

El laberinto de la caballería.  
Tradiciones textuales y visuales en los libros de  
caballerías *a lo divino* (1552-1601)<sup>1</sup>

Enric Mallorquí-Ruscalleda  
California State University-Fullerton

Para Vincent Barletta, colega y verdadero  
amigo, a quien nunca podré agradecer todo  
lo que ha hecho por mí.

En 1988 Jorge Checa, en esta misma revista, publicó un seminal trabajo<sup>2</sup> que dio el pistoletazo de salida al estudio, aún incipiente hoy en día, del género literario conocido como libros de caballerías *a lo divino*<sup>3</sup>, de cuya filiación me ocuparé

---

<sup>1</sup> A los Profesores Marina S. Brownlee y Ronald E. Surtz, — ambos de Princeton University—, junto al Profesor Vincent Barletta —Stanford University— debo mi primer y más sincero agradecimiento. Sus numerosas enseñanzas, críticas, sugerencias y orientaciones han contribuido sustancialmente a mejorar este trabajo. Mi agradecimiento también va para los lectores anónimos de *Crítica hispánica*. A todos ellos, pues, muchísimas gracias. Sin embargo, cualquier error que permanezca es de mi única y exclusiva responsabilidad.

<sup>2</sup> “*El Caballero del Sol* de Hernández de Villaumbrales y el género de las novelas de caballería *a lo divino*”, *Crítica Hispánica* 10 (1988): 49-66. El artículo de Checa apareció poco después de la edición que H. Salvador Martínez ofrecía de uno de los testimonios del género: Pedro Hernández de Villaumbrales, *Peregrinación de la vida del hombre (novela alegórica del siglo XVI)*, ed. H. Salvador Martínez (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986).

<sup>3</sup> Mucho más recientes son los estudios de: Estrella Ruiz-Gálvez Priego, “Soñar para despertar la conciencia (A propósito de *La Peregrinación de la vida del hombre* de Pedro Hernández de Villaumbrales)”. *Rêves et songes. Sueños y ensueños. Le discours sur les rêves dans le monde hispanique. Actes du Colloque international (7-9 décembre 2000)*, ed. Estrella Ruiz-Gálvez Priego (Paris: L'Harmattan, 2001. 57-82); Pierre Civil, “Literatura y edificación religiosa en la España contrarreformista: el caso de *caballero peregrino* de Alonso de Soria (1601)”, *Homenaje a/Hommage à*

en estas páginas. La falta de interés que rodeaba este género responde, a mi modo de ver, a dos motivos. En primer lugar, a la influencia que las críticas peyorativas y hostiles realizadas por parte de los historiadores decimonónicos, los primeros que se ocuparon del género, pudieron ejercer en la crítica literaria posterior, lo que podía muy bien venir condicionado también por el menosprecio general hacia la técnica y el uso de la alegoría;<sup>4</sup> y, en segundo lugar, a las numerosas dificultades

---

Francis Cerdan, ed. François Cazal (Toulouse: CNRS/Université de Toulouse-Le Mirail, 2008) 171-80; Pedro Cátedra, *El sueño caballeresco: de la caballería de papel al sueño real de don Quijote* (Madrid: Abada, 2007); y Emma Herrán Alonso, quien ha brindado no pocas páginas al estudio de este género literario. A ella le agradezco el haberme permitido consultar algunas páginas de su tesis doctoral inédita titulada “*La caballería celestial*” y “*Los divinos*”. *La narrativa caballeresca espiritual del siglo XVI*, defendida en la Universidad de Oviedo en 2005 y dirigida por Isabel Uría y Fernando Baños.

<sup>4</sup> En este sentido de condescendencia el polígrafo montañés hablaba de “la frialdad inherente al arte alegórico” y se su “yerta monotonía”. Menéndez Pelayo, *Calderón y su teatro*, citado por Louise Fothergill-Payne, *La alegoría en los autos y farsas anteriores a Calderón* (London: Tamesis, 1977) 19. Esto mismo condujo a un menosprecio general del auto sacramental —de que tanta fortuna crítica ha recibido durante esta última centuria, especialmente a partir del advenimiento del “New Criticism”, de la mano de los trabajos de Dámaso Alonso —figura clave en el proceso de redescubrimiento de este rico caudal de la literatura espiritual española— y de las aportaciones que sobre la alegoría psicológica realizaron Freud y Jung. El desdén por todo lo alegórico se debía, en buena parte, tanto a su vinculación con las moralidades medievales como a las teorías literarias que, de la mano de Goethe y Coleridge, ensalzaban el simbolismo frente al alegorismo, de lo que se hizo un extenso eco en las doctrinas estéticas y literarias peninsulares. A propósito de los *autos sacramentales* —que heredaran ciertas técnicas y temas de los libros de caballerías *a lo divino*— Juan Valera, afirmaba con cierto disgusto que:

