último capítulo.

Al igual que el ejemplo 43, el ejemplo 35 señala la dependencia masculina de la capacidad reproductiva de la mujer. En esencia, el ejemplo 35 trata de la obediencia necesaria en la servidumbre de la casa pero más importante trata del obligatorio dominio sexual de la esposa como instrumento masculino para la creación de herederos legítimos. La técnica que presenta a los animales en gradación desde el menos importante hasta llegar a la mujer, la cual es el verdadero objeto de discusión en el ejemplo, se vuelve a repetir en las acciones que el esposo ordena a la joven la noche de bodas. Las acciones van desde la más insignificante que es traer agua a las manos hasta la de mayor importancia que es la obediencia sexual, prueba de su poderío masculino y de la consumación del matrimonio:

Levantadvos e datme agua a las manos...Despu'es mandol quel diesse a comer; e ella fízolo. E cada quel dizía alguna cosa, tan bravamente gelo dizía e en tal son, que ella ya cuidaba que la cabeça era ida del polvo. Assí passó el fecho entrellos aquella noche, que nunca ella fabló, mas fazía lo que mandavan. Desque ovieron dormido una pieza.... (228)

La técnica narrativa del pasaje resalta simultáneamente los mandatos del esposo que van desde el lavado de las manos, a la comida, hasta los mandatos que acontecieron en el lecho nupcial y la sumisión consecuente de la esposa. La absoluta obediencia de la joven se describe muy gráficamente al destacar Patronio no sólo sus acciones obedientes sino la posición de la mirada hacia el suelo y su completo silencio, indicadores que la

doma ha sido efectiva. Tanto los mandatos como las acciones de la joven, los cuales se describen gradualmente enfatizan el último acto que es la obediencia sexual. El comportamiento servil de la joven a la mañana siguiente confirma a los parientes que los visitan al día siguiente, y finalmente a los lectores, que el matrimonio se ha consumado, y que la rebeldía (masculinidad) de la joven ya no presenta una amenaza, que ha sido vencida por la espada/pene del joven.

Louise Vasvari y Francisco Márquez Villanueva han resaltado el contenido erótico del pasaje de la noche de bodas. Para Márquez Villanueva, el ejemplo recrea el ritual de bodas tradicional árabe donde la mujer ha de resistirse a la pérdida de la virginidad mientras el esposo debe hacer lo posible para que la consumación del matrimonio se lleve a cabo para comprobar, con la muestra de la sangre, la virginidad de la novia. Según Márquez Villanueva, la desfloración de la novia no viene ilustrada en El Conde Lucanor de manera explícita debido al carácter pudoroso y el didactismo puritano de Don Juan Manuel. Afirma, sin embargo, que la temática del derrame de sangre durante la noche de bodas y su semantización diegética es, en contraste con las fuentes, única creación de su autor (326-328). Acorde al propósito de utilidad del *exemplum*, El Conde Lucanor presenta un método infalible para conseguir/obtener una esposa que obedientemente contribuirá con su marido en la perpetuación del nombre y la honra familiar. La explicación de este método se encuentra en los ejemplos sobre el matrimonio y consiste de una serie de pasos. Como ha mencionado Vasvari aunque sin explicar cómo, los ejemplos del tema matrimonial deben estudiarse juntos. A mi juicio, la razón por la que se deben estudiar juntos es para delinear el método práctico de control femenino que presenta Don Juan Manuel.

Según el método del magnate castellano, si es posible, el hombre debe conocer a su mujer y elegir una ya obediente. Este es el caso de Don Alvar en el ejemplo 27, “De lo que contesçió a un emperador e a don Alvar Háñez Minaya con sus mugeres.” En este ejemplo, Lucanor consulta a Patronio preocupado por la situación matrimonial de sus hermanos: uno ama a su esposa en demasía, el otro la odia tanto que no la puede ni ver. Entonces Patronio como ejemplo le cuenta la historia de Don Alvar, un guerrero veterano y honorable, sobrino del Cid, que fue a buscar esposa a la casa del Conde Pedro Ansúrez, el cual tenía tres hijas. Antes de decidirse por una esposa, le pide al Conde que permita que las entreviste una a una. En privado, comenzando por la mayor hasta la más joven, Don Alvar prueba a las muchachas diciéndoles que ya no es un joven y que los muchos golpes recibidos en la guerra le habían dañado en el cerebro provocando que actúe violentamente diciendo cosas no deseadas e incluso golpeando a otros. Ante tales afirmaciones, las dos hijas mayores decían espantadas que preferían morir antes que casarse con Don Alvar. La pequeña Vascañana, sin embargo, se siente afortunada que Don Alvar la considere como esposa, y declara que en cuanto a lo del vicio, le guardaría el secreto mejor que nadie, que nunca le daría problemas para que la hiriese y que si lo hacía que lo aguantaría. La diferencia de edad y experiencia entre Vascañana y Don Alvar pone al veterano guerrero en una posición de poder con respecto a la de la joven, quien contenta promete obedecer y convertirse en la esposa de un marido abusivo.⁵¹ El ejemplo muestra cómo a través de la obediencia extrema, las mujeres ganarán el amor y confianza de sus esposos. La obediencia de la mujer es ideal pero al mismo tiempo, la

⁵¹ Véase la repetida estrategia de mostrar al menor como el mejor. Ocurre también en el ejemplo 24. El menor y no el primogénito es el más bueno y fiel. Esta posición parece coincidir con la posición de infante de Don Juan Manuel y su interés en demostrar que era moralmente superior. Véase Ruiz para más detalle sobre este tema.

historia de Don Alvar y Vascuñana la problematiza como posible origen de la debilidad masculina y desatención de los quehaceres públicos.

El ejemplo se divide en varias partes. La primera parte resalta la inteligencia del anciano Alvar, quien a diferencia del joven del ejemplo 35, ya no posee la fuerza para realizar el acto de la doma. Don Alvar posee la fama y posición social que el joven del ejemplo 35 no tiene, permitiéndole entrar en la casa del conde, probar a las hijas y elegir esposa. A diferencia de las esposas rebeldes de los ejemplos comentados, Vascuñana parece ser la esposa ideal. Patronio la caracteriza de “buena,” “cuerda,” y muy obediente. El amor de Vascuñana por su esposo se expresa en términos de obediencia que se debe, como explica el narrador a que ésta “preciaba el su entendimiento.” Vascuñana es la mujer modelo porque asume su posición de inferioridad mental y subordinación en la relación con su marido. Patronio hace especial hincapié en que la obediencia de Vascuñana era sincera y que ésta verdaderamente creía en la superioridad de su esposo: “E non entendades que fazía esto por le lisonjar, nin por le falagar, mas fazíalo porque verdaderamente creía, e era su entençión, que en ninguna guisa non podría ser yerro, nin lo podría ninguno mejorar” (195).

El ideal de obediencia que representa Vascuñana corresponde al de María. Al contrario que Eva, símbolo de la insubordinación, María es el ejemplo de la obediencia máxima y modelo ideal a seguir. Paradójicamente, en la tradición cristiana es en la obediencia donde se encuentra el poder liberador de la mujer:

Resulta paradójico afirmar que el camino de la obediencia pueda ser liberador. Justamente parece todo lo contrario. No se comprende fácilmente cómo la obediencia incondicional de María a Dios, la no

rebelión contra su situación de opresión pueda ser liberadora...La obediencia sitúa a María dentro de la economía de salvación y adquiere en ella una función soteriológica, salvadora, liberadora. (García Paredes 223-226)

Al final del ejemplo lo que vemos no es una Vascaña que recibe los palos de su esposo. Lo que presenciamos es que, por su obediencia ideal, Vascaña ha demostrado fidelidad, y por ello, ha logrado el amor y confianza de su esposo. Como María, los actos de obediencia de Vascaña demuestran la fe que tiene en su marido, en su liderazgo, y en su posición como ser superior. En comparación con Vascaña, la emperatriz del ejemplo 27 y la mora del 35 representan a Eva, pues son arrogantes y reistentes a la autoridad de sus esposos. En una relación de poderes desiguales, Dios prueba al hombre —tema recurrente como veremos en el capítulo cuarto— quien, en su obediencia y tesón por la causa divina, demuestra su fe. La analogía de la relación entre Dios-hombre = hombre-mujer, recurrente en El Conde Lucanor, era común en la época medieval como atestigua la cuarta Partida del Rey Sabio (Stone 47).⁵²

En el ejemplo 27, Don Alvar, prueba a Vascaña dos veces, antes de elegirla como esposa y para demostrar su obediencia incondicional y así acreditar ante el sobrino que la jerarquía matrimonial permanece intacta. Aunque Vascaña es aparentemente la perfecta casada de hecho presenta una amenaza para la masculinidad de su esposo, la cual es cuestionada por el sobrino que viene de visita desde la corte. El sobrino le reprocha que Don Alvar da demasiado poder a su mujer. Para explicar el por qué de su

⁵² “The analogy in the first title of the Partida IV, comparing the union of God and man with the link between husband and wife, is the underlying motive given stipulation that there can be no termination of marriage” (Stone 47).

comportamiento y de la confianza a la esposa, Don Alvar lo lleva en un viaje.⁵³ Al pasar por donde estaban unas vacas, Don Alvar le dice a su sobrino: “¿Viestes sobrino que hermosas yeguas ha en nuestra tierra? (196). El sobrino le constesta que no eran yeguas sino vacas. Don Alvar y su sobrino discuten, decidiendo finalmente preguntar a Vascuñana para aclarar la situación. Aunque podía ver que eran vacas, Vascuñana asiente con su marido que se trataba de yeguas. Situación similar ocurrió de nuevo cuando llegaron a un río, afirmando Don Alvar que el río corría contrario a su nacimiento. Como la vez anterior, Vascuñana afirma la postura de su marido. Al final del viaje y después de estos dos incidentes, el sobrino entendió que la confianza del tío para con su mujer se debía en que ésta siempre era obediente y leal. Curiosamente, al final del ejemplo, Patronio llega a comparar la esposa a un moro en esta cualidad de servicio y lealtad: “E tengo que si un moro allende el mar esto fiziesse, quel devía yo mucho amar e presçiar yo e fazer yo mucho por el su consejo, e demás seyendo ella tal e yo seer casado con ella e seyendo ella tal e de tal linaje de que me tengo por muy bien casado” (200).

Vascuñana pasa las dos pruebas, en las cuales, como hemos visto Don Alvar amenaza y hace una *performance* de locura: la primera vez amenazando con golpes, la segunda discutiendo con su sobrino. Foucault trata del examen o prueba como método ritualista para manifestar el poder —o la jerarquía matrimonial en este caso (185). El viaje, las preguntas, el enfado, forman parte de la *performance* masculina de Don Alvar para demostrar ante su familiar que tanto esta jerarquía como su masculinidad permanecen

⁵³ Obsérvese en el ejemplo la insistencia para probar que la respuesta de Vascuñana no había sido preparada, sino que era honesta: “E ante que Don Alvar viesse a doña Vascuñana, cavalgó e fuesse a otro lugar e andudo allá unos días...E después envió por doña Vascuñana...pero non hablaron ningunas razones entre sí, ni ovo tiempo aunque lo quiesen fazer” (196).

intactas. Patronio no está únicamente mostrando a su audiencia cómo domar a la mujer sino que además los instruye en el método para probar su fidelidad.⁵⁴

La obediencia de Vascañana y la fe de ésta en su marido le ha otorgado una libertad que es cuestionada por el pariente de Don Alvar. La moraleja final se centra en la primera parte del ejemplo de Don Alvar donde aparece, en comparación con el de la emperatriz, como ejemplo positivo de cómo elegir esposa y dejar claro antes de las nupcias cómo será la relación entre los dos. Sin embargo, la conclusión al ejemplo por parte de Patronio se centra en el peligro que supone la esposa obediente que incita a su esposo a amarla en demasía, ocasionando así un desajuste y ansiedad masculina. Como vemos en el ejemplo, el modelo de María no funciona del todo para mujer normal ya que, incluso este poder controlado que legítimamente adquiere la mujer es causa de ansiedades masculinas. Aunque el ejemplo parece enfatizar la virtuosidad de Vascañana, presentándola como modelo femenino a seguir, la lección de Patronio se enfoca en el potencial peligro que inclusive la mujer obediente puede suscitar. Patronio explica que el amor por la mujer no debe ser en exceso, de manera que impida al hombre ocuparse de los asuntos que conlleva la vida política:

ca como quier que aquel vuestro hermano que faze mucho por su muger,
faze bien, entendet que este bien, que se debe fazer con razón e non más;
ca si el omne, por aver grand amor a su muger, quiere estar con ella tanto
porque dexede de ir a los lugares o a los fechos en que puede fazer su pro e
su onra, faze muy grand yerro; nin si por le fazer plazer nin cumplir su

⁵⁴ El ritual de la prueba lo puede aprender la audiencia no sólo en los ejemplos del matrimonio sino en otros que Don Juan Manuel dedica a esta tan relevante temática ya que, como explica Foucault, la prueba forma parte esencial del ejercicio del poder.

talante dexa nada de lo que pertenece a su estado, nin a su onra, faze muy desaguizado. (200-201)

La ansiedad no es sólo de Patronio y del sobrino de Alvar Fáñez, ambos hombres solteros. La ansiedad es también de Don Alvar que ante las acusaciones, hace un gran esfuerzo —es decir, *performance*— para probar no sólo a su mujer sino a sí mismo; mostrar a todos que está haciendo su papel de buen esposo y que no es un marido débil y afeminado.

Otra historia que muestra una relación ideal dentro del matrimonio, aunque el tema presentado en el marco ejemplar no tenga que ver directamente con el matrimonio es el ejemplo 44, “De lo que contesció a Don Pero Núñez el Leal e a Don Roy Gonzáles Caballos e a Don Gutier Roiz de Blaguiello con el conde Don Rodrigo el Franco.” En este ejemplo aparecen tres esposas. La primera es la esposa de Don Rodrigo el Franco a la que su esposo acusó injustamente de falso testimonio. Dios prueba que la esposa no era culpable, castigando al marido con la lepra, y concediéndole a ella la corona del reino de Navarra. La segunda es una señora que los caballeros de Don Rodrigo encuentran en su camino de vuelta a Castilla en Tolosa acusada por un hermano de su marido y condenada a la hoguera. La señora dice que no es culpable del delito del que la acusan pero que lo había pensado. Don Pero Núñez la salva perdiendo el ojo. Al llegar a Castilla, Don Pero es recibido por su esposa, la tercera mujer de la historia. Es esta mujer, que como personaje se desarrolla más, y se asemeja al ideal de esposa ya presentado en el ejemplo 27 con Vascañana en el grado de alienación de su propia persona.

Poco sabemos de esta esposa antes de la partida de Don Pero y los caballeros. Sólo la conocemos a la llegada de estos a Castilla. Entonces, se cuenta que la esposa de Don Pero había estado durante todo el viaje de su esposo a base de pan y agua: “¡Señor! ¡Vendito seas tú que me dexaste veer este día, ca tú sabes que después que don Roy Gonzáles se partió desta tierra, que esta es la primera carne que yo comí, e el primer vino que yo beví!” (263). Además, cuando los parientes se ríen, la mujer decide saltarse el ojo para que su marido no pensara que cuando ella se riera, lo hacía de él: “diose con una aguja en ‘l su ojo e quebrólo, e dixo a don Pero Núñez que aquello finiera ella porque si alguna vez riesse, que nunca él cuidasse que reía por le fazer escarnio por el ojo que perdiera” (264). A esto concluye Patronio: “E assí fizo Dios vien en todo aquellos buenos cavalleros por el bien que finieron” (264). Es decir, que Dios había premiado a Don Pero por su lealtad y sentido de justicia con una mujer fiel dispuesta incluso a dañar su persona por la imagen de su marido. La lealtad de don Pero hacia el conde se recompensa con la lealtad de la mujer a su marido. Aquí casi se podría aplicar la moraleja del ejemplo 25: “Qui omne es, faz todos los provechos; qui non lo es mengua todos los fechos” (183). Por su fidelidad al Conde, don Pero recibe el buen provecho de una esposa fiel. Ciertamente los dos ejemplos se asemejan en el tema del matrimonio pero también en la fidelidad homosocial, el viaje hacia la tierra santa y la recompensa por la obra bien hecha. Poco podríamos estar aquí de acuerdo con Flory, después de analizar este ejemplo, en que Don Juan Manuel rechaza la brutalidad contra la mujer.

Volviendo sobre el método para la fundación de una vida familiar pacífica, el caso de Don Alvar parece excepcional, y no siempre probable, ya que son su edad y fama como guerrero lo que le permiten elegir esposa. La situación de Don Alvar es muy

diferente a la del joven moro del ejemplo 35. Don Alvar, ya al final de su vida, se ha ganado el respeto de todos luchando bravamente contra los moros. Sin embargo, el joven del ejemplo 35 tiene pocos recursos económicos y ve el matrimonio como la única oportunidad para avanzar en la vida. La conclusión es que, si no es posible elegir una esposa obediente, es necesaria la doma. En este ejemplo, la doma de la joven se convierte en una lucha por su futuro; un deber de vida o muerte. Bajo esta presión, y como ha apuntado Louise Vasvari, el joven esposo lleva a cabo el violento ritual de la noche de bodas que le permitirá establecer la jerarquía doméstica adecuada y el ascenso de estatus social. Esta jeraquía familiar imita la impuesta por el rey con sus súbditos obligados a la lealtad y la obediencia. La coacción de la joven supuestamente rebelde se realiza en una versión doméstica de la tortura pública. El joven acusa y sentencia a los animales, mientras ella —representante de la audiencia a la que se pretende persuadir y aterrorizar con el ejemplo de los torturados— en silencio observa. En las ceremonias de ejecución pública, la presencia de la audiencia era una de las partes principales del ritual, atestiguadores de la invencibilidad del poder del monarca (Foucault 57-63). Lo que se pretende adquirir últimamente con la doma es la docilidad y utilidad del cuerpo de la mujer, para que ejerzca correctamente —*perform*, en inglés— su papel de buena esposa y buena madre.⁵⁵

Los espectáculos de tortura pública son, como ha dicho Foucault, una representación teatral de poder, del dolor y el terror en el que la violencia debe ser excesiva para que se perciba como triunfal e invencible (34). La representación de la

⁵⁵ Sobre el tema de la tortura, la docilidad y la utilidad Foucault nos dice: “We can surely accept the general position that, in our societies, the systems of punishment are to be situated in a certain ‘political economy’ of the body: even if they do not make use of violent or bloody punishment, even when they use ‘lenient’ methods involving confinement or correction, it is always the body and its forces, their utility and docility, their distribution and submission” (25).

tortura pública era con frecuencia explícitamente miliar, convirtiéndose la espada que elimina al enemigo de guerra la ejecutora del torturado— en este caso, los animales y la mujer que es figuradamente conquistada/desbirgada por la espada/falo del joven moro (Foucault 49-50). La obsesión por el tema de la fiercilla domada, dice Vasvari, refleja las ansiedades sexuales masculinas ante la presencia de la mujer fuerte, “el único modo de proteger su masculinidad y evitar acusaciones de ser afeminado es mediante la exageración caricaturesca de su propia masculinidad, con el fin de reestablecer las distinciones sexuales y sociales, que han desordenado la actuación inapropiadamente masculina de la mujer” (465).

Aquí me gustaría transponer el comentario de Foucault sobre la manera de ejercer el poder en los rituales de castigos. Las características de este rito son muy similares a la exagerada ceremonia que ejecuta el mozo para imponer su poder sobre la mujer masculina a la que señala como enemigo: la violencia es corporal, el lenguaje y la simbología es guerrera, estableciendo las reglas como pactos personales para legitimar la venganza —recordemos el “¡Commo, don falso traidor!” que el novio lanza al gato (227). El castigo es atroz para igualar el delito; la desobediencia se considera traición y una amenaza al poder, en este caso del marido. La *performance* debe ser violenta para defender y asertar su estatus de super poder:

The fact that the crime and the punishment were related and bound up in the form of atrocity was not the result of some obscurely accepted law of retaliation. It was the effect, in the rites of punishment, of a certain mechanism of power: of a power that not only hesitated to exert itself directly on bodies, but was exalted and strengthened by its visible

manifestations; of a power that asserted itself as an armed power whose functions of maintaining order were not entirely unconnected with the functions of war; of a power that presented rules and obligations as personal bonds, a breach which constituted an offence and called for vengeance; of a power for which disobedience was an act of hostility, the first sign of rebellion, which is not different from civil war; of a power that had to demonstrate not why it enforced its laws; but who were his enemies, and what unleashing of force threatened them; of a power which, in the absence of continual supervision, sought a renewal of its effects in the spectacle of its individual manifestations; of a power that was recharged in the ritual display of its reality as 'super-power.' (57)

Al final del ejemplo 35, el lector puede observar la diferencia entre los hombres que doman a sus mujeres y los que no. En la última escena, el suegro, después de muchos años de matrimonio intenta sin resultado agredir a su mujer siguiendo el exitoso método del joven yerno. En este caso el ritual de la doma falla, creando la figura cómica del marido castrado: “El pobre hombre es tan ingenuo que no se da cuenta que ha escogido mal el animal sacrificado, pues con matar un gallo no ha hecho otra cosa que castrarse simbólicamente...el “gallo” connota el pene” (Vasvari 459). Siguiendo las recomendaciones de Patronio, la noche de bodas es el momento clave para establecer las reglas del matrimonio: “Si al comienzo no muestra qui eres, nunca podrás después quando quisieres.” La coda del ejemplo, como ha indicado Vasvari, parece ser invención propia del autor. El añadido final tiene múltiples funciones. Una de ellas es contrastar los dos modelos de masculinidad. Otra función es crear una correlación entre madre e

hija como una saga de mujeres rebeldes que deben ser controladas. Así, se enfatiza una vez más la gran acción salvadora, *quasi* guerrera del joven que ha domado a la diablo⁵⁶ de su esposa, deteniendo el ciclo de mujeres masculinas amenazadoras del sistema patriarcal que, debido a la debilidad del padre, se producen en esta familia.

Adicionalmente, la coda le sirve al autor para terminar la anécdota con un tono humorístico, y para corroborar la interpretación sexual de la noche de bodas, la cual debe entenderse no sólo en los aspectos textualmente explícitos de la servidumbre de la casa, sino también en las “tareas” sexuales a las que se hace alusión de manera simbólica. Tanto la rebeldía como el control de la mujer deben interpretarse aquí además de rebelión en cuanto a los quehaceres domésticos, en los términos sexuales que indica el efecto *crescendo* del ejemplo. La obediencia de la joven en el lecho nupcial contrasta con la rebeldía de su madre que se opone a servir a su esposo desde el principio, con el lavado de las manos y el resto, que de manera similar al caso de la hija, se deja inferir. La falta de sumisión en el lecho conyugal por parte de la suegra provoca que su marido aparezca castrado y débil ante la figura dominante y amenazante de la mujer. No resultaría tampoco extraño al lector medieval que el resultado de este matrimonio haya sido una hija rebelde. Lo que no se cuenta al principio queda explicado al final con la coda.

Si ni la doma ni la elección de esposa ya obediente es posible, el autor avisa a su audiencia que una esposa contraria será un impedimento para la vida social del hombre y, como consecuencia, un obstáculo para su salvación. La mujer contraria, como ya se ha comentado anteriormente, distrae al esposo de sus obligaciones sociales y políticas. Como la obra de Don Juan Manuel tiene como objetivo el hombre perteneciente a la clase

⁵⁶ Véase Sandoval 65-72 sobre la representación de la joven como un diablo y la construcción del joven como héroe.

dirigente, la figura de la esposa rebelde, por los problemas que ocasiona al marido cuyos esfuerzos deben centrarse en gobernar, se concibe en general como una amenaza a la sociedad completa. Si el rey no puede o no sabe controlar a su mujer, éste aparece como un rey débil y afeminado que tampoco tiene la capacidad viril para controlar su reino. Existe una correlación entre reino-reina ya que ambos deben ser gobernados por el mismo hombre, el rey. En época de crisis, del rey que no puede controlar su reino se dice que tampoco puede controlar a su mujer. El rey incapaz de domar a una esposa rebelde se considera débil e inepto para el gobierno del reino. Por estos muchos inconvenientes, cuando ya la doma no es posible, la última solución es la muerte. Así lo sugiere Patronio en el ejemplo 27. El emperador Don Fadrique sigue el modo habitual entre la nobleza de la época para la elección de esposa. Antes del matrimonio, la prometida del emperador Fadrique parecía ser una mujer virtuosa y obediente, sin embargo, cuenta Patronio, después de la boda comenzó a desobedecer:

E después que fueron casados, commoquier que ella era muy buena dueña e muy guardada en 'l su cuerpo, començó a seer la más brava e las más rebessada cosa del mundo. Assí que, si el emperador quería comer, ella dizía que quería ayunar; e si el emperador quería dormir, queresse ella levantar; e si el emperador quería bien alguno, luego ella lo desmava.

(190)

En el ejemplo 35, aunque el lector no presencia ni una sola acción rebelde por parte de la muchacha, la rebeldía de la joven, explica el narrador, era conocida por todos. El mismo padre de la novia confiesa la rebeldía de su hija e intenta disuadir al joven de casarse con ella. Al final del ejemplo, averiguamos que la rebeldía de la joven es análoga

a la de su madre quien se opone a la inoportuna doma por parte de su esposo. En el ejemplo 27, no se ofrece mucha explicación acerca de la fuente de la desobediencia mujeril o de quién fue el que ocultó la rebeldía de la emperatriz. El emperador no cuestiona a su prometida antes de la boda, como lo hace Don Alvar, ni se beneficia del aviso del suegro, como el joven del ejemplo 35. La aparentemente insignificante coda del ejemplo 35 nos ofrece información sobre la genealogía de la desobediencia femenil que pasa de madres a hijas a falta de un “hombre verdadero” que restaure la jerarquía natural de género. La inadecuada *performance* del padre demuestra que no había sido fuerte moralmente para dominar a su esposa e hija, que era un hombre débil y afeminado, como sugiere la castración simbólica al final del relato. El ejemplo informa y alerta al lector de las insuficiencias tanto masculinas como femeninas, siendo las primeras consecuencias de las segundas. El ejemplo alerta sobre la importancia de la educación de las hijas hacia la servidumbre matrimonial ya que si éstas tienen la fama de rebeldes, imposibilitan las beneficiosas alianzas familiares que se realizan a través de las nupcias.

El ejemplo critica los malos hábitos y la mala educación de la aristocracia que, aunque ricos y poderosos, demuestran su falta de fibra moral. La mala fama que se predica de la mora rica del ejemplo 35 está ausente en el caso de la emperatriz del ejemplo 27. Patronio declara que el fallo de Don Fadrique fue no conocer el carácter de su esposa: “el emperador Fadrique casó con una donzella de muy alta sangre, segund le pertenesçía; mas de tanto, non le acaesçió bien, que non sopo ante que casasse con aquélla las maneras que avía” (190). Este ejemplo, junto con el ejemplo 35 de la mujer brava y el 27 de Doña Vascañana, presenta una crítica hacia la mala educación de las mujeres de las familias pudientes y nobles y de las prácticas del matrimonio dentro de

esta misma clase. En el 35, la joven mora es rica pero de malas maneras. Proveniente de una clase adinerada y quizás poderosa, el afeminado padre no ha procurado para su hija la buena educación que una mujer de su estado merece para obtener un marido de su propia clase. La rebeldía la ha devaluado, si entendemos el matrimonio como transacción. En el 27, Doña Vascañana, hija del Conde Ansúrez, ha demostrado ser buena esposa, sin embargo sus hermanas dejan que desear al igual que la emperatriz de la primera parte del ejemplo. Aunque el tratado del Conde Lucanor fue escrito principalmente para un lector masculino, el autor deja entrever que la educación de las jóvenes merece especial atención. Los ejemplos tratan de una tipología de mujeres de alta sangre o de una clase adinerada en el caso del 35 que poseen pobres costumbres y hábitos y son al final perjudiciales para toda la sociedad. En este caso son los padres, maridos y hermanos los encargados de la buena educación de las jóvenes, y de la corrección de sus malos hábitos a los que tienden naturalmente. Como ha señalado Márquez Villanueva, la mujer tiene una capacidad natural hacia la rebeldía que el hombre debe neutralizar (6). En este caso, lo rebelde parece ser lo natural. El mensaje de Patronio critica la crisis social y moral de los hombres de las clases altas.

Otro aspecto que se enfatiza en los ejemplos del matrimonio es la fama de la mujer. El joven del ejemplo 35 pudo actuar “a tiempo” por la mala fama de la muchacha. Aquellos que la conocían de primera mano, como su padre, supieron avisar bien al futuro esposo. El matrimonio, entendido como contrato, transición o intercambio presenta como problemática la honestidad de ambas partes. Nos parece increíble que, en el ejemplo 35, sea el padre el que disuade al joven de casarse con su propia hija: “Quando el padre esto oyó, fue muy maravillado, e dixól que cómmo cuidava en tal cosa: que non avía omne

que la conosçiese que, por pobre que fuese, quisiere casar con ella. El fijo le dixo quel pidía por merced quel guiasse aquel casamiento. E tanto lo afincó que, commo quier que el padre lo tobo por estraño, que gelo otorgó” (226). Esta escena del padre disuadiendo al joven de casarse con su hija es extensa y prepara la tensión narrativa. He aquí la cómica cita donde el padre de la novia desaconseja el casamiento:

Par Dios, amigo, si yo tal cosa fiziese seervos ía muy falso amigo, ca vos avedes muy buen fijo, e ternía que fazía muy grand maldad si yo consintiesse su mal nin su muerte; e so çierto que, si con mi fija casase, que o sería muerto o le valdría más la muerte que la vida. E non entendades que vos digo esto por non cumplir vuestro talante, ca si la quisierdes, a mí mucho me plaze de la dar a vuestro fijo, o **a quienquier que me la saque de casa.** (226)

Mientras en el ejemplo 35, los comentarios del padre de la joven sirven para presentar los caracteres opuestos de ambos personajes, la familia de la emperatriz del ejemplo 27 no aparece en la obra. Alguien olvidó advertir al emperador sobre el carácter de la joven. Como un engaño por parte del suegro que quiere cobrar el beneficio de casar a su hija es posible, Don Juan Manuel aconseja a su audiencia masculina, como se sugiere con Don Alvar, conocer a la dama de primera mano y probarla.⁵⁷ La estructura del ejemplo alrededor del número tres, técnica típica de la narración folclórica, se asemeja a otros ejemplos de la colección. Las entrevistas pre-matrimoniales se realizan comenzando por la hermana mayor hasta llegar, según nos indica la estructura del ejemplo, a la hija más inteligente de las tres que resulta ser la menor. La estructura narrativa deja concluir que sólo la menor, pero la más virtuosa, es capaz de reconocer las

⁵⁷ Igual que el rey prueba a sus hijos o uno prueba a sus amigos.

ventajas que tiene el casamiento con Don Alvar. Desde una perspectiva moderna, y resistiendo, como sugiere Sandoval, la posición autorial, Doña Vascañana es más ingenua que sus hermanas por su juventud. La inexperiencia e inocencia de Vascañana, y la facilidad a la manipulación, son cualidades que resultan atractivas al anciano Don Alvar.⁵⁸

Según la ideología juanmanuelina, la esposa ideal debe obedecer al marido y no interferir en el cumplimiento principal del emperador que es la defensa y administración de su reino. A través de la obediencia, la esposa permite al marido completar sus deberes mundanos que le harán alcanzar la salvación eterna que es en esencia la meta primaria de la colección de Don Juan Manuel. En el ejemplo 27, en referencia a la rebeldía de la esposa de Don Fadrique, se hace evidente lo perjudicial que es la esposa contraria para la sociedad: “...e vio que sin el pesar e la vida que passava, commo del grand daño para su fazienda e para las sus gentes, que non podía y poner consejo; e de que esto vio, fuesse paral Papa e contol la su fazienda, también de la vida que passava, commo del grand daño que vinía a él e a toda la tierra por las maneras que avía la emperatriz...” (191).

