

Palabras públicas y privadas en el *Libro de los engaños*

Public and Private Words in the *Libro de los engaños*

JOSÉ CARLOS VILCHIS FRAUSTRO
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
jose.carlos.vilchis@uacm.edu.mx

Para Cinthya e Ian Claudio,
porvenires “de mis huesos, y de mi amor”
(Hernández, “Nanas”, 36)

RESUMEN

Cuando la madrastra alegoriza la figura del rey Alcos con la de un cerdo en el *Libro de los engaños*, éste no muestra ningún evidente síntoma de enojo o pasión que le arrebate el juicio. Esto es llamativo tomando en cuenta que, en este punto de la narración, el rey está sumergido en un proceso en el que está decidiendo matar o no a su propio y único hijo, ante una explosiva reacción de *ira regia*. Debe considerarse que un privado, previamente, mostró una contundente cosmovisión del poder regio al simbolizar la figura de un monarca con la de un león. Una primera impresión de esto podría hacernos pensar que Alcos ha sido insultado por la mujer, y parece no existir explicación alguna en su pasividad ante ello.

Este paradigma situacional y conceptual, detrás de su aparente sencillez, puede hacer nos reflexionar acerca de la figura del rey en la situación contextual de la primera traducción del *Libro de los engaños* en la España de la Edad Media. Puede darnos datos y pistas de una cosmovisión sociocultural y del entramado de poder más cercano al rey retratado en el texto pero, además, también aportarnos una idea del complicado manejo de los espacios narrativos con los que podríamos entender los motivos por los que Alcos, poderoso y pasional, guarda la calma cuando ha sido comparado con un cerdo, y darnos una imagen de la insospechada disposición espacial del relato, que quizás era entendible para una mente como la medieval.

PALABRAS CLAVE: *Sendebat*, *Libro de los engaños*, literatura española medieval, misoginia, Alfonso X, privanza medieval, la corte alfonsí, cuento medieval, rey medieval

ABSTRACT

When the stepmother allegorizes the figure of King Alcos with that of a pig in the *Libro de los engaños*, it does not show any evident symptom of anger or passion that snatches the judgment. This is striking considering that, at this point in the narrative, the king is immersed in a process where he is deciding whether or not to kill his own and only son, in the face of an

explosive reaction of *ira regia*. It should be considered that a private, previously, showed a forceful worldview of the power of the royal figure by symbolizing the figure of a monarch with that of a lion. A first impression of this could make us think that Alcos has been insulted by the woman, and there seems to be no explanation for his passivity towards it.

This situational and conceptual paradigm, behind its apparent simplicity, can make us reflect on the figure of the king in the contextual situation of the first translation of the *Libro de los engaños* in Spain in the Middle Ages. It can give us data and clues of a sociocultural worldview and the fabric of power closest to the king portrayed in the text, but also provide us with an idea of the complicated handling of narrative spaces with which we could understand the reasons why Alcos, powerful and passionate, keep calm when compared to a pig, and give us an idea of the unsuspected spatial arrangement of the story, which was perhaps understandable for a mind like the medieval.

6

KEYWORDS: *Sendebar*, *Libro de los engaños*, spanish medieval literature, misogyny, Alfonso X, wisdom in Middle Ages, medieval privanza, the alfonsí court, medieval tale, medieval king

FECHA DE RECEPCIÓN: 01/12/2019

FECHA DE ACEPTACIÓN: 11/06/2020

En el quinto día de relatos del *Libro de los engaños*, o *Sendebar*, la madrastra narra el cuento 11 llamado, en algunas ediciones críticas, *Aper*.¹ En el manuscrito castellano puede ubicarse como “Enxenplo de cómo vino al quinto día la muger, e dio enxenplo del puerco e del ximio” (*Sendebar*, 112).² En él, la falsa mujer compara la actitud del rey Alcos con la de un cerdo. Si se coteja con el relato del primer privado, veremos en claro contrasentido que éste lo compara con la figura de un león; precisamente el texto es conocido como *Leo*. Es obvio que hallamos una actitud disímil y oponente entre la madrastra y el consejero en cuanto a los animales de los que se sirven como alegoría para hablar del y al monarca; resultan así muy notorias las disposiciones contrarias entre los personajes para visualizar la figura del rey, pero también es claro, dada la ideología medieval, que la mujer está probablemente insultándolo. Alcos, a estas alturas de la narración, ya se ha revelado como un personaje de poca medida e incapaz de atemperarse al haber sido presa de la saña, y tiene intención de matar a su propio hijo, atendiendo su sentido de la justicia. Al atestiguar la forma en la que es comparado su comportamiento

¹ Los nombres latinos de los relatos insertos del *Sendebar* deben su origen al trabajo de Joseph Görres, *Die Teutschen Volksbücher*, editado en 1807, como lo atestigua Lacarra (“Entre el *Libro de los engaños*”, 69).

² En adelante todas las citas y referencias del texto serán de la edición de Cátedra, de María Jesús Lacarra.

con el de un cerdo iluso, resulta muy contradictorio que, al tratarse de la cabeza del reino y a su vez tan pasional, riguroso y estricto con las relaciones humanas y sociales, parezca no tener ninguna reacción de enojo por tal comparación. Ante la manifiesta fragilidad e inconsistencia de las pasiones del rey, ¿cómo sería posible, en el universo del *Sendebār*, que la madrastra pueda posiblemente insultar su investidura de esa forma sin enfrentar peligrosas consecuencias? El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre la investidura del rey de la Edad Media, las imbricaciones de esta figura en el siglo XIII español y las cosmovisiones medievales del espacio narrativo para pensar en las posibles causas por las que Alcos, efectivamente, no muestra ningún síntoma de enojo cuando la madrastra, en el *exemplum* 11, lo compara con un cerdo. Posiblemente en el *Sendebār* hay un paradigma que ubica a los personajes del marco narrativo en espacios públicos y privados que, de alguna forma, revelan dinámicas y lógicas narrativas que es necesario señalar para pensar el texto en cosmovisiones y paradigmas propios de su época, y del lugar donde fue traducido.

7

EL REY CASTELLANO EN TIEMPOS DEL *SENDEBAR*

Es sabido que el *Libro de los engaños* es la primitiva traducción al castellano del *Libro de Sindibād*, una obra de amplísima difusión en el Medio Oriente y Europa.³ Dicha traducción fue encomendada y realizada por mandato del infante don Fadrique⁴ a mediados del siglo XIII, hacia 1253, durante la

³ Existen numerosas versiones del *Sendebār* que se conservan en la actualidad, diferidas en dos ramas conocidas como oriental y occidental. De acuerdo con Kantor, se denomina como *Libro de Sindibād* a las versiones de la rama oriental, mientras que es de uso común llamar *Libro de los siete sabios de Roma* al conjunto de textos de la rama occidental. Esta forma de distinguir el relato señala las tradiciones oriental y occidental que vieron su transmisión en muy diversas latitudes del mundo (*El Libro*, 9-31). Atestiguan a su vez que España fue la puerta de entrada del material cuentístico de Oriente. Sobre la cantidad de versiones del *Sendebār*, puede consultarse el aún vigente fascículo VIII del *Bibliographie des ouvrages arabes* de Víctor Chauvin. A esta lista habría que sumar la versión sefardí que posiblemente existió, de acuerdo con el descubrimiento de Jesús Antonio Cid de dos fragmentos conservados de los relatos *Lavator* y *Gladius*, que explica de manera más detallada en “Un *Sendebār* sefardí”, y las versiones contenidas en *Las Ciento y una noches*, incluyendo la traducida al alemán por Claudia Ott. Remito a Lacarra, “Entre el *Libro de los engaños* y los *Siete visires*”, así como Arbesú, “Introducción”, para mayores datos e información.

⁴ Fadrique fue hijo del rey castellano Fernando III, el Santo. De acuerdo con Deyermond, “He was the eldest of Alfonso’s brothers, born in 1223, probably at Guadalajara. He was

guerra de Reconquista que había iniciado, de acuerdo con los cronistas del rey Alfonso III, con la escaramuza del rey Pelayo en 718 en el monte Auseva, en la Cornisa cantábrica al norte de España.⁵ De acuerdo con Christopher Tyerman hay un constructo simbólico determinante de la identidad hispana al engastarlo en el mito de la Reconquista ya que

dio forma a una historia política que de otro modo habría resultado muy embarullada: explicó y justificó los elementos de la exclusión religiosa, e incluso racial, existentes en los contextos primitivo y maduro de la cultura moderna española; proporcionó un vínculo capaz de unir el dominio cristiano de la baja Edad Media con su remoto predecesor visigodo; y prestó a la historia de España la aureola de contribuir a un destino providencial (*Las guerras*, 840).

8

La Reconquista, vista como un acontecimiento político, cultural, económico y social en la España medieval, es de gran trascendencia por los eventos que derivaron en la repoblación cristiana del territorio que, durante ocho siglos, estuvo bajo el dominio de los árabes.⁶ En el marco de los entonces cinco siglos de conflicto, la anécdota del *Libro de los engaños* resulta interesante porque no es una narración nacionalista y guerrera, aun cuando al parecer

named after his paternal grandfather Frederick Barbarossa, or after the Emperor Frederick II (Fadrique is a Castilian form of Friedrich), and his mother, Beatrice of Swabia, acutely aware of her second son's connection with the Empire, tried to secure for him the possession of the Duchy of Swabia. The attempt failed, but may well have given Fadrique a sense of a greater destiny, making him a potential threat to Alfonso. He gained large estates in Seville soon after its recapture from the Moors (1247), and the *Libro de los engaños* may thus have been composed in a city that was still to a large extent Moorish in atmosphere and culture" ("The *Libro*", 164). Sabemos que este infante participó, junto con su hermano Enrique en una revuelta contra su hermano Alfonso X hacia 1255. Fradejas y Lacarra, en sus ediciones, señalan que fue desterrado, teniendo estancias en Túnez e Italia. Fadrique, años después y a su regreso a Castilla, conspiró contra el rey Sabio y a favor del infante Sancho. Por este motivo fue ejecutado; el detalle preciso está recogido en la *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo*.

⁵ Adeline Rucquoi explica que pudo haber sucedido en el año 722 (*Historia*, 153-155). Otras posturas señalan que la invasión árabe fue de inmediato contestada por los hispanos, por lo que la Reconquista sucedió como un evento inmediato a la llegada de los invasores.

⁶ Cataluña significó un caso especial y una excepción: "Los antiguos condados de los Pirineos orientales reunidos por el conde de Barcelona, que se habían creado una identidad bajo el nombre de Cataluña a raíz de la unión con el reino de Aragón, no participaban de este proyecto. Fieles a una larga tradición, sus intereses los llevaban hacia el norte de los Pirineos y a la cuenca mediterránea. [...] no se integraron en el conjunto hispánico; la Reconquista como tal les fue ajena y no desempeñó ningún papel en la estructura social o en el conjunto de poder, tal como se definieron en el siglo XIII" (Rucquoi, *Historia*, 248).

había un sentimiento general de los reconquistadores para afirmarse como poseedores de un territorio y una identidad propia. Dicha anécdota es la historia de un príncipe (o infante, en términos políticos del nombre de una investidura castellana dirigida al hijo del rey) que debe superar las acusaciones falsas cometidas contra él, en el entorno de un ambiente cortesano, usando sus aprendizajes en el terreno del saber. De este modo, el *Sendebär* resalta por sus contenidos temáticos que pueden sugerirnos que en las esferas de poder político del reino de Castilla había una necesidad de reflexionar el ejercicio del poder real, que sentó sus bases en el papel protagónico de los reinados de Fernando III (1217-1252) y en el de su sucesor, Alfonso X (1252-1284), y que significaron la notoria hegemonía castellana que a partir del siglo XIII se consolidó en la península. En este sentido, debe resaltarse la actividad jurídica que enmarca los reinados de ambos monarcas, donde encontraremos que:

9

La introducción, a partir de finales del siglo XII, del derecho romano tal y como se estudiaba en Bolonia, y luego en las universidades de Palencia (1180), Salamanca (1218) y Valladolid (mediados del siglo XIII), proporcionaron a los soberanos los medios necesarios para la afirmación de su poder en el seno de un reino organizado por y en función de la corona (Rucquoi, *Historia*, 205).