Es este un género dramático peculiar de la literatura española y singularísimo y extraño entre todas las del mundo. No es posible hoy tratar de él tono de intolerante menosprecio con que hablaron de los autos nuestros críticos de la escuela galoclásica del siglo pasado. Vano hubiera sido pretender que el favor y entusiasmo casi religioso que estas composiciones despertaban en los católicos oyentes del tiempo de los Felipes hallasen eco en almas siervas del pobre y rastrero materialismo de la centuria que nos precedió. Tampoco era de presumir que un género tan nacional y

técnicas —tales como la lógica genérica, la técnica alegórica, etc.— y conceptuales relacionadas tanto con la espiritualidad como con el hecho literario y sus interrelaciones, lo que ha llevado a la falta de ediciones críticas con anotación filológica puestas al servicio del mundo académico y, por tanto, al desierto crítico sobre el tema. Por consiguiente, no es nada extraño que este fuera —y siga siendo— uno de los capítulos más olvidados y oscuros de la literatura española, como ha afirmado Jorge Checa (50)<sup>5</sup>. El mismo crítico ha señalado el hecho de que en la actualidad no se cuenta ni con una definición superficial del género (49). Es más, se podría añadir que ni tan siquiera se ha proporcionado satisfactoriamente un nombre para denominarlos, el cual, en cualquier caso, debería estar de acuerdo con las características literarias, ideológicas y discursivas de estos textos, ni mucho menos existe unanimidad a la hora de establecer los integrantes del género. Y esto por

---

característico de una época, de una raza y un estado social, a ningún otro semejante, llegase a entusiasmar a críticos de otras naciones... Todas estas razones han influido grandemente en contra de la popularidad de los autos en España misma... (Juan Valera, *Autos sacramentales*, s. pág. Cito por la edición digital de la “Biblioteca Virtual Universal”, 2003: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/8652.pdf>>; en línea, el 17 de noviembre de 2011).

Ni qué decir, por consiguiente, que semejantes causas se pueden atribuir a la falta de interés por nuestros textos —a pesar del interés que mostraron Guillén de Castro, Francisco Navarro Villoslada, entre tantos otros.

<sup>5</sup> Se podría atribuir al estudio de los libros de caballerías *a lo divino* lo mismo que Dominick Finello ha afirmado de la pastoral:

If the intellectual culture of the Spanish Golden Age is to be fully reconstructed, genres like the pastoral novel will have to be explored beyond the current status of research. I suspect their fate has been similarly consigned to that of the nearly forgotten early dramatic eclogues, festival pieces, sacred oratory, satire, and the records of literary academies. If we combine these rarities with the far from finished editions of the *comedia* and the ongoing publication of the *Romancero*, all together they comprise a substantial body of literature that needs to be taken into account to aid in completing the fuller picture of the early modern Spanish literary landscape. (*The Evolution of the Pastoral Model in Early Modern Spain*)

no hablar de la urgente necesidad de tratar de la transformación del género y de buscar los planteamientos subyacentes comunes a él, así como el estudio individualizado o el análisis de los textos.

No es mi intención ofrecer aquí ni un corpus justificado de los textos que componen este género, ni tan siquiera de las características que los constituyen como tal, ni de si en realidad existe o no tal género<sup>6</sup>. Creo que, en primer lugar, antes de llegar a la explicación de su constitución, hay que rastrear sus intertextos, a partir de los cuales será posible no sólo discernir las características subyacentes a todos estos

<sup>6</sup> Mencionaré, sólo de forma abreviada y de pasada, la lista de títulos que creo constituyen tal corpus, dejando su estudio pormenorizado para otra ocasión:

[1552] Pedro Hernández de Villaubrales, *Libro intitulado Peregrinación de la vida del hombre puesta en batalla debaxo d'los trabajos q sufrio el Cavallero del Sol* (Medina del Campo: Prensas de Guillermo de Millis, 1552).