Si la esposa es brava, es la obligación del esposo, como persona moralmente superior, restaurar el disputado poder dentro de la relación. Patronio explica que el Papa entendió que marido y mujer no pueden vivir en tal discordia, pero el divorcio va en contra de las leyes de la Iglesia. Por esta razón, el Papa dejó los problemas matrimoniales “al entendimiento e a la sotleza del emperador, ca él non podía dar penitencia ante que el pecado fuesse hecho” (191). El Papa se hace partícipe de la muerte de la emperatriz ya que sutilmente deja entender que como no le puede dar el divorcio

⁵⁸ Como explica Shahar, la niñez se entiende como una edad de pureza, inocencia en la que el niño es una tabla rasa, a la que se puede instruir (17-18). Estas características de la joven-niña pueden resultar muy convenientes y provechosas al marido que desea controlar a su esposa.

que debe matar a su mujer y una vez cometido el homicidio, él daría una penitencia para su pecado. El asentimiento y la complicidad del Papa en la muerte de la emperatriz —como la del dominico Patronio con sugerencia del violento método de la doma en el ejemplo 35— indican al lector la aprobación y participación de la Iglesia del método de control femenino del autor. El bienestar del hombre y del reino se pone por encima de la vida de la mujer. A la vuelta de la visita papal, la situación con la esposa empeoró así que el emperador, conociendo sus contrarias maneras, planeó engañarla y matarla. Un día que la pareja iba de cacería con otros cortesanos, el emperador llevaba dos tarros, uno de ungüento para curar heridas y otro de veneno que usaba para matar ciervos. Conociendo el talante contradictorio de su esposa, en frente de todos, se echó el ungüento en la piel, específicamente advirtiendo a su mujer que no se ungiera con el otro tarro del veneno. Como era de esperar, la emperatriz pensó que su marido le engañaba, que el tarro del veneno era en realidad una crema de mejor calidad. Insistió en echársela y murió, a pesar de los consejos de su marido y otros cortesanos que intentaron disuadirla. En la escena de la caza, la muerte de la emperatriz la ocasiona su irracionalidad y obstinación en no seguir el saber de su marido.

Tanto en el ejemplo 35 como en el 27, la violencia contra la mujer son *performances* masculinas legitimizadas por considerarse naturales y necesarias. En el ejemplo 35, el joven actúa de manera violenta para anular la desviación de género que se dice tiene su mujer. Actuando en lo que se consideraría una manera masculina exagerada, el hombre es capaz de mantener su masculinidad y restaurar la feminidad de su mujer. En estos ejemplos, la masculinidad y la feminidad se organizan según conocidas relaciones binarias violento/sumisa, dueño/sierva, poderoso/ débil, etc.

Frecuentemente en los cuentos de Patronio se utiliza extrema violencia para restaurar este binario de género. Así sucede en el ejemplo 27, donde la descripción de la esposa es muy parecida a la del 35: “la más brava e la más fuerte e la más rebessada cosa del mundo” (190). Ambos esposos realizan una *performance* que demuestre su superioridad e inteligencia. El marido reestablece su posición en el matrimonio a través de la violencia, envenenando a su mujer. Se ha de notar que aunque el marido del ejemplo 35 y el ejemplo 27 usan la violencia como recurso contra sus mujeres, el tipo de violencia es distinto. En el 35, la diversión del lector se produce como resultado de las acciones a cada cual más violentas del joven contra su esposa. Ambas mujeres son víctimas cómicas de la narrativa juanmanuelina, sin embargo en el ejemplo 27 se destaca más la inteligencia del marido que sin necesidad de sacar la espada logra desembarazarse de su mujer. Ha de señalarse que el emperador Don Fadrique se hace cargo que el engaño sea público, y que sea ella misma la que muera, como resultado de su obstinación, por su propia mano.

Nos cabe preguntar si hay alguna manera en que la mujer podría resistirse o escapar de la violencia de la que son víctimas en los ejemplos. Con frecuencia, se ha repetido que la estructura del ejemplo y la técnica narrativa (Sandoval) son tan poderosas que hacen difícil para el lector cuestionar o resistirse al mensaje del autor. Lo que le faltaba a la joven mora del ejemplo 35 era haber detectado que la matanza de los animales era una actuación. Según explica el narrador, ante el sangriento asalto de los animales, la esposa queda aterrorizada y por ello obedece. Es tal el miedo que tiene que obedece incluso mientras el marido duerme. La eficacia del método está en eso, una vez realizada la doma adecuadamente y a tiempo, perdurará. Como ha explicado Foucault,

aplicado a los presos, no es necesario que el hombre tenga que vigilar. La posibilidad de que existe una vigilancia continua crea una internalización de la disciplina por la que la dominación se naturaliza (Foucault 201). Después de la violencia, la mujer se convierte en su propio policía, y actúa según quiere el marido por miedo a las consecuencias. El conjunto de los ejemplos enseñan al lector masculino la técnica de la doma de la mujer. Si se sigue la intención autorial, a las posibles lectoras, les ha demostrado que la obediencia es obligatoria porque si se resiste, acabarán como la emperatriz del ejemplo 27.

El examen de los ejemplos del matrimonio apunta que la fuerza, pero más importante la inteligencia o capacidad de razonamiento para parecer fuerte, son elementos claves en la formación de la masculinidad; son los que separan al hombre de la bestia al igual que distinguen al hombre de la mujer. En estos ejemplos se evidencia la fuerza física que los hombres tienen y las mujeres carecen al igual que se hace referencia a la superioridad masculina en cuanto a la inteligencia. La habilidad femenina para la procreación, la falta de fuerza física y su poca inteligencia son los atributos que la constituyen como un ser inferior, cercano a los animales.⁵⁹ Como la fuerza física y la inteligencia son atributos que el discurso juanmanuelino caracteriza como masculinos, estos son precisamente las armas que el noble recomienda se usen para reestablecer la jerarquía binaria de género.

El texto incita a los hombres a usar cualquier tipo de violencia necesaria para reclamar y afirmar su masculinidad, y castigar/corregir cualquier brote de rebeldía tomada como *performances* femeninas equivocadas, como explicamos en el caso de la

⁵⁹ Durante el medioevo se enfatizaba que el hombre era un ser completo que recibía su nombre “vir” de su fuerza “vis”, mientras que la mujer o “mulier” tomaba este nombre por su debilidad. Por naturaleza, la mujer debía ser débil para que el hombre pudiera desearla y dominarla (Lees 32).

mora del ejemplo 35 y la emperatriz del 27. La construcción de la inferioridad de la mujer es evidente en esta colección de *exempla* en los muchos esfuerzos, consejos y enseñanzas que el hombre necesita para probar su superioridad. Si los autores medievales creían que la superioridad masculina y la inferioridad femenina era natural, ¿cómo es que nos encontramos ante una obra que pretende enseñar a los hombres cómo dominar a la mujer? El esclarecimiento de las técnicas de dominio por parte del autor hace evidente que los roles de género no son naturales, que vienen dados por los intereses sociales, económicos y políticos que convienen al autor para la auto-exaltación y defensa de sus propios intereses masculinos. La obediencia, la doma y el miedo de la mujer son centrales a la ideología noble y cristiana de Don Juan Manuel para el control sobre la mujer. En esta ideología, que tiene como último propósito el uso de la mujer para la perpetuación del linaje, la subyugación de la mujer es prueba de la supremacía masculina de la misma manera que el animal obediente evidencia la superioridad de su domador.

Capítulo III

“Qui omne es, faz todos los provechos; qui non lo es mengua todos los fechos:”

performances de masculinidad y clase.

Who or what is a good man?...In Latin, a *vir* is an adult male. But the same word also signifies a man who is a husband or a soldier...The term also designates a position of authority and responsibility: the adult is enfranchised, while the child (or slave) is not; the man rules his wife in the household; the soldier is the defender of the safety of the state. In short, the term evokes more than mere gender... a leading citizen. (Gunderson 6)

Al contrario de lo que tradicionalmente se ha pensado de la Edad Media, las lecciones presentadas en El Conde Lucanor por Don Juan Manuel muestran que el género no es natural sino socialmente construido. Tanto en la Edad Media como hoy, la sociedad imponía que los machos (sexo masculino) se comportaran de una manera específica para llegar a ser hombres (género masculino), y que las hembras (sexo femenino) actúen de otra para convertirse en mujeres (género femenino). Este paso de sexo a género está tan incrustado en la estructura social que parece natural. Judith Butler explica en Gender Trouble que el paso de sexo a género no es natural. Se produce a través de *performances* socialmente aceptadas y construídas que efectuamos de manera compulsiva. Como consecuencia, nos pasamos la vida frustradamente afirmando nuestro papel social como hombres o mujeres. Organizadas alrededor de la matriz heterosexual, la sociedad reconoce algunas *performances* de género como correctas y otras como deviantes, las cuales deben ser castigadas.⁶⁰

⁶⁰ Ha de quedar claro que a esto afirma Butler: “...gender can be neither true or false, but are only produced as the truth effects of a discourse of primary and stable identity” (174).

Escogí en el capítulo anterior el concepto de la doma como tema central por ser ésta una actuación afirmadora de la identidad masculina. También, porque este acto es al mismo tiempo una *performance* denigratoria y violenta, creada para demostrar la inferioridad del género femenino y el necesario dominio masculino que busca explotar el cuerpo de la mujer ya sea para la creación de un heredero legítimo, para el trabajo doméstico o para el ascenso social y la ganancia monetaria. El conjunto de *ejemplos* analizados en el capítulo dos tenían que ver con la relación hombre y mujer, y con las *performances* elegidas por el autor para marcar la diferencia de género y el dominio del hombre en la relación heterosexual. El enfoque en este capítulo será de nuevo la *performance* masculina pero en este caso, la relación homosocial; es decir, la *performance* como actos que diferencian a unos hombres de otros.

He elegido el ejemplo 25 para demostrar en este capítulo, que el autor es plenamente consciente de la idea de *performance*, concepto al que ya hemos aludido pero seguimos estudiando. Como veremos, para Don Juan Manuel, una persona que nace macho no es automáticamente un hombre verdadero. El estatus de hombre, que es un ideal, está reservado para un número limitado de individuos cristianos pertenecientes a la clase noble que deben ganárselo compulsivamente realizando *performances* de masculinidad. Como consecuencia, existen dos clases de hombres: los hombres verdaderos o como Don Juan Manuel los llama, “omnes,” y los que no lo son. En El Conde Lucanor, los machos que no prueban ser verdaderos hombres quedan ridiculizados y relegados al ámbito de lo femenino, tal es el caso de Saladín en los ejemplos 25 y 50, como se verá en el capítulo cuarto. Asimismo, estas *performances* de género se conciben

dentro de un complejo sistema socio-cultural en el cual las *performances* de género son al mismo *performances* de clase (noble) y de religión (cristiana).

Se ha de dejar claro que estas relaciones de género, religión y clase se organizan dentro de relaciones de poder y dependencia que privilegian el género masculino sobre el femenino. El hecho que Don Juan Manuel reconozca la necesidad de *performance* para ganar el estatus social de *omne* no implica que resista la creencia de la superioridad física y mental del hombre sobre la mujer (ley natural). Por ejemplo, como vimos en el capítulo anterior en el ejemplo 35, se castigan las *performances* masculinas realizadas por hembras que invierten la jerarquía natural de las relaciones matrimoniales. Son los hombres en una exhibición consciente de su fuerza (*performance* de masculinidad) los que pueden y deben controlar a la mujer para recibir completa obediencia. Los ejemplos de Don Juan Manuel reafirman la jerarquía de género para educar al hombre sobre su lugar en el matrimonio pero también, como veremos, porque en dicha jerarquía se basa su argumento de derecho al poder.

El ideal normativo masculino en tanto que depende de la idea de *performance* y del bien obrar cristiano está presente por toda la obra del Conde Lucanor. El ejemplo 25, titulado “De lo que contesció al Conde de Provenza cómo fue librado de la prisión por el consejo que le dio Saladín,” describe lo que significa ser hombre. La localización del ejemplo 25, justo en el medio de esta conocida colección de *exempla* nos deja intuir que el tema o los temas a tratar son de importancia para el contenido de la obra. Uno de los propósitos principales del ejemplo que analizamos es ofrecer al lector una idea de lo que es ser un verdadero hombre; es decir, de cuáles son las cualidades y los actos que el macho (sexo) requiere para convertirse en un hombre (género) de verdad. El tema de las

características necesarias para ser un buen hombre es recurrente en El Conde Lucanor. Siendo éste una obra didáctica, uno de los principales objetivos es ilustrar al lector con un modelo de comportamiento a seguir. La descripción del hombre ideal se convierte en un proyecto principal de la obra de Don Juan Manuel y por ello, el ejemplo 25 adquiere importancia central en la obra por ofrecer al lector una descripción explícita de las características modélicas a emular. No obstante, el modelo de género masculino que expone Don Juan Manuel no puede separarse de un ser de clase que es el suyo propio, noble. Como se verá, porque las *performances* requeridas del joven son únicamente unas que sólo un noble puede realizar, la condición de hombre verdadero se reserva para una minoría, los ostentadores del poder. La asociación de la masculinidad ideal con el matrimonio, como hemos visto ya, y también las relaciones homosociales y una educación que sólo los hijos de familias con cierto estatus social podían permitirse, confirma una vez más mi tesis que las *performances* de masculinidad son simultáneamente de clase noble, y que, por esta razón, ambas categorías —género y clase— deben analizarse conjuntamente.

El ejemplo comienza cuando el Conde Lucanor le pregunta a su consejero, Patronio, qué consejo debería darle a uno de sus vasallos que quiere casar a una parienta. Para contestar a la pregunta del noble, Patronio pasa a contarle la historia del Conde de Provenza y su encuentro con Saladín. La historia comienza así: el Conde de Provenza, buen hombre, para ganar la gloria del paraíso, decidió irse de cruzada a la Tierra Santa. Por una prueba de Dios, el conde fue apresado por Saladín, Sultán de Babilonia, el cual lo tomó como consejero. Así dice la historia: “E como quier que estava preso, sabiendo Saladín la grand vondat del conde, fazíale mucho bien e mucha onra e todos los grandes

fechos que avía de fazer todos los fazía por su consejo. E tan bien le consejaza el conde e tanto fiava dél el soldán que, commo quier que estaba preso, que tan grand logar e tan grand poder avía, e tanto fazían por él en toda la tierra de Saladín, como faría en la suya” (176). El conde tenía una hija pequeña, que al cabo de los años, alcanzó la edad de casarse. Los parientes del conde le enviaron a decir cuáles eran los hombres que la pretendían, queriendo saber con cuál de ellos debían casarla. Debido a la buena relación entre el conde y Saladín, el conde decidió pedir consejo al sultán. La respuesta de Saladín fue que debería casar a su hija con un hombre. El conde, entendiendo lo que el sultán quería decir, mandó a sus parientes que hicieran una lista de todos los hombres de la comarca, incluyendo hijos de reyes y grandes señores, y que señalaran en la lista las “maneras y las costumbres” de todos ellos. Al llegarle el inventario que habían realizado los parientes, el conde encontró muchas faltas entre los hijos de los reyes. Como por sus “maneras y costumbres,” el hijo de un “rico-omne,” que no tenía gran poder, parecía ser el mejor hombre de todos, mandó a sus parientes que casaran a su hija con éste último.

Cuando los parientes comunicaron al joven hidalgo que había sido elegido futuro esposo de la hija del conde de Provença, no se lo podía creer. Las nupcias entre el hidalgo y la hija del conde se celebraron. La misma noche de la boda, el joven decidió salir hacia la tierra Santa para liberar a su suegro. Viajó a Armenia, donde aprendió la lengua y las costumbres locales, y donde se enteró que Saladín era amante de la cacería. Compró buenas aves y perros, y ordenó a las galeras que se situaran en el puerto. El joven fue bien recibido en la corte de Saladín, a quien obsequió con excelentes aves y perros de caza. Cuando Saladín y el joven salieron juntos a cazar, el joven pudo acorralarlo, y demandar la libertad de su suegro. Al final de la historia, el conde y el

joven yerno vuelven a su país contentos y enriquecidos por la gratitud de Saladín. Como en todos los ejemplos que aparecen en El Conde Lucanor, Patronio concluye la historia con una enseñanza. En este caso, Patronio afirma que para el casamiento, lo primero que se ha de tener en cuenta son las “maneras y las costumbres” del pretendiente: “E por ende, la primera cosa que se debe catar en el casamiento es quáles maneras e quáles costumbres e quál entendimiento e quáles obras ha en sí el omne o la muger que a de casar” (183). Al final de la historia, y como es costumbre en los *exempla* de El Conde Lucanor, don Johan, el *alter ego* del autor, al reconocer el ejemplo como bueno y beneficioso, concluye con unos versos o moraleja: “Qui omne es, faz todos los provechos; qui non lo es mengua todos los fechos” (183).

La moraleja que formula Don Johan es reveladora en su explicación que la identidad (ser) se construye a través de la acción o *performance* (*fazer*). Aunque separados por varios siglos, Don Juan Manuel y Judith Butler coinciden en que “ser omne” es “fazer” acciones de hombres. Es decir, como afirma Butler, la actuación o *performance* de ciertas acciones acorde a un código social ideal es lo que nos convierte en hombres o mujeres. A continuación, pasemos a analizar más detenidamente las acciones o *performances* que el autor explica se requieren del hombre en la tierra, las cuales forman la base para alcanzar el objetivo final, que es la vida eterna.

Además de ser un ejemplo significativo por su posición central y estratégica dentro de la colección de *exempla* del Conde Lucanor, el ejemplo 25, también cobra importancia por la temática del matrimonio, que ya hemos empezado a analizar en el capítulo anterior. El matrimonio era uno de los asuntos centrales en la vida del noble medieval cristiano. Como Don Juan Manuel, su tío Alfonso X y su grupo de legisladores,

conceptualizaron el matrimonio como tema central de su reconocida obra jurídica. Así, indica en el prólogo a las Siete Partidas, la importancia central del matrimonio, y la razón para colocarlo en medio de la obra: “y por eso lo pusimos en medio de las siete partidas deste libro asi como el corazón es puesto en medio del cuerpo do es el espíritu del onbre onde va la vida a todos los miembros.” Como ha señalado Vasvari, aunque sin explicar realmente cómo, en El Conde Lucanor, el tema del matrimonio es recurrente hasta el punto que aquellos ejemplos que tratan este asunto deben entenderse en grupo y en relación unos con otros. La temática de la masculinidad es central en aquellos ejemplos que discuten la temática matrimonial porque en ellos se habla de la diferencia entre los géneros y de los comportamientos adecuados para cada uno. De los temas unidos al del matrimonio están el paso de la juventud a la madurez, la educación de los jóvenes y las relaciones (homo) sociales del hombre adulto, como a continuación se explicará.

En el ideal descrito por Don Juan Manuel en El Conde Lucanor, la perfección masculina se alcanza sólo a través del matrimonio; para ser un hombre de verdad es necesario estar casado. Como explica Susan Mosher Stuard en su artículo, “Burdens of matrimony,” a partir del siglo XII, el matrimonio es la institución que define al hombre fijándolo firmemente en relación con su mujer. Las palabras “vir” y “homo” adquirieron diferentes significados, en el cual “vir” se refería al hombre casado. Con el matrimonio, la vida del hombre cambiaba drásticamente debido a la complejidad de responsabilidades que se añadían a su vida. Se convertía en el responsable y representante público no sólo de su persona, sino de la de su esposa, adquiriría posesiones y riquezas de las cuales ahora era responsable, y se integraba en una compleja red de relaciones sociales (homosociales) con los parientes de su esposa, entre ellos su suegro, aunque no quedaba restringido

únicamente a éste. Al entrar en esta nueva red de relaciones se aumentaba también el número de personas vigilantes de que el nuevo esposo cumpliera las labores que su nueva posición imponía (62-64).

Que el ejemplo 25 trate del tema del paso de la juventud a la vida adulta lo reitera el ejemplo anterior, que también comenta sobre la instrucción de los jóvenes y su preparación a la madurez. Así lo indica la pregunta de Lucanor a Patronio al comienzo del ejemplo 24: “E por el grand entendimiento que avedes, ruégovos que me digades, quanto vos entendedes, en qué manera puedo yo conosçer qual **moço** recudrá a seer mejor **omne**” (169). El ejemplo 24 prepara al lector y complementa en contenido al ejemplo 25; ambos tratan de temas similares, del hombre y el paso a la madurez, de las características necesarias (educación) y de los requerimientos de la vida adulta.

La explicación de lo que el autor quiere decir cuando habla de los “cuerpos” se encuentra en el ejemplo 24, ejemplo que, como hemos dicho, prepara al 25, y que ha de estudiarse junto con éste por el tema de la instrucción de la nobleza, base esencial para una buena vida matrimonial, y para la creación de provechosas alianzas. En el ejemplo 24, Don Juan Manuel prepara también el controversial pero conocido argumento del ejemplo 25, que la valía del individuo se halla en sus obras, y no en su linaje. El tema de las buenas obras era popular entre los predicadores que especialmente atacaban en sus sermones los excesos de los ricos y poderosos. El ejemplo 24 también hace referencia a la apariencia física. Patronio explica a Lucanor que el aspecto externo es a veces indicador del interno, de “la complisión,” “el corazón,” “el meollo,” y “el fígado.” En el físico, explica el consejero, los indicadores más ciertos de la valía de los jóvenes son los ojos y después, el donaire. La proporción corporal indica valentía, añade. Sin embargo,

Patronio enfatiza que el aspecto exterior son únicamente señales y que no determinan la virtud de la persona. La virtud, y aquí añadiría yo, la masculinidad, porque para Don Juan Manuel estos dos conceptos son equivalentes, se demuestran por medio de las obras o *performances*. Estas son las palabras de Patronio en cuanto al aspecto exterior:

Mas el talle del cuerpo e de los miembros, non muestran çiertamente quáles deven seer las obras. E con todo esto, éstas son señales; e pues digo señales, digo cosa non çierta, ca la señal sienpre es cosa que parece por ella lo que debe seer; mas non es cosa forçada que sea assí en toda guisa. E éstas son las señales de fuera que siempre son muy dubdosas para conosçer lo que vos me preguntades. (170)

La explicación de Patronio concuerda con la defendida por Tomás de Aquino, que la belleza exterior, cualidad natural, no conlleva necesariamente la virtud (Paredes). Como se demuestra en la prueba del rey a su hijo, y como se recalcará en el siguiente ejemplo, son las obras las que demuestran quién será el mejor hombre: “Por obras e maneras podrás conosçer a los moços quáles deven los más seer” (173).

En el ejemplo 25, la condesa manda preguntar a su esposo cautivo cuál de los pretendientes deben elegir para casar con su hija. El Conde, al recibir el mensaje, busca el consejo de Saladín que le dice: “el mio consejo es éste: que caseades vuestra fija con onme” (177). A continuación, Patronio especifica: “El conde gelo tuvo en merçed, e entendió muy bien lo que aquello quería dezir” (177). Hombre de pocas palabras, pero de alto entendimiento, el conde, habiendo comprendido el mensaje del sultán, mandó a sus parientes que hicieran una lista de todos los hidalgos de la comarca, indicando cómo eran en cuanto a sus “maneras, costumbres, y cuerpos,” especificando también que no

excluyeran a ninguno por “riqueza o poder” (177). Aunque no pretendía favorecer al candidato por su poder o riqueza, en la lista que el conde solicitó de sus parientes les pidió que señalaran cuáles y cómo eran los hijos de los grandes reyes y nobles que pretendían a su hija y los distinguieran de los hidalgos que vivían en la comarca. Como explica Diz: “Al escoger qué calidad debe tener el candidato, el Conde de Provenza está actuando para asegurar el honor de su descendencia y de su nombre; se presenta en el relato la elección de esa cualidad y la ficción segunda que sigue- liberación del conde gracias al yerno elegido, que muestra ser “omne”- comprueba la sabiduría del juicio previo” (49).

El libro de los estados, obra de corte teológico anterior al Conde Lucanor que narra la conversión del infante Joás, puede servirnos para entender mejor lo que el autor quería decir al referirse a “las maneras y las costumbres,” términos centrales a la obra de Don Juan Manuel. En el capítulo V del Libro de los estados, Turín, el tutor pagano del infante Joas, explica las diferencias entre maneras y costumbres. Maneras es “todo lo que ayuda al omne por que pueda fazer por manera lo que non podría hacer por fuerza” (78). Según revela Turín, las maneras no son algo natural sino aprendido de otra persona que actúa como maestro. Entre las maneras se encuentran numerosas prácticas del oficio de caballería como montar a caballo y luchar con armas, pero también cazar, nadar, hacer esgrima, jugar a buenos juegos y andar y correr por los montes, entre otras actividades (78). Es decir, la manera es cualquier actividad que no sea natural, y que no tenga que ver con la fuerza o la valentía, ya que estos dos atributos se consideran naturales.⁶¹

⁶¹ Un listado de las aptitudes naturales del hombre aparecen en el Libro en finido, donde Don Juan Manuel le explica a su hijo: “Ca todo lo que pueden fazer a los moços todos los que los crían, es que sean bien costumbrados en el comer et en el beber; et amostrarles buenas maneras et buenas costumbres. Mas quantos maestros et quantos ayos en el mundo son, non podrían fazer al moço de buen entendimiento, nin

Según Turín, para luchar con armas o montar a caballo no importa cuán valiente o fuerte el hombre sea. En este caso, lo primordial es que se conozcan las técnicas para realizar estas actividades caballerescas; es decir, que el hombre se haya educado con un buen maestro. En cuanto a las costumbres, se especifica que son “cosas que gana omne por luengo uso, ca usando omne la cosa luengo tienpo, tórnase en costumbre” (79). Diciendo esto, el maestro distingue entre las buenas y malas costumbres, señalando que el que no cultiva las buenas costumbres no está actuando dentro de su estado y hace deservicio a Dios. Además, aclara Turín, aquellos con malas costumbres crean mala fama. Entre las costumbres están comer, beber, vestirse, hablar, etc. Haciendo estas cosas de manera adecuada, el hombre hace lo correcto sirviendo a Dios y al mundo (79). Estas mismas ideas expresadas primero en El libro de los estados se reafirman más tarde en el ejemplo 25 del Conde Lucanor. De nuevo, podemos ver que la masculinidad y la religión van muy unidas; el ejercicio de la masculinidad ideal es lo que permite el acceso a la vida eterna. Es la práctica de las buenas maneras y costumbres (*fazer o performance*, como diría Butler) lo que construye e identifica al buen y verdadero hombre, y lo acerca a Dios.

El ideal masculino que Don Juan Manuel presenta en el ejemplo 25 es el de un cristiano, de clase noble, que tiene buenos hábitos y costumbres. A pesar de la insistencia del autor en que el hombre no “es” sino que “se hace,” las actividades que se presentan al lector como modelo, son únicamente las que un noble aristócrata puede realizar. Como ha afirmado Marta Ana Diz, el discurso de Don Juan Manuel intenta conciliar la contradicción que su estatus de noble plantea: “Así se presenta, absolutamente naturalizada, la situación paradójica de un hombre que es responsable y arquitecto de su

apuesto, nin complido de sus miembros, nin ligero, nin valiente, nin esforçado, nin franco, nin de buena palabra, si Dios, por la su merced, non lo faze” (124).

suerte en el mundo, destino que es, por otro lado, el establecido por la circunstancia de su nacimiento dentro de un determinado estamento de la sociedad (82).

Aunque Patronio enfatiza que el linaje y el dinero no son requisitos para convertirse en un hombre de verdad, vemos que en la historia, el conde ordena a su esposa y familiares que hagan una lista de los nobles que pretenden a su hija de todos los “fijodalgos” de la zona:

...e que sopiesse de quantos omnes fijos dalgo avía en todas sus comarcas, de qué manera y de qué costumbres, e quáles era en los sus cuerpos, e que non casassen por su riqueza nin por su poder, mas quel enviassen por escripto decir que tales eran en sí los fijos de los reyes e de los grandes señores que la demandavan e qué tales eran los otros omnes fijos dalgo que eran en las comarcas. (177)⁶²

Aún considerando a los hidalgos como posibles maridos para su hija, el conde no se sale de la clase noble, sugiriendo así, que un hombre de clase baja no sería digno de casarse con la hija del conde. La ideología que presenta Don Juan Manuel en este ejemplo concuerda con una visión tripartita de la sociedad, tal que aparece en el Libro de los Estados: los defensores, los oradores y los labradores. Sin embargo, como ha mencionado Luciana di Stéfano, el término se utiliza con cierta flexibilidad, ya que se utiliza para clasificar los rangos sociales, como con el significado de circunstancia o situación. De esta manera, Don Juan Manuel considera también estados los del

⁶² Así se define Don Juan Manuel la categoría de los hidalgos, que como vemos en muy amplia: “A continuación de los estados de emperador y rey, Julio enumera y describe los estados de los “fijosdalgo,” que entran dentro de la categoría de los defensores: príncipes, infantes no herederos, hijos de infante (el estado de don Juan Manuel), duques, marqueses, condes, vizcondes, “ricosomnes” (aquí don Juan Manuel tiene mucho cuidado de distinguir este término del de “omne rrico”, esto es, el que tiene mucha riqueza pero no necesariamente honra), infanzones, caballeros y escuderos” (Ruiz 32).

emperador, papa, cocinero, pastores, zapateros, etc. (330-331). Porque el propósito del ejemplo es definir el ideal masculino y porque la lista sólo incluye a los pretendientes con título nobiliario, podemos concluir que un hombre de la clase baja nunca llegará a ser un hombre verdadero.⁶³ De esta manera, la masculinidad verdadera se reserva únicamente para aquellos que pertenecen a una clase social en particular que se perpetúa a través de la sangre.

Esta filosofía elitista concuerda con la de los predicadores. Como ya dijo Lida de Malkiel, los dominicos fueron grandes defensores del orden social y jerárquico: “Los dominicos no sólo hicieron su aparición como defensores de la Iglesia Romana, sino también como salvaguarda del orden social, en oposición a las herejías que, predicando la renuncia de la propiedad individual de bienes a favor de la comunidad evangélica de bienes, minaban implícitamente las jerarquías de las sociedad medieval” (158). La conciencia de estamento fue siempre protegida por las élites aristocráticas (di Stefano 334). La descripción de la sociedad estamental y de las diferencias entre unos estados y otros le sirve al autor para señalar la supremacía de su propio estado, para definirlo y mantenerlo (Ruiz 34). Don Juan Manuel arguye la necesidad y la legitimidad de su estado en el mundo por la voluntad divina, y que el hombre podrá salvar su alma si cumple con rigor las funciones terrenales divinamente asignadas a su estado.⁶⁴ Como

⁶³ Como explica El libro de los estados, algunos de los excluidos de la lista de la condesa hubieran sido, como explica Ruiz los siguientes: “La categoría de los defensores sigue con la enumeración de los que no son “fijosdalgo,” como son los oficiales, “abades,” “almocadenes,” “ballesteros,” “et otros omnes de cavallo et de pie...A la categoría de los labradores sólo se le concede dos párrafos breves. Estos hombres son los que trabajan en la villas y que se conocen por “menestrales,” como son los tenderos, “carpenteros,” “ferrerros,” “selleros,” “pellegueros,” “maestros de fazer torres et casas et los muros,” los zapateros, “freneros,” y “texedores.” Están también aquí los labradores “que labran por sí mismos,” como son los “quinteros,” “yunteros,” pastores, “ortolanos,” molineros, y “otros de menores estados.”