Fernando III mandó traducir el *Fuero juzgo* a la lengua vernácula, un antiguo código de leyes visigóticas, mientras que Alfonso X realizó una intensa labor jurídico legislativa donde se produjeron libros como el *Fuero Real*, el *Espéculo*, el *Libro del Fuero de las Leyes* y las siete *Partidas* que tenían “el propósito de ‘ordenar’ al conjunto de la sociedad en función de una estricta jerarquía que especifica los derechos y deberes de cada uno, desde el rey hasta el último de su súbditos cristianos, judíos o musulmanes, incluyendo la Iglesia y sus miembros” (Rucquoi, *Historia*, 205). Además de la producción de los textos mencionados, de acuerdo con Lacarra y Cacho Blecua, hacia finales del reinado de Fernando III, y en el de Alfonso X, hubo una difusión de obras prosísticas escritas en lengua castellana (varias traducidas del árabe) que contenían temáticas sapienciales. En ellas, cuyas formas fundamentales incluían las sentencias, los catecismos y los cuentos, “se transmiten normas de conducta aplicadas a la vida cotidiana y en las que el eje central es el saber y su importancia en la vida humana” (Lacarra y Cacho Blecua, *Historia*, 393).

De acuerdo con Cándano, el siglo XIII en España

Fue una época en la que floreció —aunque con muy diversas formas y estilos— una abundante producción claramente inclinada hacia el didactismo, pasando

desde el puramente doctrinal hasta el novelesco. Dentro de la tendencia doctrinaria se encuentran los catecismos político-morales, compuestos básicamente por acopio de máximas, admoniciones y sentencias dogmáticas, moralizantes o politizadoras. Por su parte la didáctica novelesca está conformada por recopilaciones de cuentos de gran imaginación que sobrepasan con mucho la típica expresión doctrinal, pero que, sin embargo, no dejan de lado la moraleja que asoma al final de las narraciones o que se induce del contenido del relato.

El común denominador de este tipo de literatura es su poder de convicción, su aptitud para transmitir una enseñanza. En el caso de la didáctica novelesca, su efectividad radicaba en la fuerza persuasiva de sus cuentos; en la capacidad que pudiera tener cada uno de ellos para instituirse en verdadero ejemplo (*exemplum*). Esta propiedad exigida a los relatos era afín a la idiosincrasia medieval, en la que el hombre estaba más habituado a razonar por métodos alegóricos, analógicos e inductivos que por caminos deductivos (*Estructura*, 7-8).

Pertencen a este periodo textos como *Poridat de las poridades y Secreto de los secretos*,⁷ *Libro de los buenos proverbios*, *Bocados de oro*, *Libro de los doze sabios* o *Tractado de nobleza y lealtad*, *Flores de filosofía*, *Libro de los cien capítulos* y *Libro del consejo e de los consejeros*. Como ya lo ha afirmado Hugo Óscar Bizzarri, sólo a través del importantísimo papel del trabajo editorial en el siglo XX⁸ se han podido revalorizar los textos sapienciales, en donde los criterios y análisis han replanteado las perspectivas en las que, dadas las condiciones ideológicas de la época, la diversidad de material o las nuevas clasificaciones que la crítica especializada ha realizado,⁹ se ha conseguido evaluar de mejor

⁷ *Poridat de las poridades y Secreto de los secretos* son traducciones de *Sirr-al-asrâr*; que es un tratado compuesto a la manera de una carta “en la cual Aristóteles se excusa por su avanzada edad que le impide ir al encuentro de Alejandro Magno cuando éste había conquistado Persia. Es por esto, dice él, que le envía este tratado en el cual consejos políticos y de buen gobierno se mezclan con consejos dietéticos y astrológicos” (Rucquoi y Bizzarri, “Los Espejos”, 15).

⁸ Rucquoi y Bizzarri precisan que el principal problema al que se enfrenta la crítica tiene que ver con la datación de las obras “sabemos que el *Calila e Dimna* y la traducción del *Sirr-al-asrâr* (*Secretum secretorum*) se hallan en los orígenes del género, pero no conocemos su fecha de traducción, ni siquiera aproximadamente” (“Los Espejos”, 12). En este artículo, además, los autores abundan sobre la fuerte presencia de textos orientales en la península ibérica y mencionan la presencia del *Sendebâr* (un libro lleno de relatos cortos) en esta génesis textual caracterizada por las influencias del Medio Oriente.

⁹ Por ejemplo, Martha Haro ha propuesto diferenciar tres grandes secciones de la literatura didáctica castellana: “En primer lugar las obras que participan de ese carácter doctrinario (propio del medievo) pero que no fueron concebidas con una finalidad exclusivamente

forma la inclusión de colecciones de cuentos como el *Calila e Dimna* y el *Sendebbar* en este material gnómico de tintes políticos y cortesanos.¹⁰ En general los orígenes de la ficción en prosa de la península ibérica:

deben ligarse a la construcción de líneas de comportamiento que convienen a unos determinados marcos sociales. De ahí que la Castilla de mediados del siglo XIII requiera la tradición del *Calila y el Sendebbar* o de la *Escala de Mahoma* para asimilar dos ideas claves en la formación del pensamiento cortesano: cuál es el grado de “saber” con el que se han de normar unos concretos modos de convivencia y cuáles las pautas o los mecanismos conceptuales con que tal conocimiento debe desplegarse. Esta preocupación es la que promoverá la pesquisa que, sobre estas ideas, se va a llevar a cabo en los tratados sapienciales (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 181-182).¹¹

11

Esta larga contextualización caracteriza varios hechos de suma importancia para entender el imaginario del rey vigente en la época en que fue traducido el *Libro de los engaños*: en la península ibérica existía una actividad político-sapiencial, jurídico-legislativa y una labor sociocultural notable que estaba encaminada a construir y, en su caso, invocar una identidad hispánica basada en

didáctica; en segundo término aquellos textos en los que el adoctrinamiento es implícito, es decir, consustancial a las materias que exponen y al tipo de obra (me refiero por ejemplo a las obras hagiográficas y religiosas, historiográficas, científicas, legales, de recreación, etc.). Y, por último, todas aquellas manifestaciones destinadas a regir y modelar la conducta y el perfil humano del individuo” (*Los compendios de castigos*, 15).

¹⁰ La principal problemática descansa en la poca claridad del *Sendebbar* para estar en el compilado de obras gnómicas castellanas del siglo XIII. Deyermond, sin embargo, logra vislumbrar que posiblemente era una obra de transición de formas narrativas en los vigentes paradigmas ideológicos que acompañaron la producción literaria: “There appear to be two major differences between the Fernandine and the Alfonsine use of various literary forms as *speculum principis*. One difference is well known: the name of Fernando III is not attached to any literary work of his reign, and he does not seem to have taken an active part in the preparation of any, whereas Alfonso was not only patron but active collaborator in the literary and scholarly labours of his team. The second difference, linked to the first, is of even greater significance in the present context: in the Fernandine works, the explicit and implied maxims on statecraft are of general application, there seems to be little or no attempt to link Fernando to any of the characters, and the political theory is not adjusted to suit the interests of one side in a power struggle, while the Alfonsine works, as we have seen, often reflect the political aspirations and struggles of the time. Chronologically, the *Libro de los engaños* is the point of transition between the two groups (“*The Libro*”, 161. Énfasis mío).

¹¹ Puede consultarse al respecto Haro, *La imagen del poder real*, 12; Nogales, “Los espejos”, 11; Bizzarri, “Las colecciones”, 40-45 y “Estudio introductorio”, 13-62.

la memoria de la España visigótica y, por otra parte, proponer un entramado cortesano en cuyo seno la figura del rey y la organización de su entorno era necesaria y fundamental, sin excluir el conocimiento del derecho romano y canónico. No es extraño que, además, hubiese material devenido de Medio Oriente y que circulaba en el territorio hispánico debido al trabajo intelectual de Toledo, realizado desde el siglo XII, como un centro cultural donde se traducían obras y escritos de origen oriental o lengua árabe. Pilar Monteagudo explica que muy probablemente la idea del poder monárquico en la imagen de los reyes en Castilla, se ciñe a las explicaciones de Nieto Soria cuando nos dice que:

12

Una doble imagen teológica y jurídica fundamenta la ideología del poder real en el Medioevo. Representaciones de índole teocéntrica —la concepción de una realeza de origen divino que considera al monarca como el vicario de Dios en la tierra y al reino celestial como arquetipo político—, sacralizadora —basada en las ceremonias de unción, las propiedades curativas, el carácter mesiánico y la idea de inmortalidad regia—, moralizadora —el monarca como defensor del cristianismo y modelo de virtudes— y organicista —las concepciones del feudalismo teológico y corporativo que vislumbra los lazos que unen al monarca con Dios y al reino con el monarca, considerado este como cabeza, corazón y alma de aquel— configuran esa imagen teológica, origen de la idea de religión política.

La imagen jurídica, por su parte, compone la consideración de superioridad regia con lo que esto conlleva: majestad, poderío real absoluto, soberanía y deber de obediencia hacia el rey. La justicia se considera equivalente a soberanía real, en ella va inmersa la propia dignidad del rey. Un rey, a pesar de todo ello, limitado por la ley y el compromiso de gobernar con el objetivo último del bien común, para lo que asume las funciones de rey justiciero —aquel que cumple con sus obligaciones y administra justicia, protector, legislador y juez—.

En las valoraciones del poder supremo del rey y en su faceta moral, en la que se incluye la justicia entendida como una virtud —una justicia, por otra parte, no equitativa ni igualitaria sino distributiva, diferenciada en función de rasgos y méritos—, coincide con las conclusiones de Nieto Soria [...]. Un rasgo de modernidad se vislumbra [...]: el rey debe suscitar temor, no amor, en la medida en que ello le permite acrecentar su poder (Monteagudo, *La monarquía*, 17-18).¹²

¹² Entre la vasta bibliografía para consultar el tema, considérense Beceiro y Córdoba, *Parentesco, poder y mentalidad*; Suárez, *Nobleza y monarquía*.