[1553] Hernando de Acuña, *El caballero determinado, de Olivier de la Marche, traducido de lengua francesa en castellana por don Hernando de Acuña* (1553 y ss.).

[1554] Jerónimo de San Pedro (Hieronym Sempere), *Libro de Caballería celestial del pie de la Rosa Fragante* (Amberes: Martín Nuncio, 1554).

[1554] Jerónimo de San Pedro (Hieronym Sempere), *Segunda parte de la caballería celestial de las hojas de la Rosa Fragante* (Valencia, en casa de Joan Mey Flandro, en 1554).

[Sin fecha] *La flor de la rosa fragante*.

[1555] Jerónimo Jiménez de Urrea, *Discurso de la vida humana y aventuras del caballero determinado...*

[1577] Juan Hurtado de Mendoza, *El Libro del caballero cristiano* (Antequera: Andrés Lobato, ¿1570-1577?).

[1580] Andrés de la Losa, *Batalla y triunfo del hombre contra los vicios. En el qual se declaran los maravillosos hechos del Caballero de la Clara Estrella* (Sevilla: Bartolomé González, 1580).

[1601] Fr. Alonso de Soria, *Historia y milicia cristiana del Cavallero Peregrino, Conquistador del Cielo. Metaphora y symbolo de qualquier Sancto, que peleando los vicios ganó la victoria. Inclúyese en él la jerarquía eclesiástica y celestial y la metáfora del infierno y purgatorio y la gloria de los santos y glorioso recibimiento con ejemplos de santos y autoridades de la Sagrada Escritura* (Cuenca: en casa de Cornelio Bordan, en 1601).

testimonios, sino también su intención política, que no deja de ser otra que la de construir el sentido de la vida que desde Iglesia intenta difundirse a lo largo del siglo XVI, y que se concretó en una forma de *ek-sistire* heideggeriano que Dámaso Alonso describió de forma muy precisa cuando afirmó que “España vive en el S. XVI un ambiente caballeresco a lo divino” (*Poesía española* 224).

Cuando Javier Cercas afirma que “en literatura nada se crea ni se destruye, sólo se transforma” (Javier Cercas y David Trueba 133)<sup>7</sup> ilustra como nadie una verdad de esas que podríamos llamar “esenciales” sobre el hecho literario. La cita me viene de perlas —si el lector me hace la concesión de permitirme traer a colación esta expresión popular metafórica— para ilustrar brevemente el objetivo último que, como apuntaba, persigo aquí: *re-construir* las diversas *prácticas discursivas*, tanto textuales como visuales<sup>8</sup>, que, con el devenir de los siglos, y a través de un más que pensado *bricolaje*<sup>9</sup>, acabaron articulando, con un profundo trabajo de *actualización y re-significación* de elementos para ponerlos al servicio —y como paladín— de la empresa contrarreformista, el género que hoy conocemos bajo el nombre de libros de

<sup>7</sup> Paul Zumthor habla igualmente de lo mismo, refiriéndose a la existencia de una *Scriptura virtual*, de la que “cada novela constituye una reinterpretación” (Zumthor, *Essai de poétique médiévale* 96). O, como diría Michel Schneider, “l’histoire de la littérature est l’histoire des répétitions, du déjà écrit. L’illusion écrivante consiste en lever un lièvre que beaucoup d’autres avaient déjà tué” (*Voleur de mots. Essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée* (Paris: Gallimard, 1985) 16). Varios más son los se han referido al mismo proceso de la reescritura y la intertextualidad como los dos elementos constitutivos de la literatura occidental. No entraré aquí en cuestiones de monogénesis o poligénesis y la cuestión de la reescritura también entre la literatura oriental y la occidental.

<sup>8</sup> De acuerdo con la concepción foucaultiana las prácticas discursivas construyen los objetos referidos y, como corolario, la cultura/sociedad.

<sup>9</sup> Entendido como “[t]he rearrangement and juxtaposition of previously unconnected signifying to produce new meanings in fresh contexts. A process of re-signification by which cultural signs with established meanings are reorganized into new codes of meaning” (Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice* (London & Thousand Oaks: Sage, 2011) 381-2).

caballerías *a lo divino* —en clave bíblica, que se utilizará como paradigma político<sup>10</sup> y ético en la construcción del *estado moderno* que se consolida de la mano de Carlos V<sup>11</sup>. Para llevar a cabo mi empresa, que considero de gran relevancia para la mejor comprensión de lo que fue y supuso la formación del género, seguiré, en lo posible, un orden cronológico con la pretensión de hacer más clara la filiación tanto de textos, como de géneros, temas, motivos y tópicos literarios.

