

Reseñas

CARINA ZUBILLAGA (ed.), *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)*, Buenos Aires: SECRIT, 2008, clxxxix + 460 pp. (*Incipit. Ediciones críticas*, 4).

Estudio y edición crítica del códice h-I-13 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial. Zubillaga enfoca el estudio del códice desde la perspectiva de la filología materialista según la cual un manuscrito, lejos de ser un vehículo transparente o neutral, posee una identidad tipológica que afecta la forma en que se leen y entienden los textos que presenta. La editora presta especial atención al contexto manuscrito ya que permite el estudio de cada relato dentro de su ámbito de origen y de su tradición; pone especial énfasis en el seguimiento de las relaciones intertextuales de las historias particulares con el resto de las que integran el códice sin separarlas del entorno al que pertenecen. El manuscrito muestra indicios tanto físicos (las historias fueron copiadas por una misma mano; los nueve relatos que lo integran están dispuestos a dos columnas), como textuales de su individualidad y de las posibles razones que condujeron a seleccionar unas piezas determinadas, traducirlas, transcribirlas y ubicarlas en el orden en el que aparecen en el códice.

El plan organizativo que se percibe en la selección de los relatos y en su disposición permite caracterizar tipológicamente el manuscrito como una antología. Entre los criterios que prevalecen se encuentran la unidad codicológica, paleográfica, lingüística (la lengua general es el castellano, con rasgos occidentales comunes a todo el manuscrito, en particular leoneses) y, particularmente, temática.

La asociación temática resulta el principio básico para la disposición de las historias del códice: la compilación se inicia con cuatro vidas de santas (María Magdalena, Marta, María Egipciaca y Catalina de Alejandría) que ponen en escena las luchas de las primeras comunidades cristianas por lograr la imitación de Cristo mediante el camino de santidad. Siguen dos relatos que comparten el tema del hombre probado por el destino (las historias del caballero Plácidas y del rey Guillermo de Inglaterra). El códice culmina con tres historias de reinas injustamente acusadas de adulterio (Florencia de Roma, una santa emperatriz de Roma y la emperatriz Sevilla), que asumen el sentido de la prueba cristiana en la adversidad. Esta agrupación evidencia que los textos poseen una unidad global a partir de la configuración similar de los protagonistas: todos ellos son personajes que en un momento de su vida eligen un camino de santidad o de virtud cristiana que los vincula a partir de los sufrimientos que padecen. La prueba del héroe y la identificación de ésta con el sufrimiento como medio de purificación espiritual es la idea organizadora.

La distancia entre los relatos hagiográficos y los romances es más aparente que real, debido tanto a la estructura típica del romance, asumida por las vidas de santos seleccionadas, como a la naturaleza piadosa de los romances incluidos en el manuscrito.

La duplicidad genérica presente en el códice (cinco primeros relatos, vidas de santos; cuatro últimos,

romances) impulsa una lectura dialéctica, donde cada género evoca el horizonte de expectativas del otro género. El ms. h-I-13 podría relacionarse con una nueva idea de santidad afectiva que se afianza en el Medioevo a partir del siglo XII y que encuentra sus imágenes determinantes en lo femenino y lo familiar, debido en parte a la devoción mariana. Asimismo, las imágenes de la *imitatio Christi* conectan a los santos de las vidas iniciales con los protagonistas de los romances en la compilación. Las diferencias genéricas se minimizan en el códice debido a la temática de los romances incluidos, que podrían caracterizarse como hagiográficos. La interacción entre los textos a partir de sus protagonistas sugiere que el manuscrito fue ensamblado con el objetivo de proveer ilustraciones de respuestas ejemplares (comportamientos modélicos) a situaciones diversas.