Al mismo tiempo, la diversidad de obras y fuentes, trabajadas para ser difundidas en lengua vernácula, fomentaron y siguieron una política castellana de muy ambiciosas perspectivas: se apegaron al “abandono, por la chancillería real, desde los años 1230, del latín en beneficio del castellano, lengua que eligió Alfonso X para el conjunto de su obra” (Rucquoi, *Historia*, 205). De acuerdo con Rucquoi, la redacción previa de crónicas hispánicas de carácter universal, destinadas a colocar la historia de Castilla en el imaginario de la historia Universal, contribuyeron a este proyecto fundacional cuya propuesta cardinal era fortalecer la figura del monarca. Lo sabemos porque “las compilaciones hispanas traslucen claramente las luchas por el poder en la España del siglo XIII y ensalzan la figura del rey” (Lacarra y Cacho Bleuca, *Historia*, 394). En este sentido, la cosmovisión histórica que rodea la temprana traducción del *Libro de los engaños* pareciera estar encaminada a este propósito; el texto alude y enfatiza en su prólogo la importancia de un receptor monárquico (el infante don Fadrique)¹³ y esto es todavía más enfático cuando Fernando Gómez Redondo informa que “varias son las temáticas que atraviesan la obra (la valoración del ‘saber’, los engaños de la mujer, las obligaciones de los privados, la educación principesca), pero sólo una da sentido a todas: el análisis del espacio cortesano como asiento de la conducta del rey” (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 218. Énfasis mío).

13

CARACTERIZACIÓN Y APROXIMACIONES A LA IDEA DEL REY EN EL *LIBRO DE LOS ENGAÑOS*

Tomando en cuenta el peso y trascendencia de los acontecimientos e ideologías contextuales a la obra, podemos notar la manera en como se caracteriza la figura del rey Alcos en el texto, dentro de la concepción del poder e imaginario divino y de la ley: “Avía un rey en Judea que avía nonbre Alcos. E este rey era señor de gran poder, e amava mucho a los omnes de su tierra e de su regno e manteníalos en justicia” (*Sendebär*, 65. Énfasis mío). Alcos es completamente consciente de ese poder omnímodo al expresar a su esposa que “ni quanto poder he, ni quantos ay en mi regno, non podrían poner cobro en esto que yo estó triste” (*Sendebär*, 66. Énfasis mío).

El mismo *Sendebär* complejiza esta situación porque el único personaje del relato que está en posesión del poder, además de Alcos, es Dios. Algunos

¹³ Deyermond explica que “no reason to reject the clear indications of political purpose given us by the text, and it is appropriate to look closely at the prologue’s ascription of the work to Fadrique, and at the circumstances of Fadrique’s life and death” (“The *Libro*”, 162).

testimonios textuales que revelan esta situación serían los siguientes: cuando la madre del infante aconseja a Alcos para pedir por la llegada de un hijo: “Ruega a Dios, qu’Él que de todos bienes es conplido, *ca poderoso es de te fazer e de te dar fijo, si le pluguiere, ca Él nunca cansó de fazer merçed e nunca le demandeste cosa que la non diese*” (*Sendebar*, 66. Énfasis mío). Sobre esta línea, la propia madre explica “qu’el poder todo es de Dios e en su mano, e a quien quier’ toller e a quien quier’ matar” (*Sendebar*, 66-67. Énfasis mío). En otro fragmento, Alcos expresa que sólo Dios es dueño del destino de su hijo, después de haber consultado el designio del horóscopo: “—*¡Todo es en poder de Dios! ¡Que faga lo qu’Él toviere por bien!*” (*Sendebar*, 68. Énfasis mío). El infante, a su vez, es otro personaje que será caracterizado por el poder incommensurable. Alcos se entera de ello porque los sabios convocados a leer la estrella del infante se lo hacen saber: “E ellos catáronle e fiziéronle saber que era de luenga vida e *que sería de gran poder*” (*Sendebar*, 67. Énfasis mío). Esta información textual muestra que la idea del poder está ligada a dos puestos políticos (rey y príncipe, próximo rey que accederá al gran poder en el futuro) y le pertenece también a una autoridad superior y divina (Dios).

Es posible, de alguna manera, vislumbrar la cosmovisión regia que Alcos inserta en la complejidad que subyace sobre la imagen del rey medieval en Europa (de una muy larga evolución iniciada desde el siglo VI y que se extenderá hasta el XVI). El texto está ensalzando la figura de un ser humano lleno de poder, sometido a su vez a un poder más alto que el suyo. Es una cosmovisión lógica, plena y consecuente con su lugar y tiempo:

La justificación misma del poder del monarca a lo largo de la Edad Media —y, de hecho, desde mucho antes y hasta varios siglos después— radicaba, en última instancia, en Dios. El rey lo era por voluntad divina, “*Dei gratia rex*” [...]. El rey se convertía de este modo en *vicarius Dei*, lo cual reforzaba considerablemente su poder y contribuía a eliminar los posibles límites que pudieran interponerse. El oficio real se “teologizaba”, quedando elevado a su máxima grandeza e importancia, convirtiendo al monarca en incomparable. Ello contribuía además a subrayar la obligatoriedad de la obediencia de sus súbditos hacia él, pues servir al rey equivalía a servir a Dios, mientras que oponerse era un acto sacrílego. Pero pese a esta apariencia de supremacía absoluta del monarca gracias a su vicariato divino, en realidad él mismo estaba por debajo del verdadero “Rey de reyes”, Dios. (Rodríguez-Peña, *La imagen*, 54).

El rey Alcos del *Libro de los engaños* podría pertenecer a los muy numerosos testimonios escritos, representaciones iconográficas y fabulaciones

literarias que nos hablan de la importancia y lugar simbólico del rey en una sociedad como la medieval, sujeta a una organización particular, en donde el peso del destino, la estructura jerárquica, el orden cíclico de la vida y las relaciones sociales estarían expresadas en “la religión, los lazos de sangre, el linaje, las relaciones feudales, el derecho consuetudinario, las corporaciones o gremios de los burgos, etc.” (Carmona, *La mentalidad*, 64). La lógica del universo medieval sitúa todo lo que hay en él dentro de una cosmovisión donde rige la existencia de un sistema que ubica siempre un centro, normalmente privilegiado, y una periferia. Sucede en el orden de la naturaleza, donde la tierra ocupa el centro del espacio y que, de acuerdo con el entonces vigente modelo ptolemaico, es orbitada por la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Después queda la periferia, las estrellas fijas, como un límite de que más allá sólo habita Dios de manera omnipotente. Tal visión sucede también en el mundo, donde los hombres entienden un centro donde concurrir; Luis Villoro describe que se sitúa en dos sitios simbólicos y de gran importancia sociocultural, como lo son Roma y Jerusalén, y en esos centros es donde muchos de los mapas medievales expresan este orden mundano. El espacio vital del centro muestra las formas en la que el plano universal y el terrenal son lugares finitos y cíclicos; lo constatan los conocimientos que describían las gravitaciones de los cuerpos celestes alrededor de la Tierra así como el transcurso de las estaciones del año. Sobre este movimiento circular y limitado se constituye toda la actividad y organización humana. En ese mundo Villoro nos explica que “la sociedad humana, de modo semejante, es una sociedad jerarquizada en donde cada estamento ocupa su lugar. Hay una relación clara entre los siervos y los señores, los señores y sus superiores feudales, estos y el rey, el rey y el emperador” (*El pensamiento*, 15). En este modelo, con una concepción generalizada de la realidad escalonada en niveles y que pondera la existencia de jerarquizaciones, el rey es una figura de capital importancia.

15

Al rey medieval lo atraviesan una serie de elementos y representaciones que lo consolidaron ampliamente en la cumbre de la cosmovisión social, política y cultural del medioevo, convirtiéndolo en una figura referencial para toda una mentalidad.¹⁴ De acuerdo con LeGoff y Schmitt, la unicidad,

¹⁴ “El rey medieval recoge herencias procedentes de diferentes lugares y épocas, desde la Antigüedad, la India y Oriente Próximo, hasta la monarquía helenística, desde el Antiguo Testamento hasta el Imperio romano, el mundo céltico y el mundo germánico protomedieval. Por otra parte, se deriva de una estructura de poder fundamental: la monarquía. Este aspecto estructural no impide que la realeza medieval se haya podido crear y haya evolucionado en el

el cristianismo y su carácter ministerial son los rasgos que lo caracterizan. La univocidad es con lo que se puede entender su figura siendo la única cabeza al frente del reino; un orden superior que le otorga a su vez el poder único, como el individuo investido en el cargo. Que tenga en sí el carácter cristiano, en esta lógica, resulta una cualidad importante porque le otorga un imaginario específico: se convierte en la imagen de Dios en la tierra, un representante directo de la divinidad. Además, “A partir de la época carolingia, el rey es un rey con carácter ministerial vinculado a su oficio, en deuda con la función que desempeña, que obliga a ser un defensor de la fe y de su pueblo pero respetuoso con la Iglesia y dependiente de ella” (LeGoff y Schmitt, *Diccionario*, 675). Esto es, que el rey de la Europa medieval consolida su poder de acuerdo con una orientación determinada por el cristianismo: se sitúa en todo lo alto de la organización de la sociedad y estaría legitimado por la Iglesia. En este caso puede explicarse que

La cristianización trajo la distinción entre moral y ley. La primera, referida a la conciencia y expresión de la voluntad; y la segunda, a una fuerza supraindividual a la que tenía que someterse [...] el orden político lo gobernaba el soberano como el universo era por Dios y el cuerpo, por la cabeza. El monarca obedecía a Dios, como a él, sus súbditos. El derecho se fundaba en la obediencia y fidelidad (Carmona, *La mentalidad*, 65).

Ante la visión supraterrrenal anterior, debemos insistir en que un segundo y muy importante elemento que caracteriza al rey del *Sendebär* está cifrado en la cosmovisión del reino asentado en un universo respetuoso de las leyes y la justicia. De acuerdo con Lacarra, esta imagen se desprende de las palabras de Çendubete cuando dice que

qualquier tierra qu'el regno fuese derecho qu'el que non judgue los omnes, que los libre por derecho, gelo faga entender, e non aya consejo que emiende a lo que el rey fiziere; si lo provare la riqueza fue por un egualdat e el físico fuere loçano con su fiesta, que non la emuestres a los enfermos bien commo tienen; si estas cosas fueren en la tierra, non devemos aí morar (*Sendebär*, 71).¹⁵

contexto de unas condiciones históricas originales y en un espacio particular, el de la cristiandad latina medieval, al margen de Bizancio” (LeGoff y Schmitt, *Diccionario*, 674).

¹⁵ Lacarra explica que “La fórmula sobre la tierra sin justicia [...] es un tópico de la literatura sapiencial. Se encuentra en *Bocados*, 15, atribuida a Hermes: «El que mora en lugar do no ha señor apremiador e juez justiciador e físico sabidor e mercado fuerte e río corriente, aventura a sí e a su conpañã e su aver»; con ligeras variantes se recoge también en el *Talmud*, Ibn Gabirol,

Para esta muy general caracterización del rey Alcos con la imagen regia medieval, es necesario recordar que ésta legitimaba su poder basándose en los principios del derecho romano y del canónico: una regulación de la vida y la sociedad de la Edad Media tanto en el orden jurídico laico así como en el religioso,¹⁶ del que España no fue ajena.¹⁷ Le Goff explica que la característica principal del poder del rey medieval está en permanecer ligado a la ley, de la que no podría nunca desentenderse, y respetar una especie de contratos, debido a que “ha entablado un compromiso con Dios, con la Iglesia y con el pueblo, en concreto, mediante los juramento prestados durante la consagración o coronación” (Le Goff y Schmitt, *Diccionario*, 677-678). El ejercicio del poder real de la Edad Media paulatinamente llevaría hacia el absolutismo, gracias a los vaivenes jurídicos emanados por la problematización del poder en un muy extenso territorio europeo fragmentado en reinos. Esencialmente, debe pensarse en que los reyes de las diversas regiones europeas no estaban obligados a reconocer otras figuras de poder superiores a ellos; esta cuestión estaría gestando la idea de soberanía, alimentada por paradigmas como el siguiente:

17

la carta de Inocencio III de 1202, la que admitía que el rey de Francia no reconocía otro superior en su reino y, un siglo más tarde, la afirmación de los expertos en leyes del entorno de Felipe el Hermoso, que sostenía que *rex est imperator in regno suo* («el rey es emperador en su reino»), afirmación que tendrá un eco poderoso en el resto de los reinos (LeGoff y Schmitt, *Diccionario*, 677).