El fenómeno de las versiones *a lo divino* —esto es, el proceso mediante el cual un sistema de referencias profanas de un texto<sup>12</sup> se trans-codifica a otro de índole sacra— se remonta

<sup>10</sup> Y, más particularmente, apelando a la autoridad del Antiguo Testamento. Conviene recordar aquí que, además de ser un texto sapiencial, el Antiguo Testamento relata la historia del pueblo elegido por Dios desde una visión absolutamente providencialista, a la vez que proporciona un corpus legislativo que regula cuestiones de convivencia necesarias para el nuevo orden social. Cf. Gema Gorga López, “La Biblia en la poesía lírica y épica de la Edad de Oro”, *La Biblia en la literatura española*, dir. Gregorio del Olmo Lete, vol. 2: *Siglo de Oro*, coord. Rosa Navarro Durán (Madrid: Trotta/Fundación San Millán de la Cogolla, 2008) 17-79. Cabe señalar también que la función de la Biblia, tanto la judía como la cristiana, era la de crear un “pueblo” o una “comunidad” religiosa —en otras palabras, una “moral de grupo”— función política y sociocultural similar desempeñarán nuestros libros de caballerías *a lo divino*. La realización personal, por el contrario, se va perfilando poquito a poco.

<sup>11</sup> Entre otras cosas, es importante el estudio de la genealogía porque, como señala Tomaševskij, en su ensayo sobre “La temática”, el “motivo” es el elemento básico de todo texto de ficción. Como corolario, lo “narrado” es el resultado de la suma de motivos en orden cronológico, y la “narración” es la suma de los mismos motivos en orden de su presentación textual. Estos motivos pueden presentarse o bien trabados o bien sueltos, a la vez que dinámicos o estáticos; mientras que los dinámicos sirven al narrador para adelantar la acción, los estáticos hacen lo contrario. En los libros de caballerías los motivos trabados y dinámicos son los más característicos, y proceden, en buena parte, del libro de aventuras de tradición europea. El trabajo de Tomaševskij puede leerse en el volumen editado por Lee T. Lemon y Marion J. Reis, *Russian Formalist Criticism* (Lincoln: U of Nebraska P, 1965) 66-78.

<sup>12</sup> Entendido en un sentido amplio: “text is anything that generates meaning through signifying practices” (Barker, *op. cit.* 393). La definición es deudora de Paul Ricoeur, con quien estoy de acuerdo sobre esto. De

al primer milenio del cristianismo y es, a su vez, un fenómeno de la cristiandad entera, tanto protestante como católica. Desde este primer momento se hace patente la estrecha relación que entre milicia e Iglesia se manifiesta en el que quizás sea uno de los versículos del libro de Job más conocidos: “*Militia est vita hominis super terram, et sicut dies mercenarii dies eius*”<sup>13</sup> (Job VII: 1)<sup>14</sup>. Con estas palabras se inaugura el

acuerdo con los planteamientos hermenéuticos de Ricoeur, el texto puede definirse como un conjunto de signos susceptibles de ser interpretados, al rebasar el espacio de la “escritura” (Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1978, 26).

<sup>13</sup> La vida del hombre sobre la tierra es lucha/milicia”. La traducción es mía. Y, así, como se lee en uno de los muchos *Moralia* de San Gregorio que circularon en la época:

[M]ás porque un poco arriba diximos que la *tentación y pelea son una misma cosa*, es de saber con mucha diligencia que alguna cosa más se nos demuestra por este nombre de pelea que por el de tentación. Porque cierto es que se acrecientan a nuestro entendimiento en la significación d’esta palabra “pelea”, que por el uso y ejercicio d’ella siempre vamos al fin, e como por orden crece el lugar de la pelea, toda ella juntamente falta y se acaba a quien d’ella usa.