Si bien los relatos presentes en el códice pueden considerarse traducciones fidedignas de fuentes francesas identificadas, el carácter del traductor como compilador parangona estas traducciones con adaptaciones: el original es reelaborado y reordenado con una intencionalidad particular. Se puede distinguir una metodología traductora orientada a ligar los textos que componen el códice a partir de algunas características esenciales de sus protagonistas. Pero más allá de la exploración de los efectos específicos en cada una de las historias, resultan relevantes los procedimientos de traducción tendientes a unificar los relatos a través de la intencionalidad manifiesta de destacar un nuevo modelo de piedad religiosa, centrado en la *Imitatio Christi*. Zubillaga aduce ejemplos de estos mecanismos unificadores en los análisis individuales de cada relato. Señala evidencias para afianzar la hipótesis de un traductor único (en los errores de traducción y en particular en las alteraciones de ciertos elementos para acercar los relatos de la colección entre sí). El cotejo pormenorizado entre las historias presentes en el manuscrito y los originales franceses de los que proceden sólo puede efectuarse con certeza en los primeros cinco relatos hagiográficos, donde se

conservan las fuentes en prosa. En los últimos cuatro relatos, en cambio, la distancia que las historias españolas presentan con respecto a las fuentes poéticas conservadas permite suponer la existencia de versiones en prosa que no se han conservado, por lo que cualquier cotejo exhaustivo corre el riesgo de caracterizar como innovaciones hispánicas procesos previos posiblemente debidos a un prosificador.

Contenido: Estudio. 1. EL MANUSCRITO ESCURIALENSE H-I-13 COMO ARTEFACTO HISTÓRICO. 1.1. Un códice singular; 1.2. Descripción del manuscrito; 1.3. La identidad manuscrita. 2. EL MANUSCRITO ESCURIALENSE H-I-13 COMO ANTOLOGÍA MEDIEVAL. 2.1. Principios de organización de una antología; 2.2. Unidad lingüística; 2.3. Unidad temática; 2.4. El compilador; 2.5. El marco institucional: producción y recepción textual. 3. EL MANUSCRITO ESCURIALENSE H-I-13 COMO EXPRESIÓN DE UN ORDEN SIGNIFICATIVO. 3.1. El hombre como peregrino, o vivir en continuo viaje; 3.2. Distinción genérica: vidas de santos y romances; 3.3. Santidad afectiva e *imitatio Christi*. 4. EL MANUSCRITO ESCURIALENSE H-I-13 COMO MODELO DE IMITACIÓN. 4.1. Los variados modelos de la santidad; 4.2. La santidad imitable; 4.3. La vida como proceso y el orden cronológico. 5. LOS RELATOS DEL MANUSCRITO ESCURIALENSE H-I-13 COMO TRADUCCIONES. 6. LA NATURALEZA LINGÜÍSTICA OCCIDENTAL DEL MANUSCRITO ESCURIALENSE H-I-13. 7. UN ACERCAMIENTO A CADA RELATO. 7.1. *Santa María Madalena*; 7.2. *Santa Marta*; 7.3. *Santa María Egiçiaca*; 7.4. *Santa Catalina*; 7.5. *Pláçidas*; 7.6. *Guillelme*; 7.7. *Otas de Roma*; 7.8. *Una santa enperatris*; 7.9. *Carlos Maynes*. Edición del Ms. Esc. H-I-13.

Zubillaga realiza un estudio introductorio de cada uno de los textos en el que señala los distintos elementos narrativos (estilísticos, estructurales y, particularmente, temáticos) que vinculan cada historia con el resto de las que integran el códice. Analiza especialmente algunos motivos folclóricos y cómo adquieren diferentes configuraciones semánticas según cada manifestación textual.