⁶⁴ En este sentido dice Ruiz que El libro de los estados, y señalo yo el ejemplo 1 del Conde Lucanor que tiene una temática similar, se separa completamente de su fuente, el Barlaam y Josafat, libro que propone la renuncia de todo bien temporal a favor de la vida ascética o contemplativa (38-39). Como defiende el

expresa en el Libro de los estados: “Ca segund dizen los sabios que non debe omne desear aver grant estado por pro nin por onra de sí mismo, **mas que debe desear por fazer en él mucho bien**” (152) y en El Conde Lucanor: “podedes mejor salvar el alma segund el estado que tenedes.” (74). No aceptar la posición social de uno indica el menosprecio de la condición de instrumento divino que tenía cada clase y el desprecio de la salvación personal que conllevaba la ejecución de los deberes de clase. Para ser un buen noble, uno debe actuar acorde a su estado, *fazer* buenas obras; las obras que este estado merece. Patronio trata la clase social de manera similar al género, atribuyéndole cualidad de *performance*.

Existían grandes peligros para caer en el pecado por ser noble, más que para ninguna otra clase, pero el control de la conducta, la resistencia a las tentaciones materiales lo hacían más fuerte moralmente y mejor cristiano. Así, nos dice Don Juan Manuel en el Libro de los estados:

muchas vezes vos he dicho que non a fecho en el mundo nin cosas en que muchos peligros no aya, nin estado en que el omne non pueda perder el almas si quisiere. Et lo mismo vos digo agora en el estado de los emperadores, que si quisieren, bien pueden perder las almas et aun los cuerpos; mas si quisieren non ay estado en que mejor las pueden salvar.

(167)

Aunque pertenecer al alto estado tiene múltiples peligros, al mismo tiempo es el mejor estado para salvarse. Además, si el noble llega a salvar su alma la recompensa será mayor que para el resto de los estamentos: “Ca bien creed que quanto Dios en mayor

ejemplo 1, “De lo que contesçió a un rey con su privado,” el hombre mejor sirve a Dios desde el estamento en que éste lo situó.

estado pone al omne en este mundo, tanto gelo da mayor en el otro, si en éste lo sirve como deve” (Estados 176). Una de las maneras para redimirse estaba reservada a la nobleza y era a través de la cruzada contra el infiel (Murray 353-355).

Las órdenes mendicantes se habían instituido, en parte, para luchar contra la filosofía de afán de lucro de los habitantes de las ciudades. En sus sermones, los frailes recordaban a los ricos mercaderes, que su modo de vida era pecaminoso, y que se oponía los principios morales cristianos de la modestia y la caridad (García Serrano, “Mundo” 256-257). Aunque se despreciaba lo material, la pobreza natural no era loada; lo que se consideraba una virtud era la pobreza voluntaria, imitación de Cristo que realizaban los predicadores: “Ca vós sabedes señor, que en el evangelio non loa Dios al pobre, mas loa al pobre de voluntad” (Estados 168). Para argüir el derecho a la riqueza, dice Don Juan Manuel:

Et commo quier que muchos ayan movido quistiones en razón de la pobreza de Jhesu Christo, al verdat es ésta: que Jhesu Christo non fue del todo pobre, ca fállase los Evangelios et por la su vida que dineros ovo, et omnes governava, et Judas Escariote su mayordomo era. Pues si del todo fuera pobre, non pudiera estas cosas fazer commo omne verdadero, mas fazíalas con lo que buscava sin pecado et quel davan por amor de Dios et por las sus sanctas obras quel veían fazer. Et por ende non puede ninguno decir con verdad que Jhesu Christo fue del todo pobre, que nunca obo nada.

(Estados 358)

Esta visión concuerda exactamente con la posición del papa Juan XXIII, que los intelectuales dominicos defendieron, en contra de la visión de absoluta pobreza que

defendían los franciscanos alrededor del año 1323. Los mismos predicadores, que criticaban la vida urbana, la justificaron y legitimaron dotándola de coherencia dentro de la doctrina cristiana. Como los frailes dependían de las limosnas de los ricos y poderosos, estos pudieron justificar sus ganancias monetarias por medio de las donaciones a los humildes frailes mendicantes, el concepto de la caridad (García-Serrano, “Mundo” 261-162).

En cuanto a los hombres de la clase trabajadora, aunque dice don Juan Manuel en el Libro de los Estados, que si son leales y actúan sin codicia, salvarán sus almas, añade: “Mas por el aparejamiento que an para non fazer todo lo mejor, et porque muchos déstos son menguados de entendimiento que con torpedad podrían caer en grandes yerros no lo entendiendo, por ende son sus estados muy peligrosos para el salvamiento de las almas” (292). La diferencia entre ricos y poderosos y los que no lo son es que los primeros son modelo de perfección y virtud porque cuanto más alto el estado del hombre, más se parece a Dios (Ruiz 34).

También la categoría de clase se construye a base de género. Haciendo eco de lo que Santo Tomás de Aquino escribía con respecto a las mujeres, María Cecilia Ruiz apunta acertadamente al proceso de afeminamiento del pobre: “En otras palabras, están lejos de la imagen de Dios y está más cerca de los animales” (Ruiz 34). Porque se asemeja más a los animales, la inferioridad en cuanto a la capacidad de entendimiento o razón es igualmente similar entre el pobre y la mujer. Se arguye que al ser naturalmente “más torpes,” tienen una mayor incidencia en el pecado, aspecto que los hace moralmente imperfectos, inadecuados para gobernar, y que implica la necesaria existencia para el bien social de otro individuo superior (rey o señor) que los ordene y controle.

Así, la ideología dominica proveía a Don Juan Manuel con armas para defender su posición social de rico y poderoso. Como indica Marta Ana Diz: "...en los relatos de Patronio la materia se manipula de manera tal que ganar bienes temporales, atender al mundo y salvar el alma son objetivos que exigen un mismo conjunto de condiciones básicas (54). Aunque el ejemplo intenta excluir la riqueza y el poder como requisitos necesarios de la masculinidad perfecta, inevitablemente se asocia este ideal con un estatus social de riqueza y poder porque, como explica Patronio, unas cualidades inevitablemente llevan a las otras: "E devedes saber que el omne con **vondad** acreçenta la **onra** e alça su **linage** e acreçenta las **riquezas**" (182). La bondad, la honra, el linaje y las riquezas parecen presentarse en esta oración a manera de escala, pero entendidas todas como cualidades necesarias del hombre ideal.

Como prueban las palabras de Patronio, la sociedad premia la masculinidad. El hombre que realiza *performances* de masculinidad (buenas obras) no sólo prueba que es hombre de verdad sino que a la vez, será recompensado por ello con "provechos" o riquezas como es el caso del joven hidalgo del ejemplo 25. El proceso masculinizador no se concluye hasta que la recompensa ha sido efectiva. Aunque el individuo realiza la performance, no está del todo completa hasta el reconocimiento comunitario y el premio económico. La hombría no existe naturalmente por sí sola, ha de probarse y ser aceptada socialmente (honra y fama). La concepción del hombre ideal no existe, como hemos visto, sin la posesión de poder y riquezas, ya que la recompensa y el reconocimiento forman parte inherente del proceso masculinizador.

Porque el Conde y Saladín escogen como esposo ideal a un hidalgo —y no a un infante o a un noble, ya que estos últimos tienen muchos defectos— no debemos pensar

que Don Juan Manuel tiene preferencia por los hidalgos, y que el ejemplo es una defensa de la baja nobleza. El ejemplo no es una defensa de la baja nobleza porque el autor no pertenece a esta clase. Aunque al final de la historia, Patronio explica que en la búsqueda de un buen esposo lo primero que se ha de observar y tener en cuenta son las obras, y que el nivel de nobleza, honra y riquezas es secundario no obstante, en la conclusión se contradice. A pesar de haber insistido en el valor de las maneras y las costumbres, nunca subestima, como sería de esperar en un hombre de la estatura de Don Juan Manuel, la importancia de la sangre y el capital:

E por ende, la primera cosa que se deve catar en el casamiento es quáles **maneras e quáles costumbres** e cuál entendimiento e quáles obras en sí el omne o la muger que a de casar; e esto siendo primero catado, dende en adelante, quanto el **linage** es mas alto e la **riqueza** mayor e la apostura más complida e la vezindat más cerca e más provechosa, tanto es el casamiento mejor. (183)

Subrayo en este párrafo los conceptos centrales a la concepción del hombre ideal, que esta vez Patronio explica de manera gradual.

Habiendo decidido el conde con la ayuda de Saladín quién debía ser el futuro esposo de su hija, los parientes mandan decir al joven que ha sido el elegido. Al principio parece incrédulo de las noticias que le llegan: “e que esto que fablavan con él, si lo dizían por non lo fazer, que tenía que le fazían muy grand tuerto e quel querían perder de balde” (178). El joven, aunque avisado que ha sido elegido por el conde como verdadero hombre, y que sus buenas maneras y costumbres le han proporcionado el provechoso matrimonio con la hija del mismo, no se siente ni se sentirá como un

verdadero hombre hasta que realice las acciones que según él un hombre de verdad debe hacer: “que non **sería** él omne si non **fiziesse** en este fecho lo que pertenesçía” (178).

Sentimientos similares describe de nuevo el narrador después de la boda: “pues el soldán y el conde tanta onra le fizieran e lo escogieran por omne, que ternía él que non **era** omne si non **fiziesse** en esto lo que pertenesçía” (179). Señalamos aquí de nuevo la relación entre los dos verbos “ser” y “fazer”, énfasis que es mío, pero también de Patronio y Don Juan Manuel como hemos visto, por la reitaración del mismo concepto a lo largo del ejemplo. A continuación, el joven nos mostrará cuáles son algunas de las acciones importantes que un verdadero hombre en su situación debe hacer.

Lo primero que hace el joven es tomar el poder y apoderarse de las rentas del conde,: “quel apoderasen luego de todo el condado e todas las rentas, pero non les dijo ninguna cosa de lo que él avía pensado fazer” (179). Lo que no les había dicho a la condesa ni a los parientes es que para convertirse en un hombre de verdad el joven, según su conciencia, debería liberar al conde. Esta es la gran hazaña que si la cumple probará a él y al resto de la familia que es, sin duda, un verdadero hombre. Pero como vemos, esta gran hazaña masculina no podría realizarse sin la toma de control de los condados y las rentas del conde; es decir, los medios materiales para llevarlas a cabo, confirmando de nuevo la contradicción textual entre las obras, la riqueza y el poder, que anteriormente se presentó. El joven, aunque inteligente y bien entrenado en materia de guerra, no hubiera sido capaz de rescatar a su suegro a no ser por la posesión de la gran fortuna de éste, ya que la hazaña masculina requiere la preparación de una flota de galeras, llevar aves y perros de caza, objetos indispensables en la captura de Saladín. Es interesante que en el Libro de los Estados Don Juan Manuel recomiende para la educación de los jóvenes que

estos lean libros que describan proezas militares, que luego deberán imitar: “E desde que pasaren çinco años adelante, deven començar poco a poco a mostrar leer... Et depués, deven fazer quanto pudieren por que tomen pazer en leer las corónicas de los grandes **fechos** et de las grandes conquistas, et de los fechos de armas et de cavallerías que acesçieron...” (198). La toma y posesión de las rentas de su suegro es en sí una *performance* de masculinidad, que confirman la posición activa del joven novio en la dinámica de su nueva familia. Como se mencionó al principio del análisis, la formación de la masculinidad a través del matrimonio implica un gran cambio de vida donde el marido adquiere riquezas provenientes de la familia de la novia y responsabilidades que su nuevo título conllevan (Mosher 62-63).

A lo largo de su viaje, el narrador nos ofrece algunas acciones de este hombre verdadero ideal. Por ejemplo, el joven hidalgo demuestra su inteligencia y habilidad estratégica al colocar las galeras en el puerto y traer consigo animales. Asimismo, muestra su inteligencia y destreza estratégica al vivir en Armenia por un tiempo, observando y aprendiendo acerca de las costumbres del país y de Saladín. Para un guerrero, es importante conocer al oponente; son performances masculinas que demuestran saber y poder. Como afirma Foucault el poder proviene del conocimiento que le permitirá conquistarlo: “...there may be a ‘knowledge’ of the body that is not exactly the science of its functioning, and a mastery of its forces that is more than the ability to conquer them: this knowledge and this mastery constitute what might be called the political technology of the body” (26). A través de demostrar, en la *performance* de masculinidad, su poder y saber práctico —porque está formulado para el ejercicio del poder— el hidalgo instauro su primacía sobre Saladín.

En el contexto de la cultura de Reconquista, el conocer las costumbres, cultura y lengua del otro se convierte en un factor político importante. En el prólogo a El Libro de la caza, por ejemplo, Don Juan Manuel admira la gran obra de su tío Alfonso X que tradujo obras del árabe a romance, entre ellas, el Corán, con el propósito de conocer sus creencias y poder refutarlas mejor. En el contexto del ejemplo 25, el conocimiento de las costumbres del lugar le ayuda al joven a identificar los puntos débiles de su oponente e ingeniar una estrategia que le lleve al éxito. De igual manera, el texto resalta las cualidades de líder del *fijodalgo* cuando ordena a los hombres de las galeras que esperen hasta que él les de un mandato. En resumen, las cualidades del hombre ideal o, como lo describe Patronio al final del ejemplo, del “buen omne” son las necesarias para la formación de un líder. Esta noción del buen hombre proveniente de la cultura clásica, va mucho más allá de la piedad cristiana, y tiene que ver, como explica Gunderson, con la legitimación del poder. Esta conexión entre género y poder, considerando conjuntamente lo dicho acerca del ejemplo 25, reafirma nuestra tesis que el ideal del Conde Lucanor se refiere al estatus de adulto, de marido, de guerrero y por tanto noble, y de líder de la comunidad, que este caso es el cristiano.

Adicionalmente, el joven conoce y respeta las relaciones entre señor y vasallo, y demuestra que no es un traidor. El narrador enfatiza que el hidalgo se negó a besarle la mano a Saladín porque no lo quería reconocer como su señor: “non le besó la mano nin le fizo ninguna reverencia de las que omne debe fazer a su señor” (180). La estrategia del joven es no realizar la *performance* de vasallaje. Esto hubiera sido inadecuado porque un cristiano no se hace vasallo de un moro, y porque si él le hubiera besado la mano, rebelarse contra él más tarde hubiera sido acto de traición y castigado con la muerte. En

esta escena, el joven muestra de nuevo su astucia y conocimiento de las reglas homosociales, las cuales Saladín ignora. De la misma manera, el joven rechaza cualquier regalo u obsequio de Saladín ya que si existe un intercambio entre ellos se crea una relación que conlleva ciertas obligaciones a las que el joven no le conviene someterse. Todas estas acciones forman parte de la *performance* de género que realiza el personaje, y se presentan al lector como modelo ideal a seguir.

La masculinidad se describe en el cuento como algo extremadamente deseable. Es percibida como algo positivo, tanto para el individuo como para la familia y la sociedad en general. En la historia, el joven hidalgo reconstituye la familia que una vez se había roto, liberando al conde de las manos de Saladín. Debido a que el joven ha demostrado ser un hombre de verdad, la historia termina con un final feliz, y tanto el conde como el joven, regresan a casa enriquecidos. Al final de la historia, se concluye en la moraleja que el hombre verdadero es el que proporciona prosperidad. Sin embargo, Don Johan parece olvidarse que Patronio había prometido a la audiencia un final feliz. Es Dios el que, para probar al conde, propicia la captura y ayuda al joven a capturar a Saladín. Entonces, deberíamos preguntarnos: ¿se debe el final feliz a la masculinidad ejemplar del joven hidalgo, a influencia divina o a los dos? Relacionando la moraleja del ejemplo 25 con el mensaje del prólogo acerca del propósito práctico de la obra, el lector se da cuenta que la ejecución (*performance*) correcta de la masculinidad es clave para la salvación divina, otorgando así al ejercicio correcto del género, además de tener un carácter social, político y económico, una dimensión religiosa y moral.

Aunque el enfoque del ejemplo es el joven hidalgo, sin embargo no debemos ignorar el modelo presentado a través del personaje del conde, y las *performances* de

masculinidad que éste realiza. Patronio describe al conde como “buen ome,” (175) cuyos objetivos en la vida eran precisamente aquello que Don Juan Manuel presenta a su lector en el prólogo a su obra: “e deseava mucho fazer en guisa porquel oviessen Dios merced al alma e ganasse la gloria del Paraíso, faziendo tales obras que fuessen a grand su onra e del su estado” (175). Con intención de realizar buenas obras que fueran de provecho para su honra y estado, que le ayudaran a alcanzar la salvación divina, el conde se va en cruzada a la Tierra Santa. Existe una competencia implícita entre el joven y el suegro, el lector podría quedarse preguntando cuál de los dos era mejor hombre, el joven de buenas maneras y costumbres o el rico y poderoso conde que se aventuró a la Tierra Santa para probar su fe.

Es significativo que Don Juan Manuel haya escogido este ejemplo y lo haya colocado en el medio de su obra, como hemos visto, para hablar de la masculinidad y del matrimonio, pero también para enfatizar que uno de los modos en que el hombre puede combinar la vida en la tierra con la vida en el más allá, es en la cruzada.⁶⁵ Como el conde es un cruzado, nos dice Don Juan Manuel que está al servicio de Dios, y por tanto tiene confianza que éste le protegerá en su viaje. Patronio explica que la captura del conde por Saladín no es fruto de un error por parte del conde, sino más bien una prueba de Dios. Dios, explica Patronio, por razones maravillosas prueba a sus amigos, y si estos saben sufrir la tentación serán recompensados. La idea de prueba es recurrente en El Conde Lucanor. Dios prueba al hombre, lo mismo que el hombre debe probar a sus amigos, consejeros, y a su mujer, como vimos con Vascañana. Lo que se prueba en todos los casos es la lealtad. Dios resuelve la cautividad del conde, propiciando que las aves del

⁶⁵ El tema de la cruzada aparece en el libro varias veces. Una de ellas es el ejemplo 3 que analizaremos en el próximo capítulo.

higaldo se desvíen y éste pueda acorrallar a Saladín: “E commo Dios acarrea, quando su voluntad es, las cosas que Él quiere, guisó que alanzaron los falcones a unas grúas. E fueron a matar la una de llas grúas a un puerto de la mar do estava la una de las galeas que el yerno del conde y pusiera” (180). En su viaje a la Tierra Santa, el conde ha demostrado su lealtad a Dios, pero más importante ha confirmado, al consentir el casamiento de su hija con el fijodalgo, que la masculinidad está primeramente en la valía del hombre, en las buenas obras. Así, se reitera, por aprobación divina, si ya no lo hizo suficientes veces Patronio, que lo más importante en la vida del hombre es el bien obrar, que está por encima del estatus económico y grado de nobleza.

En este ejemplo, donde no hay una frase de desperdicio, es importante notar que el joven sale con propósito de rescatar al suegro la misma noche de bodas. Patronio dice que se realizaron las bodas opulentamente y que, antes de regresar a la casa con su esposa, el joven va a hablar con los parientes para comunicarles sus planes de rescatar al conde y que les deja a cargo de la “donzella” que es su esposa y de las propiedades del conde. De aquí podemos inferir que el joven se marcha sin consumir el matrimonio: “E desde que las vodas fueron fechas muy ricas e muy onradas, en la noche, quando se ovo de ir para su casa do estava su muger, **ante que se echassen en la cama**, llamó a la condessa e a sus parientes e díxoles en gran poridat...que ternía **él non era omne si non fiziesse en esto lo que pertenecía**” (179).⁶⁶ Además, se añade más adelante: “que les dexaba aquella **donzella** con qui él avía de casar, e el condado: que él fiaba por Dios que él

⁶⁶ Nótese que el texto indica que el joven, ya incluso antes de la celebración de la boda, tenía un plan de acción secreto, que había comenzado desde el compromiso. La insistencia del narrador del aspecto secreto del plan es especialmente evidente en la siguiente cita: “E dixo luego a lla condessa e a los parientes del conde que si ellos querían que creyesse él que gelo dizían verdaderamente, quel apoderasen luego de todo el condado e de todas las rendas, pero non les dixo ninguna cosa de lo que él avía pensado de fazer...E él tomó muy granda ver e, en grand poridat, armó pieça de galeas e tobo muy grand aver guardado. E desde que esto due fecho, madó guisar sus vodas para un día señalado” (179).

enderezaría porque entendiesen las gentes **que fazía fecho de omne**” (179). He señalado aquí dos aspectos relevantes de estas citas para indicar que el sentido de hombría del joven no está en la consumación del matrimonio.⁶⁷ Aunque en otros ejemplos, como el ejemplo 35, el acto sexual representa una muy importante demostración de masculinidad, la negación de este acto en el caso del ejemplo 25 es significativo ya que representa un cambio ideológico donde el acto sexual de la noche de bodas toma un plano secundario. La reconstitución de la familia y los deberes hacia otros hombres, particularmente el suegro, son aquí las prioridades del verdadero hombre. Hasta que estos actos masculinos homosociales han sido ejecutados, el acto sexual con la nueva esposa no tiene sentido. La demostración de masculinidad no está en acostarse con su mujer, sino en demostrar que conoce los métodos de la política y la guerra para salvar a su suegro, nada más y nada menos que del gran Saladín.

Al poner el ejemplo el énfasis en “las maneras” y “las costumbres” que, como hemos visto, son aprendidas, se critica la mala educación de la alta aristocracia cuyos miembros, aunque poseyendo poder y riqueza, no se comportan como correspondería a su estatus social:

...falló en todos los fijos de los reyes e de los grandes señores en cada uno algunas tachas: o de seer mal acostumbrados en comer o en veer, o en seer sañudos, o apartadizos, o de mal reçebimiento a las gentes, e pagarse de malas compañías, o enbargados de su palabra, o alguna tacha de muchas que los onmes pueden aver. (178)

Esta misma crítica ya la había hecho Don Juan Manuel en El libro de los estados en una conversación ficcionalizada entre Don Rodrigo Padrón, Arzobispo de Santiago de

⁶⁷ Los teólogos afirmaban que el matrimonio se confirmaba con el consentimiento.

Compostela entre el 1304- 1316 y Don Johan, personaje también familiar a los lectores de El Conde Lucanor. El arzobispo le pregunta a Don Johan por qué dicen las crónicas que los hijos de infante no son muy buenos hombres. Julio, recordando esta conversación explica al infante Joas, que la razón es porque

los fijos de infantes no son tan vien criados commo les cumpla, ca los que los crían, por les fazer plazer, trabajan en los falagar et consiéntenles quanto quieren et lóanles quanto fazen, Et porque todos los omnes et señaladamente los moços, quieren más conplir su voluntad que otra cosa, et la voluntad demanda sienpre lo contrario, toman por esto los fijos de los infantes muy grant dapño, también en las costumbres commo en todas las cosas que an de decir et de fazer. (254)

Señaladamente en la conversación entre el arzobispo y don Johan, comenta el de Compostela que aunque esto es un estereotipo que conocemos por las crónicas, Don Johan es un ejemplo excepcional: “Et de dezímovos que si en alguna cosa non fiziéredes commo los otros, que tenemos por çierto que será por la vondat que nós sabemos que ovo en vuestra madre et por la buena crianza que fizo en vós en quanto visco. Et sobre esto rieron et departieron mucho” (253).

Por su mal carácter y sus malos hábitos, los hombres de la alta aristocracia demuestran su debilidad moral, y por tanto su falta de preparación para gobernar. Los aspectos que se enfatizan son el comer y el beber, que eran señal de avaricia y de falta de caridad. Esta crítica, también la recibían los ricos y poderosos de los predicadores. Los frailes tendían a ser más hostiles hacia los ricos que los teólogos universitarios (Hanska 169). El propósito de esta hostilidad no era, sin embargo, ocasionar un cambio social

radical. La intención era consolar al pobre y oprimido y asustar al rico y poderoso. Los frailes explicaban que existían dos razones principales para la existencia de la pobreza. Uno es para que los pobres vayan al cielo. La otra es para dar la oportunidad a los ricos de salvarse a través de donaciones a los pobres que compensaría por los pecados típicos de los ricos (Hanska 172-174).

Los sermones de la época señalan que dos de los principales pecados del hombre rico era amar a su riqueza en demasía y el orgullo. Aunque estos son pecados de índole espiritual, se exteriorizaban en la ostentación de lujos materiales. Poseer riquezas y no compartirlas con los pobres para gastarlas vanamente era otro de los grandes pecados. El uso de ropajes superfluos, comer o beber en demasía eran señales del avaricioso que todo lo guarda para él, y nada comparte con los menos afortunados (Hanska 169). Explica Tomás de Aquino, que el comer y el beber en exceso (apetitos inferiores) impide que el hombre se dedique a los apetitos superiores que son para el bien social, y acercan al hombre a Dios. El resto de los atributos que Don Juan Manuel describe son de índole social e impedirán que el hombre sea buen gobernante. El deseo de justicia es otro de los apetitos superiores que menciona Santo Tomás. Al quedarse el hombre en los apetitos inferiores y no desear los superiores, indicadores de la virtud moral del individuo, el hombre demuestra su falta de justicia y por tanto, su incapacidad para el gobierno de los pueblos.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la presencia de un hijo rebelde y la sugerida castración del ejemplo 35 es una crítica de la mala educación de la mujer y feminidad de los hombres poderosos. La diferencia entre los personajes masculinos del ejemplo 35 refuerza esta idea que la masculinidad no es natural, enfatizando así, la

importancia de la educación y preparación de los líderes. El mundo de Don Juan Manuel era uno de apariencias. Don Juan Manuel expresa, como prueban los ejemplos analizados, que la masculinidad es *performance*. El hecho de nacer hombre no conlleva a actuar de una manera específica naturalmente. Este es básicamente el propósito y argumento de todo el libro de El Conde Lucanor, que el hombre necesita instruirse, adquirir saber y técnicas que le permitirán actuar según los principios cristianos de salvación. La añadida coda del ejemplo 35 demuestra que la masculinidad no es natural. En este ejemplo, el joven se compara con su suegro, quien ni conoce la importancia del primer día, ni supo identificar la secuencia adecuada de animales para contrarrestar la rebeldía de su mujer. La inteligencia no viene a cada hombre naturalmente de nacimiento, sino que es la fuente de una buena educación que le permitirá al individuo saber cómo y cuándo actuar. La diferencia entre el rico y poderoso suegro y el joven pero virtuoso pretendiente es que el último fue capaz de terminar con la labor que el primero no pudo realizar. El mensaje de Patronio es claro, el dinero por sí sólo no da la fuerza, el poder —y aquí entendiéndose fuerza, poder y virilidad como sinónimos— se adquiere con la buena acción (*performance*). La cómica figura del suegro contrasta con la del joven; es una de un hombre afeminado y débil, incapaz de controlar a su hija y a su esposa, como Patronio nos deja ver en la coda final del ejemplo.

Ejemplo del hombre perfecto sería entonces el propio Don Juan Manuel, hombre que, como demuestra en su libro, conoce aquellas obras necesarias para ser un verdadero hombre hasta el punto de convertirse a través de su obra en maestro de otros nobles.⁶⁸

⁶⁸ Como ha indicado Ruiz, ya se había ficcionalizado Don Juan Manuel a sí mismo como modelo ideal en el Libro de los Estados: “Don Juan Manuel demuestra su conducta intachable al introducirse en el texto como personaje que cumple modelicamente las obligaciones de su estado” (8). Igualmente, y esto nos recordará a los aspectos señalados en el análisis de las performances de masculinidad el joven hidalgo, Don

Además de conocer las características de comportamiento del hombre verdadero, Don Juan Manuel es culto, posee linaje, poder y riqueza, y por tanto, es el hombre ideal para gobernar, e incluso puede aspirar al casamiento con las hijas de reyes como es la hija del Rey de Aragón, Jaime II. Como han enfatizado Cecilia Ruiz, Eloisa Palafox y Diego Catalán, la escritura fue siempre para Don Juan Manuel una forma de luchar por el poder:

...la escritura no es en don Juan Manuel un entretenimiento de horas de ocio; es siempre una arma- ofensiva o defensiva, según los casos- a la cual acudiré, una y otra vez, en su permanente contienda para mantener y acrecentar su honra en el curso de una vida azarosa, marcada por las difíciles expectativas propias del estado, oficio y mester que Dios le asignó al “nacerle” hijo de infante, esto es, nieto de rey, pero no rey.

(Diego Catalán xv)⁶⁹

El énfasis en las obras y en el saber permite a Don Juan Manuel articular su derecho al poder en la política del reino castellano. El saber se coloca en el centro de la estrategia política del noble, como indicador de la superioridad del individuo, de su posición privilegiada, y del derecho a gobernar. Así nos dice el castellano en su Libro en finido: “Et por el saber se onran et se apoderan et se enseñorean los unos omnes de los otros” (115). El énfasis en la virtud y el saber práctico de personajes sabios no nobles

Juan Manuel se autorepresentó en El libro de los estados como experto en la práctica de guerra con los moros, en la caza y en la justicia, como sabio, buen consejero y escritor (Ruiz 49). Los comentarios de Ruiz van dirigidos al Libro de los Estados, pero son igualmente aplicables al Conde Lucanor, especialmente porque Don Juan Manuel vuelve a presentarse como modelo de hombre y noble ideal: “El Libro de los estados cumple la función de restaurar su honra, recoger y levantar su imagen caída, reproduciéndola en su entereza, firmeza y gloria, al establecerse como ejemplo autoridad de materia que maneja (don Juan Manuel, autor), y como ejemplo y modelo a seguir introduciéndose como tal en su propia obra (don Juan Manuel, personaje)” (16).

⁶⁹ En cuanto a su difícil posición de infante, comenta Ruiz: “Don Juan Manuel está obligado a mantener su estado como rey y tomar ejemplo del rey. En El Libro de los estados don Juan Manuel soluciona esta tensión invirtiendo los papeles: son el rey y todos los demás hombres quienes deben de tomar ejemplo de él” (50).

que superan a los grandes aristócratas (al menos once, cuenta Palafox), frecuentemente retratados de necios, sirven al autor para criticar y disciplinar a sus enemigos políticos, y argumentar su derecho natural al poder (65-73).