Así pues, la caracterización que se observa en Alcos y que aquí se desea resaltar, está centrada en las esencias teológica y jurídica vigentes en la Edad

Selección de perlas, Libro de los doze sabios, Conde Lucanor, etc. Según B. E. Perry [...], un proverbio hindú, recogido en el *Hitopadeza*, hablaba de cuatro o cinco requisitos necesarios para hacer un reino habitable (un buen rey, un hombre rico, un sabio, un río y un médico), pero en las versiones del *Sendebār* se reducen a dos: un rey justiciero y un médico sabio” (*Sendebār*, 71).

¹⁶ El ejercicio y aplicación del *Fuero Juzgo* fue una medida surgida de la política de unificación del derecho en España. De hecho, sería una acción político-legislativa de suma importancia, que continuó después con la llamada “legislación alfonsina”, “una obra magna en materia jurídica que se materializó en cuatro cuerpos jurídicos fundamentales: el Fuero Real, el *Espéculo*, el *Setenario* y, sobre todo, las *Siete Partidas*; obras que fueron complementadas con otras dos: las *Leyes de Estilo* y las *Leyes Nuevas*” (Bernal, *Historia*, 96).

¹⁷ “La realeza del siglo XIII, de la mano del derecho romano y de la teología, buscó de muy diversas maneras asentar con la mayor firmeza posible unos cimientos que justificaran su poder y contribuyeran a diferenciarla del resto del cuerpo político” (Rodríguez-Peña, *La imagen*, 120).

Media. Teológica, que concuerda con la figura del vicario de Dios en la Tierra, ante las afirmaciones de poder atribuidas en el monarca y su hijo; descendencia milagrosa acaecida por mediación divina que en este caso se trata de un poderoso motivo folclórico.¹⁸ Esencia Jurídica, por el intenso panorama legal y de derecho en el texto: el rey es juez en distintos espacios esenciales del relato y eso se muestra en las asambleas de sabios, en las narraciones intercaladas durante siete días, en la comparecencia final de su hijo, al firmar el acuerdo que hace con Çendubete para que sea el maestro del infante, en la reiterada solicitud de la madrastra de ser tratada de acuerdo con el derecho, entre otros.¹⁹

EL REY, EL LEÓN Y EL CERDO. ALEGORÍAS E ¿INSULTOS?

18

El respeto por las leyes y el derecho que se manifiesta en Alcos es el detonante del muy intenso conflicto del texto. Cuando la mujer acusa al infante de haber querido forzarla, Alcos de inmediato ve una supuesta violación al derecho y acusa un sentimiento que él y su hijo han manifestado y se trata de la saña; concepto que sólo aparece, de forma textual, en ambos personajes.²⁰ Véase la situación:

E quando ella [la madrastra] ovo dicho [la insinuación sexual y el parricidio], tomó el moço *gran saña* e estonçes se olvidó lo que le castigara su maestro e todo lo que l' mandara. E dixo:

—¡Ay, enemiga de Dios! ¡Si fuesen pasados los siete días, yo te respondería a esto que tú dizes!

Después que esto ovo dicho, entendió ella que sería en peligro de muerte e dio bozes e garpiós' e començó de mesar sus cabellos. E el Rey, quando esto oyó, mandóla llamar e preguntóle que qué oviera. E ella dixo:

¹⁸ Podría encontrarse en la clasificación ATU 433B *King Lindorm* del catálogo de cuentos de Hans-Jörg Uther, también conocido como Aarne-Thompson-Uther. En otro modelo, el de Stith Thompson, sería el T548.1. *Child born in answer to prayer*, señalado ya en la edición de Lacarra.

¹⁹ De acuerdo con Lacarra, “La figura del monarca no es concebida nunca como la de un guerrero, sino como un gobernante justo, sabio y prudente, en quien tienen que mirarse sus súbditos” (Lacarra, “Introducción”, 42).

²⁰ Buscando sinónimos para un enojo excesivo en el relato, puede hallarse la palabra ira, pero el único personaje al que se refiere textualmente es Dios. Sucede en el *exemplum* 20 “Puer 4 annorum”, en boca del niño de 4 años: “¡quál es loco e de poco seso e de mal entendimiento el que sale de su tierra e dexa sus fijos e su aver e sus parientes por fornicar por las tierras, [...] cayendo en ira de Dios!” (*Sendebat*, 143. Énfasis mío). Resalta que esta intensidad, esta furia de elevadas proporciones, sea textualmente adjudicable a las figuras de la realeza.

—Este que dezides que non fabla me quiso forçar de todo en todo, e yo non lo tenía a él por tal.

E el Rey, quando esto oyó, creçiól' *gran saña* por matar su fijo, e fue *muy bravo* e mandólo matar. E este rey avía siete privados mucho sus consejeros, de guisa que ninguna cosa non fazía menos de se aconsejar con ellos. Después que vieron qu' el Rey mandava matar su fijo, a menos de su consejo, entendieron que lo fazía *con saña* porque creyera su muger (*Sendebar*, 75-76. Énfasis mío).

Se hace esta observación porque el rey parece ser un personaje demasiado emocional y ya lo había manifestado en momentos anteriores (tristeza en la primera escena del texto, alegría ante el nacimiento del hijo o en la llegada de los sabios a su reino, espanto y pesar ante la lectura del horóscopo y la saña antes citada). Específicamente la saña es fácilmente identificable con la *ira regia*: un estallido colérico del rey hacia un súbdito de muy peligrosas consecuencias y que significa una multiplicidad de paradigmas en donde es importante resaltar su intempestividad e impacto en la corte.²¹ Alberto Montaner explica la cuestión de la siguiente manera: “La *ira regia* se producía por malquerencia del monarca contra el vasallo, por malfetría o por traición [...], e implicaba la ruptura de los vínculos vasalláticos y la imposición de una pena, lo que se efectuaba por mera decisión real, sin proceso jurídico de ningún tipo” (Cantar, 636).²² Pedrosa se vale de esta explicación de Montaner, pues lo reproducido aquí es sólo un extracto muy pequeño de una muy extensa glosa que dicho autor realiza del fenómeno, pero que nos deja vislumbrar precisamente algo muy importante, que es intentar darnos cuenta:

19

²¹ Explica Ana Rodríguez que “la ira, además de pasión del alma y vicio, es una emoción fundamental en la construcción de las formas de negociación y en la autoridad del rey que aparece, como en buena parte de la crónica medieval, en la *Chronica regum Castellae*. Si se considera el vocabulario de las emociones como un vocabulario político, las explosiones de ira de los reyes que recogen abundantemente las crónicas se pueden considerar no como explosiones incontroladas de violencia o fruto de la inestabilidad emocional de las gentes medievales («l'inestabilité des sentiments» que señalaba Marc Bloch), sino como parte de una «práctica de gobierno», es decir, de un sistema de gobierno personal basado en un rango de leyes en buena medida no escritas. La manifestación de ira, de este modo, no puede interpretarse fuera de la relación con los contextos políticos en que tal manifestación ocurre (Rodríguez, “Modelos”). Finalmente hay que pensar que la literatura era una forma de expresión de la realidad. El *Sendebar* no podría estar ajeno a un mundo lleno de dinámicas y reglas sociales que, literariamente, podía reproducir o, en su caso, referenciar.

²² La *ira regia* es un tema que ha motivado una muy abundante investigación, desde diversos campos de conocimiento, como lo han señalado numerosos críticos. Véanse especialmente Grassoti, “La ira regia”; Foronda, “El miedo al rey”; Rodríguez, “Modelos”.

de la importancia, las implicaciones y la complejidad legal y política de la cuestión de la *ira regia* y sus consecuencias, que en la Edad Media alcanzó un grado de formalización, hasta en el terreno jurídico, muy sofisticado. Y que, desde luego, no afectaba solo a las relaciones privadas entre los sujetos enfrentados, sino que introducía graves conmoción y trastorno en los cimientos mismos del edificio social (Pedrosa, “Crimen”, 313).

Esto da pie a observar que en el universo del marco narrativo del *Libro de los engaños*, los súbditos son conscientes de la difícil relación con el rey. Pero no es exclusivo de Alcos: es una cosmovisión generalizada de la figura real y lo expresa el mayor y más grande sabio del reino, Çendubete, con la frase “los reyes tales son como el fuego: si te llegares a él, quemarte as, e si te arredrares, esfriarte as” (*Sendeban*, 71).²³ Finalmente, Alcos exhibe ser un rey consciente de su inconmensurable poder y no dudará en usarlo si se siente afrentado. Por lo menos cuando hace el pacto legal con Çendubete de educar al infante en seis meses, lanza una muy llamativa advertencia: “Demanda lo que quisieres, e si lo pudiere, fazerlo he, que non á cosa peor que mentir, más que más a los reyes” (*Sendeban*, 72. Énfasis mío).

Con toda esta información los lectores sabemos que Alcos es, efectivamente, una figura amada y respetada por sus súbditos, pero hay un énfasis expresado por Çendubete y Alcos que señala la peligrosidad de las relaciones con el rey. Graciela Cándano explica que:

El marco narrativo de esta colección descansa en dos pilares fundamentales: el poder y el saber. El poder, omnímodo, encarnado por el rey Alcos —quien es el único legislador, juez y ejecutor—, constituye una categoría trezada con el saber. ¿Por qué?

A la luz de la percepción medieval, dicho entrelazamiento obedecía a que, con el fin de conservar la autoridad, era requisito *sine qua non* ser un *buen gobernante*, es decir, un sabio que, justamente por serlo, lograra que sus vasallos se miraran en él. Era preciso ser un mortal poderoso pero capaz de ser justo, mesurado, entendido y, más que nada, cauteloso y suspicaz. No podía ser de otra manera en virtud de que, al interior de las cortes, la supremacía de los soberanos pendía casi

²³ Este dicho erudito podría ser, de acuerdo con la edición de Lacarra, de origen oriental. Podría haberse trasladado a través del *Disciplina Clericalis*, y después aparecido en otros textos como el *Zifar*, *Bocados de oro*, el *Libro de los cien capítulos* o *Castigos e documentos del rey don Sancho*. Alude a la peligrosidad de las relaciones con el rey: motivo del análisis en este documento.

invariablemente de un hilo; tal inseguridad era corolario de que hasta sus más allegados podían cometer, en cualquier momento, actos de deslealtad o perfidia en su contra (“Introducción”, 18).

El imaginario del poder real, la figura del rey poderoso sí es, efectivamente, expresado en una metáfora que se manifiesta en el *exemplum* que abre la colección de relatos que intercambiarán la madrastra y los privados del *Sendebär*. El primer privado narra el *exemplum* llamado Leo. En él, se cuenta la historia de una mujer que es objeto del deseo de su rey quien, presa de sus pasiones, intenta seducirla ante la ausencia del marido. Esta mujer deja un libro de leyes al rey mientras sale de la habitación, donde éste consulta la ética y normatividad, pero también los castigos por la traición. El rey, avergonzado de su situación desiste, pero deja sus zapatos en el lugar. El marido, al regresar, los descubre y reconoce que pertenecen al rey y por miedo se aleja de la mujer. Esta situación hace que los familiares y el marido deban exponer el caso ante el rey de la siguiente manera:

21

—Señor, nós aviemos una tierra e diémosla a este omne bueno a labrar, que la labrase e la desfrutase del fruto d’ella. E él fizolo así una gran sazón e dexóla una gran pieça por labrar.