SANTA MARÍA MADALENA

Tanto María Magdalena como Marta (protagonista de la segunda vida del manuscrito) forman parte de los primeros discípulos cristianos, lo que se señala apenas comienza el relato de la vida de la primera santa. Zubillaga señala cómo el empleo de un lenguaje ligado a la corporalidad para expresar temas espirituales se vislumbra particularmente en el tipo de milagros asociados con la figura de Magdalena, que envuelven la concepción, el nacimiento y lo nutricional. A diferencia de Walsh y Thompson, Zubillaga no interpreta el crecimiento del culto mariano (paralelo al interés que despiertan ciertas santas) como una pujanza femenina en auge a partir del siglo XII, sino como la expresión de un tipo de piedad religiosa más afectiva que promueven en gran medida los órdenes mendicantes. Si bien la mariología es un factor religioso esencial en el texto, ésta forma parte de una corriente mayor, de veneración a la humanidad de Cristo, como eje principal que atraviesa todos los relatos del códice h-I-13. María Magdalena constituye una figura privilegiada para capturar la atención del público en una instancia inicial, de ahí el lugar de su inclusión en el manuscrito escurialense como modelo afectivo de devoción.

SANTA MARTA

El ideal de vivir conforme al Evangelio remite a los santos bíblicos como modelos privilegiados. De ahí que María Magdalena y Marta constituyan el punto de partida del manuscrito. La vida de las santas sienta las bases de lo que podría considerarse una pauta de lectura para todo el códice: la presentación de figuras modélicas, ejemplo de cómo debe vivir un cristiano conforme a su fe. La temporalidad ocupa un lugar fundamental, señalándose frecuentemente la proximidad y el vínculo de las protagonistas con Jesús; en este sentido, las santas, lejos de ser figuras anacró-

nicas, representan un ideal de vida religioso. Santa Marta encarna el modelo evangélico de la caridad, virtud esencial en la predicación de los mendicantes, lo que la ubica como un modelo que plasma la vida en común de los primeros cristianos.

La relación de las historias de Marta y su hermana Magdalena adquiere sentido a partir de la idea central de la iglesia como entidad unitaria fundada en la comunión de los creyentes. Antes de morir vemos a Marta leyendo en un libro la muerte de Jesús, luego, un fraile encuentra a Jesús con un libro en el que lee la muerte de Marta. La repetición de imágenes relacionadas con el libro de contenido santo no parece casual, sino una referencia velada a la propia lectura del códice como vía de salvación eterna.

SANTA MARÍA EGIPIACA

La curiosidad devota por las figuras de penitentes en la Edad Media emparenta a la Egipciaca con la Magdalena, con quien a veces se confunde. No extraña, por tanto, su reunión al principio del códice. La unidad temática no se interrumpe, sobre todo si se consideran las vidas de Magdalena y de Marta como parte de una misma leyenda.

En esta historia se combina el modelo de la prostituta arrepentida con el modelo del hombre salvaje; en este caso, la mujer salvaje santa, anacoreta del desierto. La conexión refuerza una insistencia en lo corporal que se manifiesta en cada detalle. El interés fundamental de la historia en el Ms. h-I-13 radica en su vida penitente, lo que se ve incluso en la relación del relato castellano con la fuente que traduce (una historia francesa en prosa derivada a su vez del poema francés *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*). La historia es una traslación bastante fiel, sin embargo, los pequeños cambios que el traductor español introduce son reveladores, ya que uno de los lugares privilegiados donde amplía la fuente es en la descripción del cuerpo de María mientras permanece en el desierto.

La transformación de la leyenda temprana centrada en la figura de Zózimas (protagonista indiscutido de las primeras versiones, en las que la pecadora arrepentida desempeñaba sólo el papel de espejo de humildad en el cual Zózimas reflejaba su pureza espiritual) posiblemente se explique a partir de un cambio cultural más generalizado, que permite la caracterización de la mujer como sujeto ejemplar en consonancia con un proceso humanizador que se vislumbra especialmente en la figura femenina.

SANTA CATALINA

La erudición como rasgo distintivo de Catalina parece diferenciarla del resto de las santas de la compilación escurialense y, en general, de las vírgenes mártires de las leyendas cristianas primitivas; sin embargo, no hay tal distinción, ya que la sabiduría enriquece la caracterización de la santidad. La argumentación teológica concerniente a la existencia de un único Dios verdadero, que vincula la historia de Catalina con la tradición de las apologías *pro dei*, destaca ya como tema central en el Ms. h-I-13 en el primer encuentro entre Catalina y el malvado emperador. De nuevo, y como ocurría con María Magdalena, los milagros ligados a la figura de santa Catalina se centran en la representación de la fertilidad.