Así que *pelea es la vida del hombre sobre la tierra*”. (111v; la cursiva es mía; cito por el que ve la luz en el taller del sevillano Jacobo Cromberguer en 1527)

<sup>14</sup> El más conocido es seguramente el citado pasaje de Job, pero no es el único. El imaginario bélico se encuentra igualmente en otros muchos versículos de la Biblia. Sin pretensión de exhaustividad, sirvan como ejemplo: *Mt*, 10:34 y 16:24; *Ro*, 7: 18-20; *2 Cor*, 9: 25-27; 4: 16, 7: 15; *Col*, 5: 24; *Ef*, 6, 10-17 y 6: 12; *1 Te*, 5: 8; *1 Tim*, 1: 18; *2 Tim*, 4: 7-8; *1 Jn*, 5: 4. Para poner un ejemplo, en los escritos de San Pablo, en los que se refiere a la armadura completa (o *panoplia* cristiana): “Soporta las fatigas conmigo, como un buen soldado de Cristo Jesús. Nadie que se dedica a la milicia se enreda en los negocios de la vida, si quiere complacer al que le ha alistado” (*2 Tim*. 2, 3). *Cit.* por Herrán Alonso, “‘La caballería celestial’ y ‘Los divinos’ (s. pág.)”. Piénsese, en la actualidad contemporánea del tema, no en vano contamos al respecto con la célebre *Exposición del Libro de Job* de Fray Luis de León (1527-1591), una auténtica interpretación simbólica de la virtud de la paciencia y de la versión castellana “en tercetos” del *Libro de Job*, además de las glosas en prosa de Antonio de Espinosa, *Reglas del buen vivir ... con un desprecio del mundo. Y las lecciones de Job* (1552), Juan de Horozco y Covarrubias, *Doctrina de principes enseñada por el Santo Job* (1605); del agustino José Gallo *Historia y diálogos de Job* (1621); y *Los trabajos de Job* de Felipe Godínez (1585-1659), además de *La constancia* y

discurso de la aventura del peregrinar humano, de una narrativa del sufrimiento, y, por tanto, del horizonte de sentido que caracterizará una vida puesta al servicio de la Iglesia, entendida como la búsqueda de la santidad, verdadera piedra de toque de la empresa vital de todo católico —téngase en cuenta, además, lo que supone Job como modelo de santidad para la Iglesia Católica. Esta idea de lucha, o milicia, debe relacionarse con la idea del peregrino y del sufrimiento que conlleva asociado, tema que se *re-actualizará* en la segunda mitad del s. XVI, llevando así a cabo un uso político muy determinado por las tres instituciones de sentido principales de la época: la Iglesia Católica, con su Contrarreforma, la monarquía, con su aparato propagandístico —y su público objetivo (*target audience*)—<sup>15</sup>, y la “novela”<sup>16</sup>. Todas ellas

*paciencia del santo Job* (1620) de Francisco de Quevedo (1580-1645), entre muchos otros. En cualquier caso, lo que interesa resaltar es que a lo largo del siglo XVI se mantiene tanto en el arte como en la literatura la imagen de un Job estoico.

<sup>15</sup> A este respecto es imprescindible José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (Barcelona: Ariel, 1975). No deja de ser curioso que, en la actualidad, la publicidad haga uso indiscriminado de las técnicas de la literatura alegórica medieval y renacentista; señal, por tanto, de su enorme eficacia. Véase Barbara B. Stern, “Medieval Allegory: Roots of Advertising Strategy for the Mass Market”, *The Journal of Marketing* 52.3 (1988): 89-94. A propósito de su comentario sobre el conflicto moral como elemento necesario para la construcción de toda alegoría afirma:

Though the technique of personification has enduring imaginative appeal, it, too, is a necessary but not sufficient condition for allegory. The critical third element is moral conflict. Allegory occurs only when personified abstractions as terms in metaphor act out inner conflicts. For example, the trait of slothfulness (A) tries to sap human energy (B) just as the personified “Sloth” (C) battles “Industry” (D) in an allegorical poem. Allegory did not develop until the pagan world had been supplanted by the medieval Christian one, where the obsession with moral conflict —perhaps a first drawing of modern consciousness— found expression in this omnipresent art form. The “allegorical” method and admonitory purpose are everywhere in the Middle Ages, and its main themes are known in various forms ..., among which are the conflict of personified vices and virtues (The Seven Deadly Sins, the debate between the body and soul (the literature of

con el fin de disciplinar y confesionalizar a un pueblo<sup>17</sup>, el castellano, para así recuperar el terreno perdido frente a la