E el Rey dixo:

—¿Qué dizes tú a esto?

E el omne bueno respondió e dixo:

—Verdat dizen, que me dieron una tierra así commo ellos dizen e quando fui un día por la tierra, fallé rastro del león e ove miedo que me conbrié. Por ende dexé la tierra por labrar.

E dixo el Rey:

—Verdat es que entró el león en ella, mas no te fizo cosa que non te oviese de fazer nin te tornó mal dello. Por ende, toma tu tierra e lábrala. (*Sendebär*, 80).²⁴

²⁴ En Thompson el motivo folclórico del relato es el J816.4. *Woman tactfully restrains amorous king*. Varios testimonios de esta narración muestran su enorme popularidad. Llamado también “La huella del león”, aparece, de acuerdo con la edición de Lacarra, en *El conde Lucanor*, en el relato L, donde el sultán Saladino intenta seducir a la mujer de su vasallo, en ausencia de éste. En el tema de David y Betsabé, en el libro de *Samuel* (capítulo XI, versículos 2-4). Otros testimonios, de acuerdo con la edición de Fradejas, serían en los *Cuentos de Canterbury*, *Moralía* de Plutarco, en el *Decamerón* de Boccaccio, entre otros. Su difusión y popularidad en diversas versiones está atestiguada también en trabajos como el de González Palencia, “La huella del León”; Perry, “‘La huella del león’ in Spain”.

El tema, como se ha reconocido a lo largo de la historia crítica del texto, es precisamente “la huella del león”, donde el rey olvida, en su intento por seducir a su sierva, un objeto fácilmente reconocible, e incluso simbólico, del poder real. Como lo explica Lacarra, “El rey olvida un anillo, un cinturón, etc., pero siempre algo muy personal que levanta las sospechas del marido” (*Sendebar*, 82). En el *Sendebar* el marido se asusta ante la evidencia de la presencia del rey en su propia casa y en su más íntimo lugar, que es la alcoba. Esa reacción temerosa no debería sonarnos extraña ni ajena ya que Çendubete y el rey han manifestado la peligrosidad de las relaciones o la cercanía con la figura regia que está inserta en el relato. El temor del vasallo es llamativo a esta sazón porque el relato, de esta forma, exhibe una conciencia muy notoria de esa peligrosidad; sería una perspectiva de fama pública, informada y consciente de lo que es una autoridad regia. Así pues, se muestra evidente y obvia la identidad zoológica del rey; identidad que, además, está ampliamente difundida en la cultura. El rey simbolizado como león tiene un arraigo popular notable: “Como el águila, [es] un símbolo de realeza, a menudo representado en heráldica y designado en la fábula como ‘rey de los animales’ [personificaba] la virtud guerrera y la fuerza, ya en la Edad Media se incorporó a los escudos” (Biedermann, *Diccionario*, 216).

La relación del león con la realeza es muy antigua. Elena Cassin explica que es así desde tiempos muy remotos y en culturas orientales; específicamente rastrea su antigüedad en Mesopotamia:

A partir environ de la deuxième moitié du III^e millénaire en Mésopotamie la figure du roi se trouve associée à certains animaux comme, par exemple, le lion ou le boeuf sauvage ou même le serpent, auxquels on le compare ou même on l’identifie. Dans ce contexte la relation roi–lion apparaît comme particulièrement riche de significations multiples. Gela non seulement d’un point de vue strictement mésopotamien; il se trouve en effet que cette relation intéresse un passé plus récent et géographiquement tout proche de nous (“Le roi”, 356).

La adopción simbólica de un animal de esta naturaleza para encarnar el poder real nos habla de una acepción indudablemente de respeto y grandeza: el león también es parte de una nobleza incontestable que se manifestó en la Edad Media: Cassin se pregunta las vías por las que la caracterización de ese animal se consolidó en el occidente medieval, donde adquirió cualidades de alto valor cultural:

apparaît toute une mythologie dont le lion est le centre. Dans les bestiaires à partir du Moyen Age, on lui attribue des vertus spéciales — entre autres celle

de dormir les yeux ouverts, caractère qui le destine particulièrement au rôle de gardien des lieux saints. D'autres caractères extraordinaires lui sont attribués comme par exemple celui de ne jamais s'attaquer à des personnes de sang royal. Ce qui le désigne tout spécialement à devenir la pierre de touche non seulement du royal mais également du légitime et du pur ("Le roi", 357).

De acuerdo con Federico Bravo, el primer relato del *Libro de los engaños* es "escenario de un vertiginoso bucle auto-referencial" ("El tríptico", 367). Un rey ante un dilema donde se ha dejado llevar por una pasión humana, enfrentado a un libro de leyes para pensar sus decisiones. Y en este bucle es muy claro que el rey Alcos y el de la narración del privado son símiles: en esta metaficción aparecen como sujetos que están insertos en el molde de la figura del león como símbolo inequívoco del poder monárquico.

En contrasentido, en el quinto día la mujer aparece para relatar *Aper*, una historia para conocer lo acontecido con un cerdo. El texto informa lo siguiente:

E vino la muger al quinto día, e dixo al Rey:

—Si me non das derecho de aquel infante e verás qué pro te ternán estos tus malos privados. Después que yo sea muerta, veremos qué farás con estos tus consejeros e, quando ante Dios fueres, ¿qué dirás, faziendo atan gran tuerto en dexar a tu fijo a vida e non querer fazer d'él justiciá?, ¿e cómmo lo dexas a vida por tus malos consejeros e por tus malos privados, e dexas de fazer lo que tiene pro en este siglo? Mas yo sé que te será demandado ante Dios, e dezirte lo que acaesçió a un puerco una vez.

Dixo el Rey:

—¿Cómmo fue eso?

—Dígote, señor, que era un puerco, e yazía sienpre so una figuera e comía sienpre de aquellos figos que caién d'ella. E vino un día a comer e falló ençima a un ximio comiendo figos. E el ximio, quando vido estar al puerco en fondón de la figuera, echól' un figo, e comiólo e sópole mejor que los qu'él fallava en tierra. E alçava la cabeça a ver si le echaría más; e el puerco, estando así atendiendo al ximio, fasta que se le secaron las venas del pescueço e murió de aquello. E quando esto ovo dicho, ovo miedo el Rey que se mataría con el tósigo que tenía en la mano, e mandó matar su fijo (*Sendebar*, 112).

En un trabajo llamado "El discurso inapropiado: la voz femenina en *Sendebar*", Lillian von der Walde explica que todas las intervenciones de la madrastra para acusar al infante son una defensa en realidad endeble y de auto

sabotaje, constituyendo un notable logro de la composición artística del relato. A esta sazón, von der Walde descubre que cada una de las intervenciones de la madrastra en los siete días de silencio del infante, muestran cómo la mujer en realidad no se defiende adecuadamente, ni logra argumentar realmente a su favor. Son sus acciones (lágrimas, actitud histérica, lamentaciones, actos desesperados) lo que conmueven al rey, no sus palabras ni argumentos (con cierto estigma, ya que su voz es una voz desautorizada, culturalmente, en la Edad Media). De acuerdo con von der Walde:

24

El relato trata de un puerco que por esperar con la cabeza alzada que, desde la copa de un árbol, un simio le lance un higo, se le secan las venas del cuello y muere. La asociación más obvia es la de rey con el puerco: su tardanza en dar muerte al vástago, querría aleccionar la mujer, será causa de la perdición del monarca (“El discurso inapropiado”, 627).²⁵

Resalta, para la autora, en todo momento la ironía y la manera en que los recursos verbales de la madrastra medran su defensa ante un mundo en el que simplemente sus mentiras no tienen cabida, ni pueden trastocar el orden del universo. Lo que sí es muy obvio es que no es muy complicado hacer una analogía de la situación: la mujer advierte al rey que no espere nada de sus privados en esta defensa inadecuada de sus palabras. Por ello lo complejo (o lo lógico, de acuerdo con el tratamiento irónico del análisis de von der Walde) es, en este caso, el retrato analógico del espacio cortesano que la madrastra ofrece: el rey es comparado con un cerdo, y los privados con unos simios. Sería comprensible que la madrastra hable de los consejeros de esa forma: simbólicamente la iconografía cristiana ve al mono de manera negativa: se le acusa de “vanidad, codicia e impudicia [...] [los monos] son símbolos de personas procaces y desenfrenadas” (Biedermann, *Diccionario*, 308). Pero en este caso, el cerdo es lo que llama la atención. “En la iconografía cristiana [...] el cerdo es símbolo de voracidad e ignorancia” (Biedermann, *Diccionario*, 99). De esta forma, el retrato humillante de la corte dibujado por la

²⁵ Ese relato precisamente resulta de una complejidad mayor en términos de recepción. Von der Walde lo demuestra así al asociar la fuerte influencia del marco narrativo en él y ofrece más interpretaciones que son plausibles en el lector para descodificar el relato y sus personajes en los animales simbólicos que ofrece. De esta suerte, por ejemplo, “si nos lo proponemos [...] podemos entender lo contrario: la tardanza conllevará efectivamente el mal, pero el de la mujer; el animal, entonces, irónicamente puede servir para representar a la esposa” (“El discurso inapropiado”, 627). Remito al texto para profundizar de mejor manera en el análisis aquí referido.

madrastra pasa, como se ha dicho, completamente exento de pasiones del rey. Vaya, no se enoja ante el señalamiento de su comportamiento en el dilema. Esta cuestión podría explicarse ante la autoridad tradicional y autónoma del relato en el campo folclórico: es el motivo J514.4., *Greedy pig looks up into tree for fig*, que se señala en el *Index of folk literature* de Stith Thompson y que Lacarra documenta en tres obras más en España: el *Scala Çeli* de Diego de Cañizares, *Siete Sabios de Roma* y el *Erasto*; informa que “es una de las pocas narraciones comunes a las dos ramas de *Sendebar*” (*Sendebar*, 113). Sin embargo, dados los elementos que aquí se han ofrecido, es muy llamativo que el rey no se indigne; desde el punto de vista de la lógica narrativa parecería poco convincente la ausencia de pasiones de Alcos ante un posible insulto, y más cuando, como lo señala von der Walde, éste reacciona muy animosamente, presa de sus emociones y de manera reiterada: el rey manda matar al hijo en este relato más por el miedo que le provoca que la mujer tenga tósigo (veneno) en la mano, como lo cuenta la voz omnisciente. De esta suerte, es aún más llamativo que el rey no reaccione al relato.