Para Zubillaga la relación entre la disputa teológica y el resto de los relatos está cifrada no en la contienda como dispositivo narrativo (como defiende Francomano) sino en el contenido mismo del debate que destaca la humanidad de Cristo, aspecto esencial en el modelo de devoción cristiana que intenta transmitir el códice como totalidad.

PLÁCIDAS

La cacería del ciervo es un motivo fundamental para el desarrollo de la narración, que aparece tanto en

Plácidas como en el relato siguiente, la *Estoria del rey Guillelme*. En *Plácidas* la cacería del ciervo evidencia la cristianización de un motivo céltico de pasaje, que adquiere el sentido de una vida nueva donde la mano de Dios dirige las experiencias individuales y orienta el camino hacia la santidad. Dios se manifiesta en este relato de una manera particular: a través de la figura de un ciervo que el protagonista intenta cazar. El discurso directo de Jesús resalta la doble naturaleza —humana y divina— de Dios, como ocurre en el relato anterior (la *passio* de santa Catalina). El interés particular del traductor-compilador por detallar esta temática se manifiesta en la acumulación de elementos que no provienen del relato fuente y del énfasis retórico que subraya los sí presentes. A través del cambio de roles perseguidor-perseguido, Cristo conquista el corazón de Plácidas y el cazador resulta cazado, convirtiéndose en su presa. El mensaje que el compilador busca transmitir se clarifica a través de la continuidad de los relatos en la antología y se declara en cada nueva historia, sea parte o no de la fuente correspondiente. En este caso, el segundo discurso directo de Dios culmina con una aclaración no presente en su fuente: un aviso de que, tras la prueba, Eustaquio recobrará su primer estado y alcanzará la alegría del paraíso.

El sentido último de la prueba distingue las peripecias de Eustaquio y su familia de una mera aventura y esclarece la orientación que el relato presenta para el compilador del manuscrito: es, sin duda, la vida de un santo. Queda claro, a partir del agregado del traductor, que el retorno del protagonista y su familia a su estado inicial no será literal, debido a que la felicidad eterna es considerada un bien superior a los bienes terrenales transitorios. Esta estimación distingue genéricamente la historia intermedia del códice (la anteceden cuatro vidas de santas y la continúan cuatro romances), ya que el traductor subraya que la conversión inicial y el martirio final del protagonista no son simplemente una marca para las aventuras y desventuras de una familia cristiana, sino el núcleo central y determinante en la vida de este caballero romano convertido en santo.

El detalle con que se narran los hechos vividos por Teóspita durante la separación es una amplificación dispuesta totalmente por el traductor hispánico, es la mayor de todo el relato. Teniendo en cuenta que todos los relatos del códice son traducciones de originales franceses en los que se destaca la fidelidad general con respecto a los textos fuente, esta amplificación que abarca todo un nuevo capítulo es muy significativa y demuestra el interés del compilador por unificar los relatos reunidos en el manuscrito a través de la centralidad de la figura femenina, elevando su participación en esta historia donde el varón de la pareja es el protagonista indiscutido. Lo que busca el adaptador hispánico es subrayar la fortaleza de la mujer del santo frente a la adversidad, destacando la propia santidad femenina de este personaje en consonancia con el resto de las mujeres piadosas de las historias de la colección escurialense.

Metodologías similares para lograr efectos concretos, como la conmoción dramática o la aclaración didáctica, unifican la tarea de compilación y el trabajo de traducción de las fuentes francesas, confirmando la unidad de criterio y la probable pertenencia del traductor y el compilador a un mismo ámbito institucional. El afán ordenador, asimismo, homologa ambos procedimientos. La voluntad ordenadora está relacionada con una práctica compilatoria que busca transmitir un sentido determinado mediante la reiteración, ya sea de frases dentro de los relatos, ya sea de ideas entre ellos.