La visión que el noble tenía de su propio estado social la explica a su hijo Don Ferrando en el Libro en finido, obra posterior al Conde Lucanor: “Ca si fuere rrey de Castiella o su fijo erederero, éstos son vuestros sennores. Mas otro infante nin otro omne, en el sennorío de Castiella, no es amigo en egual grado de vos. Ca, loado a Dios, en linaje non devedes nada a ninguno” (128) A continuación recalca Don Juan Manuel: “Et non vos faga ninguno creyente que avedes a mantener estado de rrico omne, nin tener esa manera. Ca sabet, que el vuestro estado et de vuestro fijos herederos, que más se allegan a la manera de los rreys, que a la manera de los rricos omnes” (128-129).

En esta cita, Don Juan Manuel abiertamente expresa que no existe en Castilla otro hombre más poderoso que él, excepto el rey. Con éste, sabemos que el noble tuvo numerosos conflictos, de índole territorial, pero siendo más importante la deshonra de romper, en 1327 el acuerdo de matrimonio con su hija Constanza, realizado dos años antes. Por este agravio, indica Cecilia Ruiz, el propósito de la obra de Don Juan Manuel toma otro tono, el de restaurar su honra y levantar la imagen de su linaje. Don Juan Manuel siempre quiso dejar claro al rey la dependencia que el monarca tenía de él, y que si el quería, podría perjudicarlo. Como dice Flory: “El papel doble que desempeñaba el rey como representante de Dios en la tierra y como guerrero noble permitía una actitud ambivalente hacia él. Don Juan Manuel siempre se sintió moralmente superior a los reyes de Castilla que reinaron durante su vida...” (55). En este respecto, dice Palafox, por medio del saber “podía el autor del Conde Lucanor situarse por encima del único

hombre que lo superaba en linaje en coto el reino y que había provocado su exilio de las más altas esferas del poder político” (73).

La defensa de su poder de infante la trata Don Juan Manuel en el ejemplo 33, titulado, “De lo que contesçió a un falcón sacre del infante don Manuel con un águila e con una garça.” Referente a este ejemplo, analiza María Cecilia Ruiz:

es evidente que la anécdota no sólo está contada para subrayar, como hace Patronio, que un “grand señor” debe seguir su “caça” a todo trance, sino para sugerir que un “buen falcon garcero” puede y debe, llegado el caso, quebrar el ala del “aguila” que se interpone en su camino, sin que le impida actuar así el mayor poder y el carácter regio del ave con que se enfrenta. (XIII)

La versión de Don Juan Manuel diverge de sus antecedentes literarios para argüir como justo y legítimo el daño que el halcón, ave señorial, causa al águila, rapaz representante del poder regio (Ruiz XIII-XIV). Como dice Lida de Makiel: “muy lejos de limitarse a narrar un inocente suceso de caza, don Juan Manuel trastornó la intención primitiva del cuento para acomodarlo a su propia conducta de vasallo rebelde” (189). Las simples historias de Patronio son claramente de naturaleza política por ello, no es casualidad que la actividad literaria de Don Juan Manuel concuerde con el periodo de mayor actividad política (Catalán 22-26): “don Juan Manuel había descubierto para sí un nuevo uso para la escritura, el de sustituir la experiencia real y problemática mediante la experiencia literaria, en que todo puede resolverse” (Ruiz 6-7).

La relación de Don Juan Manuel con el rey había sido de índole mucho más personal ya que éste había sido tutor del rey durante su infancia. Soler y Flory han

señalado la naturaleza biográfica del ejemplo XXI, “De lo que contesçió a un rey moço con un muy grant philosopho a qui lo acomendara su padre,” en el que Don Juan Manuel hace referencia a la infancia del monarca. Si en un ejemplo, Don Juan Manuel recuerda al rey que él es el “halcón” que puede “quebrarle el ala,” en este ejemplo lo representa como a un joven obstinado, recordándole quién es el más sabio, y la posición de superioridad que años antes había ejercido sobre él.⁷⁰ El buen maestro contrasta en este ejemplo, con los malos consejeros de las historias, evocando el perjudicial cambio de consejeros que se dio en 1325, una vez que Alfonso había cumplido la mayoría de edad. Como indica Flory: “Depués de haber sido forzado a contender con el Rey Alfonso X, y después del rechazo trágico de su hija Constanza, Don Juan Manuel entendía las implicaciones derivadas de tener por rey a un joven aferrado. En su propio caso el resultado fue una guerra civil” (54-55).

El libro donde declaradamente Don Juan Manuel se atreve a atacar el linaje real a favor del suyo propio es en el Libro de las armas. Este texto que pertenece al género de la literatura de familia, lo compuso Don Juan Manuel al final de su vida, entre 1342-1345. En este libro, el noble abiertamente toma una posición antidinástica, elevando su propio linaje sobre el de Alfonso X, y cuestionando el derecho legítimo y moral del rey al trono de Castilla. Irónicamente, un hombre que defendió tanto que uno debe conformarse con el estado que le ha tocado por nacimiento, claramente no estaba conforme con el que le había tocado a él, el de infante (Ruiz 11).

Antes de concluir el capítulo, me gustaría reflexionar y reunir lo que hasta ahora se ha insinuado sobre la audiencia del Conde Lucanor. Formular conclusiones acerca de

⁷⁰ Afirma Palafox que en el Conde Lucanor existen un grupo de personajes, que por su conocimiento se presentan superiores a los poderosos con los que deben relacionarse (62).

la audiencia del Conde Lucanor es algo controversial y arriesgado. El énfasis en que las obras son lo más importante para definir la masculinidad sirve, en cierta manera, como auto-propaganda de la obra didáctica de Don Juan Manuel, pues si se entendiera que la virtud se hereda por la sangre, no habría necesidad de una obra didáctica que enseñe cómo convertirse en “omne” u hombre ideal. El texto, además, es una reafirmación política del poder y del estado de virtud del autor, que se autorrepresenta como conocedor de un saber práctico y esencial para el gobierno de los pueblos. Tanto Diz como Palafox han señalado la asociación entre saber y poder. Así, dice Diz: “En rigor, el razonamiento es perfectamente circular: sólo pueden mantenerse en alto estado los que saben y, claro está, los que saben son los nobles de alto estado (82). A esto añadiría yo que el saber — y por tanto el poder— están reservados para el hombre porque el saber y la *performance* del saber, además del bien obrar, es escribir libros; una demostración por parte del autor de su estatus masculino y su posición social de Infante de Castilla.

Como El Conde Lucanor es un libro que enfatiza la experiencia de Lucanor, la de Don Johan y Don Juan Manuel, es un libro dirigido a un lector que, en la vida real, comparte también esta experiencia como hombre noble y cristiano. El texto enfatiza la importancia de las obras, entendidas, como hemos analizado, como *performances* masculinas y nobles, porque asume que los lectores serán pertenecientes a la clase noble. Las diferencias entre los miembros de la clase noble quedan suavizadas haciendo la movilidad social dentro de esta clase más fácil. El ascenso social, económico dentro de la clase noble y como veremos, la salvación, es posible únicamente a través de una *performance* correcta de masculinidad.

Como bien ha indicado Diz: “En el marco se proporciona en efecto una lectura del sentido del relato y se indica también al lector cómo debe ficcionalizarse a sí mismo en tanto receptor de esas narraciones” (83) Lucanor, personaje que desde el marco, por sus múltiples preguntas y ansia de conocimiento práctico, presenta un modelo de lector ideal a seguir que es hombre, noble y cristiano, como analizaremos en el siguiente capítulo. Que el lector ideal pertenece a la clase social dirigente queda asimismo patente en la elección de temática seleccionada por el autor, por ejemplo en el ejemplo 27, sobre las posibles repercusiones de los enfrentamientos domésticos en la vida política, obligación reservada para la clase noble o incluso el tema de la cruzada, representado en el ejemplo 25, pero también, como veremos, en el número 3. En el tema del matrimonio, los ejemplos examinados en el capítulo anterior se dirigen a una audiencia primordialmente masculina. Al mismo tiempo que el 25 es un ejemplo que trata del paso de la juventud a la madurez por las muchas responsabilidades que conlleva la vida de casado, el ejemplo ofrece ayuda al lector maduro, encargado de buscar esposo para su hija. En el marco ejemplar, el ejemplo 25 nos enseña que la elección de un buen marido para una hija es una de las decisiones más importantes que un padre puede hacer en su vida, de ello dependen la honra y la riqueza que, como explica el prólogo, es uno de los problemas centrales que llevan a Don Juan Manuel a escribir la obra didáctica.

No obstante, debemos pensar y especular cómo otros lectores, no ideales, hubieran reaccionado ante las historias del Patronio, ya que, por mucho que el autor se esfuerce en controlar la recepción de su obra, una vez que sale fuera de sus manos, el texto toma vida por sí sólo. El libro ofrece, entre muchos otros aspectos, técnicas masculinas para el dominio de la mujer. Entre estas lectoras habría algunas incapaces de

resistir el mensaje del autor, que interiorizarían la misoginia patriarcal. Sin embargo, no dudo que habría otras que verían las deficiencias de las técnicas de dominio propuestas, y que a estas aplicarían, como han hecho muchas mujeres a lo largo de la historia, estrategias de resistencia. En el capítulo anterior hemos sugerido que las mujeres podrían haber hecho una lectura diferente a la de los hombres. La descripción de las técnicas de subyugación femeninas son tan aparentes, que ciertamente una mujer las podría haber identificado, adoptando en la vida diaria estrategias para subvertir el control masculino que, como en los sermones dominicos, presenta Don Juan Manuel.

El saber práctico de las historias de Lucanor, y el énfasis en la experiencia procura que no sólo sea el lector quien compare las cincuenta y una historias que presenta Patronio, las cuales han probado ser buenas y verdaderas. El lector verificará la utilidad de dichas historias en la vida real, y las comparará también con su experiencia. En la aplicación de la ideología juanmanuelina se halla el vacío que separa al lector ideal (hombre noble y cristiano) del que no lo es, ya que las experiencias no necesariamente se aplican a su vida. Es en éste hueco o brecha donde existe la posibilidad para cuestionar la ideología del autor.

Capítulo IV

“Ca muchos dizen muy buenas palabras e grandes sesos e non fazen sus faziendas tan bien como les complía”: La representación del moro en El Conde Lucanor

Hasta este capítulo hemos hecho uso del análisis interseccional de las categorías de género y clase para probar que las *performances* de género masculino son simultáneamente *performances* de clase noble. El análisis se complicará en este capítulo trayendo al estudio la diferencia religiosa y étnica. La posición que sostengo acerca de la representación del moro en El Conde Lucanor es contraria a lo que la crítica de los estudios juanmanuelinos ha propuesto hasta ahora. A diferencia de la tradición crítica que ha visto El Conde Lucanor como testimonio de tolerancia, yo lo interpreto más bien como expresión de la superioridad masculina-cristiana. Esto revela la influencia dominica en el saber popular de la época, ya que fueron los padres predicadores los encargados de defender, disputar y probar la verdad del catolicismo por encima del resto de las prácticas religiosas. El propósito de este capítulo, por consiguiente, es analizar de qué manera el moro se articula por medio de la *performance* como ser inferior y hombre imperfecto.

Sería imposible estudiar las relaciones cristiano-árabes en el contexto de la Reconquista sin una discusión del tema de la guerra santa, máxima *performance* de masculinidad, al que el mismo Don Juan Manuel dedica uno de sus primeros ejemplos, el número 3, “Del salto que fizo el rey Richalte de Inglaterra en la mar contra los moros.” La interpretación de este ejemplo, y los que siguen, se facilitará con lectura de algunos pasajes de El libro de los estados, donde la temática del conflicto religioso cristianoárabe está presente. Aquí, porque se trata de un tratado teológico-moral, de manera más clara y

detallada, Don Juan Manuel explica además de los motivos religiosos para la guerra santa, las diferencias morales que hacen del Islam una etnia inferior. Prosiguiendo con el análisis del aspecto étnico-religioso del libro de Patronio, pero prestando más atención a la diferencia cultural a la que creo Don Juan Manuel dedica más atención en El Conde Lucanor, retomaremos de nuevo el ejemplo 25 que se comentó en el capítulo anterior, “De lo que contesçió al conde de Provençia, cómmo fue librado de la prisión por el consejo que le dio Saladin,” cuyo tema principal son, como se ha analizado en el capítulo anterior, las *performances* masculinas usadas para definir no sólo la diferencia política y moral entre el joven hidalgo y los demás nobles cristianos del reino, sino también la diferencia entre el joven y virtuoso hidalgo cristiano y el noble árabe, representado en este ejemplo por el famoso sultán, Saladín. No sólo debe el joven exceder en virtuosidad (masculinidad) a los otros de su clase, sino que en su construcción como héroe cristiano, inevitablemente debe probar su habilidad excepcional en el trato con el enemigo árabe.

Continuaremos el análisis del personaje de Saladín con el estudio del ejemplo 50, “De lo que contesçió a Saladín con una dueña, muger de un vasallo.”

Complementariamente, y en vías a obtener una idea más completa de la representación del noble árabe y su *performance* deficiente, se investigarán subsiguientemente otros dos ejemplos donde también figuran líderes árabes, en este caso andalusíes: ejemplos 30, “De lo que contesçió al rey Abenabet de Sevilla con Ramaiquía, su muger” y 41, “De lo que contesçió al rey de Córdoba quel dizían Alhaquem.” Como último componente de este capítulo, estudiaremos otros ejemplos donde el personaje principal no se identifica como aristócrata. El análisis interseccional se complicará aquí especialmente en el estudio de los ejemplos 35, “De lo que contesçió a un mançebo que casó con una mujer muy fuerte

et muy brava,” 47, “De lo que contesçió a un moro con una su hermana que dava a entender que era muy medrosa, y 46, “De lo que contesçió a un philósopho que por ocasión entró en una calle donde moravan malas mugeres.” La teoría sobre el orientalismo de Edward Said, las conclusiones de Louise Mirrer sobre la representación del árabe en la épica castellana y las teorías sobre el humor étnico serán herramientas esenciales en el análisis de estos ejemplos ya que ayudarán a desvelar la agresión discursiva hacia el moro y deconstruir la aparente actitud tolerante del autor. Como ha afirmado Said, y así lo confirma la obra de Don Juan Manuel, una de las características de las relaciones entre el occidente y el oriente es que Europa siempre ha estado en posición de poder o dominio. Tanto en lo político, como en lo cultural, y hasta en lo religioso, la relación se comprendía desde el oeste como una relación fuerte/débil (40). Para mí, lo que la crítica ha etiquetado como convivencia o tolerancia es más bien parte de una técnica para la auto-exaltación y mantenimiento del poder. En este sentido, mi trabajo sigue la línea del de Marta Ana Diz y Eloisa Palafox que han estudiado el discurso del poder de Don Juan Manuel. Al mismo tiempo inspirada y completando los análisis de Diz y Palafox, entiendo la representación del árabe como una estrategia discursiva del autor para defender y mantener su posición privilegiada en las altas esferas de la nobleza castellana.

Siempre que la crítica ha evaluado las relaciones entre moros y cristianos en El Conde Lucanor, las ha tratado de positivas. Porque las representaciones no son las del moro cruel y sanguinario, El Conde Lucanor se ha considerado hasta ahora como una de esas obras que ejemplifican la tolerancia medieval entre moros y cristianos. Por ejemplo, el historiador Andrés Giménez Soler, asintió: “Don Juan Manuel, no obstante su fervor

religioso fue un español de su tiempo, es decir, tolerante con otras religiones, las cuales admitía y consentía, bien al contrario de lo que entonces era la opinión europea” (133). Samuel A. Zimmerman (1969) hizo afirmaciones también subrayando el espíritu de tolerancia del noble castellano: “Juan Manuel’s literary attitude toward the Moors in the Conde Lucanor seems to parallel the tolerance of the Arabs toward non-Arabs. Although he writes about fighting against the Moors for the Holy Christian cause...at the same time, paints the Moors in sympathetic tones. His description of the honor and wisdom of Saladin, the artistic talents of the Moor, their prowess in battle, their customs, and his descriptions of individual Moors, all are done with an understanding and sympathy toward the ‘enemy’” (72). La posición de estos críticos concuerda con la de la mayor parte de la crítica que ha querido ver en los siglos XIII y XIV un período de convivencia entre las culturas que habitaban territorio cristiano y que precede la actitud extirpadora de 1391 que en 1492 provocó finalmente la conquista de Granada y la expulsión de los judíos de la península. La cita de Zimmerman refleja también la idealización crítica de la sociedad musulmana como una más tolerante que la cristiana en cuanto a las diferencias religiosas de los habitantes andalusíes. Aunque es en parte cierta, esta afirmación habría que matizarse, ya que ha habido autores que recientemente han demostrado que la tolerancia de los árabes hacia los no-árabes tenía límites.

El estudio de la representación de Saladín ha sido central para las conclusiones de los críticos acerca de la tolerancia juanmanuelina. Menciona Américo Castro en su artículo “The Sultan Saladin in the Romance Literatures,” que Ramón Lull fue uno de los primeros en introducir esta figura mítica ya elaborada en otros países de Europa. Castro defiende que la intención de Lull al introducir a Saladín era atraer a los moros para

someterlos a una suave pero persuasiva predicación (263). Se ha querido ver la representación de Saladín como una continuación de una tradición europea que ha usado esta figura de las cruzadas como culmen de la virtuosidad masculina. Para González Casanova, el personaje de Saladín representa el modelo masculino a seguir: “Saladino en su totalidad representa al hombre juanmanuelino por excelencia (¡si además fuese cristiano!): un hombre en el estado y en el corazón de suma nobleza; un gran amigo de prudentes y prudente consejero de sus amigos; sobre todo, honrado y buscador de la virtud humana, en otros y en sí mismo” (1990: 83-84). Unos años más tarde, David Flory (1995) defiende la misma idea: “al Sultán se le representa como caballero ideal...se muestra al más grande enemigo de la cristiandad como máximo ejemplo de la astucia, inteligencia y dignidad” (48). Más tarde, comentando sobre el ejemplo 50, Flory recalca en su análisis: “Saladín también se representa como ejemplo de la magnanimidad en El Conde Lucanor” (143). Como demuestro en este capítulo, lejos de ser el caballero ideal, Saladín se presenta como el Otro exotizado. La imagen que ambos ejemplos (25 y 50) nos dan es la de un líder ingenuo e inadecuado que realiza las *performances* inadecuadas o imperfectas: que da un consejo que al final se vuelve contra él mismo y la de un guerrero que desconoce o descuida las reglas homosociales; la de un árabe que aparentemente conoce la teoría pero no la práctica. Finalmente, la imagen total que ha adquirido el lector es la de un líder imperfecto, un saber imperfecto; en suma un hombre imperfecto.

Don Juan Manuel parece conocer la gran tradición en la literatura europea sobre Saladín, una figura de las cruzadas que aparece con frecuencia. El recobrar una figura de las cruzadas e incluirla dos veces en esta colección de ejemplos debe considerarse como

un acto consciente y de importancia ya que la Reconquista no se había completado y ciertos territorios de la península habían sido declarados por el Papa como lugar de la lucha contra el infiel en servicio de Dios, tal como sucedía en las cruzadas. Por tanto, en la labor de la Reconquista, los nobles cristianos podían servir a Dios con las armas, ganando con estas acciones riquezas y honras al mismo tiempo que se aseguraban un lugar en el cielo.

Es importante resaltar en este análisis la posición en la obra de los dos ejemplos, 25 y 50, que se analizarán más adelante. Como se ha visto antes, el ejemplo 25 posee una posición central de importancia estructural en la obra y al igual que su múltiple, el ejemplo 50, tiene como personaje principal a Saladín, Sultán de Babilonia. Es significativo que Saladín sea el único personaje que aparece dos veces en la colección y que además, aparezca en dos ejemplos que numéricamente se relacionan. El análisis de los ejemplos donde figura el sultán Saladín, nos servirá para desvelar en la ideología de Don Juan Manuel su actitud hacia los árabes. Como noble y gran héroe, Saladín representa el culmen en la sociedad árabe-guerrera. La construcción del ideal masculino cristiano del cual Don Juan Manuel es el ejemplo máximo, comparado con la representación/construcción del gran héroe árabe, definirá la postura etnocéntrica del autor.

La crítica, constante en la búsqueda de signos de la tolerancia juanmanuelina, ha recalado en numerosas ocasiones que la visión positiva que Don Juan Manuel profesa acerca de los árabes proviene de su experiencia personal y las relaciones que había tenido con los moros en la España de la Reconquista. Entre los que han sembrado la imagen de Don Juan Manuel como amigo de moros es Giménez Soler en su biografía de Don Juan

Manuel que la gran mayoría de los estudiosos juanmanuelinos utilizan.⁷¹ Según su biógrafo, don Juan Manuel desde muy joven estuvo involucrado en asuntos políticos y, cuando era necesario, en la guerra con Castilla, Aragón o Al-Ándalus. Su posición fronteriza como Adelantado de Murcia provocó que se viera obligado a luchar y aliarse con unos y con otros para defender lo que sentía era suyo. En el Libro de las armas, Don Juan Manuel habla de su primer enfrentamiento militar, el cual ocurrió cuando ni siquiera contaba doce años de edad. Sancho IV envió al joven a defender la frontera murciana contra las invasiones de las tropas musulmanas de Iaçan Abenbucar Avençayen, las cuales fueron derrotadas por los guerreros castellanos. Esta batalla fue la primera de muchas.

Lo que más claramente se discierne de la biografía de Don Juan Manuel es que era un hombre que operaba siempre para defender sus intereses personales. En este sentido es apropiada la sugerencia de D. Romano que el término “convivencia” más bien debería cambiarse por el de “conveniencia.” Fue la conveniencia lo que llevó a Don Juan Manuel a aliarse, tanto con el rey de Aragón como con los reyes de Al-Ándalus, como estrategia para defenderse y amenazar al rey de Castilla. Los pactos con los moros fueron siempre una necesidad para aquellos que defendían la frontera, como se refleja en la literatura castellana desde el Poema de Mío Cid.

Con frecuencia, se ha comentado que prueba de esa convivencia, de la estima y admiración de Don Juan Manuel hacia sus enemigos políticos era su conocimiento de la

⁷¹ Soler habla de la gran amistad entre Don Juan Manuel y Nazar (63). En la colección diplomática, encontramos una carta donde Don Juan Manuel intercede al rey de Aragón por un moro de Elche (nombre omitido) (Soler 346). La tolerancia de Don Juan Manuel, no sólo con los moros sino también con los judíos se ha ensalzado otra vez por su relación con una familia de médicos judía. En su testamento, Don Juan Manuel señala su amistad con Don Salamón, sin embargo añadiendo que como es judío, la ley no le permite dejarle nada en el testamento. No quiero insinuar que la amistad no fuese verdadera, pero obviamente no lo suficientemente fuerte para levantar las restricciones y penalizaciones que las minorías de moros y judíos sufrían en su condición de ciudadanos de segunda categoría.

lengua, tradiciones y costumbres árabes. Como indicación de esa tal “convivencia” y de la admiración de Don Juan Manuel hacia el moro, la crítica se ha empeñado en defender que el noble castellano hablaba árabe: “El conocimiento que D. Juan Manuel tenía de la lengua arábiga, y no solo de la vulgar que como Adelantado del reino de Murcia debió usar con frecuencia en sus tratos del guerra y paz con los moros de Granada, sino también de la literaria, como ya lo indica el Libro de los Estados, se confirma en El Conde Lucanor” (Menendez y Pelayo xci-xcii). De la misma manera, Giménez Soler, porque Don Juan Manuel emplea frases en árabe en sus obras afirma: “Con toda seguridad puede afirmarse que conocía el árabe” (136).⁷²

La estima hacia la cultura árabe también se demuestra, según la crítica, por el conocimiento que Don Juan Manuel demuestra en su obra de varias costumbres árabes, que según Eduardo Juliá habría aprendido en la frontera murciana y en la ciudad de Toledo, con la que nunca perdió el contacto (vi-vii). Este es el caso del ejemplo 47 donde se hace referencia a unas tazas usadas por los árabes: “bebía del agua en unas tarrazuelas que la suelen beber los moros” (277). También en el ejemplo 41: “un estrumento de que se pagaran mucho los moros que ha nombre albogón” (245), y en el ejemplo 35: “Et los moros han por costumbre que adoban la çena a los novios e pónen la mesa e déxanlos en su casa fasta otro día” (226). En el ejemplo 32 explica: “ca los moros non heredan cosa de su padre si non son verdaderamente sus fijos” (215).

La crítica también ha enfatizado el uso de la tradición árabe como fuente en la composición de El Conde Lucanor. Al igual que parte de los cincuenta y un ejemplos tienen como fuente las obras de los predicadores, otras fueron mediadas por las

⁷² Para una discusión más detallada de la controversia sobre si Don Juan Manuel hablaba o no árabe véase el artículo de Richard Hitchcock.

traducciones de árabe al castellano, y a otra parte se le atribuye origen árabe. Diego Marín ha reconocido como ejemplos de origen árabe los siguientes: XX, XXI, XXIV, 25, 30, 32, 35, 41, 46, y 47. El uso de frases tomadas del árabe vulgar apuntan a que algunos de estos ejemplos le llegaron posiblemente por vía oral como es el dicho del ejemplo 41 “este es el añadimiento del rey Alhaquim” (246), el ejemplo 30 “Et non el día del lodo” (211) o el “Ahá hermana...” (279) del ejemplo 47. Apunta Márquez Villanueva que el ejemplo 35 es uno que posiblemente llegó a Don Juan Manuel por la tradición oral de “moros muy sabidores” (317). Al final de este trabajo llegaremos a una conclusión divergente a lo que la crítica hasta ahora ha presentado sobre El Conde Lucanor.

El tema de la guerra contra los moros, de importancia extrema para un noble como Don Juan Manuel, involucrado en la defensa constante de la frontera castellana y en una campaña fallada para completar la Reconquista, aparece por primera vez en el ejemplo 3, “Del salto que fizo el rey Richalte de Inglaterra en la mar contra los moros.” Preocupado por el futuro de su alma, Lucanor pide consejo sobre cómo podría rectificar los muchos pecados que por su condición de noble ha cometido contra Dios. Patronio recalca que para un noble, la manera de rectificar su vida no es dejándolo todo para dedicarse a la contemplación. Cada uno tiene la posibilidad de servir a Dios dentro de su estado. Para explicar esto mejor, pasa a contarle la historia de un buen ermitaño, a quien Dios le había prometido el paraíso. El ermitaño le pregunta a Dios que le deje saber quién será su compañero en el paraíso. La respuesta que recibe por medio de un ángel mensajero es que el futuro compañero será el Rey Richalte de Inglaterra. El ermitaño se queja y pide una explicación diciendo que conocía bien al rey, que había matado, robado, y hecho mucho mal y que le parecía que su modo de vivir estaba lejos de ganarle la

salvación. A esto el ángel le contesta que estando los reyes de Francia, Inglaterra y Navarra en Ultramar, al llegar al puerto vieron muchos moros. El rey de Francia sugirió que se reunieran para pensar qué hacer. El rey de Inglaterra le dijo que sabía que había pecado contra Dios múltiples veces pero que sabía que si moría a manos de los moros que sería en servicio de Dios.

Con estas palabras, el rey de Inglaterra saltó al mar con el caballo. El agua, explica Patronio, era tan alta que quedaron sumergidos pero Dios con un milagro los salvó de ahogarse para que pudiera luchar contra los moros. Al verlo los ingleses y franceses todos se tiraron al agua y lucharon contra los moros. Mataron muchos moros, y los que todavía estaban vivos, como vieron que los cristianos no temían la muerte, empezaron a huir, ganando la victoria las tropas cristianas gracias al acto de valentía del rey Richalte. Al oír el ermitaño las razones por las que el Rey de Inglaterra merecía la salvación eterna, se alegró de tener por compañero a un hombre que tanto hizo por el ensalzamiento de la fe católica. Al final del ejemplo, Patronio aconseja a Lucanor que si quiere corregir su vida y hacer servicio a Dios, debería pedir perdón a aquellos a los que en alguna ocasión les había hecho daño, hacer penitencia, y luchar contra los moros. Esta es su misión, insiste Patronio, porque Dios lo había puesto intencionadamente en una tierra con moros para que le pudiera servir de esta manera: “Mas pues Dios vos pobló en tierra quel podades servir contra los moros, tan bien por mar como por tierra” (95). Si lleva a cabo este consejo, Patronio asegura a Lucanor que será mártir. Don Johan cierra el ejemplo con los siguientes versos: “Qui por cavallero se toviere, más debe desear este salto, que si en la orden se metiere, o se ençerrasse tras muro alto.”

Del ejemplo 3 se pueden inferir los siguientes puntos: que el noble puede salvarse dentro de su estado en la guerra con los moros, que Dios ayuda al cristiano que le sirve, que la guerra contra los moros de Al-Ándalus es la principal labor de los nobles españoles, que el que defienda la religión conseguirá la vida eterna, el estatus de mártir y santo, y por último que el Islam es una religión inferior. Pasemos a comentar cada uno de los puntos presentados. La idea que cada uno puede salvarse y servir a Dios en su estado aparece por la comparación entre la labor del rey y del ermitaño. Es la clásica disputa entre el hombre de religión y el hombre de armas sobre quién merece la vida eterna.⁷³ El ejemplo viene a probar que, al contrario de lo que comúnmente se creía, el caballero tiene posibilidades para alcanzar la vida eterna. Si el religioso sirve a Dios a través de la oración y el abandono de todo aspecto material, el mejor servicio es el que realiza el noble defendiendo la fe con la espada.

En el ejemplo del Rey Richalte, Dios tiene un papel activo en la victoria contra los moros. Esta temática es consistente en El Conde Lucanor y aparece de nuevo, como veremos más adelante, en el ejemplo 25. Por su valía y deseo de servir a Dios contra los enemigos de la fe católica, Dios salva a Richalte de morir ahogado para que pueda entrar en batalla. Así, Patronio le indica a Lucanor que está en una posición privilegiada para servir a Dios en la guerra contra los moros. Este comentario hace referencia al estado de

⁷³Difícil es llegar a un acuerdo de las posibles fuentes que Don Juan Manuel usaría para la elaboración única de este ejemplo. El tema del ermitaño tiene, como investigó Ayerbe-Chaux, muchísimas variantes (104-113). La hazaña del rey Richalte proviene seguramente del Salto del Templario del dominico Jacobo de Vitry (116). Nos dice Alfonso Sotelo que el ejemplo del ermitaño se usa en el marco para traer a discusión un episodio histórico de la tercera cruzada de 1190. El representante francés era Felipe Augusto. El inglés, Ricardo Corazón de León. Don Juan Manuel, dice Sotelo, añade un rey de Navarra que las narraciones históricas no reconocen (88-90). Ayerbe-Chaux sugiere que quizás el casamiento del rey Ricardo con Doña Berenguela de Navarra explica que Don Juan Manuel incluyera al monarca navarro en su historia (114). El ejemplo 3, sin duda tiene una conexión no solamente con el tema de la cruzada sino por la inevitable relación que el lector noble haría entre las figuras míticas de Ricardo Corazón de León y Saladín, contrincantes históricamente reales durante la tercera cruzada.

la Reconquista, todavía por terminar, y a la posición de Don Juan Manuel como Adelantado de la frontera murciana. A pesar de la controversia entre los críticos actuales sobre el concepto de la Reconquista y guerra santa, lo que sí queda claro en El Conde Lucanor, y así se confirma en El libro de los estados, es que Don Juan Manuel entendía la Reconquista, como conflicto continuo con los moros y vía esencial para salvación del alma (guerra santa):⁷⁴ “Mas, pues Dios vos pobló en tierra quel podades servir contra los moros, tan bien por mar commo por tierra...E si muriédes en serviçio de Dios, biviendo en la manera que vos yo he dicho, seredes mártir e muy bien aventurado, e aunque non murales por armas, la buena voluntad e las buenas obras vos farán mártir” (95). La guerra como *performance* de género se mezcla aquí con la religión, porque la lucha es religiosa y salvará su alma, y con la clase ya que guerrear es su deber como hombre noble español.⁷⁵ A diferencia de otros nobles europeos que fueron a las cruzadas como el Conde de Provençia del ejemplo 25, los nobles de España desde después de la primera cruzada habían recibido permiso del papa para permanecer en la península defendiendo y conquistando las tierras de la cristiandad.