25

Llegamos, pues, a este punto que parece ser muy complejo para entender esta parte de la trama del *Libro de los engaños*. El rey, que sería el oyente idóneo del ejemplo, se enfrenta a esta comparación insultante teniendo una ambigua actitud receptiva e, incluso, pasiva. ¿Cómo podría un sujeto respetuoso y defensor del derecho, consciente de su poder, y muy temperamental, escuchar que ha sido relacionado con un cerdo y permanecer estoico? ¿Cómo podría producirse esta situación, además, en un texto que posiblemente muestra que el rey resguarda en sí mismo una muy vigente y circunstancial cosmovisión del poder regio, en las condiciones contextuales del relato? Es obvio que esto podría intrigar nuestra recepción del texto, ya que parece una situación inexplicable y excepcional. Por este motivo, centremos nuestros esfuerzos en dilucidar los espacios narrativos, porque hay una probabilidad de que los relatos *Aper* y *Leo* hayan sido narrados al cobijo del espacio privado; un lugar de acción y comunicación consensual entre los personajes, capaz de hacer conservar la calma en el muy temperamental rey Alcos.

PALABRAS PÚBLICAS Y PRIVADAS

Hay toda una concepción de la literatura en la Edad Media que revela una configuración espacial que seguramente estaba destinada a las mentalidades de la época. El espacio en la Edad Media —así como el tiempo, como el cosmos o la sociedad— no es el mismo que entendemos en la actualidad.

Zumthor explica que:

26

El hombre de aquella época no tiene la idea de que existe una “materia” inhumana e independiente [...]. Cada hombre conservaba una cálida complicidad con la tierra, que no sólo hemos perdido, sino que es casi inconcebible para nosotros. El espacio del campesino medieval, tanto como del hombre de la ciudad, el señor o el prelado, no tenía nada de lo que es el nuestro para nosotros, tridimensional, uniforme, divisible en secuencias mensurables y dotado de cualidades independientes de su contenido material. El espacio medieval no es ni abstracto ni homogéneo. En nuestra jerga publicitaria diríamos que está “personalizado”: concreto, individual heterogéneo, pero íntimo. No se concibe como un medio neutro, sino como una fuerza que rige la vida, la abarca, la determina... la fascina. Por esta razón lo más dificultoso de percibir y de evaluar son las distancias (*La medida*, 35-36).

Por este motivo, intentemos visualizar los lugares del texto donde actúan la madrastra y los privados, siendo conscientes de otra máxima de la concepción medieval: el espacio del medioevo es dualista. Se entiende en oposiciones como lo alto y lo bajo: lo alto, que “se vincula a lo noble, lo celeste y lo divino; en contraposición, el de bajo, a lo impuro, lo inferior y lo demoníaco” (Carmona, *La mentalidad*, 28). *Dentro, fuera, aquí, allá*: son conceptos que debemos descifrar desde una cartografía cifrada en los hombres medievales.

Si se pone especial atención en las escenas previas al conflicto del marco narrativo, hay una serie de situaciones que, a mi juicio, nos delinearán el espacio donde Alcos escucha a los privados y la madrastra, acentuando su posible privacidad. Por principio de cuentas, necesitamos observar que, a manera de ritualización, de conciencia social, el rey Alcos hace del conocimiento público su relación e interacción con los sabios del reino al llamarlos para saber la estrella del infante:

Desí enbió el Rey por quantos sabios avía en todo su regno, que viniesen a él e que catasen la ora e el punto en que nasciera su fijo. E después que fueron llegados, plógole mucho con ellos e mandóles entrar ant'él, e díxoles:
—¡Bien seades venidos!
E estudo con ellos una gran pieça, alegrándose e solazándose (*Sendebar*, 67).

Obsérvense los siguientes elementos: “Desí enbió” (*Sendebar*, 67) requiere una lógica de convocatoria pública, mientras que lo cuantitativo está expresado en “todos quantos sabios” (*Sendebar*, 67. Énfasis mío), y el lugar

“estudo en una *gran pieça*” (*Sendebar*, 67. Énfasis mío). Esta última nos es llamativa porque no señala si la susodicha pieza está cerrada o abierta. En otra ocasión llama a los sabios para decidir quién educará al infante y descubriremos que los que acuden lo hacen en gran número:

[Alcos] demandó *por quantos sabios avía* en su tierra e vinieron todos a él. E díxoles:

—¿Qué vos semeja de fazienda de mi fijo? ¿Non ay alguno de vos que le pueda enseñar, e dalle he quanto él demandase, e avrá sienpre mi amor?

Estonçe se levantaron quatro dellos que y estavan, que eran *nueve çientos omnes* (*Sendebar*, 68. Énfasis mío).

Otro espacio público, bien delineado, está en el día que el infante se presenta ante Alcos, ya habiendo sido educado por Çendubete, pero con la encomienda de guardar silencio. En este momento, el rey espera conocer los resultados del proceso de aprendizaje; como en las llamadas a los sabios, obsérvese el cariz público:

27

E quando amanesció otro día, *mandó el Rey guisar de comer a todos los de su regno e fízoles fazer estrados do estudiesen e menestriales que les tañyiesen delante*. E començó el niño a venir fasta que llegó a su padre, e el padre llegó a sí e fabló-le e el moço non le fabló. E el Rey tovo por gran cosa. Dixo al niño:

—¿Dó es tu maestro?

E el Rey mandó buscar a Çendubete e *sallieron los mandaderos* por lo buscar e catáronlo a todas partes e non lo pudieron fallar. E dixo el Rey *a los que estavan* con él:

—Quiçá por aventura ha de mí miedo e non osa hablar.

E fabláronle los consejeros del Rey e el niño non fabló. E el Rey dixo *a los que estavan* con él:

—¿Qué vos semeja de fazienda de este moço?

E ellos dixieron:

—Seméjanos que Çendubete, su maestro, le dio alguna cosa, alguna melezina por que aprendiese algún saber, e aquella melezina le fizo perder la fabla.

E el Rey lo tovo por gran cosa e pesól' mucho de corazón (*Sendebar*, 74. Énfasis mío).

Este fragmento aglutina varios elementos llamativos para este trabajo: se hace un evento convocado por el rey y que señala un banquete en honor del infante. Hay una conciencia espacial y se muestra al lector la existencia de

estrados, presencia de menestriales (o juglares) cuyo oficio necesitaría de una audiencia. Y por último están los sabios, motor de cosmovisiones de poder, que sí aparecen en esta parafernalia pública donde se produce la decepción del rey hacia Çendubete.²⁶ Aparecen no inmediatamente, sino justo después de que el infante ha cometido la indiscreción y ha sido sentenciado:

este rrey avia siete privados mucho sus consejeros, de guisa que ninguna cosa non fazia menos de se aconsejar con ellos. Despues que vieron quel rrey mandava matar su fijo a menos de su consejo, entendieron que lo fazia con saña porque creyera su muger.

E dixieron los unos a los otros: —Si a su fijo mata, mucho le pesara, e despues non se tornara sinon a nos todos, pues que tenemos alguna rrazon atal por que este ynfante non muera.

E estonçe respondio uno de los quatro maestros, e dixo: —Yo vos escusare, si Dios quisiere, de hablar con el rrey.

Este privado primero fuese para el rrey (*Sendebar*, 76. Énfasis mío).²⁷

El cariz público que, hay que insistir, estaría delineado gracias a la presencia de los sabios, se da también cuando el infante debe mostrar su sabiduría pasados los siete días de silencio: solicita al rey que sean llamados nuevamente: “Enpero, señor, pídovos por merçed, si vos quisiéredes, e lo toviéredes

²⁶ No olvidemos, además, que los sabios ya habrían sido convocados públicamente en una primera reunión con Alcos para leer el destino del infante en el horóscopo, y en una segunda reunión para decidir sobre la educación del heredero al trono.

²⁷ Una explicación de esta incoherencia textual la he revisado en “De maestros y consejeros en el *Sendebar*”. De acuerdo con ese estudio, la adecuada separación de las identidades del privado-consejero y del sabio-maestro nos revelan una cosmovisión de la conformación de la corte, inserta en la primitiva traducción castellana, que sería coherente con la mentalidad de la época. Apegándome a este razonamiento, la aparición de los maestros no es fortuita; sobre todo si somos conscientes de que el texto es muy defectuoso si se compara con las traducciones del equipo alfonsí (como lo han demostrado Lacarra en “Algunos errores”, o Alvar en “A propósito del cuento 14”) pero, de acuerdo con ese estudio, pese a la baja calidad del relato, se muestra cierta conciencia en la idea del mundo de su época. Lo que llama la atención de este fragmento, para los propósitos de este análisis, es que un maestro (sabio) dice a los privados (consejeros) que los excusará de hablar con el rey. Pese a que la construcción semántica es muy ambigua, e incluso de difícil comprensión para nuestras lecturas actuales, ¿Es posible que, considerando la defectuosa manufactura del texto, se manifieste una conciencia espacial donde se anuncie que los privados hablarán con Alcos y que los sabios no podrán acceder a esas reuniones? Me inclino a pensar que sí. Considérese que, muy por encima de mi opinión, la acción del texto así lo muestra: los sabios desaparecen de la escena durante las comparencias de los privados y la madrastra con Alcos.

por bien, que *mandásedes ayuntar todos los sabios de vuestro regno e de vuestros pueblos*, ca querría dezir mi razón entre ellos” (*Sendeban*, 136. Énfasis mío).

Somos, como lectores, testigos de interrelaciones de carácter público y que están vinculadas con el tema del saber, enfatizando la cercanía de los sabios con el monarca. También somos testigos de una dinámica en donde se vislumbra una posible vastedad de los lugares fuera del entorno del rey y que nos sitúa en estas dicotomías medievales expresando el *aquí* (el lugar donde mora Alcos) donde se recibe a los visitantes del *allá* (los sabios, procedentes de diversos lugares de todo el reino). En la mentalidad medieval:

Aquí focaliza el espacio. Todo lo que se refiere a este último lo hace a través de la relación con el lugar en el que *está* el sujeto. Aquí es un centro: quizá el único centro real. Sólo hace referencia a sí mismo. Niega el allá. Sin embargo, esta contradicción aparente puede perder su nitidez, atenuarse hasta el simple contraste que diferencia el centro de su periferia [...]. En el interior y más allá de la zona así balizada, la proximidad o el alejamiento topográficos suministran imágenes a la mente, al lenguaje, a expresiones útiles para manifestar la diferencia, nunca totalmente clara, entre lo mismo y lo otro (Zumthor, *La medida*, 60).

Nos interesa vislumbrar el centro de la acción que ha movido el relato y este ejercicio de análisis: indudablemente es el rey; cuadra con su importancia y lugar privilegiado que se ha comentado en la primera parte de este estudio. Ahora bien, la dicotomía vital que se necesita descifrar es la de *dentro y fuera*, que podría verse en las interacciones de los privados y la madrastra; por eso hemos comenzado con esta idea inicial: los sabios no son personajes circunscritos al diario acontecer del espacio cortesano. Y es que, si se atiende al mismo tiempo la dicotomía de los términos *publicus* y *privatus*, de acuerdo con el latín de las crónicas y cartularios como lo describe Duby, encontraremos que lo público está relacionado con el ejercicio del poder, con la soberanía, con la defensa del derecho y la representación política de la comunidad. La noción de “fiesta, ceremonial, espectáculo preparado, gestos que se hacen, palabras que se dicen, actitudes que se adoptan ante los demás con el fin de darse a conocer” (Duby, “Poder privado”, 21). Estoy convencido de que, como lectores, hemos creído que el debate narrativo llevado a cabo por los privados y la madrastra es público: al parecer nunca lo hemos cuestionado porque surge después de un banquete real, extensivo a todos los habitantes del reino, después de unas asambleas de sabios cuyas convocatorias son notoriamente públicas y de un conflicto político; es decir, de interés comunitario. Nuestro azoro, como lectores del siglo XXI, devendría entonces de comprender, por principio, que el

espacio del hombre del medioevo está personalizado por él mismo: “El hombre medieval lo entiende [el espacio] como su *lugar* [...] lo personaliza [...] Santo Tomás define el lugar como *quoddam receptaculum* [...] La presencia humana o la de lo sobrenatural le ha dado un valor intrínseco que no deja de transmitirse a los que lo habitan” (Carmona, *La mentalidad*, 28-29). Así pues, suena extraño para nuestra percepción, pero es posible que un lector medieval entendiera que la madrastra y los privados (así como los sabios, o la madre del infante) sean inherentes a espacios narrativos que se entendían perfectamente en la Edad Media, y eran perfectamente disociables en la cosmovisión de la época. Vaya, los privados estarían situados en un lugar específico en el orden que mentalmente podría el hombre medieval asignarle.