Desde el final se podría caracterizar a *Plácidas* como una *passio*, pero el desarrollo de la vida del santo como un camino ya recorrido por otros sugiere un diseño estructural predominante en estos textos: el biográfico. La estructura de la biografía define este relato desde la muerte misma como verdadera peripecia vital que explicita un legado martirial y espiritual.

GUILLELME

A partir del estudio de Maier, quien subraya el carácter simbólico que adquiere la historia del rey inglés

al estar ubicada en la antología exactamente después del relato de san Eustaquio (la yuxtaposición de las dos historias funciona como un comentario implícito de la lectura orientadora del compilador sobre la intrincada relación entre lo secular y lo religioso en el universo medieval), Zubillaga matiza que, en efecto, toda la historia remite de alguna manera a *Plácidas*, pero sin provenir necesariamente de ella (como afirma Maier), ya que es inapropiado sugerir derivaciones tan directas entre textos cuyas tramas son comunes tanto al romance como a los relatos folclóricos y a las leyendas. Si bien *Guillelme* asume totalmente la forma de un romance, los elementos propios de la tradición hagiográfica no desaparecen por completo, sino que se incorporan adaptándose a la nueva estructura narrativa que requiere el desarrollo de la aventura.

El marco hagiográfico como validación de la narración en *Plácidas* desaparece en *Guillelme*, aunque sus elementos constitutivos perduran refuncionalizados. La aventura necesita, entonces, asumir otra forma de validación centrada, en este caso, en la autonomía del propio desarrollo narrativo. El rey Guillermo ya es cristiano en el inicio del relato, y no existe por lo tanto la necesidad de su conversión. La aventura se introduce de manera diferente, sin el desarrollo de la idea de la santidad como fin último de la prueba de purificación. La intervención directa de Cristo a través de la figura del ciervo en *Plácidas* como motivación del cambio deja lugar a una visión indeterminada que es preciso interpretar. La orden de destierro que confunde al rey es interpretada por un capellán, quien aclara con su consejo dicha orden. Lo religioso se materializa así en este representante de la jerarquía cristiana. La intervención directa de Dios, que librara a la esposa de Plácidas de un intento de violación, deja aquí paso a la figura del hombre virtuoso. Dios ya no controla los hilos de la acción, y la aventura se desenvuelve según su propia dinámica interna, a través de la introducción de situaciones o personajes ejemplares que promueven la continuidad narrativa al interpretar correctamente los signos de una reali-

dad compleja. A través de la misma trama, en síntesis, se define la resolución de los problemas.

La significación religiosa del motivo de la caza del ciervo no se encuentra en *Guillelme*, pues se lo recrea como un elemento narrativo en función del devenir de la aventura. La cacería del ciervo funciona como una aventura de iniciación a la vida caballeresca que se corresponde verdaderamente con su estado. Así como Plácidas hallaba un señor celestial a quien servir y obedecer a través de este motivo, también los hijos de Guillermo encuentran un señor —terrenal en este caso— que los eleva nuevamente al linaje que habían perdido y a un mundo cortés que no conocían. La restitución del mundo caballeresco, iniciada en los hijos con el primer ciervo que aparece en el relato, se completa entonces con el ingreso del padre a ese universo cortés. La dinámica de la aventura integra de este modo el motivo tradicional del ciervo blanco como un elemento de conexión con el estado real de los personajes. El motivo se adapta en *Guillelme* a nuevos fines en función del desarrollo de la aventura, y el relato resulta coherente y cohesivo en sí mismo sin la necesidad de una interpretación religiosa que recupere la identidad asignada por el Cristianismo primitivo a la figura del ciervo.