El tema de la salvación del alma de noble cristiano por medio de la cruzada contra los moros también lo retoma Patronio al final del ejemplo 33, titulado “De lo que contesçió a un falcón sacre del infante don Manuel con un águila e con una garça.” Aunque el ejemplo en sí no tiene como tema principal la guerra contra los moros, no obstante Patronio hace referencia a al historia del rey Richalte y por eso, estos ejemplos, 3, 25 — del conde que fue a la tierra santa— y 33 deben entenderse conjuntamente. Aquí Patronio explica: “E vos, señor conde Lucanor, pues sabedes que la vuestra caça e la

⁷⁴ Para una discusión sobre estos términos véase Jocelyn Hillgarth, Derek Lomax, Peter Linehan, O’ Callahan y Riley.

⁷⁵ Aquí hago referencia al aspecto nacionalista de la cruzada que más adelante se tratará.

vuestra onra e todo vuestro bien paral cuerpo e paral alma es que fagades serviçio a Dios, e sabedes que en cosa del mundo, segund el vuestro estado que vos tenedes, non le podedes tanto servir commo en aver guerra contra los moros por ensalzar la sancta e verdadera fe católica...” (221). Pocas líneas más adelante vuelve a repetir: “E pues a los señores vos es bueno e provechoso aver algún mester, çierto es que de los menesteres non podedes aver ninguno tan bueno e tan onrado e tan pro para el alma e del cuerpo, e tan sin daño, commo la guerra de los moros” (221). Como observamos en los ejemplos 3 y 33, —podríamos preguntarnos si el doble numérico tiene alguna significación— el mensaje religioso de la salvación del alma del guerrero por medio de la lucha contra los moros tiene connotaciones de género ya que la guerra es la máxima *performance* masculina cristiana y noble. Es en el acto guerrero contra el árabe infiel donde el hombre demuestra su hombría, coraje, valentía, nobleza, y fe en la doctrina moral cristiana.

Las razones para la guerra contra los moros las había declarado Don Juan Manuel en su obra anterior al Conde Lucanor, El libro de los estados. Los cristianos, explica Don Juan Manuel en esta obra, tienen la obligación de recuperar las tierras que la falsa secta les robó. En general, la misión de la Reconquista o de la Cruzada a la Tierra Santa tenía que ver con la recuperación de las tierras que perteneían a una religión superior y verdadera, y participar activamente en estas campañas era obligación del noble cristiano: “Et tantas fueron las gentes quel creyeron que se apoderaron de muchas tierras, et aun tomaron muchas, et tiénenlas oy en día, de las que eran de los cristianos que fueron convertidos por los apóstoles a la fe de Jhesu Christo. Et por esto, a guerra entre los cristianos et los moros, et abrá fasta que ayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forçadas” (117). Además, continúa explicando Don Juan Manuel, Dios

permitió la invasión de territorios cristianos para crear un espacio en el que los hombres (nobles) puedan servir a Dios, hacer penitencia por sus pecados y salvar el alma: “Et tienen los buenos christianos que la razón por que Dios consintió que los christianos oviesen regebido de los moros tanto mal, es por que ayan razón de aver con ellos guerra derechuramente, por que los que en ella muriesen, aviendo conplido los mandamientos de la sancta Iglesia, sean mártires, et sean las sus animas, por el martirio, quitas del pecado que finieren” (117). La invasión árabe de los territorios cristianos se conceptualiza como un mal permitido por Dios para probar la fe de los hombres, y para crear un espacio donde los cristianos verdaderos puedan salvar el alma. Es un espacio donde Dios prueba al hombre y como se ha visto anteriormente, donde los hombres prueban a otros hombres y a sí mismos—caso del joven hidalgo del ejemplo 25— y a las mujeres — como la del ejemplo 44 que se saca los ojos en señal de lealtad a su marido. En su propia familia, Don Juan Manuel tenía el máximo ejemplo de la santidad adquirida en la guerra contra los moros, su abuelo Fernando III, conquistador de Sevilla. Como defensor de la fe cristiana, tanto por la pluma como por las armas, Don Juan Manuel sigue el ejemplo por su posición de Adelantado de Murcia, defendiendo el territorio recuperado por los cristianos contra las invasiones árabes.⁷⁶

No obstante, Don Juan Manuel especifica que la guerra contra los moros no es una guerra de fe porque la religión de los cristianos no permite convertir a la fuerza: “ca, quanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non abrían guerra entre ellos. Ca Jhesu

⁷⁶ Mención habría que hacer aquí de la fallada campaña para la Reconquista de Al-Ándalus en 1310, la cual Don Juan Manuel y el Infante Don Juan abandonaron. Don Juan Manuel, siempre estuvo dispuesto a luchar contra los moros, principalmente si esto le proporcionaba ganancias. Las veces que se negó a luchar con los moros o se alió con ellos, fue para presionar al rey de Castilla. En estas ocasiones habría que preguntarse si fue acusado por sus enemigos de traidor. Imagino que éstos aprovecharían estos momentos para insultarle. En este sentido, la defensa de Don Juan Manuel de su poderío sobre el árabe serviría para confirmar su afiliación a los valores cristianos.

Christo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno por que tomasen la su ley, ca Él no quiere servicio forzado, sinon el que se faze de buen talante et de grado” (117). Estas líneas han sido interpretadas por el historiador Giménez Soler, como prueba de que Don Juan Manuel no entendía la Reconquista como una guerra religiosa y que el conflicto entre los moros y los cristianos era puramente político.⁷⁷ Ángel Benito y Durán sostiene que para los cristianos españoles la Reconquista no era una guerra santa en el sentido religioso árabe —como había defendido Castro— era una guerra nacional (277).⁷⁸ Es interesante al respecto, el comentario de Helen J. Nicholson que el concepto de Reconquista era un discurso de la corona para argumentar la necesidad de los ataques armados y que estos fueran aceptados por el papado. Habiendo articulado el discurso de la Reconquista como guerra justa —porque era para defensa de la fe— los monarcas ganaban en su afán expansionista el apoyo de la iglesia y de la nobleza tanto peninsular como extranjera que buscaba la concesión de indultos (21). Don Juan Manuel intenta enfatizar en la cita que, irónicamente en la guerra no debe haber abuso de la fuerza. Esto hace referencia al concepto de la guerra justa que trata Nicholson en el que la Iglesia y el estado trabajaban juntos. Una vez adquiridos los territorios militarmente, la defensa “pacífica” de la verdadera religión le correspondía a los frailes mendicantes, quienes con razonamientos pretendían convencer a los infieles de la superioridad del cristianismo y de la necesidad de convertirse para salvar el alma. Estas ideas acerca de la conversión no forzada fueron las que los dominicos defendían aunque la historia nos ha dejado saber

⁷⁷ Cito de Soler: “Particularmente con los mahometanos expresó Don Juan su tolerancia, que no era propia suya personal, sino de los españoles todos, contra el modo de pensar de los europeos: Don Juan no veía en la Reconquista una guerra religiosa, sino de reconquista” (133).

⁷⁸ “Por tanto, la guerra de la reconquista no era, en el pensamiento de Don Juan Manuel, una guerra santa al modo mahometano, era una guerra nacional que, sin dejar de serlo, buscaba mantener la unidad religiosa inherente al pueblo español” (Benito y Durán 277).

que cuando los métodos “pacíficos” no funcionaban, los delegados eclesiásticos apoyaron la guerra armada (Maier 16-19).

Aunque la crítica insista y Don Juan Manuel parezca insistir que la guerra no es religiosa, ha de advertirse que sí lo es. A pesar de que el predicador Julio y Don Juan Manuel reiteren que la causa de la guerra es meramente recuperar las tierras perdidas (argumento político-territorial), debemos fijarnos que el argumento de partida que legitima la guerra contra el Islam es su estatus de religión falsa (“secta errada”).

Esencialmente, los árabes no tienen derecho a la tierra porque su religión no es legítima (argumento religioso). Parece haber una contradicción por parte del autor en un intento de conciliar la agresión militar con las técnicas de conversión de los padres predicadores. La guerra contra los moros es a la vez religiosa (una religión verdadera contra una falsa), política (lucha de territorios) y económica (la conquista de nuevos territorios significará indudablemente una ganancia económica importante). A esto debería añadirse que la guerra es también étnica, porque se trata de eliminar los estilos de vida y valores promulgados por la “secta errada” e incorporar los cristianos a los que se le da un mayor valor. A este aspecto étnico-religioso del conflicto cristiano-árabe dedicaremos el resto del capítulo.

El libro de los estados ofrece al lector de El Conde Lucanor una gran ayuda en la interpretación y comprensión de la ideología del autor en cuanto a las relaciones interculturales y religiosas en la obra ya que en ésta, el autor expresa abierta y directamente sus sentimientos y creencias sobre la inferioridad de otras culturas. Ni en el Libro de los Estados, ni en El Conde Lucanor se trata al moro como a un ser igual, al mismo nivel que el cristiano. La temática de la superioridad de la fe cristiana aparece

claramente explicada en El libro de los estados, obra que, según el prólogo, fue realizada para “el ensalzamiento de la sancta fe católica” (74). Allí, Don Juan Manuel trata explícitamente su posición en cuanto a las múltiples religiones del mundo. La historia de la conversión del pagano infante le sirve al autor para separar al cristianismo del resto de las prácticas religiosas a las que considera inferiores, cada una por motivos diferentes, según se nos explica.

Don Juan Manuel diferencia entre tres tipos de infieles: paganos, judíos y moros. Julio, el predicador castellano, y deberíamos añadir, dominico, comienza hablándole al infante.⁷⁹ Curiosamente, Julio comienza su razonamiento sobre las diferentes religiones señalando que la diferencia entre los animales y los hombres es la existencia del alma, dada por el Creador a su imagen y semejanza. Porque el hombre fue dotado de alma, Dios y el hombre se asemejan en tres aspectos principales: razón, entendimiento y libre albedrío (112-113). Aunque el predicador podría haber comenzado directamente con la discusión de las diferentes religiones, al empezar el razonamiento de esta manera Don Juan Manuel nos está adelantando que en la elección del cristianismo como religión a practicar, el hombre demuestra su humanidad, semejanza y cumplimiento para con Dios. El que en el ejercicio de su libre albedrío escoja equivocadamente, no convirtiéndose al cristianismo y practicando otra fe, demuestra su falta de razón y entendimiento, y el abandono de las cualidades humanas que lo conectan a lo divino. La influencia de los padres predicadores que defendían la superioridad del cristianismo por medio de razonamientos se cristaliza en estos dos libros donde ser cristiano se entiende en términos intelectuales opuestos. Bajo este modo de pensar, se crean peligrosas dualidades difíciles

⁷⁹ En el Libro de los Estados no se especifica que Julio sea dominico pero por los razonamientos tomistas que éste plantea y por la afección que Don Juan Manuel tenía por la orden, creo —como ha sugerido también Benito y Durán— que este personaje representa a un fraile dominico (221).

de superar: razón/sin razón, verdadero/falso, masculino/femenino. El hombre ideal e intelectualmente superior es el cristiano que en su acto de fe demuestra la capacidad completa para razonar y apoyar la superioridad de su religión sobre las otras. El moro que pertenece a la “secta errada” demuestra su inferioridad de razonamiento y capacidad intelectual en su acto de insistencia terca de negarse a reconocer la única verdad que, para Don Juan Manuel, es la del cristianismo.

Paganos, narra Julio, son aquellos que no han sufrido revelación de una ley por un profeta. Don Juan Manuel se refiere a ellos como a animales y, como tales, se guían por la ley natural (117-118). En este estado natural (pagano), vivieron todos los hombres hasta el tiempo de Abraham (114). Al referirse a la religión judaica, Julio explica que la ley que Abraham había recibido de Dios era “cierta” pero que no le había prometido nada más que “bienes temporales;” es decir, no la salvación eterna. Lo que hace, según el predicador, que la religión cristiana sea la única fe verdadera y superior es que es “cierta” porque en vez de centrarse en los aspectos temporales, el enfoque es la salvación del alma: “Et la ley que Jhesu Christo dio, commo quier que en algunas pocas cosas fabla en los bienes temporales, así commo en los sacramentos, et en algunas pocas otras, pero en todo lo más que El dixo fue para el salvamiento de las almas, et dio maneras ciertas en la ley que dio, en que se pudiesen salvar” (114-115). Por estas razones concluye Julio: “la ley de los christianos es mejor que todas las otras” (122).⁸⁰

El Islam recibe la crítica más extensa y más dura de todas; no sólo es una secta falsa sino que además, las reglas por las que se rige son dañinas para la salvación. En el

⁸⁰ En este sentido el mensaje que Don Juan Manuel ofrece en El Conde Lucanor se proclama como verdadero porque tiene como propósito y finalidad la salvación del alma. Lo que hace que las experiencias descritas en los ejemplos sean verdaderas es que el fin último, como se explica en el prólogo, es la salvación del alma.

capítulo 30 de este libro, explica Don Juan Manuel que Mahoma es un profeta falso. Esta explicación, extendida entre los cristianos en la Edad Media forma la base para desechar el Islam como religión verdadera, representar las prácticas islámicas como falsas, legitimar la invasión de los territorios musulmanes, y someter y convertir a las gentes que practican la “errada” fe:

Otrosí, a muy grant tiempo después que Jhesu Christo fue puesto en la cruz, vino un falso omne que avía nonbre Mahomad, et pedricó en Aravia, et fizo crer âlgunas gentes nesçias que era propheta enviado de Dios. Et dio en manera de ley muy grant soltura a las gentes para conplir su voluntad, muy lixosamente et muy sin razón. Et por ende las gentes mesquinas, cuidando que cumpliendo su voluntad podían salvar las almas, creyéndole, tomaron por ley aquellas vanidades que les él dixo. (116-117)

Habiendo afirmado que Mahoma es un profeta falso, y que las gentes que lo creyeron fueron necias pensando que bajo esas reglas salvarían sus almas, además añade Julio que la ley de los árabes es una ley demasiado permisiva porque permite que vivan lujosa y desordenadamente. Aquellos que decidan seguir estas creencias y modo de vida no salvarán su alma y además demostrarán en este acto inútil su falta de entendimiento. Porque la superioridad del cristianismo se propone racionalmente, después de haber conocido los razonamientos cristianos, el que insista en practicar el Islam elige hacer la *performance* de los preceptos correctos que le llevarán a la vida eterna: “Et la secta de los moros, en tantas cosas et en las maneras es **desvariada et sin razón**, que **todo omne que entendimiento aya** entenderá que ningún omne **non se podrá salvar en ella**. Et lo un por esto, et lo ál porque no fue dada por Dios nin por ninguno de llas sus prophetas, por

ende **non es ley, mas es secta errada** en que los metió aquel **mal omne Mahomat que los engañó**” (117).

En las afirmaciones de Don Juan Manuel —y digo Don Juan Manuel porque creo que las declaraciones del predicador Julio las compartía el autor— podemos ver claramente el convencimiento sobre la superioridad del cristianismo, y la degradación del Islam como religión falsa o imperfecta. Aún más, aquellos que la siguen demuestran la falta de razón e inferioridad moral porque no son capaces de reconocer la falsedad del profeta, que les dio licencia para vivir desordenadamente. Por ello, al final del capítulo, Julio concluye que el cristianismo es la religión que le permitirá usar todo su potencial humano (razón). Aunque extensa, merece la pena escribir toda la cita por la reiteración de la razón:

E porque esta ley avemos los christianos, tengo que pues vós non queredes crer sinon lo que alcanza vuestro entendimiento por razón, que pues tan **grant razón ha nuestra ley et ninguna otra non ha**, tengo que **si vós de razón queredes usar, que non podedes nin devedes escusar de tomar la nuestra ley de los cristianos...**por que vós, por **razón et por vuestro entendimiento**, creades que la nuestra ley de los christianos es **muy mejor et ha muchas ventajas que todas las otras leys**, et por que vós et **todos los del mundo que quisieren usar de razón et de entendimiento deven tomar esta ley et dexar todas las otras...** que el mio **entendimiento et la razón me da a entender que ésta es la mejor ley**, et que en ésta puedo salvar mejor el cuerpo y et el alma. Et otrosí, tengo et

creo firmemente que **en ninguna otra non pueden nin se deven salvar las almas.** (137)

La convicción de la superioridad del cristiano sobre el moro existe no sólo en términos religiosos sino de capacidad intelectual. La terquedad de permanecer en el error a pesar de las argumentaciones lógicas de los predicadores — *performance* incorrecta de religión y de género—, relega al árabe a una especie de “raza” inferior, que porque se centra en lo material y corporal, se asemeja más a los animales. Esta visión del moro nos recuerda, por su parecido, a la sin razón de la mujer y su estatus imperfecto que vimos anteriormente en el capítulo dos. Igualmente, esta visión del moro como “raza” inferior y masculinidad imperfecta confirma las teorías científicas medievales sobre la fisonomía de aquellos que habitaban las zonas más calurosas del planeta. Apoyando este argumento, están las múltiples representaciones de judíos y moros, enfatizando sus características bestiales, las cuales en numerosas ocasiones se asocian con el diablo, el cual frecuentemente se representaba como un híbrido animal.⁸¹

Como se ha visto en El libro de los Estados y en el ejemplo 3 del Conde Lucanor, siempre que se estudian las diferencias religiosas debemos prestar atención a las intervenciones divinas que demostrarán de qué parte está Dios. El conflicto con el Islam se entiende como una manera en que Dios puede probar al noble cristiano, recompensándole si demuestra su fidelidad y castigándolo si no prueba ser buen cristiano. En esencia, es la autoridad divina la que evalúa las *performances* de masculinidad⁸² En

⁸¹ Para excelentes representaciones visuales que demuestran este punto véase Saracens, Demons and Jews de Debra Hiss Strickland. Para más información sobre las teorías de los humores y de las razas monstruosas véase el trabajo de Debra Hassig, Tamsyn Barton y Marian Tooley. No nos extraña que los mismos métodos que sirvieron para describir y entender al moro se utilicen de nuevo en las Américas para la construcción de la imagen del indígena como bien ha indicado Peter Mason.

⁸² Me parece interesante que algunos críticos han negado las intervenciones extra-humanas en El Conde Lucanor cuando Dios y el Diablo son interventores en numerosos ejemplos. Por ejemplo encontramos

el ejemplo 25, existen claras intervenciones del más allá. La primera se encuentra justo al principio del ejemplo. Patronio nos dice que la captura del Conde fue acto de prueba divina: “E porque los juizios de Dios son muy maravillosos e muy ascondidos, e Nuestro Señor tiene por bien de tentar muchas vezes a los sus amigos, pero si aquella temptaçión saben sufrir, sienpre Nuestro Señor guisa que torne el pleito e onra e a pro de aquel a quien tienta; e por esta razón tobo Nuestro Señor por bien de templar al conde de Provençia e consisntió que fuesse preso por el soldán” (175). La segunda intervención divina aparece durante la escena de cacería, que se puede entender como un enfrentamiento guerrero metafórico en el cual el joven demuestra su habilidad para el uso de las armas. Es Dios, especifica Patronio, quien hace que los halcones con que estaban cazando se desviarán lejos, cerca de las galeras que el joven había preparado para propiciar la captura del sultán y la liberación de su suegro: “E commo Dios acarrea, quando su voluntad es, las cosas que El quiere, guisó que alcanzaron los falcones a unas grúas. E fueron matar la una de llas grúas a un puerto de la mar do estava la una de las galeas que el yerno del conde y pusiera” (180).

De estas dos escenas podemos inferir que, no sólo es hombre de verdad el cristiano cruzado de clase noble que hace buenas obras sino, que Dios ayuda y premia a aquellos que hacen buenas *performances*, demostrando consecuentemente que son verdaderos hombres, y condena a los que no relizan las *performances* apropiadas, manifestando su masculinidad imperfecta. Esa intervención divina confirma que las

intervenciones divinas en los ejemplo 3 y 25, como ya sea ha comentado. Las intervenciones diabólicas o el tema sobrenatural aparecen para nombrar algunos en los ejemplos 42, “De lo que contesçió a una falsa vegina,” en el que la beguina conversa con el diablo, 45, “De lo que contesçió a un omne que se hizo amigo e vasallo del Diablo,” acerca de los agüeros, XI, “De lo que contesçió a un deán de Sanctiago con don Illán, el gran maestro de Toledo,” que hace referencia a los maestros en demonología toledanos y el 50, “De lo que contesçió a Saladín con una dueña, mujer de un vasallo” donde el Diablo provoca al sultán a amar a la mujer de manera inapropiada. Especialmente la intervención divina es central al concepto de prueba, muy presente en El Conde Lucanor.

personas triunfantes del ejemplo (el conde y su yerno) son más y mejores hombres —y por tanto, superiores y favoritos de Dios— que el perdedor del ejemplo que, como sabemos, es Saladín. Así, se afirma una vez más que la masculinidad y la religión van muy unidas, volviendo, como en un círculo, a las premisas del prólogo que presenta Don Juan Manuel que aquellos que actúan como hombres de verdad (*performance* masculina) serán premiados con la salvación eterna.

Son varias las veces en El libro de los estados que Julio menciona que el resultado de las guerras finalmente es decisión de Dios, quien premia a los vencedores si han demostrado ser buenos cristianos (218 y 220). Julio narra al infante Joás las técnicas de la guerra contra los moros. Julio describe a los moros como buenos guerreros, la mayor falta, nos dice, es el seguimiento de la religión equivocada. En este aspecto, Dios está a favor de los cristianos y en contra de los islamitas:

Et en verdad vos digo, señor infante, que tan buenos omnes de armas son, et tanto saben de guerra, et tan bien lo fazen, que **sinon porque deven aver, et an, a Dios contra sí por la falsa secta en que viven, et porque non andar armados nin encabalgados en guisa que puedan sufrir feridas commo cavalleros, nin benir a las manos**, que si por estas dos cosas non fuesse, que yo diría que en el mundo non han tan buenos omnes de armas, nin tan sabidores de guerra, nin tan aparejados para tantas conquistas. (224)

En esta cita, Don Juan Manuel hace referencia a la manera de guerrear de los moros, quienes eran expertos en la guerra de guerrilla, al contrario de los cristianos que solían armarse y viajar en agrupaciones. Las dos razones que Don Juan Manuel describe

por las que los cristianos son superiores son una de naturaleza militar y la otra religiosa. Aunque Don Juan Manuel parece recalcar que los moros son buenos guerreros no obstante, porque así lo necesita para la estima propia, apunta a sus debilidades en el campo de batalla. Su vestimenta no les protege bien de las armas y por ellos son más vulnerables facilitando la victoria del cristiano que protege bien su cuerpo. Además de la observación práctica, Dios está en contra de ellos por elegir la religión equivocada y llevar un modo de vida inadecuado. Aquí casi podríamos leer una transposición de lo religioso al campo de batalla, a unos términos que el guerrero puede mejor comprender. Mientras el cristiano en la batalla cuida de su alma y de su cuerpo, el árabe descuida ambos: su cuerpo, por no protegerlo y su alma por seguir la secta equivocada. De nuevo, como se ha comentado antes, el verdadero hombre y guerrero ideal es el autor que se muestra, a través de Julio, conocedor de los puntos fuertes y debilidades tanto de la práctica guerrera cristiana como de la árabe.

Acorde a la ideología del autor explicada en El libro de los estados, el hombre verdadero es el que reconoce la importancia del alma y sabe guardarla. La historia del pagano que se convierte al cristianismo le sirve a Don Juan Manuel para argumentar de manera racional la superioridad cristiana. De nuevo, porque la racionalización del cristianismo ya se había discutido ampliamente en El libro de los estados no es un tema que necesite recalcarse en El Conde Lucanor porque la audiencia ya lo conoce. No obstante, son argumentos que determinan la representación del árabe como ser inferior en El Conde Lucanor. La conexión entre masculinidad y religión es evidente en que el verdadero hombre debe elegir la religión adecuada que es la cristiana. En el ejemplo 25, Dios prueba al Conde y le ayuda a redimirse. El Conde es un buen hombre al servicio de

Dios y por tanto salvará su alma. Mientras tanto, Saladín se centra en lo terrenal y vive practicando una “secta errada” y su alma será condenada por ello. En la historia que narra Patronio, Dios está de parte los cristianos y al final Saladín queda engañado. Saladín, representante del mejor de todos los moros, es un hombre poderoso y sabio, pero no lo suficiente para reconocer el verdadero camino para la salvación divina.

Además de demostrar su falta de razonamiento por la insistencia en permanecer en la secta errónea, Don Juan Manuel incide en la imperfección del saber proverbial de Saladín. Observamos una buena relación entre cristiano y árabe cuando el conde le pide consejo a Saladín, y éste le ofrece el mejor consejo que se le puede dar a hombre. El sultán, no obstante, no se da cuenta de las consecuencias del mismo; es decir, que el conde case a su hija con un hombre de verdad y que éste vaya a rescatar a su suegro. Irónicamente el que le aconseja que case a su hija con “omne” parece al final desconocer el significado de esta palabra. La aparente admiración del saber proverbial árabe que posee Saladín se representa al centro de la acción para demostrar precisamente que éste no sabe utilizarlo correctamente; conoce la teoría, pero no la práctica. En este ejemplo, el saber de Saladín se vuelve contra él, probando así su inferioridad intelectual, moral y masculina. El saber verdadero es el que se puede poner en práctica y es útil. Es el saber que Don Juan Manuel presenta en su libro y que ayudará al lector a actuar de manera correcta y tener éxito en la tierra y más tarde en ganarse el cielo.

El conocimiento de la tradición literaria europea acerca de Saladín nos lo demuestra Don Juan Manuel cuando Patronio habla en detalle de cómo el Sultán y el joven hidalgo fueron a cazar juntos. Saladín era conocido en toda Europa como amante de la caza, cosa que Don Juan Manuel, autor de El libro de la caza, también lo era. Don

Juan Manuel ha escogido los estereotipos provenientes de la tradición ya establecida que sus lectores, sin duda reconocían. Por esto, al contar la historia, el narrador explica en todo detalle cómo el joven capturó al sultán durante una salida de cacería. La metáfora de la cacería sirve para simbolizar la derrota militar del conde y del autor cristiano, ya que el lector reconocería a Don Juan Manuel como uno de los mejores cazadores (y guerreros) de su tiempo. Igualmente, Saladín no demuestra ser lo suficientemente inteligente o vigilante para detectar la posible emboscada que el joven le había preparado. Es aquí, durante la escena de caza, que el joven hidalgo manifiesta su superioridad masculina sobre el sultán que al final de la historia se ve obligado a reconocer su error en darle al conde el buen consejo y no percibir la emboscada que el yerno del conde le había preparado. No obstante, vemos que al final el sultán mantiene el error y la humillación casi en secreto: “E nunca dixo omne del mundo nada de quanto avía aconteçido” (181). Son sólo un número reducido de personas quienes saben del error cometido por el sultán. La razón de por qué se mantendría en secreto es para evitar la humillación pública, algo irónico ya que Don Juan Manuel lo está publicando.

Otra diferencia expresada en la obra entre los árabes y los cristianos son las relaciones homosociales. En el caso del ejemplo 25 de El Conde Lucanor, se hace referencia a lo que significa ser vasallo y a la importancia de no establecer lazos de vasallaje con los enemigos. Según Harney, el vasallaje es un tipo de relación de parentesco expresado en un ritual reconocido por las personas que forman parte de esta relación. Uno de los rituales que típicamente marcan las relaciones de vasallaje es el intercambio de “sustancias personales” por medio del beso ya sea en la mano o en la boca (Harney 69-70). En el ejemplo 25, Patronio especifica que el joven hidalgo evita besar la

mano de Saladín: “pero non le besó la mano nin le fizo ninguna reverençia de las que omne debe faze a su señor” (180). La negación de este acto de vasallaje es clave en la historia, y demuestra que el joven cristiano es conocedor de las obligaciones que las relaciones sociales entre hombres conllevan. Como forma parte del suspense de la historia, el narrador no revela inmediatamente la razón por la que el joven no besa la mano de Saladín, sino que se desvela al final cuando el sultán lo acusa de traidor. El joven cristiano indica a Saladín entonces “que bien sabía él que nunca él le tomara por señor” (181).

De la misma manera que se niega a besarle la mano en acto de vasallaje, Patronio también enfatiza que el hidalgo no acepta ningún obsequio del sultán. El joven realiza su *performance* de masculinidad irónicamente evadiendo la *performance* homosocial. No obstante, su *performance* es la correcta ya que un cristiano nunca debe enlazar una relación de vasallaje con un moro, considerado inferior. Aunque el joven no le besa la mano, Saladín, amante de la caza, acepta los animales que el cristiano le ofrece a manera de regalo. El uso de regalos como técnica para infiltrarse en las actividades diarias del sultán, le sirven a Don Juan Manuel para establecer una clara relación de poder que no es aparente a Saladín pero sí lo es para el joven cristiano, el autor, y el lector. El fallo a reconocer las reglas homosociales demuestran simultáneamente la superioridad del cristiano para la guerra y la inhabilidad de moro, que a diferencia del joven que como estrategia de ataque toma tiempo para conocer el lugar, las gentes, los gustos del sultán y manera de cazar, Saladín desconoce el código homosocial cristiano que le lleva a la derrota. El sultán aparece aquí como un niño, engatusado y distraído por los regalos del joven cristiano e incapaz de percibir el engaño. Cualquier lector medieval hubiera

reconocido el beso o los obsequios como establecimiento de una relación homosocial de vasallaje. El lector sabría que el intercambio de regalos en este tipo de relación es bilateral; es decir, el acto de aceptar un regalo es tan consciente como el acto de regalar (Harney 79). Evitando besar la mano de Saladín y no aceptando sus obsequios es la manera en la que el joven hidalgo evita crear lazos de vasallaje con el poderoso sultán. Estas acciones hacen posible al final de la historia que la captura de Saladín no sea entendida como un acto de traición.

Ya se ha hecho referencia antes a la crítica de Don Juan Manuel de los métodos guerreros islámicos por la falta de protección. En El libro de los estados, como en el ejemplo 25, Don Juan Manuel hace gran énfasis en la necesidad de conocer las técnicas militares y las costumbres de los contrincantes de guerra. En este caso, nos da el ejemplo de los tutores del rey, los infantes Don Juan y Don Pedro, a los que Don Juan Manuel sustituyó en la tutoría del monarca en 1319, que porque no supieron escapar la práctica del “tornafuy” que como explica Macpherson era una estratagema árabe que consistía en huír para volver a atacar rápidamente. También menciona la práctica de los guerreros árabes de hacer mucho ruido en el ataque para asustar a los cristianos.⁸³ Don Juan Manuel se auto-representa como conocedor de los procedimientos militares de sus enemigos para diferenciarse de los cristianos que sí se asustan por ser cobardes y no saber. El propósito de su obra es político; auto-distinguirse en cuanto a su superioridad moral y a sus capacidades militares.