De acuerdo con Duby:

30

privatus y sus derivados adoptan todos sus múltiples sentidos, evocan lo familiar [...] si se atiende a las lenguas vernáculas, se advierte que, en los idiomas románicos, la palabra *privado* significa más o menos lo mismo. A lo ‘privado’, a la ‘privanza’, a la ‘privacidad’, pertenecen, en efecto, en los textos que emplean el lenguaje cortesano, los seres y las cosas vecindadas en el círculo de la familia (familiares y no extraños [...]), todo lo que se halla incorporado al ámbito doméstico y sobre lo que el dueño de la casa extiende su poder [...], con una adhesión que se mantiene cuando el grupo sale al exterior [...]. El mismo deslizamiento se manifiesta hacia lo íntimo, hacia lo secreto (“Poder privado”, 21-22).

A la vista de lo anterior, en este ejercicio donde Duby empieza por conscientizar al lector sobre el significado de las palabras para descifrar el mundo de lo privado y lo público de la Edad Media, es inevitable pensar en lo más obvio que nos presenta el *Libro de los engaños*: los consejeros del rey tienen definida su cualidad principal (de intimidad, de secreto) en su propio apelativo: *privados*. Y así, con el nombre y su carga paradigmática, sabremos que el privado tiene un lugar de privilegio junto al monarca.²⁸ Esencialmente, ser privado del

²⁸ Carta explica que “El privado [...], es el que tiene el «primer lugar en la gracia y confianza de un príncipe o alto personaje»; sus cualidades morales y éticas hacen de él una persona sincera y leal que inspira seguridad, sus cualidades intelectuales vierten sobre la solución de cuestiones interpersonales así como de gobierno. La verdad que buscan es la verdad de los corazones, de las personas; nadie mejor que ellos sabe identificar el mentiroso y el ambicioso entre las marcas de deferencias de los súbditos. Los adjetivos más característicos de *Sendeban*, *Calila* y *Barlaam* apuntan en la misma dirección: entendido, sabio, o necio expresan el grado de habilidad del consejero para desentrañar las dificultades relativas a cada caso” (*El vocabulario*, 151).

rey significa haberse ganado su confianza, y acceder a su círculo más próximo, y es un término que también pertenece a una jerga política castellana:

C'est à partir du XIII^e siècle que le lexique castillan se dote d'une terminologie spécifique pour rendre compte de la privauté princière, ou de la "privance" pour reprendre un terme français aujourd'hui désuet. La création verbale se cristallise autour du verbe latin *privare* qui désigne une action ascendante, celle d'un homme se trouvant mis à part, comme isolé en avant, en raison de la faveur de proximité que lui accorde le prince. Du verbe naît une trilogie lexicale qui désigne le rapprochement (*privar*, *apriar*), la position atteinte (*privado*) et la relation entretenue (*privanza*). La nouveauté lexicale, inévitable en raison des efforts d'adaptation qu'impose le primat de la langue vernaculaire, répond à la nécessité de saisir la relation de proximité nouée entre le prince et son entourage. Elle répond également à une préoccupation qui, concernant la privauté du prince et sa faveur, s'amarre à celle, plus générale, portant sur le pouvoir, son titulaire et son exercice (Foronda, *La privanza*, 24-25).

31

En el *Sendeban* hay una cosmovisión aún muy temprana de la conformación de la corte. Se sabe que, a lo largo del tiempo, en Castilla, "el espacio cortesano fue poblándose de escribanos, expertos en leyes y profesionales de la administración, en principio de extracción no noble pero que, gracias a su presencia en la corte y a su proximidad al rey, muchas veces acababan siéndolo" (Valdaliso, "Privados y privanza", 294). A esta sazón, en el *Libro de los engaños* sólo los privados, la madre del infante y la madrastra son personajes alrededor del rey que tienen una notable cercanía: ni siquiera los sabios; éstos quedan fuera del ámbito íntimo que está conformado por siete consejeros y la familia real: el infante, el rey y sus mujeres. François Foronda ha establecido que, dado el delicado ejercicio de la privanza, y tomando en cuenta el aparente estatus público del debate de narraciones, se fragmenta la conversación entre privados y madrastra:

La hiérarchisation des secrets tient elle-même du secret, que partagent le roi et son conseiller, d'un entendement qui reste le privilège du prince et rehausse la qualité du privado, mais provoque sa disgrâce quand il enfreint les lois qui le régissent, le trahit. La préservation du secret bute néanmoins contre la nécessité du prince à confronter les avis pour s'assurer de la justesse de la décision. À la confrontation publique du *Sendeban*, intimement liée aux besoins de la narration et aux impératifs du procès, le prince doit préférer le morcellement de la conversation, les apartés multiples dont il est le seul interlocuteur stable et comme l'articulation (*La privanza*, 106).

El carácter fragmentario, sin embargo, podría significar un motor de una intriga al interior de la corte, cuya necesidad de expresión evoca una mayor privacidad. Esta suposición parece muy arriesgada, sobre todo cuando no es posible describir el espacio donde narran los consejeros y la mujer porque el *Sendebär* no especifica ni señala sus características; indudablemente está habitado también por el rey que escucha los relatos y ahí hay una carga simbólica que considerar. Me parece de una intimidad tal que la madrastra puede, con cierta libertad, comparar al monarca y a sus consejeros como cerdo y simios, en ejercicio de la privanza. ¿Cómo podría ser eso? Dos cuestiones podrían asistirnos: la primera está relacionada con lo que aquí se ha descrito: los sabios son externos al espacio cortesano, cuestión que se reitera una y otra vez en el relato. Esta idea plantea, entonces, que tanto privados y madrastra sí pertenecen a ese lugar. La oposición de la vida pública y privada, según Duby, “Es una cuestión de lugar. El área de la vida privada sería según eso el espacio doméstico circunscrito por un recinto” (“Poder privado”, 23).

La segunda respuesta está en la ambigüedad de los espacios de la Edad Media en general; la primera expresión está en el imaginario de que los personajes “personalizan” los recintos donde actúan. Pero agreguemos una situación más: Barthélemy, después de una larga y general explicación del espacio palaciego, señala que en la Edad Media en su muy difusa visión y descripción de los espacios, hay por lo menos testimonios escritos que “confunden” el espacio de la *sala* con el de la *alcoba* y la explicación es muy interesante:

- 1° El estudio de las amplias salas de palacios muestra la posibilidad de una separación interna, mediante tabiques de madera, entre un espacio de recepción, de superficie mayor, y un espacio más reducido, como cuarto de dormir [...]
- 2° Se advierte también que en cada una de las plantas de un castillo la gran pieza puede ser a la vez sala y alcoba, dividirse al menos en dos partes [...]
- 3° Los precisos testimonios recogidos por Guillaume de Saint-Pathus, confesor de la reina Margarita, sobre los hábitos privados de san Luis durante los últimos veinte años de su vida muestran bien a las claras los círculos concéntricos que constituyen la esfera de lo privado [...] [la] “alcoba” no se distingue demasiado de la “sala”, salvo por una menor capacidad de recepción: la diferencia entre una y otra es el grado de “privanza”, no de naturaleza [...]. El conjunto constituye la casa del rey, cuyo papel político no es desdeñable: sino una realidad sociológica finamente articulada, que se desplaza de castillo en castillo (Barthélemy, “Parentesco”, 115-116).

Deseo terminar esta exposición enfatizando una situación particular en el *Libro de los engaños*: si bien la vida del heredero al trono es asunto de interés

público, el proceso de decisión final para perdonarle o no la vida probablemente tiene matices de orden privado. El intercambio de narraciones en el relato posee un aura de enclaustramiento: los narradores se dirigen sólo al monarca, y parece ser el único que está ahí. Nos problematiza que la mujer sí utiliza, en los cuentos *Striges* y *Aper* un señalamiento que ubica a los privados en el mismo espacio que ella, con pronombres demostrativos. Por ejemplo, en *Aper* dice: “Si me non das derecho de aquel infante e verás qué pro te ternán *estos* tus malos privados. Después que yo sea muerta, veremos qué farás con *estos* tus consejeros” (*Sendebar*, 112. Énfasis mío). A su vez, los privados hacen señalamientos generales sobre la maldad de las mujeres; sólo el séptimo apenas y hace quizás una alusión a la madrastra, pero lo realiza de forma indirecta “E señor non te di este enxemplo sinon que non mates tu fijo por palabras de una mujer” (*Sendebar*, 134). Este detalle estilístico es de suma importancia porque podría sugerir que el diálogo está pensado para mostrar la cautela de los privados. No pueden, ante el rey, hacer ningún señalamiento ni usar un pronombre demostrativo para acusarla; es una familiar directa de su muy temperamental y peligroso Señor. En este sentido, por cierto, podemos encontrar una muestra más de la muy plausible existencia de espacios abiertos y cerrados en el *Libro de los engaños*, que puede verse de forma textual con el *leitmotif* del encierro *privado* cuando ocurre la concurrencia de sólo dos personajes en un espacio: sucede cuando Çendubete se encierra en el palacio de aprendizaje con el infante, también cuando Alcos está en la alcoba a solas con la madre, o cuando el infante escucha *en soledad* a la madrastra y sus perversas intenciones. No nos es posible desestimar, en el marco narrativo, ese accionar que se repite por parte de los personajes para hablar en secreto y en pares, y entonces evaluarlo cuando Alcos escucha, de manera intercalada, un relato de la madrastra y después de cada uno de sus siete privados durante igual número de días: quizás es una muestra de privacidad la presencia de sólo dos personajes en un mismo espacio, que se constataría precisamente por el uso de la voz: el rey interactúa con un interlocutor intercalado, por día.