Con *Guillelme*, primer romance dispuesto en el códice, comienza a vislumbrarse de manera más clara el ideal unitario de la colección: el camino de la vida cristiana puede seguirse sin renunciar necesariamente al acontecer mundano. Esta posibilidad se manifiesta en la variedad de los protagonistas de los relatos a los que, si bien une un comportamiento cristiano ejemplar, separa su manera de vivir la fe de acuerdo con modalidades particulares, según su propia condición, personalidad y estado. Además, al ordenar de manera continuada en el manuscrito dos historias que comparten el mismo tema —la prueba del héroe— pero que representan un cruce entre la hagiografía y el romance, el compilador orienta la lectura y al mismo tiempo permite profundizar en su dinámica, tanto en lo correspondiente al intercambio genérico como al tema concreto del hombre probado por el destino.

OTAS DE ROMA

Esta obra inaugura lo que, desde el punto de vista temático, constituye la sección final del manuscrito: un desenlace integrado por tres relatos de reinas o princesas injustamente acusadas de adulterio, que mantienen su entereza frente a las penalidades. A pesar de ser sólo tres relatos, esta última asociación temática ocupa el mayor espacio físico del códice (102 de los 152 folios); en particular por la extensión de *Otas de Roma*, que ocupa un tercio del manuscrito. Si bien estas historias de mujeres acusadas pertenecen al género del romance, existe en ellas una contaminación con la hagiografía que conduce a los personajes femeninos a asumir el protagonismo de su propia aventura. Una denominación más apropiada para estas narraciones de reinas acusadas sería la de romance hagiográfico. Zubillaga sugiere una posible prosificación francesa perdida de *La Chanson de Florence de Roma* como fuente directa de *Otas de Roma*.

En el relato Dios y la Virgen cumplen un papel determinante para la continuidad de la acción, pero no en forma directa mediante los milagros —como en los relatos hagiográficos previos en el manuscrito— sino a través de mediaciones: objetos, y los personajes que aparecen en respuesta a las plegarias de Florencia.

La cacería del ciervo, reiterada como motivo fundamental en los dos relatos previos de la antología (*Plácidas* y *Guillelme*), se singulariza aquí como el hecho que promueve el encuentro y salvación de Florencia. En las historias anteriores, que comparten el tema del hombre probado por el destino, las escenas de cacería representan momentos sustanciales de recuperación de la propia identidad; cristiana, en el caso de Plácidas; y caballeresca, en el caso del rey inglés. En la historia de Florencia, esta práctica caballeresca identifica al conde salvador y propicia un hallazgo esencial para el discurrir narrativo. Lo que en los relatos de *Plácidas* y *Guillelme* es un motivo totalmente desarrollado se convierte en un eco indiscutido en la historia de Florencia, debido al encadenamiento textual en el manuscrito.

El elemento biográfico, tan presente en esta historia como en las vidas de santos previas de la colección, permite articular en el protagonismo de Florencia de Roma los diferentes episodios que constituyen el relato. Los modelos de mujeres casadas de diferentes estados y condiciones se suman y, en su variedad, trazan un muy amplio espectro de identificación para un posible público receptor femenino.

La presencia en *Otas* de elementos identificados en los relatos hagiográficos no opaca la primacía de otros característicos de los romances, que se multiplican en la historia, destacándose entre ellos los sueños anticipatorios, una habitación mágica que quita las penas y una piedra que alivia los dolores y conserva la virginidad. Todos estos elementos, ligados con lo maravilloso no cristiano, se subordinan sin embargo en el relato al poder divino preeminente.

UNA SANTA ENPERATRÍS

La intervención física de la Virgen es central en la historia de la santa emperatriz y la distingue de las otras dos narraciones del manuscrito que comparten el mismo tema de la reina falsamente acusada. La inclusión de la participación de María permite señalar su cercanía a la tradición hagiográfica desarrollada inicialmente en el códice, en comparación con los demás romances del manuscrito y particularmente con respecto a *Otas de Roma* y *Carlos Maynes*.