Es interesante cómo en la historia, Saladín no es capaz de “leer” el comportamiento del joven extranjero cristiano como una posible traición. Esto toma

⁸³ Sólo quiero hacer referencia de pasada a la moraleja del ejemplo 12 que hace alusión a la cobardía, la guerra y la masculinidad: “Non te espantes por cosa sin razón, mas defiéndete como varón” (128).

importancia ya que el conocimiento de los rituales y requerimientos de las relaciones sociales entre hombres se marca a lo largo de todo El Conde Lucanor como un símbolo más de masculinidad.⁸⁴ Saladín falla en reconocer el requerido ritual, por eso queda engañado al final al mismo tiempo que se evidencia su ignorancia y su masculinidad imperfecta.

El ejemplo 25 no resulta ser el único ejemplo donde Saladín ignora las obligaciones homosociales de las relaciones de vasallaje. En el ejemplo 50, Saladín fracasa en ejecutar su papel de señor al solicitar amores de la mujer de un vasallo. En las relaciones de vasallaje, el papel del señor es parecido al de “paterfamilias.” De esta manera, los vasallos se convierten en una especie de hijos adoptivos (Harney 70). Pretender una relación amorosa con la mujer de un vasallo representa una gran violación de la relación entre señor y vasallo. Además, es en las relaciones amistosas donde se desvela la virtud del individuo. Sin la perfección moral, la relación homosocial corre peligro. En la sociedad medieval, la virtud se considera indispensable del mismo modo que la agricultura, la caza, la construcción, etc., todas son necesarias para el mantenimiento físico de la comunidad (Harney, 93-94). De esta manera y por la repetición en cuanto al tema del vasallaje, tanto en el ejemplo 25 como en el ejemplo 50, el autor representa al gran líder árabe, Saladín, como un ser social y moralmente imperfecto, afirmando así su ideología cristiana en la que el moro siempre ocupará un lugar inferior. Bajo estas premisas, la derrota del moro se representa como posible para el hombre cristiano que demuestre su virtuosidad practicando los principios de la iglesia,

⁸⁴ Precisamente este es uno de los temas centrales de la obra. Lucanor intenta resolver algunos de los problemas que como hombre perteneciente a la clase noble se le plantean. Numerosos ejemplos tratan el tema homosocial. Por ejemplo, el 1, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 15, 21, 22, 26, 27, 28, etc.

cultivando el saber y demostrando el conocimiento de las técnicas y estrategias guerrero-políticas y los rituales feudales.

Los críticos han interpretado la generosidad de Saladín como símbolo de la maurofília hispana. Sin embargo, me parece que la representación del árabe en El Conde Lucanor sigue el estereotipo identificado por Louise Mirrer en el Cantar de mio Cid. En este poema, el árabe es generoso y dócil. Sin embargo, avisa Mirrer, que la crítica equivocadamente ha analizado esta docilidad como señal de amistad y ejemplo del respeto entre la cultura cristiana y árabe: “Yet, in the critical literature, Muslim men’s frequent depiction in the texts as defeated or “docile” witness to the strength and military superiority of the Christians has generally been said to reflect friendly, or mutually respectful, relations between Christians and Muslims, even in the midst of heated battle... a kind of cross-religious sympathy (or even maurophille [maurophilia]” (49).⁸⁵ Mirrer especifica que en las baladas cristianas son casi siempre los moros quienes son amistosos. Observo en El Conde Lucanor algunas similitudes con las épicas castellanas y estoy de acuerdo con Mirrer en que la aparente amistad que se narra en las épicas, y en el caso de mi estudio, en El Conde Lucanor, ha llevado a la crítica a categorizar las relaciones intraculturales de manera positiva. Sin embargo, si nos fijamos detalladamente, los textos han sido creados para la exaltación y fortalecimiento de la identidad cristiana frente a la árabe.

Un aspecto aparentemente positivo en cuando a la caracterización de Saladín es que es un hombre que mantiene su palabra y que como buen señor, recompensa con

⁸⁵ Esta representación del moro es similar a la explicada por Jo ann Hoppner Moran Cruz: “Travelers in the Middle East were often impressed with the kindness, generosity, strictness, and honesty of Muslim culture, while they were offended by the call to prayer, Muslim marriage practices, and the Muslim rejection of life long asceticism and celibacy” (67).

creces a aquellos que le hacen ver sus errores. El ejemplo sí representa su masculinidad, pero es imperfecta. Por su generosidad, el conde y el hidalgo del ejemplo 25 vuelven ricos a sus tierras al igual que la mujer y su marido del ejemplo 50 a los que Saladín colma con favores. Sin embargo, este acto o *performance* de generosidad hace que el moro reconozca su estatus inferior en cuanto a los cristianos, a los cuales premia por su inteligencia.

La generosidad de Saladín se manifiesta desde el comienzo del ejemplo en su relación de éste con el Conde. Nos dice el texto que, aunque preso, la bondad del conde inevitablemente llevó a Saladín a fiarse de él y convertirlo en su mejor consejero:

E commo quier que estava preso, sabiendo Saladín la grand vondat del conde, fazíale mucho bien e mucha onra, e todos los grandes fechos que avía de fazer todos los fazía por su consejo. E tan bien le aconsejava el conde e tanto se fiava dél el soldán que, commo quier que estava preso, que tan grand logar e tan gran poder avía, e tanto fazían por él en toda la tierra de Saladín, commo farían en la suya misma. (175-176)

En estas líneas, Don Juan Manuel enfatiza varios aspectos: la generosidad de Saladín y la bondad, sabiduría e inteligencia del conde que logró que el sultán se fiara de él y lo considerara su mejor consejero. Porque conocemos el final de la historia, sabemos que el error de Saladín fue “dar poder” al conde y permitir tan estrecha relación con un hombre que era su enemigo. La generosidad de tratamiento se convierte en generosidad monetaria, pues al final del ejemplo también presenciarnos los actos de generosidad de Saladín que da grandes sumas de dinero al conde y al yerno. Este acto no sólo demuestra el estereotipo del moro generoso sino que se corresponde con una realidad en la que los

guerreros veían en el conflicto con los árabes una posibilidad para incrementar las posesiones materiales. Al final del ejemplo el Sultán ha aceptado la derrota y su posición inferior premiando a los cristianos: “Entonçe dio el soldán muchos dones e muy ricos al conde e a su yerno; e por el enojo que el conde tomara en la prisión, diol dobladas todas las rentas que el conde pudiera levar a su tierra en quanto estudo en la prisión, e enviól muy rico e muy bien andante para su tierra” (182).

Como ha explicado Homi Bhabha el estereotipo es la mayor estrategia discursiva para construir la Otredad. Entre los aspectos que lo caracterizan encontramos la ambivalencia y la repetición ansiosa:

...the stereotype, which is its major discursive strategy, is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always ‘in place,’ already known, and something that must be anxiously repeated...as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual licence of the African that needs no proof, can never really, in discourse, be proved. It is this process of ambivalence, central to the stereotype...that...ensures its repeatability in changing historical and discursive conjunctures; informs its strategies of individuation and marginalization; produces that effect of probabilistic truth and predictability which for the stereotype, must always be in excess of what can be empirically proved or logically construed. Yet the function of ambivalence as one of the most significant discursive and psychical strategies of discrimination power-whether racist or sexist, peripheral or metropolitan- remains to be charted. (66)

El marco teórico postcolonial de Bhabha nos permite estudiar un poco más a fondo la complejidad del estereotipo en la obra de Don Juan Manuel. Me interesa este párrafo para confirmar y concluir en lo dicho sobre el estereotipo como herramienta discursiva. Porque es una construcción discursiva, el estereotipo necesita —como la *performance* de género— de la repetición, sin la cuál no existe. Lo que añade Bhabha, es que es además ambiguo, característica que le permite adaptarse a las necesidades del discurso. Otra razón para ser ambivalente es porque está en acto de producción: “the image of cultural authority may be ambivalent because it is caught, uncertainly, in the act of ‘composing’ its powerful image” (Bhabha 3). La reiteración del estereotipo del moro como hombre imperfecto es constante en El Conde Lucanor, como hemos y continuaremos analizando. No obstante, la representación del moro contiene con frecuencia contradicciones que examinaremos a continuación.

En El Conde Lucanor, las relaciones de poder entre las etnias son evidentes aunque a veces quedan enmascaradas por la exotización del autor y la necesidad de construir un enemigo digno para luego humillarle. La sección de El libro de los estados donde Julio trata la superioridad cristiana junto con la lectura del ejemplo 25 nos permite entender las relaciones entre el Conde de Provenza y Saladín. Aunque se muestra cierta admiración por la figura de Saladín como enemigo digno, queda claro que los hombres de verdad son el joven hidalgo y el conde que, además de tener buenas maneras y buenas costumbres, son cristianos. La caracterización del moro como enemigo digno encarece la *performance* cristiana; uno debe representar a su enemigo de manera que este presente un reto al que inevitablemente se podrá vencer. Como nos dice Said, los valores ya sean buenos o malos que usamos para describir lo oriental siempre están al servicio de los

intereses europeos. Aunque Said en esta cita se refiere a una época posterior a 1870, creo que estos mismos principios se prestan al estudio de la Edad Media: “whatever good or bad values were imputed to the Orient appeared to be functions of some highly specialized Western interest in the Orient” (206). De esta manera, se puede conciliar la aparente contradicción en la obra Don Juan Manuel de una representación ambigua del árabe que el autor utiliza como medio para auto-exaltarse y adquirir poder discursivamente. Lo describe como ser moralmente imperfecto, para legitimar sus acciones político-militares y autorizar la conversión religiosa; como enemigo generoso, para anticipar la ganancia económica que la guerra contra los moros proporcionaba; como inepto en las relaciones homosociales y en las tácticas guerreras, para descubrir sus puntos débiles, demostrar la superioridad cristiana y anticipar el triunfo; y finalmente, como enemigo digno y capaz, para ensalzar la técnica y habilidad guerrera de Don Juan Manuel y para demostrar su superioridad moral en la victoria porque Dios está de su parte.

En el ejemplo 50, “De lo que contesció a Saladín con una dueña muger de un su vasallo,” Saladín va a la casa de uno de sus vasallos enamorándose de la mujer del dueño de la casa. Cegado por el amor e influenciado por la mala dirección de uno de sus consejeros, manda al marido a la guerra y en su ausencia visita a la buena señora. La dama dice que le dará su amor siempre y cuando pueda responderle a una pregunta: ¿Cuál es la mejor virtud que un hombre puede haber? No conociendo la respuesta, Saladín sale de viaje en su búsqueda. En el viaje, Saladín conoce a un caballero que le revela que la mayor virtud que un hombre puede haber es la vergüenza. Al regresar con esta respuesta a la señora, ésta le dice que si se considera un hombre virtuoso debe tener

vergüenza y arrepentirse de la petición deshonesto que le había propuesto. El sultán se da cuenta de su error y recompensa al marido y a la señora por los buenos servicios prestados.

El ejemplo 50, nos dice Zimmerman, se parece mucho al segundo cuento de El libro de los engaños y el número 404 de Las mil y una noches. Sin embargo, el cuento de Don Juan Manuel difiere en algunos aspectos. Por ejemplo, mientras que en los otros cuentos la sabiduría se adquiere a través de la lectura de un libro, en la versión de Don Juan Manuel es el resultado de un largo viaje, lo cual acentúa, como veremos, la ineptitud del conocido Sultán de Babilonia. La otra diferencia que Zimmerman no menciona y ha de tenerse en cuenta es que en los otros cuentos el rey no recibe nombre propio mientras que en la versión de Don Juan Manuel recibe intencionadamente un nombre específico atada a múltiples leyendas de la cruzada. Esto es importante porque no se trata de cualquier rey moro, se trata del gran Saladín, conocido y temido como guerrero. También, como se ha mencionado anteriormente en este trabajo, Saladín es el único personaje que aparece dos veces en El Conde Lucanor sorprendentemente en dos ejemplos posicionados de manera estratégica dentro de la obra; uno en el medio y el otro al final. Ayerbe-Chaux considera la correspondencia entre los dos ejemplos intencional pero nunca llega a explicar en qué manera este arreglo es intencional. Estoy de acuerdo que la posición de los ejemplos es intencional y añado que lo insinuado en el primero se recalca en el segundo, como veremos.

En el ejemplo 50, la visión que Patronio ofrece de Saladín es una negativa que en ciertos aspectos se parece a la representada en el ejemplo 25, analizado anteriormente. Los dos ejemplos están claramente conectados. Además de compartir a Saladín como

personaje principal y asociarse numéricamente, los dos ejemplos tratan temas importantes sobre la naturaleza del hombre; el 25, como se ha visto, describe lo que es un verdadero hombre y el 50 trata de la mejor cualidad que el hombre puede tener que es el sentido de la vergüenza. En este último ejemplo donde se hace referencia a Saladín, Patronio parece hacer una conexión con ejemplo 25 al referirse a los hombres de buen entendimiento: “Otrosí, para saber qual ha buen entendimiento, ha mester muchas cosas; ca muchos dizen muy buenas palabras e grandes sesos [sentencias] e non fazen sus faziendas tan bien como les complía...E destos tales dize la Scriptura que son tales como el loco que tiene la espada en la mano, o commo el mal príncipe que ha grant poder” (292). Patronio enfatiza con estas palabras la correspondencia entre “saber” y “fazer” que en el ejemplo 25 se refiere a la guerra como *performance* de masculinidad. A continuación, como veremos en el ejemplo 50, la diferencia entre el “saber” y el “fazer” sirven para tratar la preparación moral, y por tanto política, del monarca.

La persona a quien Patronio se refiere la cita anterior es precisamente Saladín, al cual el lector ya ha visto en el ejemplo 25 ofreciendo al conde una gran sentencia: “que casesdes vuestra fija con omne.” Según Patronio, el saber sentencias no es la manera adecuada para demostrar el buen entendimiento. Patronio enfatiza el conocimiento práctico: para obtener éxito en la tierra y la salvación en el cielo, es necesario poseer dos cosas primordiales, buen entendimiento y buenas obras. La persona que tiene buen entendimiento actúa acorde con el mismo a través de la realización de buenas obras. La diferencia principal entre Saladín, el hidalgo y Lucanor —noble y cristiano ideal— es que los dos últimos saben actuar adecuadamente; conocen la teoría y la ponen en práctica correctamente demostrando en este acto su superioridad moral. Es de notar que Patronio

describe a Saladín consistentemente en ambos ejemplos. El imperfecto saber y la masculinidad imperfecta que ya se ha descrito del ejemplo 25, vuelven a repetirse en el ejemplo 50. Si al lector no le quedó claro una vez, ahora debe ser evidente en el 50.

Interesantemente, las técnicas utilizadas por Don Juan Manuel para definir la masculinidad imperfecta de Saladín en el ejemplo 50 son similares a las del ejemplo 25: intervención de lo sobrenatural, violación o desconocimiento del código homosocial, y énfasis en la sabiduría imperfecta. Nótese que en el ejemplo 50, de similar manera a cómo ocurre en el ejemplo 25, son fuerzas sobrenaturales las que están por detrás de los hombres. En el caso del conde, como se comentaba anteriormente, era Dios el que lo guiaba y protegía hacia a un buen fin. Por contraste, en el ejemplo 50, Saladín va influenciado en su decisión por el diablo (293). Mediado por un mal consejero, Saladín es de nuevo representado por Patronio como ignorante de las reglas homosociales. Patronio explica que siempre hay personas dispuestas a dar al rey poderoso todo aquello que quiere. Por eso, es la labor del individuo distinguir entre el bien y el mal y no desear aquello que no es conveniente para la vida en la tierra y más tarde para el merecimiento de la vida eterna. Como dice Patronio: “ayudándole Dios, e ayudándose el omne todo se puede fazer” (292). Si Saladín conociera las reglas homosociales, hubiera podido refrenar sus deseos, identificar al mal consejero y no hubiera sido aleccionado por la señora virtuosa. Varias veces en El Conde Lucanor y también en El libro de los estados, Don Juan Manuel trata el tema de los malos consejeros. La meta de la obra es educar al hombre, príncipe o noble, a saber qué hacer en cada situación y a rodearse de buenos consejeros, como Patronio mismo.

Las múltiples leyendas medievales que se forman a partir de los textos históricos han representado a Saladín como modelo del caballero, con gran sentido de la justicia, honor y tolerancia. Sin embargo también había leyendas que enfatizaban, como en el ejemplo de Don Juan Manuel, la sexualidad incontrolada del sultán. Menciona Ayerbe-Chaux que el ejemplo 50 es una integración de las muchas leyendas acerca de Saladín como enamorado y viajero. En estas leyendas, el sultán viola la hospitalidad ofrecida aunque al final la remunera. En un antiguo poema francés de 1187, Saladín entra en la corte del sultán Noradín (1118-1173) enamorándose de la esposa del sultán amigo. Saladín asesina al deshonorado sultán para casarse con la viuda y convertirse en señor de sus reinos. Las crónicas mencionan el casamiento del sultán con la viuda de Noradín pero sin referirse a las ilegítimas pasiones. También, un poema prosificado de Jean d'Avesnes de mediados del siglo XIV describe los amores ilícitos de Saladín, esta vez con la esposa de Felipe Augusto de Francia. En esta misma obra también se menciona el enamoramiento de Saladín con la princesa cristiana de Antioquia, quien le da dos razones para rechazar su amor, que no es cristiano y que está casada. En España encontramos la tradición del Sendebar o Libro de los Engannos at los asayamientos de las mujeres donde una mujer se exime de los abusos de un rey, obligándole a leer un libro sobre el adulterio (Ayerbe-Chaux 131-133). Es interesante que Don Juan Manuel decidiera unir la tradición del Sendebar con las leyendas de Saladín. La anécdota podría interpretarse a nivel político-nacional donde la mujer, simbolizando la tierra, España, es pudorosa y más sabia que Saladín y capaz de resistir la violación (conquista).

Como se ha visto hasta ahora, aunque en el ejemplo 25, es Saladín el que ofrece el consejo al conde para que case a su hija con “omne,” al final de la historia su propio

consejo se vuelve contra él. Es cierto que Saladín supo dar buen consejo, sin embargo dio el consejo en contra de su propio beneficio y fue ignorante de las consecuencias del mismo. Es decir, conoce el consejo (teoría) pero no sabe usarlo apropiadamente (práctica). En el ejemplo 50, la ignorancia de Saladín se hace aún más evidente. Al preguntarle la dama si sabía cuál era la mejor cosa que el hombre podía tener, la madre y cabeza de todas las bondades, el sultán que en el ejemplo 25 se caracterizaba como sabedor de grandes sentencias, desconoce la respuesta a una de las preguntas que darían evidencia de su virtud— otra prueba, esta vez por una mujer. Como no puede contestar a la pregunta, Saladín sale de viaje para encontrar la respuesta, pasando por Francia y Roma sin éxito. Una vez que el anciano caballero le da la respuesta y una explicación de cómo la vergüenza es la cualidad mejor que el hombre debe tener, Saladín es tan ignorante que no se da cuenta de su error inmediatamente: “E desde que estas cosas fueron passadas, endereçó Saladín para irse a su tierra...fue(sse) Saladín para casa de aquella buena dueña que fiziera aquella pregunta” (298). Así, vuelve a la casa de la dueña y esta le hace ver su error. Tanto la lección de la mujer del vasallo como la emboscada del joven cristiano del ejemplo 25 son humillantes, sin embargo en ambos ejemplos, al darse cuenta de su error, Saladín no se enfurece sino que se alegra, da gracias a Dios y recompensa a aquellos que le han corregido, reforzando una vez más el estereotipo del moro generoso que se ha explicado anteriormente. De esta manera, en el ejemplo 25, Saladín es vencido por los dos cristianos, y en el ejemplo 50 por una mujer, quien se mofa del líder árabe, intensificando así su masculinidad imperfecta y afeminamiento.⁸⁶

⁸⁶ El afeminamiento de Saladín se debe a su amor incontrolado y así lo apoyan las teorías científicas de la época. Respecto a las capacidades intelectuales de ambos sexos, Philo, un filósofo alejandrino, apoyaba que el hombre era superior a la mujer puesto que éste representaba la parte más racional del cuerpo que era el alma y la mujer aquellas menos racionales. Por ello, para lograr asemejarse a la perfección masculina, la

En las dos historias, Patronio representa al árabe Saladín como una figura inferior, en el ejemplo 25, inferior a los cristianos por la diferencia religiosa y su ignorancia de las *performances* correctas de masculinidad y en el ejemplo 50, inferior moralmente a una mujer árabe.⁸⁷ El resultado es una representación de la figura legendaria del gran Saladín, modelo árabe a seguir, como ser naturalmente inferior, es decir, mujeril.

Los ejemplos 25 y 50 que tienen como personaje a Saladín no son los únicos en la colección que tienen a un noble árabe como personaje principal. Los ejemplos 30 y 41 tienen como personajes al rey Abenabet de Sevilla y el rey Alhaquem de Córdoba, ambos reyes que, al contrario que Saladín, sí gobernaron en la península. El estudio de estos ejemplos complementa el análisis de los dos ejemplos de Saladín, ya que precisan la visión del autor del líder musulmán. El ejemplo 30, titulado “De lo que contesçió al rey Abenabet de Sevilla con Ramaiquía, su muger” ya se comentó en el capítulo dos para analizar el papel de la esposa aniñada, pero lo que me interesa en este capítulo, es la construcción del rey moro como complaciente de una esposa caprichosa y desagradecida.⁸⁸

mujer debía renegar de aquellas partes menos racionales, lo cual implicaba la abstinencia sexual. Así, a los hombres que demostraban cualidades femeninas, relacionadas con aquellas partes corporales menos racionales, se les consideraba, como a las mujeres, inferiores. Estas ideas fueron incorporadas más o menos oficialmente en la doctrina eclesiástica. Una de las figuras más destacadas en la incorporación de estas creencias fue San Jerónimo quien defendía que las mujeres debían abstenerse sexualmente para asemejarse a los hombres. San Isidoro, cuyas teorías fueron de gran popularidad durante la Edad Media, defendía que la mujer era mucho más sensual que el hombre, así, la palabra “femina” proveniente del griego significa “fuerza fiera” denotando el gran deseo sexual natural de la hembra. Por ello, explicaba San Isidoro, el amor sin medida entre los clásicos se llamaba “amor de mujer” (Lees 32-33).

⁸⁷ Ha de notarse en este pasaje que la humillación es doble; la dueña es mujer pero también pertenece a una clase inferior.

⁸⁸ Afirma Sotelo que el origen árabe de este ejemplo es indiscutible. El ejemplo se basa en la historia de Al-Mu`tamid, rey sevillano (1040-1095) que era poeta y gran patrón de las letras muy conocido por la sensualidad de su corte. Don Juan Manuel lo llama Abenabet porque provenía de los Beni-Abbad o Abadíes de Sevilla. Es una figura que ha dado origen a muchas leyendas: “Ese rey magnánimo y trágico, cruel y amoroso poeta al mismo tiempo. Un tipo atractivo por lo novelesco de su vida y por su trágico final. En este rey sevillano se unía la caballeridad, la pasión, la valentía, la crueldad, la poesía...Fue un momento, aunque corto, de florecimiento de la cultura en el reino de Sevilla (Ros 37).

Uno de los aspectos salientes del ejemplo es la descripción del ambiente moro del palacio de Abenabet y de la cantidad de riqueza que este emplea intentando satisfacer los deseos de su esposa, primero plantando almendros que simularan la nieve por todo el reino de Córdoba, y segundo llenando toda una laguna de agua de rosas, azúcar, canela, clavos, almizcle, ámbar y perfumes para que su esposa pudiera hacer adobes.⁸⁹ El lujo y el derroche de recursos para un fin vano es uno de los aspectos centrales del ejemplo que refuerzan la visión del moro como hombre afeminado, inclinado a los placeres sensuales y lo material. Este estereotipo sería reconocible por cualquier lector cristiano de la época, y es un tema que Don Juan Manuel ya había explicado de manera directa en El Libro de los estados, como ya hemos adelantado. Habiendo afirmado que Mahoma es un profeta falso y sus seguidores necios, añade además, que la secta de los moros es demasiado permisiva al aprobar que vivan lujosa y desordenadamente, concluyendo que aquellos que decidan seguir esta práctica sensual y desordenada no salvarán sus almas y demostrarán por ello su falta de entendimiento.

Otro de los puntos que nos llama la atención de este ejemplo es la masculinidad imperfecta del moro, cuyo error principal es amar a su mujer en demasía: “e amávala más que cosa del mundo” (208). Esta cita hace referencia a la leyenda de Almutamid, rey conocido por todos porque amó demasiado. Dice la leyenda que el rey árabe se enamoró y se casó con la esclava de un arriero a la que conoció en el río que se llamaba Rumaykiyya o Ramaiquía, como la llama Don Juan Manuel. La jerarquía matrimonial que se defendía en el ejemplo 35, comentado en el capítulo dos, se ha invertido.

⁸⁹ Dice Ayerbe-Chaux que sólo la segunda anécdota es la que aparece en las dos únicas fuentes de donde se podría haber inspirado este ejemplo. Una es latina, el Scriptorium Arabum loci de Abbadidis. La otra es The History of the Mohammedam Dynasties in Spain (traducida por Gayangos) de Ahmed Ibn Mohammad Al-Makkari. La anécdota de la nieve, concluye el crítico, es creación del autor (119-124).

Abenabet se presenta como un rey débil controlado por su mujer. Este rey no es hombre porque no sabe o no quiere domar/dominar a su mujer, *performance* de masculinidad.

No es de extrañar que el rey, atraído por la vida material y lujosa esté inevitablemente atraído a lo sensual que representa la mujer y la ame en demasía, *performance* femenina. Ya conocemos la posición de Don Juan Manuel en este respecto porque el mismo tema sobre los posibles perjuicios de amar a la mujer demasiado se había tratado en el ejemplo 27 con la figura de Vascañana. El amor en exceso hacia la esposa resulta en un impedimento para la vida política. Además, Ramaiquía no merece ese amor, puesto que además de ser peligroso para la vida política, la mujer ni lo reconoce ni lo agradece. El amor como elemento afeminador del hombre le sirve al autor para construir la debilidad del enemigo, demostrar su fortaleza y argüir su ventaja militar.⁹⁰ Así lo confirma también la historia, Almutamid, conocido como gran poeta, era un rey débil; fue vencido por el emir almorávide en 1090, y desterrado a África, donde murió de manera trágica.

Gran guerrero, el rey Almutamid, ha sido también conocido en la historia por su carácter cruel. Se sabe que asesinaba a sus enemigos a la menor sospecha, y que conservaba sus cráneos; que en una ocasión incluso mató a un grupo de invitados; y que asesinó despiadadamente a su hijo y a su mejor amigo y consejero, Ibn Ammār. Si conocemos este lado cruel del rey, también es famosa su afición a la literatura especialmente, la poesía. Suscitó el estudio y las tertulias literarias, y estableció un

⁹⁰ En su recolección de leyendas de Sevilla, Carlos Ros, nos habla tanto de las grandes historias de amor entre Almutamid y su mujer Ramaikia como de leyendas pasionales entre Almutamid y su ministro y amigo de la infancia Ibn Ammar, al que al final terminó matando. Don Juan Manuel únicamente trata del amor heterosexual del rey andalusí pero las leyendas con las que la audiencia juanmanuelina estaría familiarizada complementan la historia de Ramaiquía para probar que el exceso de amor tiende a la homosexualidad.

centro de poetas (Chejne 62). Aunque Don Juan Manuel nunca hace referencia directa a estos aspectos históricos-legendarios que él y su audiencia conocerían, quedarían confirmados —porque como sabemos, el amor desordenado es indicador de la inestabilidad del carácter de la persona. La crueldad era uno de los grandes pecados en que los poderosos reyes podían incurrir, separándolos de la virtud de la justicia. No existió en la historia legendaria de Al-ándulus personaje de carácter más desenfrenado y escandaloso, siendo por ello figura didáctica ideal como modelo del mal gobernante que debe aprender a reprimir sus impulsos emocionales.

Además del género y la etnia, deberíamos analizar este ejemplo prestando atención a la clase social. Poco ha analizado la crítica sobre el elemento extra-textual que concierne a los ejemplos del Conde Lucanor. Este aspecto debería tenerse en cuenta especialmente en los ejemplos que tienen personajes históricos, como es el caso de Saladín, ya analizado, y de Almutamid; nombres, que con sólo mencionarlos, explican más que cualquier descripción ya que pone al ejemplo inmediatamente en contacto con las muchas leyendas que circulaban acerca de esos personajes. Si en el ejemplo 35, don Juan Manuel tuvo que gastar palabras para explicar que el joven era pobre y bueno, en el caso de Saladín o Almutamid o con todos los nombres propios que aparecen en la colección, un sólo nombre basta porque lo explica todo. Esta es precisamente una de las diferencias entre los personajes de las colecciones de *exempla* de los mendicantes y los de Don Juan Manuel, que en los suyos, en vez de personajes genéricos, se incluyen algunos históricos, y cuando lo hace, son de gran importancia.

Además de ser Almutamid ejemplo del rey moro afeminado, no sólo porque goza excesivamente de lo material, sino porque, como hemos visto, lo único que le preocupa

es satisfacer, sin resultado, a su mujer. La satisfacción es material pero se podría entender aquí con doble sentido, con un tono sexual y chistoso, confirmando una vez más, la impotencia (debilidad) del rey andalusí, y la visión misógina del autor acerca de la insaciabilidad de la mujer. Aún más, la crítica es también de clase, ya que automáticamente el lector sabría que el error de Almutamid fue casarse con una esclava, hacerla su esposa favorita y madre de sus hijos.⁹¹ Su deber hubiera sido casarse, como dictaban las Partidas, para la procreación y no para el fornicio, típica crítica del matrimonio árabe y de los harenes. O al menos, el rey debería casarse para establecer las necesarias alianzas, en vez de placer o enamoramiento. Como hemos visto en los ejemplos 25 y 35, el verdadero hombre se casa para alzar su linaje y riquezas, no para degradarlo. Esto es más importante en el caso de un rey: “el emperador Fadrique se casó con una donzella de muy alta sangre, **segund le pertenesçía...**” (190). La explicación de lo que el autor quiere decir cuando habla de los “cuerpos” se encuentra en el ejemplo 24, ejemplo que prepara al 25, y que ha de estudiarse junto con éste por el tema de la instrucción de la nobleza, base esencial para una buena vida matrimonial, y para la creación de provechosas alianzas. En el ejemplo 24, Don Juan Manuel prepara también el controversial pero conocido argumento del ejemplo 25, que la valía del individuo se halla en sus obras, y no en su linaje. El tema de las buenas obras era popular entre los predicadores que especialmente atacaban en sus sermones los excesos de los ricos y poderosos. El ejemplo 24 hace referencia a la apariencia física. Patronio explica a

⁹¹ Dice Mena acerca de la leyenda de Ramaiquía que su capricho proviene de la ruptura con su clase natural que era la de esclava: “Sin embargo Itimad no era completamente feliz como reina. Mientras que Almotamid había ganado Córdoba, y ensanchado sus dominios a la par que abrillantaba su corte con nuevos sabios, ella se sentía desgraciada. Echaba de menos la libertad de su infancia, el correr por los campos, el deambular por los barrios y mercados y el trabajar en el modesto oficio de la fabricación de ladrillos y tejas” (Mena 53).