*psychomachia*), and the macabre summons of death (Dance of Death). All are ultimately conflicts between good and evil, in which God and the Devil struggle for possession of the human soul. A conceptually similar conflict, what Lewis ... characterizes as the modern “antithesis between duty and inclination”, can be seen in allegorical advertising. For example, the early twentieth century Army campaign (discussed shortly) featuring Uncle Sam illustrates patriotic duty versus individual disinclination to serve; likewise General Motors’ Mr. Goodwrench ads show consumers’ desire to care for their cars versus human inertia in the face of unpleasant tasks. (86-87)

<sup>16</sup> En tanto que institución de sentido es *co-dependiente* del contexto sociocultural, con el que mutuamente se retroalimenta; o, dicho de otro modo, la novela —más que ningún otro género literario, particularmente debido a su capacidad proteica o de transformación continua— está sometida a unas presiones que emanan tanto del macrocontexto sociocultural como del mismo interior del contexto literario, de manera que el género no puede existir sino es inscrito en la historia, retroalimentándose con ésta. Estoy de acuerdo con Johan Huizinga, quien, en uno de sus clásicos trabajos, declaraba que la realidad de la caballería medieval influyó muchísimo en el mundo de la ficción y ésta, a su vez, hizo lo mismo con la realidad misma (*cf. El otoño de la Edad Media*, esp. pp. 137-9). En este vaivén centra su análisis Pedro M. Cátedra en *El sueño caballeresco. De la caballería de papel al sueño real de don Quijote* (Madrid: Abada, 2007).

Arriba me refiero a *institución* en el sentido que le otorga Roland Mousnier; es decir, como “idea directora” y como “grupo de hombres” que la ponen en “práctica” —es decir, los que viven una vida caballerescamente a lo divino, mimetizando las lecturas de nuestros libros, que habrían articulado, simbólicamente hablando, esta forma de *ser-en-el-mundo*. *Cf. Roland Mousnier, The Institutions of France under the Absolute Monarchy, 1598-1789*, 2 vols. (Chicago: The U of Chicago P, 1979 y 1984).

<sup>17</sup> Sobre ello remito al lector al trabajo de Federico Palomo del Barrio, “*Disciplina Christiana*. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 119-36.

Antonio Irigoyen López ha descrito esta intervención en la sociedad de la siguiente forma:

Es el espíritu de la Contrarreforma que contó, entre otros pilares, con una clericalización de la sociedad mediante la cual la Iglesia católica pretendió intervenir en todos los aspectos de la vida social. El instrumento para la consecución de este fin fue un clero que tendría que convertirse en una de las máximas autoridades morales de la comunidad con unas crecientes cuotas de influencia,

empresa reformista —o *modernidad* venida del norte—, con lo que ello implicaba: la pérdida del control del *sentido de la vida*, estructuralmente ligada a la crítica y directa oposición a las peregrinaciones, a la falta de santificaciones y a una retahíla de asociaciones en las que cabrá entrar en profundidad en un futuro próximo.

Al motivo de Job —y que se repite, con ligeras modificaciones, en *Efesios* (6, 10-17)— hay que añadir otros procedentes de la tradición pagana, como el largo viaje de retorno de Ulises a su patria natal, Ítaca, de amplia difusión en la literatura occidental, especialmente en el siglo XVI. Patria, aventura individual, tema de la búsqueda, viaje de retorno y sufrimiento, compartido por el pasaje de Job, se re-utilizarán (*ré-emploi*)<sup>18</sup> como elemento vertebrador de los libros de caballerías divinizados —entendiendo aquí este concepto como sinónimo de *a lo divino*.

Esta condición de peregrino, u *homo viator*<sup>19</sup>, que es, a su vez, símbolo del paso del hombre por la Tierra como exiliado,

---

intervención y dirección gracias a los formidables instrumentos que tenía a su alcance: el púlpito, el confesionario ... Tuvo lugar, de este modo, un proceso de disciplinamiento social gracias a la ideología y normas de conducta que el clero transmitía e imponía. Como bien ha expresado Ruiz-Domènec, tras el Concilio de Trento, nadie fue capaz de imaginarse ya un mundo sin la presencia del cura en sus vidas ... Por esta razón, desde el primer momento, se debatió cómo debía ser ese sacerdote, ese clero secular que debía constituirse en el guía espiritual de la comunidad. (710-11)

y añadiría también del individuo; me refiero en otro lugar al papel del sacerdote como médico del alma y al papel que los libros de caballerías a lo divino tuvieron en la formación del clero en otro lugar.