La cuestión del posible insulto al rey, al compararlo con un cerdo, revelaría una conciencia espacial del medioevo. Sin dejar de pensar en la posibilidad de que el texto, como lo conocemos en la primitiva traducción castellana, tenga defectos de traducción y una calidad inferior a la del *Calila e Dimna* del equipo alfonsí, es posible que la mentalidad medieval entendiese una dinámica de espacios abiertos y cerrados que a nosotros se nos escapa, ante nuestra percepción moderna del espacio. Esa dinámica estaría explicada al cobijo de los siguientes elementos: tenemos la cualidad de la proximidad del privado y la familia real al rey. Tenemos la cosmovisión de que a la figura del hombre

medieval le acompaña una percepción de un espacio personalizado (visible en un Alcos lleno de poder, por ejemplo). Tenemos una dinámica dicotómica entre los sabios y Çendubete —dialogantes entre sí mismos y con el rey—, así como la madrastra y los privados —dialogantes sólo con Alcos—. Existen marcas textuales que producen una simetría de las reuniones de sabios (convocadas como públicas) con las narraciones dirigidas al rey (con un aura de privacidad). Hay escenas muy claras donde hay personajes que, en pares, se encierran a interactuar. Y hay un par de elementos más que deseo dejar en consideración para esta idea. Zumthor explica que la noción de lo que es “*dentro* implica encierro, [mientras] *fuera* invita al movimiento” (*La medida*, 59). *Dentro* es quietud. *Fuera* es tránsito, dinamismo. *Dentro* es privado, *fuera* público. Esta idea nos hace pensar lo siguiente: ¿qué mayor muestra de enclaustramiento cuando, en siete días, Alcos está completamente paralizado? No puede decidir si matar o no a su hijo como si estuviera en un espacio cerrado, un callejón sin salida que se abre sólo cuando la mujer al séptimo día hace un acto público para intentar inmolarse, y en cuyo caso el séptimo privado se ve obligado a mostrarse públicamente también, porque ante el dramatismo de la mujer que amenaza con prenderse fuego, es necesario contestar con otro acto de la misma magnitud: cuando el rey asustado por la aparente inmolación de la madrastra, manda matar al hijo y entonces el privado estaría situándose entre el verdugo y el infante, para salvarlo. El espacio cerrado donde debaten la mujer y los consejeros será más claro ante nosotros cuando logra hablar el infante: sólo así sabremos que fue cuidado por una mujer en el transcurso de siete días, que manda llamar a uno de los privados para hablarle a solas y que éste, para acudir al rey tiene que ir corriendo hacia él *antes de que madrugue la madrastra* en un interesantísimo hecho textual, porque nos deja vislumbrar que posiblemente la mujer en siete días acudía hacia la privacidad de Alcos. Además, desaparecen los privados y toda su posible significación íntima y de secreto cuando, como petición específica del infante, debe llamarse nuevamente a los hombres más sabios del reino: sólo ante la mirada de esos personajes externos y públicos el infante dirá su saber, su verdad y se erguirá como un joven sabio, digno heredero del trono de Judea, capaz de acusar libremente a su madrastra quien, ante un escenario público constituido por la comparecencia del infante con los sabios y su padre, ha perdido completamente la voz y el acceso privilegiado al rey; al final sólo sabremos de ella cuando haya sido ejecutada por haber insultado públicamente, con su traición, a la temible figura del monarca.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, CARLOS, "A propósito del cuento 14 del *Sendebär*", en *Traducciones y traductores: Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2010, 405-416.
- ARBESÚ, DAVID, "Introducción", *Sendebär. Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*, edición, notas y estudio introductorio de David Arbesú, Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, 2019 (Ediciones críticas, 98), 14-21.
- BARTHÉLEMY, DOMINIQUE, "Parentesco", en Georges Duby y Philippe Ariès (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo 3, *De la Europa feudal al Renacimiento*, Madrid: Taurus, 1988, 96-161.
- BECEIRO PITA, ISABEL y RICARDO CÓRDOBA DE LA LLAVE, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana (siglos XII-XV)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- BERNAL GÓMEZ, BEATRIZ, *Historia del derecho*, México: Nostra ediciones-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- BIEDERMANN, HANS, *Diccionario de símbolos*, trad. de Juan Godo Costa, México: Paidós, 1993.
- BIZZARRI, HUGO ÓSCAR, "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XIII y XIV)", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20, 1995, 35-73.
- BIZZARRI, HUGO ÓSCAR, "Estudio introductorio", *Pseudo Aristóteles, Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del Pséudo-Aristóteles, Secretum secretorum*, edición, introducción y notas de Hugo Ó. Bizzarri, Valencia: Universitat de València, 2010, 13-62.
- BRAVO, FEDERICO, "El tríptico del diablo. En torno al libro de *Sendebär*", *Bulletin Hispanique*, 99:2, 1997, 347-371.
- CÁNDANO FIERRO, GRACIELA, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- CÁNDANO FIERRO, GRACIELA, "Introducción" en *Sendebär para estudiantes. Un modelo de las colecciones de exempla del siglo XIII*, edición de Graciela Cándano Fierro, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, 9-70.
- Cantar de mio Cid*, ed. de Alberto Montaner, Madrid: Real Academia Española; Barcelona: Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 1), 2011.
- CARMONA FERNÁNDEZ, FERNANDO, *La mentalidad literaria medieval. Siglos XII y XIII*, Murcia: Universidad de Murcia, 2001.
- CARTA, CONSTANCE, *El vocabulario de la actividad intelectual en la Castilla del siglo XIII: las figuras de la sabiduría entre cuentística de origen oriental y mester de clerecía*, Université de Genève, 2014, tesis doctoral.

- 36 CASSIN, ELENA, “Le roi et le lion”, *RHR*, 198, 1981, 355-401.
- CHAUVIN, VÍCTOR, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l’Europe Chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols., Liège: Vaillant-Carmanne, 1892-1922, vol. VIII, 1-31.
- CID, JESÚS ANTONIO, “Un *Sendebār* sefardí”, en Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro (eds.), *Aljamías in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Jacob M. Hasán*. Gijón: Trea, 2012, 297-348.d
- Crónica del Rey Don Alfonso Décimo*, en Cayetano Rosell (ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla*, I, Madrid: Rivadeneyra, 1875 (Biblioteca de Autores Españoles, 66), cap. 68, 53b.
- DEYERMOND, ALAN, “The *Libro de los engaños*: Its Social and Literary Context”, en Glyn S. Burgess, Robert A. Taylor y Alan Deyermond (eds.), *The Spirit of the Court*, London: D. S. Brewer, 1985, 158-167.
- DUBY, GEORGE, “Poder privado, poder público”, en Georges Duby y Philippe Ariès (dirs.), *Historia de la vida privada*, tomo 3, *De la Europa feudal al Renacimiento*, Madrid: Taurus, 1988, 19-45.
- FORONDA, FRANÇOIS, *La privanza ou le régime de la faveur Autorité monarchique et puissance aristocratique en Castille XIII^e-XV^e siècle*, Université de Paris i Panthéon-Sorbonne, 2003, tesis doctoral.
- FORONDA, FRANÇOIS, “El miedo al rey. Fuentes y primeras reflexiones acerca de una emoción aristocrática en la Castilla del siglo XIV”, *e-Spania: Revue Électronique d’Études Hispaniques Médiévales*, 4, 2007, en <https://espania.revues.org/2273>.
- GÓMEZ REDONDO, FERNANDO, *Historia de la prosa medieval castellana*, vol. I: *La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid: Cátedra, 1998.
- GONZÁLEZ PALENCIA, ÁNGEL, “La huella del León”, *RFE*, XIII, 1926, 39-59.
- GÖRRES, JOSEPH, *Die Teutschen Volksbücher*, Berlin: Herbert Stubenrauch, 1925.
- GRASSOTI, HILDA, “La ira regia en León y en Castilla”, *Cuadernos de Historia de España*, 41-42, 1965, 5-135.
- HARO CORTÉS, MARTA, *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, London: Queen Mary and Westfield College, Department of Hispanic Studies, 1996.
- HARO CORTÉS, MARTA, *Los compendios de castigos del siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia: Universitat de València, 1995.
- HERNÁNDEZ, MIGUEL, “Nanas de la cebolla”, en *Trayectoria (breve antología)*, selección y nota de Ángel Cosmos, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 35-36.
- KANTOR, SOFÍA, *El Libro de Sindibād. Variaciones en torno al eje temático “engaño-error”*, Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1988.
- LACARRA, MARÍA JESÚS, “Algunos errores en la transmisión del *Calila* y el *Sendebār*”, *Cuadernos de Investigación Filológica*, V, 1979, 43-57.

- LACARRA, MARÍA JESÚS, “Entre el *Libro de los engaños* y los *Siete visires*: Las mil y una caras del *Sendebár* árabe”, en *Les Mille et une nuits et le récit oriental en Espagne et en Occident*, Paris: Harmattan, 2009, 51-74.
- LACARRA, MARÍA JESÚS, “Introducción”, *Sendebár*, ed. de Ma. Jesús Lacarra, Madrid: Cátedra, 1996 (Letras Hispánicas, 304), 11-53.
- LACARRA, MARÍA JESÚS y JUAN MANUEL CACHO BLECUA, *Historia de la literatura española: entre oralidad y escritura. La Edad Media*, Vol. I, Barcelona: Crítica, 2012.
- LE GOFF, JACQUES y JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid: Akal, 2003.
- MONTEAGUDO, PILAR, *La monarquía. Imágenes de la realeza en la Valencia Moderna*, Valencia: Universitat de València, 1995.
- NOGALES RINCÓN, DAVID, “Los espejos de príncipes en castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Saberes*, 16, 2006, 9-39.
- PEDROSA, JOSÉ MANUEL, “Crimen real, ira regia, exclusión del héroe justo: el Cid, Jasón, Aquiles, Hamlet, Cordelia”, en Alberto Montaner Frutos (coord.), *Sonando van sus nuevas allent parte del mar: el Cantar de mio Cid y el mundo de la épica*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2013, 297-328.
- PERRY, THEODOR, “‘La huella del león’ in Spain”, en *Medieval, Reinassance and Folklore Studies in Honor of J.E. Keller*, Newark: Juan de la Cuesta, 1980, 39-52.
- RODRÍGUEZ, ANA, “Modelos de legitimidad política en la *Chronica regum Castellae* de Juan de Osma”, *e-Spania: Revue Électronique d’Études Hispaniques Médiévales*, 2, 2006, en <https://e-spania.revues.org/433>.
- RODRÍGUEZ-PEÑA, DIEGO, *La imagen en la crónica castellano-leonesa. El caso de Alfonso VIII de castilla. Un estudio comparativo de tres crónicas hispanas plenomedievales (Chronicon mundi, Chronica latina regum Castellae e Historia gothica)*. Universidad Autónoma de Madrid, 2016, trabajo de fin de máster.
- RUCQUOI, ADELINE, *Historia medieval de la Península Ibérica*, trad. de Adeline Rucquoi y Miriam González-Urriza, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2000.
- RUCQUOI, ADELINE y HUGO ÓSCAR BIZZARRI, “Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, 79:1, 2005, 7-30.
- Sendebár*, edición de Ma. Jesús Lacarra, 3ª ed. Madrid: Cátedra, 1996 (Letras Hispánicas, 304).
- Sendebár o Libro de los engaños de las mujeres*, introducción, notas y selección de José Fradejas Lebrero, Madrid: Castalia, 1990 (Otres nuevos).
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, LUIS, *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la corona española*, Madrid: La esfera, 2003.
- THOMPSON, STITH, *Motif-Index of Folk-Literature; a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, 6 vols., Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.

- TYERMAN, CHRISTOPHER, *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona: Crítica, 2007.
- UTHER, HANS-JÖRG, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 vols., Helsinki: Academia Scientiarum. Fennica, 2004.
- VALDALISO CASANOVA, COVADONGA, "Privados y privanza en el reinado de Pedro I de Castilla", *Historia, Instituciones y Documentos*, 34, 2007, 293-305.
- VILCHIS FRAUSTRO, JOSÉ CARLOS, "De maestros y consejeros en el *Sendebär*", *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 47:2, 2019, 33-57.
- VILLORO, LUIS, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- 38 WALDE, LILLIAN VON DER, "El discurso inapropiado: la voz femenina en *Sendebär*", en Leonardo Funes y José Luis Moure (eds.), *Studia in honorem Germán Orduna*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2001, 623-629.
- ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Madrid: Cátedra, 1994.