Lucanor que el aspecto externo es a veces indicador del interno, de “la complisión,” “el corazón,” “el meollo,” y “el fígado.” En el físico, explica el consejero, los indicadores más ciertos de la valía de los jóvenes son los ojos y después, el donaire. La proporción corporal indica valentía, añade. Sin embargo, Patronio enfatiza que el aspecto exterior son únicamente señales y que no determinan la virtud de la persona. La virtud, y aquí añadiría yo, la masculinidad, porque estos dos conceptos son equivalentes, se demuestran por medio de las obras, o como diría Butler, *performances*. Estas son las palabras de Patronio en cuanto al aspecto exterior:

Mas el talle del cuerpo e de los miembros, non muestran çiertamente quáles deven seer las obras. E con todo esto, éstas son señales; e pues digo señales, digo cosa non çierta, ca la señal sienpre es cosa que parece por ella lo que debe seer; mas non es cosa forçada que sea assí en toda guisa. E éstas son las señales de fuera que siempre son muy dubdosas para conosçer lo que vos me preguntades. (170)

La explicación de Patronio concuerda con la defendida por Tomás de Aquino, que la belleza exterior, cualidad natural, no conlleva necesariamente la virtud (Paredes). Como se demuestra en la prueba del rey a su hijo, y como se recalcará en el siguiente ejemplo, son las obras las que demuestran quién será el mejor hombre: “Por obras e maneras podrás conosçer a los moços quáles deven los más seer” (173).

La visión total que se nos ofrece del rey Almutamid es la de un gobernante inadecuado, hombre imperfecto y afeminado doblemente por situarse a sí mismo en una posición inferior tanto en la jerarquía doméstica como en la social.

Pocos estudios se han hecho sobre el humor en El Conde Lucanor. Los críticos juanmanuelinos han enfatizado el aspecto didáctico y serio de la obra de Don Juan Manuel, olvidándose del aspecto cómico que está presente en esta obra, y que fue sin duda de gran atractivo a los lectores medievales. El humor es un aspecto central en El Conde Lucanor que, como afirma Don Juan Manuel en el prólogo y señalamos ya en el primer capítulo, busca educar y entretener a su público. Los chistes e historias cómicas étnicas nos dicen mucho de las relaciones entre los grupos sociales y pueden servir como métodos de degradación del Otro. El análisis del humor demuestra que la risa es ideología; refuerza y añade a la complejidad del estudio de género de los ejemplos, y nos ayuda a entender mejor la construcción del moro como ser inferior, revelando las ansiedades del aristócrata cristiano que lo representa y de la audiencia ideal a la que se dirige.

El humor de tipo étnico, tiene un papel importante en la construcción de la identidad del grupo que los produce, delineando los límites sociales, geográficos y morales de una nación o grupo étnico (Davies 383). Mientras que los relatos humorísticos sobre un grupo étnico específico cuando están articulados por un componente de este grupo pueden servir para celebrar la identidad del mismo (Leveen 30), los chistes étnicos dichos por alguien que no forma parte del grupo sirven simultáneamente para crear un sentimiento de comunidad que se unen en la risa contra los otros (Lorenz 253). Al mismo tiempo, las historias humorísticas sirven para demostrar lo que tenemos en común pero al mismo tiempo para reiterar las diferencias. El estudio de Walter Zenner sobre el humor y la diferencia étnica revela que las historias cómicas sobre un grupo étnico minoritario es un tipo de agresión que perpetúa los

estereotipos negativos sobre dicho grupo. En el humor popular, la risa va dirigida hacia aquellos a los que se quiere denigrar, triunfando a nivel discursivo (93). Al mismo tiempo que el objeto de las historias cómicas es denigrar al otro, ha de tenerse en cuenta que los chistes son igualmente una manera segura para expresar las ansiedades, sentimientos de inferioridad y miedos del autor que las elabora y de los lectores que comparten la ideología racista del autor.⁹²

Algunos de los ejemplos de El Conde Lucanor que se enfocan en personajes árabes, muchos de ellos de naturaleza cómica, tienen este doble propósito: marcar las diferencias entre cristianos y moros y crear una comunidad de lectores que comparte la risa sobre el otro al que se ridiculiza. Como hemos visto hasta ahora en los ejemplos 25 y 50, los lectores reafirman sus creencias acerca del moro Saladín, gracias a la habilidad satírica del autor que lo ridiculiza, no una, sino dos veces por su falta de conocimiento práctico y su ingenuidad. La audiencia masculina del ejemplo 35, identificada con el acto de dominación sobre la mujer, confirma simultáneamente el estereotipo de la potencia sexual de los hombres árabes. La mora es, en ese ejemplo, motivo de la risa, creando una comunidad de lectores que se asocia en la risa por ser hombres. Sin embargo, el moro también provoca la risa, al encontrarlo una y otra vez en aquellas situaciones y actos que el lector cristiano típicamente esperaría de un moro, confirmando una vez más la superioridad de la audiencia de lectores que se unen en la risa. El ejemplo 30, acentúa la figura del marido y gobernante débil no sólo por la falta de fuerza ante su mujer, sino

⁹² Este análisis ha sido inspirado por el trabajo de Stanley Brandes sobre los chistes de gitanos en Andalucía. La potencia sexual aparece como estereotipo del otro tanto en chiste sobre gitanos en la cultura de España como en los chistes sobre afroamericanos en la cultura de los Estados Unidos, regularmente como categoría que simultáneamente se admira, se desprecia, y se teme: "There is thus reason to believe that Gipsy jokes are designed not only to ridicule Gypsies but also to provide an outlet for the inferiority feelings of the Castellano narrators themselves. The jokes are popular and effective (i.e., received with outbursts of laughter) because they elevate the Castellano self-image in two ways: first, by reinforcing the negative stereotype and, second, by dissipating lower-class male status anxieties" (Brandes 63).

también por el uso de especias y perfumes con que se asocia al árabe afeminado.⁹³ Ya Ayerbe-Chaux señaló la similitud en el ambiente exótico de los ejemplos 30 y 41 y nos dice que más que venir de la fuente, “el ambiente árabe” es “preferencia estética el autor” (119). Esta “preferencia estética,” no presente en ninguna de las fuentes demuestra que la anécdota a manos de un autor árabe tiene distintas connotaciones que bajo la pluma de un autor cristiano como Don Juan Manuel, quien tenía específicos intereses políticos y económicos en Castilla. La diferencia étnica entre personaje y autor altera la dinámica del relato en la re-elaboración de Don Juan Manuel. La risa dirigida hacia el moro emasculado es señal del estatus de inferioridad al que Don Juan Manuel lo ha relegado, no obstante, además de ser una amenaza real y constante por la proximidad al territorio enemigo, la figura del moro es también desestabilizadora del ideal de género que Don Juan Manuel intenta imponer. La misma crítica que se hace al moro por su amor al lujo y la vida desordenada es causa de la ansiedad cristiana del autor —y Lucanor— que reprimiéndose la desea.

La ansiedad se palpa por ejemplo en aquellas historias donde Patronio desaconseja al Conde la acumulación de riquezas. Dice Patronio en la conclusión del ejemplo 14 que analizamos en el primer capítulo: “E vos, señor Conde Lucanor...non pongades tanto el corazón en el tesoro porque **fagades** ninguna cosa que vos non caya de **fazer**; nin dejedes nada de vuestra **onra**, nin de **lo que devedes fazer**, por ayuntar **gran tesoro de buenas obras**, porque ayades gracia de Dios e buena **fama** de gentes” (132-133). La voz clerical de Patronio, represora de los deseos humanos, persuade a Lucanor a

⁹³ En este sentido afeminado o homosexual no se entiende con el sentido exacto que lo entendemos hoy día, sino con la connotación de exceso (y de debilidad), como explica Halperin: “(effeminacy was) for a long time defined as a symptom of an excess of what we could call heterosexual as well as homosexual desire” (92).

cambiar los lujos temporales, deseados pero perjudiciales por el tesoro verdadero que son las buenas obras o *performances* de masculinidad, nobleza y cristianidad aseguradores de la honra, la buena fama y la vida eterna. Patronio también refrena al conde en sus deseos de folgar en el ejemplo 16: “Patronio, bien entendedes que non soy ya muy mançebo...E bien vos digo que querría de aquí en adelante folgar e caçar, e escusar los trabajos e afanes” (140). A lo que contesta Patronio: “E vos, señor conde, pues sabedes que avedes a morir, por el mio consejo, **nunca por viçio nin por folgura** dexáredes de **fazer** tales cosas, porque...siempre viva la **fama** de los vuestros fechos” (141). La ansiedad surge porque las cosas que se desean se han construído como contradictorias entre sí: el acúmulo de riqueza y el folgar —y lo mismo se podría decir del deseo sexual hacia la mujer que Patronio critica en el ejemplo 50— se oponen a la honra, la fama y la salvación del alma.

Otro ejemplo del uso del humor para representar a un líder árabe es el número 41, “De lo que contesçió al rey de Córdoba quel dizían Alhaquem,” quien según Patronio no era muy buen rey porque: “non se travajava de fazer otra cosa onrada nin de grand fama de las que suelen y deven fazer los buenos reys...sinon de comer e folgar e estar en su casa viçioso” (245). Un día mientras el rey disfrutaba su ociosidad escuchando tocar el albogón, dijo que el instrumento no sonaba tan bien como debía y le añadió un agujero. El agujero hizo que sonara mucho mejor pero como esto no era una gran hazaña la gente se reía del rey diciendo: “este el añadimiento del rey Alhaquem.” El chiste se extendió por todo el reino y al llegar a oídos del rey éste se entristeció y decidió hacer una gran obra. Entonces, cuenta Patronio, el rey decidió acabar la Mezquita de Córdoba que es la obra más grande que han hecho los moros en toda España, dice Patronio. Don Juan

Manuel no termina el ejemplo sin recalcar que los moros de Córdoba fueron vencidos por su bisabuelo el rey Fernando III por la gracia de Dios y que lo que antes era Mezquita de Córdoba ahora es la iglesia de Santa María de Córdoba. Patronio cierra el ejemplo aconsejándole a Lucanor que debe hacer obras mayores, buenas y nobles.

Como en el caso de Saladín, la crítica ha querido analizar este *exemplum* como paradigma del moro amante y cultivador del saber al que Don Juan Manuel admira. María Rosa Lida ha afirmado: “Para acentuar el contraste entre semejante ideal y la conducta de Al-Haquem, don Juan Manuel tuvo a bien olvidar que, aunque pacífico, Al-Haquem no era un rey holgazán y que el “estar en casa viçioso” no era para “comer e folgar,” sino para proseguir una quieta y asidua vida de estudio, famosa por su inmensa lectura y acopio de innumerables libros.” (51; citada en Ayerbe-Chaux). El ejemplo hace una comparación inicial entre Lucanor y el rey moro Alhaquem, pues los dos han inventado cosas pequeñas. Lucanor ha contribuido a las técnicas de la cacería haciendo o añadiendo a las “piuelas” y los “capiellos:” “Patronio vos sabedes que yo só muy grand caçador e he fecho muchas caças nuevas que nunca fizo otro omne. E aun he hecho e añadido en las piuelas e en los capiellos algunas cosas provechosas que nunca fueron fechas” (244).⁹⁴ Don Juan Manuel, autor de El libro de la caça, es como Lucanor amante del arte de la cacería. La inmediata conexión que los lectores harían entre Lucanor y Don Juan Manuel es inevitable. No es la primera vez que ocurre la comparación entre Don Juan Manuel y el moro alrededor del tema de la caza. En el ejemplo 25, había una comparación entre Don Juan Manuel y Saladín en el ámbito de la cacería, usado como metáfora del campo de batalla. En el ejemplo 41, el tema de la caza reaparece para

⁹⁴ En la nota a pie de página nos explica Sotelo que las piuelas son “correas para asegurar los pies de los halcones y otra aves” (244). Capiellos son “capirotos o caperuzas,” suponemos que para cubrir la cabeza de las rapaces usadas para la caza.

contrastar los estilos de vida y la calidad moral de Don Manuel/Lucanor y Alhaquem, rey moro. Ya desde el principio del ejemplo se insiste en las actividades poco productivas de Alhaquem, que lo único que hace es escuchar música y “folgar.”

Don Juan Manuel deja claro en El libro de los estados la diferencia entre el ocio de la música y la caza. Uno es placer sólo y no tiene otro beneficio, el otro es útil y necesario. En el caso de la música, Don Juan Manuel permite que se use en casas nobles pero que nunca obstruya los quehaceres del gobernar: “El placer del cantar et de los estrumentos, non ay en él otro bien sinon el placer solamente, que es una cosa que pertenece et cae bien en las casas de los señores. Et pues ál non presta, deven dello usar en guisa que non enpesca a las almas nin a los cuerpos nin a las faziendas” (244). En el Libro de los estados Don Juan Manuel nos dice que si hay una excusa para la música es para el servicio y alabanza de Dios, el resto de los usos provocan el deleite de los sentidos y orientan al hombre hacia el pecado:

El rey David et los otros sanctos que fizieron los estrumentos, la razón por que los fizieron fue para cantar con ellos loores a servicio de Dios; mas los que agora tañen los strumentos, cantan et fazen sonos con ellos para mover los talantes de las gentes a plazeret et delectes corporales, que tornen más las gentes a pecar que a servicio de Dios. Pues así, bien entendedes vós que la culpa non es de parte de los estrumentos nin de los primeros que los fizieron, mas es de parte de las gentes que usan mal dellos. (160-161)

En cuanto a la caza, dice Don Juan Manuel que es buena y provechosa y que cuando no hay otros asuntos importantes que atender, es lo mejor que se debe hacer: “Et

en el tiempo que non ha de fazer omne otros fechos mayores et más provechosos, non ha ninguno tan bien puesto commo en caça de aves o de canes” (244). La actividad ociosa y musical es muy diferente a la de Lucanor, al menos la pequeña añadidura ha sido en el campo de la caza, práctica necesaria para la construcción del líder militar y recomendada por Don Juan Manuel en El libro de los estados.⁹⁵ La caza prepara al hombre a sufrir, a comer sano, a conocer mejor el territorio y los caminos y a ser más generoso y dadivoso. No explica el texto cómo la cacería puede contribuir a la generosidad, sin embargo, el propósito del comentario parece destacar la disposición moral del contrincante cristiano. La práctica de la cacería crea buenos hombres, buenos cristianos y buenos guerreros, mientras el ocio musical produce hombres afeminados y débiles en el campo de batalla y en el gobierno de sus tierras.⁹⁶

El aparentemente inocente paralelo establecido entre Alhaquem y Don Juan Manuel, al que sin duda se hace referencia al comentar sobre la actividad musical de uno, y las habilidades como cazador del otro, motiva la risa del estereotipo del árabe que vive lujosamente, como hemos visto en dos ejemplos. No debemos dejar pasar por alto que Don Juan Manuel también critica en El Conde Lucanor el comportamiento ocioso, desordenado e inmoral de las élites cristianas que se vio en el capítulo anterior en el comentario del ejemplo 25. Las élites cristianas, de las cuales Don Juan Manuel se quiere distinguir, son ociosas (afeminadas y débiles) como los moros que aquí se representan. La crítica en los ejemplos que representa árabes es más interna que externa. La inmoralidad y debilidad del árabe sirve para demostrar la superioridad del propio Don

⁹⁵ En El libro de los estados, Don Juan Manuel nos habla de la práctica de la cacería. Aunque los predicadores con frecuencia criticaban la caza como actividad de lujo y poco productiva, Don Juan Manuel la defiende, dejando claro cómo debe practicarse para no incurrir en pecado (245).

⁹⁶ Atención aquí a la asociación que la cacería fortalece el cuerpo, mientras la música es únicamente para el placer corporal (sensual y sexual) que en un capítulo anterior hemos asociado con EVA.

Juan Manuel sobre los moros y sobre los nobles cristianos que se comportan como ellos. La gran diferencia entre el moro y el cristiano es que, como se ha visto en el ejemplo del rey Abenabet, para Don Juan Manuel la práctica desordenada e inmoral del moro viene dada por la elección de la religión equivocada, la de los nobles cristianos no.

Alhaquem es como Saladín, un líder conocido por su amor al saber, un saber que no sabe canalizar y usar adecuadamente. Al- Hakam II quiso poner el saber al alcance de todos, fundando un gran número de escuelas. También fue un gran mecenas y protector de los grandes intelectuales de la época: Ibn ‘Add Rabí, al-Qālī, al-Zubaydī e Ibn al-Qutīyah, entre otros (Chejne 150). Don Juan Manuel enfatiza que el saber lo utiliza el árabe para el deleite corporal y no para un bien superior que es el servicio a Dios.

Alhaquem termina la construcción de la Mezquita de Córdoba y por esta razón, sus súbditos, nos dice Patronio, ya no se ríen de él: “E desque aquel rey ovo acabada la mezquita de fecho aquel tan buen añadimiento, dixo que, pues fasta entonçe lo loavan escarneçiéndolo del añadimiento que fiziera en el albogón, que tenía que de allí adelante lo avían de loar con razón del añadimiento que fiziera en la mezquita de Córdoba “(246). Irónicamente, la anécdota de Alhaquem ha pasado a la tradición cristiana, indicándonos que la sustitución del pequeño “añadimento” por la construcción de una gran mezquita resulta cómica porque el rey tuvo que compensar con creces la pequeñez de la primera invención.

Al final del ejemplo, Patronio recomienda a Lucanor que haga una gran obra. Sin duda existe una variedad de grandes obras que Lucanor podría hacer, entre ellas, como el rey Alhaquem, la construcción de un lugar para el culto, en el caso de Lucanor, cristiano, o la fundación de conventos, todas ellas obras que cualquier lector de la época que leyera

El Conde Lucanor sabría que Don Juan Manuel había hecho. Al mismo tiempo que Patronio recomienda a Lucanor la construcción de edificaciones religiosas, hay una referencia aquí también a la guerra contra los moros ya que en el mismo ejemplo, unas líneas antes, se hace mención a la conquista de Córdoba y al rey Fernando III, al que Don Juan Manuel describe en el Libro de los estados como mártir y santo, junto con el Cid y Ferrant González, todos grandes héroes de la Reconquista (226). Irónicamente, la gran obra no fue la de Alhaquem, fue la del rey cristiano, Fernando III, quien conquistó Córdoba y santificó la hermosa mezquita para culto cristiano, insinuando Don Juan Manuel, una vez más, el deber moral cristiano de la Reconquista como máxima expresión de fe y el beneficio económico-religioso que los cristianos adquieren en la conquista de los territorios musulmanes.

Los ejemplos de reyes árabes y los ejemplos del tema de la cruzada no son los únicos que representan a árabes en El Conde Lucanor. En esta sección observaremos los ejemplos que tienen como protagonistas a moros no nobles. Se ha visto anteriormente en el análisis de los ejemplos 25 y 50 que tratan de Saladín que la ideología masculina cristiana y noble se exhibe en las relaciones homosociales. Sin embargo, la *performance* homosocial no es la única situación para la expresión de los valores masculinos, nobles y cristianos pues, como a continuación veremos, en la relación heterosexual estos valores siguen presentes y se reafirman. El ejemplo 35 que se analizó en el capítulo segundo exalta la figura de un joven moro que doma a una mujer rebelde el primer día de boda. Ese acto sirve para reafirmar, fortalecer, legitimar y privilegiar valores masculinos nobles cristianomedievales.

Además de defender la idea que el género es *performance*, es decir, que no es natural y que está socialmente construido, Judith Butler, añade que la categoría de género está dispuesta socialmente acorde a un sistema de heterosexualidad obligatoria la cual dispone que el macho para convertirse en hombre realice ciertas acciones o *performances* masculinas que le definan como tal. De la misma manera la hembra, para convertirse en mujer debe realizar *performances* acorde a su sexo. En general, la sociedad castiga las *performances* “equivocadas” de género. Este sería el caso de una hembra que se comporta como un hombre o de un macho que realiza *performances* apropiadas para una mujer. Las *performances*, ya sean masculinas o femeninas, no son naturales, son actuaciones de género exageradas que realizamos acorde al guión que marca la sociedad. En el ejemplo 35, para poder ganar y dominar sobre esta mujer emasculadora, el joven se ve obligado a poner en práctica una gran actuación o *performance* que indique quién es el verdadero hombre en la relación. Si la novia se describe como fuerte y brava, el joven tendrá que demostrar a través de sus acciones o *performance* que él es más bravo y más fuerte que ella. De esta manera, cada vez que el *mançebo* habla a uno de los animales, el narrador indica su creciente ferocidad y violencia, como ha indicado Sandoval.

Al final de la historia sabemos que la *performance* de masculinidad del joven ha sido efectiva. La efectividad de sus acciones masculinas se demuestra en la *performance* de feminidad y obediencia de la esposa ante el joven y sus parientes. La desviación de género inicial de la joven queda resuelta y transformada en *performances* acordes a su género tal y como dicta la sociedad patriarcal medieval. Debido a que el sistema de género medieval se basa en la exposición por parte del macho de fuerza y agresividad en contraste con la hembra que debe obedecer, la lucha entre los sexos se expresa en

términos de una lucha por la supervivencia social. Para el joven moro de la historia, la única manera en la que puede probar que es digno de la riqueza, la honra y el poder que le proporciona el matrimonio con la joven es a través de una *performance* de género. De esta manera, género y clase se mezclan. Si el joven puede demostrar a su mujer y parientes y a toda la sociedad, a través de su *performance* masculina, que es un verdadero hombre porque es capaz de domar hasta a la más brava de las mujeres, será merecedor del poder que su nuevo estatus de casado le proporciona. Por el contrario, si no es capaz de ganar en la batalla de los sexos, su pena será la muerte. De nuevo, como ocurría en el caso del ejemplo 25, estamos ante una sociedad que recompensa las *performances* de masculinidad. Si en el ejemplo 25, la *performance* de masculinidad resulta en la derrota del infiel, en el ejemplo 35, la *performance* de masculinidad conduce al joven a la victoria en la lucha entre los sexos. En ambos casos, tanto en la doma de la mujer como en la emboscada de Saladín, las *performances* de masculinidad permiten a los héroes protagonistas probar ante la sociedad que los rodea que son dignos del nuevo estatus social al que han accedido.

Los dos ejemplos, 25 y 35, tienen como tema central la masculinidad y ambos poseen ambiente moro, aunque por motivos que veremos, el ambiente moro se desarrolla más en el ejemplo 35. El joven del ejemplo 25 es cristiano mientras que el mançebo del ejemplo 35 es moro. Esto puede llevarnos a pensar que tanto el moro como el cristiano se identifican en la historia como héroes y que la actitud del narrador y del autor no muestra preferencia por una etnia/religión o por otra; que realmente ambas son equivalentes. Aunque en ambos ejemplos podemos identificar similitudes en cuanto a *performances* de masculinidad y clase, en una comparación de ambos ejemplos se puede

descubrir la superioridad cristiana impuesta por la ideología del autor. En el ejemplo 25, la *performance* de masculinidad tiene que ver con la anulación del poder del moro; una muestra de superioridad que es al mismo tiempo masculina y cristiana. En el ejemplo 35, sin embargo, esta superioridad impuesta por el autor es más difícil de detectar ya que todos los personajes son árabes. No existe dentro del ejemplo una relación de poder cristiano/moro clara. No obstante, la superioridad del autor se puede detectar en un análisis comparativo de los dos ejemplos.

La proeza matrimonial del joven moro ha sido señalada y analizada por Vasvari y Márquez Villanueva. Sin embargo, hasta ahora se han pasado por alto las siguientes líneas del ejemplo 25, importantes para la construcción de la masculinidad árabe y cristiana: “E desde que las bodas fueron fechas muy ricas e muy onradas, en la noche, quando se ovo de ir para su casa do estava su muger, **ante que se echasen en la cama**, llamó la condessa e sus parientes e díxoles en gran poridat que bien....” (179). Mientras en el ejemplo 25 con protagonista cristiano se privilegia la relación homosocial por encima de la consumación del matrimonio, en el ejemplo 35 protagonizado por un moro, se aplaude el acto sexual como *performance* de masculinidad. En esta diferencia es donde encuentro yo que el autor deja entrever su maurofobia, que concuerda con la actitud observada en los ejemplos que representan al noble árabe. Mientras el joven cristiano se destaca por su habilidad en el campo de lo guerrero, al joven moro se le asocia con el cuerpo y lo sensual. Las *performances* eróticas masculinas de la noche de bodas van acompañadas de cierto exoticismo hacia la cultura o etnia. La admiración hacia el poder de dominio sexual del moro es una afirmación de la corporalidad e inferioridad del mismo en comparación con la voz de superioridad cristiana del autor que describe la acción. La

historia que describe el poder sexual del joven moro sirve por un lado para expresar el principio de subyugación de la esposa pero al mismo tiempo refuerza estereotipos medievales bien extendidos acerca de la sensualidad masculina islámica, como ya se ha visto en el ejemplo 50 con Saladín.⁹⁷ Estos estereotipos son religiosos y raciales/étnicos. El discurso religioso criticaba la vida licenciosa que Mahoma predicaba y la imagen del paraíso musulmán que el hombre cristiano al mismo tiempo detesta y desea.

Debemos también tener en cuenta la diferencia de clases entre los personajes árabes que se representan en los ejemplos de El Conde Lucanor. El tratamiento del “morito” pobre del ejemplo 35 no es igual al gran Saladín conocido por la toma de Jerusalén. Si al moro del ejemplo 35 se le permite mostrar su dominio sobre una mujer mora para tratar el tema de las relaciones matrimoniales, la ideología de Don Juan Manuel no permitiría que un moro, ni siquiera Saladín, demostrara su dominio sobre un cristiano. Así, aunque el moro mancebo del ejemplo 35 es capaz de mostrar su agresividad, el sultán Saladín se describe siguiendo el estereotipo que aparece en mucha de la literatura española medieval donde el moro es manso y ofrece ayuda y obsequios a los cristianos.

Como se ha señalado anteriormente, en El Conde Lucanor, la masculinidad ideal va fuertemente asociada con la identidad étnica cristiana. La superioridad de la masculinidad cristiana queda reafirmada en los ejemplos 25 y 50 en contraste a la masculinidad imperfecta del sultán Saladín. Esto demuestra que, a pesar de la estimación de la cultura árabe expresada por Don Juan Manuel y sus pactos históricos y literariamente conocidos con los moros, la relación entre los árabes y cristianos no es de

⁹⁷ Existe una diferencia clara entre la sexualidad controlada del joven moro en el ejemplo 35 y la sexualidad incontrolada de Saladín en el 50, quien al final del ejemplo la vuelve a recuperar.

igual a igual. Una obra desde el punto de vista del cristiano como es El Conde Lucanor nos desvela que el sentimiento del cristiano es de superioridad en cuanto a la otra religión y etnia. La adición del ejemplo 35 al análisis comparativo demuestra que en la relación heterosexual el discurso didáctico afirma los mismos valores masculinos nobles y cristianos. La ejemplificación de la doma de la mora brava sirve tres funciones simultáneamente. Primero, reafirma y legitima el dominio de la mujer por el hombre tal y como manda la ley natural y la sociedad patriarcal desde la que escribe el autor. Segundo, a través del dominio de la mujer, expresado y ejecutado en *performances* de masculinidad, el hombre también alega su derecho a pertenecer al estado social donde quiere encontrarse. Tres, para reafirmar y consolidar ciertos estereotipos acerca de la masculinidad árabe que confirman su estado de inferioridad a los ojos del cristiano que observa y describe la acción. Tanto el árabe como la mujer quedan relegados a una posición imperfecta e inferior.

El último ejemplo que analizaremos, se burla del saber impráctico de los filósofos y reincide, una vez más sobre la condición inferior del árabe y su masculinidad imperfecta es el ejemplo 46, titulado “De lo que contesció a un philosopho que por ocasión entró en una calle do moravan malas mugeres.” En este ejemplo, Patronio cuenta a Lucanor la historia de un filósofo anciano con motivo de aconsejarle sobre la manera de aumentar y proteger su fama. El reconocido y anciano filósofo sufría de estreñimiento y había sido aconsejado por sus doctores que obrara cada vez que sintiera las ganas. El no hacerlo sería perjudicial para su salud. Desde que seguía el consejo de sus médicos, el filósofo se encontraba más aliviado de sus problemas intestinales. Un día, mientras caminaba por las calles de Marruecos, la ciudad donde vivía y tenía muchos discípulos, le

dio un apretón y, siguiendo órdenes médicas, entró en una calle para defecar. Mala suerte tuvo el filósofo puesto que la calle donde se había parado a hacer sus necesidades era una donde vivían las prostitutas. Cuenta Patronio que por el tipo de enfermedad que tenía, el tiempo que tardó en salir, y la cara que llevaba cuando salió de la calle, la gente pensó que había entrado en la calle buscando los servicios de las prostitutas que allí vivían. Como la gente tiende a murmurar y criticar más sobre los hombres importantes, criticaron al anciano filósofo porque lo que había hecho era dañino para el alma, el cuerpo y la fama. Al llegar a su casa, sus discípulos apenados le preguntaron qué desgracia o pecado le había llevado a deshonorarse a sí mismo y a ellos, y a perder la fama que hasta ahora tan celosamente había guardado. El filósofo, que ignoraba de qué hablaban, escuchó la explicación de los discípulos acerca de la razón de los rumores. El maestro entonces les pidió que no se preocuparan en exceso por este asunto y que en ocho días les explicaría lo que había sucedido.

El estreñimiento del viejo se transforma en soltura cuando en sólo ocho días escribe un librito muy bueno dirigido a sus discípulos sobre la ventura y la desventura; unas veces hallada y buscada, y otras hallada pero no buscada. Nótese aquí el doble sentido de la palabra “obras” para acentuar el juego humorístico: obra= caca; obra=libro. Patronio concluye el ejemplo recomendando al Conde Lucanor, que si quiere aumentar su fama debe hacer tres cosas: buenas obras, rezar a Dios, y no hacer nada de lo que la gente pueda sospechar, que en los asuntos de fama tanto vale lo que la gente dice que lo que es verdad en sí. Sin embargo, para Dios lo que vale son las buenas obras y la intención con que se hacen. Como Don Johan pensó que este era muy buen ejemplo,

compuso los siguientes versos: “**F**az siempre bien e guárdate de sospecha e siempre **será** la tu fama derecha.”⁹⁸

Como indica Alfonso Sotelo, este ejemplo plantea uno de los problemas que más le preocupan a Don Juan Manuel, el de la fama (271). Para ejemplificarlos, el autor ha elegido al personaje árabe, el cual funciona con doble propósito. El principio didáctico que Don Juan Manuel explica en su prólogo —el de mezclar la enseñanza con un poco de humor para que el material didáctico sea más atractivo— utiliza la figura cómica del filósofo para presentar un ejemplo negativo de qué no se debe hacer para perder la fama. Al mismo tiempo que enseña, el ejemplo refuerza la ideología cristiana del resto de los ejemplos del moro como hombre inferior a través de una visión excremental donde éste parece perder control y facultad mental al asociarse con lo corporal, la cloaca y las prostitutas.