En cuanto al proceso de traducción, la referencia que aparece en la historia como trasladada del latín al francés y del francés al gallego puede tomarse como exordio: la declaración podría explicarse como alusión a una tradición autorizadora (que da cuenta de la relevancia de la historia en el alcance de su transmisión), más que a una tradición textual. El énfasis en la versión gallega como traducción intermedia perdida deja fuera de la mirada crítica una posibilidad muy plausible de acuerdo con la metodología general del tratamiento de las fuentes en la antología: la de una

prosificación que no ha sido conservada. La posibilidad de una prosificación perdida del *miracle* de Gautier no ha sido señalada por ninguno de los críticos que han estudiado la tradición textual de *Una santa enperatrís*. Sin embargo, una postulación semejante permitiría explicar una dinámica de la abreviación más relacionada con una técnica de prosificación que de traducción. La meditación acerca de la tarea del traductor en el códice h-I-13, de sus procedimientos y su metodología permite suponer, en este sentido, una versión en prosa intermedia donde lo principal de la abreviación del material poético se ha llevado a cabo para su adaptación a la dinámica de la prosa.

Las secuencias difamatorias en *Una santa enperatrís*, que no representan una desobediencia a un código ideal sino el carácter pecaminoso del código en sí mismo, junto con la descripción de la vanidad inherente a la vida palaciega, permiten ubicar a esta historia mucho más cerca de la hagiografía que del relato de aventuras caballerescas. No integran esta narración ni encuentros entre caballeros ni otros elementos propios del mundo de la caballería; y aquellos componentes cortesanos que sí están presentes asumen una valoración totalmente negativa en su conjunto, como entidad, sin circunscribirse a la conducta desobediente de algún noble rebelde. La ideología apreciable en *Una santa enperatrís* no da cuenta de un prototipo caballeresco al que es posible retornar cuando el héroe restituye, con su comportamiento, los valores ideales; es, por el contrario, una ideología opuesta a los códigos cortesanos —particularmente los amorosos— y basada en los valores del matrimonio cristiano.

CARLOS MAYNES

Al igual que *Otas de Roma* y *Una santa enperatrís*, *Carlos Maynes* también desarrolla el tema de la reina injustamente acusada de adulterio, pero con algunas divergencias con respecto a la manifestación habitual de la leyenda. La diferencia fundamental es que la

protagonista no experimenta una serie reiterada de ataques a su castidad y falsas acusaciones, restringiéndose la difamación a una única ocasión. La falsa acusación se prueba como mentirosa al concluir el relato, mientras, se desarrollan otras líneas narrativas que abordan el tema fundamental de la historia —la lealtad y la traición— desde múltiples perspectivas y con personajes de diferentes características y estratos sociales, enfatizando particularmente el tratamiento del buen y el mal consejo en el desempeño político. Una actividad caballeresca típica —la caza— equipara a Carlos en el principio del relato con los protagonistas de las historias previas de la antología, Plácidas, Guillelme y Otas, mediante el motivo de la cacería del ciervo. Aquí el motivo simboliza la actividad caballeresca al tiempo que describe un orden cortesano inicial que será alterado: funciona como la causa que desencadenará el caos (mientras el emperador caza, la emperatriz sufre los embates amorosos de un enano).

No es el tema de la peregrinación (como en *Otas* y *Una santa enperatris*) el que activará el mecanismo de falsa acusación de la esposa, sino un motivo típico de la vida cortesana. Los singulares ayudantes heroicos de la reina Sevilla no sólo colaboran en la restitución de la dignidad perdida de la emperatriz, sino que protagonizan episodios paralelos que reiteran los valores que configuran la trama principal. La transmisión del mensaje ejemplar a través de la multiplicación de personajes y situaciones donde se lo problematiza podría funcionar como una clave final de la lectura de todo el manuscrito, donde cada historia alude de manera diferente pero complementaria a la virtud cristiana como comportamiento inspirado por Cristo y continuado tanto por santos como por hombres y mujeres virtuosos, dignos de imitación.

KARLA XIOMARA LUNA MARISCAL
El Colegio de México