Este ejemplo se parece a los dos ejemplos analizados anteriormente sobre Saladín en que Don Juan Manuel ridiculiza a un hombre notable de la sociedad árabe, en este caso un filósofo. Como los ejemplos de los reyes árabes anteriormente analizados, la risa tiene aquí una función de agresión. En este ejemplo, la risa surge del choque entre mente y cuerpo. El filósofo, hombre respetable y dedicado a la enseñanza, al estudio y la escritura (mente) se ve metido en una situación embarazosa y vergonzosa a causa de sus problemas físicos (cuerpo). Al lector moderno como al medieval le resulta cómica la manera en que Don Juan Manuel describe un caso de estreñimiento.

Cualquier buen contador de chistes sabe que el humor y arte están, no en describir explícitamente la enfermedad que contiene elementos tabúes por asociarse con la defecación, sino evadir el tabú para que el lector lo recree en su mente. La descripción y

⁹⁸ Obsérvese aquí también, como en el ejemplo 25, el uso de “ser” y “fazer.”

la visualización del reconocido y anciano filósofo sufriendo ante sus problemas intestinales está precisamente narrado para crear la risa del lector cristiano. El tema obscuro de este ejemplo, el de la defecación y los rumores sobre el filósofo que tiene relaciones con las prostitutas descalifican una vez más los comentarios de algunos críticos sobre el pudor juanmanuelino. No se trata de un pudor, es más bien una técnica popularmente extendida para atraer la atención del lector, crear y desarrollar la tensión narrativa y una situación humorística. Por medio de la risa, el autor crea una comunidad de lectores que comparten y reafirman sus valores etnocéntricos construyendo y solidificando su identidad como miembros de la comunidad cristiano-guerrera.

El filósofo del ejemplo 46 se parece al Saladín del ejemplo 25 en que como figuras de importancia en la sociedad árabe, los dos aparecen como personajes que conocen la teoría pero no la práctica. Al menos uno esperaría que el filósofo supiera de la aplicación de lo teórico a lo práctico, pero no es así. El error que cometió el filósofo es el de no saber que en la calle que entraba vivían prostitutas, a pesar de que Patronio especifica que era la ciudad en que éste vivía y que debería conocer. Es el caso del hombre de estudios que vive desconectado del aspecto cotidiano de la vida. Es ese tipo de saber que Don Juan Manuel, como noble y guerrero, critica porque no es útil para los hombres de su clase- ni para nadie, él sugiere- que tiene que lidiar con los asuntos mundanos. En este sentido, en comparación con el cristiano, el saber árabe es imperfecto. Como el saber y la inteligencia, según se ha visto anteriormente, es lo que diferencia al hombre de la mujer, también es el aspecto que distingue a los verdaderos hombres de los que no lo son. Los máximos ejemplos del saber perfecto son Lucanor, y como ya se ha comentado, el mismo Don Juan Manuel. Ellos son los que conocen la

teoría y saben ponerla en práctica de manera correcta con la ayuda de Patronio. Don Juan Manuel (Don Johan), además aparece como personaje fijador de ese saber no sólo teórico, sino también práctico.

Ha de tenerse en cuenta la audiencia de esta obra. Don Juan Manuel no escribe para árabes. Escribe para cristianos de la clase alta a los que tiene que probar que él es la persona ideal para el gobierno de Castilla. La interpretación que propongo parece correcta si repasamos los eventos que hoy conocemos acerca de la vida de Don Juan Manuel. Me guío por las fechas de Giménez Soler en que la composición de El Conde Lucanor se ejecutó entre los años 1328- 1330 para los ejemplos y 1340 para el prólogo. Por los muchos problemas que Don Juan Manuel había tenido con la corona de Castilla y por su situación fronteriza con el reino musulmán, Don Juan Manuel tenía muchas razones para presentarse como el ideal de noble cristiano que, como el Cid, estaba moralmente por encima del rey y de sus enemigos moros.

El mismo don Juan Manuel explica en el ejemplo 25 que el buen guerrero y caballero ideal conoce a su adversario. En este ejemplo, el joven parte de viaje y toma todo el tiempo necesario para conocer el lugar, la gente, lengua y costumbres: "...e moró y tanto tiempo fasta que sopo muy bien el lenguaje e todas las maneras de la tierra" (179). En el estudio del enemigo, el joven aprendió que Saladín era un gran cazador. Conociendo los gustos del sultán y las técnicas de la cacería, el joven planea una táctica para liberar a su suegro, el Conde de Provença. La mención de las tradiciones y costumbres árabes es una táctica del autor para convencer a su audiencia de su preparación como guerrero y líder cristiano en un momento de la historia de España cuando el impulso para finalizar la Reconquista era una realidad. La idea de conocer las

costumbres y tradiciones del adversario es tanto una táctica militar como religiosa.

Fueron los frailes mendicantes los que tradujeron y estudiaron las obras principales de la fe árabe y judaica para combatir las y defender la superioridad del cristianismo.

A lo largo de este trabajo hemos visto la insistencia del castellano de la superioridad del cristianismo y del lugar inferior que recibe el árabe, al que se siente bajo la obligación de aniquilar y expulsar en la guerra. Se ha de dejar claro aquí que el hecho que Don Juan Manuel se inspirara en textos árabes no implica necesariamente que el autor fuera tolerante. Como explica David Nirenberg, Santo Tomás por un lado alababa el trabajo de Maimónides y al mismo tiempo escribía insultando a los judíos (168). Si Don Juan Manuel hablaba árabe o no o si los cuentos fueron directamente tomados de la fuente árabe o mediados por las traducciones o los sermones dominicos, esto nunca lo llegaremos a saber. Lo que sí queda claro en todo esto es que Don Juan Manuel fue capaz de convencer a su lector — y a la crítica— que era gran conocedor de la cultura enemiga. Comparto la idea de Marquez Villanueva que “Si el autor pone en relieve el fondo oriental de su cuento lo hace sin duda por establecer un puente o signo de comunicación privilegiada con un lector ideal y capaz de entenderle sin necesidad de otras indicaciones. Don Juan Manuel escribe para un lector que comparta los mismos intereses” (321). A esto debo matizar y añadir que la demostración del conocimiento de la cultura árabe es finalmente una estrategia guerrera y de auto-exaltación. Como el modélico joven cristiano del ejemplo 25 que demuestra el conocimiento de la lengua y costumbres locales que le permiten rescatar al Conde, a través de su obra, Don Juan Manuel demuestra al lector cristiano y noble que él conoce bien las costumbres y cultura de sus enemigos árabes y que está preparado para completar la tan esperada Reconquista.

Palafox y Ruiz han señalado que uno de los propósitos de la obra era la exaltación de Don Juan Manuel como personaje predominante en la política de su tiempo. Aquí querría añadir yo que la representación del moro sirve también para la auto-exaltación del autor como gran guerrero y político, capaz de tratar con los moros cuando es necesario y preparado a vencerles porque conoce a la perfección sus costumbres y tácticas. En realidad, no es tan importante si Don Juan Manuel conocía o no el árabe o si podía comunicarse en árabe. Lo importante son las apariencias ante su lector como conocedor de los puntos fuertes y débiles de sus adversarios y como hombre preparado para llevar a cabo la tan esperada Reconquista. Don Juan Manuel es como el joven del ejemplo 25, cuya técnica para emboscar al gran Saladín consiste en aprender la lengua y las costumbres del adversario. De manera similar a la del joven, Don Juan Manuel aparece ante su lector como gran conocedor de la lengua y costumbres de los rivales mahometanos. Esta apariencia la da a través de las frases escritas en árabe vulgar, los ambientes y costumbres árabes no obstante, todos estos elementos sirven para situar al moro en una posición de inferioridad con respecto al cristiano. Los cuentos del Conde Lucanor aseguran la identidad del propio autor, de su género sexual, de su clase o estado, y finalmente de sus creencias religiosas y prácticas culturales. El discurso se construye de manera que el hombre perfecto termina siendo el propio autor, quien destaca su punto de vista y sus experiencias como las únicas válidas.

Conclusión

Como se ha ido enfatizando a lo largo de este trabajo, para Don Juan Manuel “ser” es “fazer.” Esta mentalidad tiene mucho que ver con el carácter práctico de la obra, pero también con que éste es un principio básico de la vida del cristiano ya que ante Dios todos somos iguales. El factor decisivo en si merecemos la salvación eterna son las buenas obras (*fazer*), aspecto que enfatiza la voz clerical de Patronio, ficcionalización de un consejero/confesor dominico. No obstante, Patronio no se conforma únicamente en privar al mal cristiano de los premios que promete el paraíso, sino que utiliza el género como base a su argumento.

En el análisis de las obras o *performances* que ha de realizar el buen cristiano, hemos llegado a la conclusión que las acciones son únicamente posibles para los hombres que pertenecen a la clase alta, y que tienen los medios económicos, el poder y el liderazgo para llevar a cabo la guerra contra los moros, preocupación para el estado y para la iglesia de la época. La mujer, las minorías y los pobres quedan excluidos por tanto de la idea del sujeto epistemológico. El poder se discute entonces entre la élite masculina. Como demuestra el análisis del humor en el capítulo cuarto, los ejemplos con protagonistas moros funcionan a varios niveles, reforzando el estereotipo de esta minoría ya conocido por la audiencia para señalar o argumentar en términos de género acerca de la preparación político-moral de los poderosos.

De esta manera, el buen cristiano es el verdadero hombre mientras al mal creyente se le priva de su masculinidad, y se le feminiza. Esto es cierto también en el caso del infiel, como hemos visto en el capítulo cuarto. Las diferencias entre las cualidades de líder del anónimo joven cristiano del ejemplo 25 y Saladín, máximo ejemplo del líder

árabe, son obvias. El moro no forma parte en el esquema ideológico del autor de la concepción de hombre ideal, apuntando pues — en contra a lo formulado por la crítica— a la maurofobia juanmanuelina. Saladín, como el resto de los reyes moros que aparecen en la colección, Abenabet y Almutamid, están lejos de ser los hombres ideales entre los que el autor se coloca.

He pretendido en este trabajo ahondar en el análisis tanto individual como comparativo de los ejemplos del Conde Lucanor, y estudiar sus interconexiones y lógica interna. La idea de *performance* me ha servido como un instrumento de análisis para estudiar las categorías de género, clase y etnia, y la intersección entre ellas. Hemos descubierto que el género no trata únicamente del hombre y la mujer, sino que lo masculino y lo femenino son categorías que forman la base del lenguaje frecuentemente usado para articular el derecho a las posiciones de privilegio y poder. De esta manera, Don Juan Manuel declara el poder del hombre sobre la mujer en la esfera doméstica, afirmando el papel secundario y servil de la esposa, y sobre su disposición naturalmente inferior. La adherencia de Don Juan Manuel al pensamiento tomista, caracterizado en la voz del consejero/predicador Patronio, y su insistencia en la razón o lo racional como cualidad masculina mientras lo irracional caracteriza a lo femenino, también le permite al autor argüir ficcionalmente su derecho al poder sobre el árabe y el derecho a mantener la guerra contra ellos, y además reafirmar su legitimidad por el poder entre los castellanos aristócratas entre los cuales se veía superior, incluyendo al rey.

Las contradicciones no faltan en la visión del mundo de Don Juan Manuel. Son contradicciones propias de su autor, pero también típicas de la época en que vivió. Estas contradicciones evidencian que el género, la clase y la etnia son socialmente construidas,

por más que los autores medievales quieran defender su divinidad o estatus natural. El autor es claramente consciente de su articulación de su estado de clase, manipulando para su beneficio los conceptos contradictorios de las buenas obras y la nobleza. Apoyándose en el pensamiento religioso que enfatiza la importancia de las buenas obras, Don Juan Manuel señala que la masculinidad no es natural, y que la nobleza y el derecho a gobernar tampoco lo es. No lo hace sin embargo, con motivo de crear una revolución social, sino para argüir, como ya hemos dicho, su derecho al poder de Castilla.

La teoría de la performatividad de Butler nos ha servido de base para entender mejor el ideal normativo de género masculino que presenta Don Juan Manuel en su colección de ejemplos. La correlación entre el ser y el *fazer* evidencian que el autor es consciente de que género es una construcción. La insistencia en la buena educación que llevará al individuo a saber elegir y hacer el bien, y convertirse en el hombre ideal, de nuevo apunta a esta artificialidad, ya que si fuese natural no sería necesario instruirse. La construcción del ser ideal se organiza en una jerarquía excluyente que privilegia al hombre noble cristiano, como hemos podido ver en el análisis comparativo e interseccional de los ejemplos. El género se convierte pues en un lenguaje para articular el derecho al poder de lo masculino sobre lo femenino; del hombre sobre la mujer; del rico y poderoso sobre el pobre; y finalmente del cristiano sobre el moro.

Obras citadas

- Aguadé Nieto, Santiago. "Alfonso X y las órdenes mendicantes." Könige, Landesherren und Betterlorden. Konflikt und Kooperation in West und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit. Werl: Dietrich-Coelde, 1998. 277-302.
- Agustín de Hipona. Obras de San Agustín en edición bilingüe. Ed. Balbino Martín Pérez. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1959.
- Alfonso X. Las siete partidas: antología. Ed. Francisco López Estrada. Madrid: Castalia, 1992.
- Alomar Esteve, Gabriel. Cátaros y occitanos en el Reino de Mallorca. Palma de Mallorca: L. Ripoll, 1978.
- Ames, Ruth. "The Feminist Connections of Chaucer's Legend of Good Women." Chaucer in the Eighties. Ed. Julian N. Wasserman and Robert J. Blanch. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986. 57-74.
- Ayerbe-Chaux, Reinaldo. El Conde Lucanor. Materia tradicional y creadora. Madrid: Ediciones J. Porrúa Turanzas, 1975.
- . "The Intellectual and Spiritual Relation of Don Juan Manuel to the Dominicans." Monks, Nuns and Friars in the Mediaeval Society. Ed. Edward B. King, Jacqueline T. Schafer, y William B. Wadley. Sewanee, Tennessee: University of the South, 1989. 153-160.
- Ayllón Gutiérrez, Carlos. La orden de predicadores en el sureste de Castilla: las fundaciones medievales de Murcia, Chinchilla y Alcaraz hasta el Concilio de Trento. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel" de la Excm. Diputación de Albacete, 2002.

- Barth, Fredrik. Introduction to Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Ed. Fredrik Barth. Boston: Little, Brown, and Co., 1969, 9-38.
- Barton, Tamsyn S. Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics and Medicine Under the Roman Empire. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “El convento de San Esteban en sus relaciones con la Iglesia y con la Universidad de Salamanca durante los siglos XIII, XIV y XV.” La ciencia tomista 84 (1957): 95-116.
- . “Los orígenes de la Universidad de Salamanca.” La ciencia tomista 81 (1954): 69-116.
- Benito y Durán, Ángel. Filosofía del Infante Don Juan Manuel: sus ideas, su cultura, espíritu filosófico. Alicante: Excma. Diputación Provincial, 1972.
- Bennett, Ralph Francis. The Early Dominicans. Studies in Thirteenth-Century Dominican History. Cambridge: Cambridge, England: Cambridge University Press, 1937.
- Bhabha, Homi K. Nation and Narration. New York: Routledge, 1990.
- . The Location of Culture. New York: Routledge, 1994.
- Biglieri, Aníbal A. “El Conde Lucanor, ejemplo 36: (el autor), (la realidad), el texto.” Revista canadiense de estudios hispánicos 11.3 (1987): 461- 75.
- Blackmore, Josiah y Gregory S. Hutcheson, eds. Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance. Durham: Duke University Press, 1999.
- Bloch, Marc. Feudal Society. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

- Brandes, Stanley. Metaphors of Masculinity. Sex and Status in Andalusian Folklore.
Philadelphia: University of Pennsylvania, 1980.
- Bremond, C., J. Le Goff, y C. Schmitt. L'exemplum. Lovaina: Typologie des sources
du moyen âge occidental, 1930. (fasc., 40).
- Brooke, Rosalind. The Coming of the Friars. Ann Arbor, Michigan: University of
Michigan Scholar Publishing, 1975.
- Butler, Judith. Bodies that Matter: on the Discursive Limits of Sex. New York:
Routledge, 1993.
- . Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York:
Routledge, 1990.
- Burger, Glenn and Kruger Steven, Ed. Queering the Middle Ages. Minneapolis:
University of Minnesota Press, 2001.
- Burgoyne, Jonathan. "Ideology in Action: The Consequences of Paradox in El Conde
Lucanor, Part I." La Corónica 30.1 (2001): 37-65.
- Carro, Venancio Diego. "Santo Domingo de Guzmán, fundador de la primera orden
universitaria, apostólica y misionera." Ciencia Tomista 71 (1946): 5-81.
- Castillo, Hernado del. Segunda parte de la historia general de Sancto Domingo y de su
Orden de Predicadores. Valladolid: MAXTOR, 2002.
- Castro, Américo. La realidad histórica de España. México: Editorial Porrúa, 1954.
- Catalán, Diego. "Prólogo." Literatura y política: el "Libro de los estados" y el "Libro de
las armas" de don Juan Manuel. Potomac, Md., U.S.A.: Scripta
Humanistica, 1989.
- . "Don Juan Manuel ante el modelo alfonsí: el testimonio de la Crónica abreviada."

- Juan Manuel Studies. Ed. Ian Macpherson. London: Tamesis Books, 1997. 17-51.
- Cátedra, Pedro. Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.
- Coll, José María. "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV." Analecta Sacra Tarraconensis 19 (1946): 234
- Cortabarría Beitia, Ángel. "San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas." Escritos del vedat 7 (1977): 125-154.
- Costen, Michael. The Cathars and the Albigensian Crusade. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- Chejne, Anwar G. Historia de la España musulmana. Madrid: Ediciones Cátedra, 1980.
- D'Amato, A. La devoción a María en la Orden de Predicadores. Madrid: Edibesa, 1998.
- Davies, Christie. "Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries." British Journal of Sociology 33 (1982): 383-403.
- Devoto, Daniel. Introducción al estudio de Don Juan Manuel y en particular de "El Conde Lucanor". Una bibliografía. Madrid: Castalia, 1972.
- Deyermond, Alan. "The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature." La Corónica 8 (1980): 127-45.
- Diz, Marta Ana. Patronio y Lucanor: La lectura inteligente " en el tiempo que es turbio." Maryland: Scripta Humanistica, 1984.
- Don Juan Manuel. El Conde Lucanor. Ed. Alonso I. Sotelo. Madrid: Cátedra, 1990.
- . El libro de los estados. Ed. Ian Richard Macpherson y Robert Brian Tate. Madrid: Clásicos Castalia, 1991.

- . Obras Completas. Ed. José Manuel Blecua. Madrid: Gredos, 1982-1983.
- . Juan Manuel. Cinco tratados. Ed. Ayerbe-Chaux. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.
- Duby, Georges. Rural Economy and Country Life in the Medieval West. Columbia: University of South Carolina Press, 1968.
- Dunn, Meter. “The Structures of Didacticism: Private Myths and Public Functions.” Juan Manuel Studies. Ed. Ian Macpherson. Londres: Tamesis, 1977.
- Feliciano, María Judith y Leyla Rouhi, “Introduction: Interrogating Iberian Frontiers.” Medieval Jewish Christian and Muslim Cultural Encounters in Confluence and Dialogue 12.3. Ed. Barbara Weissberger. JC Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, 2006: 317-328.
- Fernández Conde, Francisco Javier. “Albigenses en León y Castilla a comienzos del siglo XIII.” León medieval: doce estudios: ponencias y comunicaciones presentadas al Coloquio El Reino de León en la Edad Media. León: Colegio Universitario, 1978.
- Fernández Martín, Juan José. Las ruinas de Dios: arquitectura religiosa olvidada en la provincia de Valladolid: partidos judiciales de Mota del Marqués, Peñafiel, Tordesillas y Valoria la Buena. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2004.
- Flory, David A. “El Conde Lucanor”: Don Juan Manuel en su contexto histórico. Madrid: Editorial Pliegos, 1995.
- Foucault, Michel. Discipline and Punish. The Birth of the Prison. Trad. Alan Sheridan.

- New York: Vintage Books, 1995.
- Fuchs, Barbara. "Postcolonialism and the past." Modern Language Quarterly: A Journal of Literary History 65:3 (2004): 329-503.
- Gabrois de Ballesteros, Mercedes, Ed. Los testamentos inéditos de Don Juan Manuel. Madrid: Tipografía de Archivos, 1932.
- García García, Elida. San Juan y San Pablo de Peñafiel: economía y sociedad de un convento dominico castellano (1318-1512). Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1986.
- García Paredes, José Cristo. María en la comunidad del reino. Síntesis de mariología. Madrid: Publicaciones claretianas, 1988.
- García- Serrano, Francisco. "Mundo urbano y dominicos en Castilla medieval." Archivo dominicano 18 (1997): 255-273.
- . Preachers of the City. The Expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348). New Orleans: University Press of the South, INC., 1997.
- Getino González, Luis Alonso G. "Dominicos españoles confesores de reyes." Ciencia tomista 14 (1916): 374-451.
- . Origen del rosario, y leyendas del siglo XII sobre Santo Domingo de Guzmán. Madrid: Vergara, 1925.
- Gilbert, Sandra M. y Susan Gubar. The Madwoman in the Attic: the Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Giménez Soler, Andrés. Don Juan Manuel, biografía y estudio crítico. Zaragoza: Tip. La Académica, de F. Martínez, 1932.

- Goldberg, Harriet. "Two Parallel Medieval Commonplaces: Antifeminism and Antisemitism in the Hispanic Tradition." Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages. Ed. Paul E Szarmach. Albany: State University of New York Press, 1979. 85-119.
- González-Casanovas, Roberto J. "Didáctica y Bildung en El Conde Lucanor: del consejo a la educación de Saladino." Anuario Medieval 2 (1990): 78- 90.
- González- González, Carmen. Real Monasterio de Santo Domingo de Careluega. Salamanca: Fundación Alfonso X el Sabio, 1993.
- Halperin, David M. How to Do the History of Homosexuality. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Hanska, Jussi. "And the Rich Man also Died; and He was Buried in Hell" : the Social Ethos in Mendicant Sermons. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997.
- Harney, Michael. Kinship and Polity in the "Poema de mío Cid." West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993.
- Haskins, Charles Homer. The Renaissance of the Twelfth Century. 1955. New York: Meridian Books, 1957.
- Hassig, Debra. "The Iconography of Rejection: Jews and Monstrous Races." Image and Belief: Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art. Ed. Colum Hourihane. Princeton University Press, 1999: 25-47.
- Hillgarth, Jocelyn. The Spanish Kingdoms, 1250-1516. Oxford: Clarendon Press, 1976-78.
- Hitchcock, Richard. "Don Juan Manuel's Knowledge of Arabic." The Modern Language

Review 80:3 (Jul 1985): 594-603.

Hoyos de los, Fray Manuel. Registro historial de la provincia de España. 3 vols.

Madrid: Librería OPE, 1966.

Hoppner Moran Cruz, Jo Ann. "Popular Attitudes Towards Islam in Medieval Europe."

Western Views of Islam and Early Modern Europe: Perception of Other. Ed.

Michael Frassetto y David R. Blanks. Basingstoke: Macmillan, 1999. (pages)

Huerta, Alvaro. Los dominicos en Andalucía. Sevilla: Imprenta Taravilla, 1992.

Juliá, Eduardo. ed. El Conde Lucanor. Madrid: V. Suárez, 1933.

Lacarra, María Jesús. Cuentística medieval en España. Los orígenes. Zaragoza:

Universidad de Zaragoza, Departamento de Literatura Española, 1979.

Lambert, Malcom. The Cathars. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.

Lees, Clare A., ed. Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages.

Minneapolis: University of Minnesota Press, c1994.

Leveen, Louis. "Only when I laugh: Textual Dynamics of Ethnic Humor." MELUS

21.4 (Winter 1996): 29-55.

Lida de Malkiel, M. R., ed. "Tres notas sobre don Juan Manuel." Estudios de literatura

española y comparada. Buenos Aires: Eudeba. 1966. 92-133.

Linaje Conde, A. "Los dominicos." Historia de la Iglesia en España vol.2. Madrid:

EDICA, 1979. 136-142.

Linehan, Peter. "Religion, Nationalism and National Identity in Medieval Spain and

Portugal." Studies in Church History 18 (1982):161-99.

Little, Lester K. Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe. Ithaca,

New York: Cornell University Press, 1978.

- Lomax, Derek. The Reconquest of Spain. London: Longman, 1978.
- Lopez, Robert Sabatino. Commercial Revolution of the Middle Ages. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.
- Lorenz, Konrad. On Agression. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.
- Lowe, John. "Theories of Ethnic Humor: How to Enter, Laughing." American Quarterly 38:3 (1986): 439-460.
- Macpherson, Ian Richard, ed. "Dios y el mundo. The Didacticism of El Conde Lucanor." Romance Philology 24 (1970), 26-38.
- , ed. Don Juan Manuel, a Selection. London: Tamesis Texts, 1980.
- Maier, Christopher T. Preaching the Crusades : Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.
- Maravall, José Antonio. "La concepción del saber en una sociedad tradicional." Estudios de historia del pensamiento español. Madrid: Cultura Hispánica, 1983. 203-254.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Sangre y matrimonio: el mancebo que casó con una muger muy fuerte et muy brava." Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras. Ed. Luce López-Baralt y Francisco Márquez Villanueva. México: Colegio de México, 1995. 315-334.
- Mason, Peter. Deconstructing America: Representations of the Other. London: Routledge, 1990.
- Menendez y Pelayo, Marcelino. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid: Librería católica de San José, 1880-1881.
- . Orígenes de la novela vol. 1. Madrid: Bailly-Ballière e hijos, 1905-15.

- Milá, Ernesto. Guía de los cátaros. Ruta herética de España, Francia y Andorra. Barcelona: Ediciones Martín Roca S.A., 1998.
- Mena, José María de. Tradiciones y leyendas de Sevilla. Barcelona: Plaza & James, 1985.
- Mirrer, Louise. Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Miura, José María. Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad bajo-sevillana medieval. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1998.
- Muessig, Carolyn. The Faces of Women in the Sermons of Jacques de Vitry. Toronto: Peregrina Publishers, 1999.
- Nicholson, Helen J. The Crusades. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2004.
- Niclós Albarracín, J. Vicente. Tres culturas, tres religiones. Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la península ibérica. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Nirenberg, David. Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998.
- Novikoff, Alex. "Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographic Enigma." Medieval Jewish Christian and Muslim Cultural Encounters in Confluence and Dialogue 11:1-2. Ed. Susan J. Noakes. JC Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, 2005: 7-36.
- O'Callaghan, Joseph F. Reconquest and Crusade in Medieval Spain. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Palafox, Eloísa. Las éticas del exemplum. Los "Castigos del Rey Don Sancho IV," "El

- conde Lucanor” y el “Libro de buen amor.” México, D.F.: Publicaciones de Medievalia, 1998.
- Paredes, Buenaventura G. “Ideas estéticas de Santo Tomás.” La Ciencia Tomista 6 (1911): 346-357.
- Peña Pérez, J. “Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos en el siglo XIII.” Semana de estudios medievales. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de estudios riojanos, 1992. 179-198.
- Pretel Marín, Aurelio. Almansa medieval: una villa del señorío de Villena en los siglos XIII, XIV y XV. Almansa: Ayuntamiento de Almansa, 1981.
- Readings, Bill y Bennett Schaber, Eds. Postmodernism Across the Ages: Essays for a Postmodernity that Wasn't Born Yesterday. Syracuse: Syracuse University Press, 1993.
- Reed, Teresa P. The Shadows of Mary: Reading the Virgin Mary in Medieval Texts. Cardiff: University of Wales Press, 2003.
- Riley-Smith, Jonathan. The Crusades: A Short History. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1987.
- Ríos, Rita. “The Role of the Mendicant Orders in the Political Life of Castile and León in the Later 13th Century.” Cimdina A., Ed. Religion and Political Change in Europe: Past and Present. Pisa: PLUS, 2003.
- - -. “Urban Communities and Dominican Communities in Medieval Castile-León: a Historiographical Outline. Religion, Ritual and Mythology : Aspects of Identity Formation in Europe. Pisa: PLUS, Pisa University Press, 2006.
- Ros, Carlos. Leyendas de Sevilla. Sevilla: CB Ediciones, 1997.

- Romano, D. "Coesistenza/convivenza tra ebrei e cristiani ispanici." Sefarad 55 (1955): 359- 82.
- Ruiz, María Cecilia. Literatura y política: el "Libro de los estados" y el "Libro de las armas" de don Juan Manuel. Potomac, Md., U.S.A.: Scripta Humanistica, 1989.
- Said, Edward. Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978.
- Sandoval, Alberto. "De-Centering Misogyny in Spanish Medieval Texts: The Case of Don Juan Manuel's XXXV Exemplum." Ideologies and Literature: Journal of Hispanic and Lusophone Discourse Analysis 4:1 (1989 Spring): 65-94.
- Shahar, Shulamith. Childhood in the Middle Ages. London; New York: Routledge, 1990.
- Southern, Richard William. The Making of the Middle Ages. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Stefano, Luciana. "La sociedad estamental en la obra de Don Juan Manuel." Nueva revista de filología hispánica 16 (1962): 329-354.
- Stone, Marilyn. Marriage and Friendship in Medieval Spain. Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X. New York: Peter Lang Publishing, 1990.
- Strickland, Debra Higgs. Saracens, Demons & Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Sturges, Robert S. Chaucer's Pardoner and Gender Theory: Bodies of Discourse. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Sturm, Harlan. "The Conde Lucanor: the First *Ejemplo*." MLN 84:2 (1969): 286-292.
- Tooley, Marian J. "Body and Mediaeval Theory of Climate." Speculum 28 (1953): 64-83.

- Valdeón Baruque, Julio, ed. Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo. Valladolid: Ámbito Ediciones, 2004.
- - -. "Don Juan Manuel y Peñafiel." Don Juan Manuel: VII centenario. Murcia: Universidad de Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1982.
- Vasvári, Louise O. "Pornografía, política sexual y performance anxiety: El enxiemplo de la fierecilla domada (Conde Lucanor XXXV)." Medievalia 22 (1999): 451-69.
- - -. "Intimate Violence: Shrew Taming as Wedding Ritual in the Conde Lucanor," Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia. Ed. Eukene Lacarra Lanz. Hispanic Issues 26. New York, NY: Routledge, 2002. 21-38.
- Virtue, Rev. William D. Mother and Infant. The Moral Theology of Embodied Self-giving in Motherhood in Light of the Exemplary Couplet Mary and Jesus Christ. Romae: Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquino in Urbe, 1995.
- Vitry, Jacques de. (cap1- despues de la pagina 14) (tengo que poner esta cita)
- Welter, J. Th. L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age. Paris-Toulouse: Occitania, 1927.
- Wolff, Philippe. The Awakening of Europe. 1968. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- McGowan, Richard J. The Imperfection of Woman in Thomas's Doctrine of Woman. Ann Arbor, Michigan: Marquette University, 1985. (Dissertation Abstracts)
- Zenner, Walter. "Jokes and Ethnic Stereotyping." Anthropological Quarterly 43: 93-113.
- Zimmerman, Samuel A. Arabic Influence in the Tales of "El Conde Lucanor." Gainesville University of Florida, 1969. (Dissertation Abstracts)

Zumthor, Paul. La letra y la voz de la 'literatura' medieval. Trad. Julian Presa. Madrid:

Cátedra, 1989.