<sup>18</sup> En el sentido que le da Michel de Certeau. El pensador francés define *ré-emploi* la forma en que “la gente corriente ... selecciona ... un repertorio, que combina de nuevas formas lo seleccionado y, lo que no es menos importante, que ubica en nuevos contextos aquello de lo que se había apropiado” (Burke, “¿Qué es la historia cultural? 101).

<sup>19</sup> Figura de gran relevancia en el mundo medieval. De acuerdo con Salvador Martínez:

la idea de *peregrinación humana*, o *hombre peregrino* (el clásico *homo viator*), la cual en prosa de ficción tuvo sus orígenes en la obra de Aquiles Tacio ... y, pasando por Boccaccio ... y Jerónimo

por lo que ha de superar numerosas pruebas y vicisitudes para prepararse para la iluminación divina antes de llegar a alcanzar la auténtica Felicidad —previa purificación (una pura gracia), de acuerdo con la teología dogmática— que se halla después de la muerte en la ciudad ideal, o en el paraíso perdido, se ha construido simbólicamente a lo largo de la historia a través de un sinfín de imaginarios culturales<sup>20</sup> de carácter fundamentalmente estoico<sup>21</sup>. Buena parte de ellos llegan a Occidente a

---

Caviceo ..., llegó a España con las obras de Núñez del Reinoso ... y Jerónimo de Contreras ... para culminar en el *Persiles* de Cervantes (1617) y *El peregrino en su patria* de Lope de Vega (1604). (*Peregrinación* 42)

Cf. el reciente volumen coordinado por Carlos Heusch, “‘Homo viator.’ Errance, pèlerinage et voyage initiatique dans l’Espagne médiévale”, *Cahiers d’études hispaniques médiévales* 30 (2007). En el mundo barroco esta figura se une a la de “mudanza”, como recuerda José Antonio Maravall (*La cultura del Barroco*):

[L]os escritores barrocos ponen en juego una palabra que expresa la noción de mudanza en su grado máximo —palabra que adquirirá particular relieve en el léxico filosófico orteguiano ... Nos referimos al término “peripecia”: “se dice —así la define López Pinciano— de una mudanza súbita de la cosa en contrario estado que antes era”. Con buen sentido el lenguaje ha unido esa palabra a los cambios que le acontecen en su sucesiva marcha al caminante. Y así se une con ella en el Barroco la imagen del *homo viator* que vemos reflejada en textos de Cervantes, Gracián, Salas Barbadillo, de Comenius, Grimmshausen, etc. “Nuestra vida —dirá Sánchez Figueroa— es toda peregrinación. (371; cursiva y entrecomillado en el original)

<sup>20</sup> Entiendo por *imaginarios culturales* “those vast networks of interlinking discursive themes, images, motifs and narrative forms that are publicly available within a culture at any one time, and articulate its psychic and social dimensions... [C]ultural imaginaries furnish public forms which both organize knowledge of the social world and give shape to fantasies within the apparently “internal” domain of psychic life” (Graham Dawson, *Soldier Heroes. British Adventure, Empire and the Imagining of Masculinities* (London/New York: Routledge, 1994) 48).

Sobre el imaginario, especialmente a partir de las aportaciones de Castoriadis, léase el clarificador ensayo de Celso Sánchez Capdequi, “El imaginario cultural como instrumento de análisis social”, *Política y sociedad* 24 (1997): 151-63.

<sup>21</sup> Es precisamente en este contexto que habrá que considerar al sufi turco Birgivi Mehmet Efendi (ca. 1522-1573). Agradezco a la Profa.

través de los árabes, tales como el laberinto—<sup>22</sup> Y que se relaciona con la búsqueda del Grial, en tanto que mundo perdido— y el circuito, el cercado o montaña ascensional<sup>23</sup>, que, por la representación de la dificultad en alcanzar el fin, así como por los dilemas de elección que plantean, se han representado, literaria y visualmente —sirvan como ejemplos las muestras de las dos páginas siguientes—, con la *Y pitagórica* —o *Littera Pythagorica*, *Furca Pitagórica*, *Cruz Ypsilon*—<sup>24</sup> el *bivio*, la encrucijada de Hércules —*Hercules prodicus*—<sup>25</sup>, las tres sendas —o vías místicas del camino de

Katharina A. Ivanyi — Columbia University— el que me pusiera tras la pista de este magnífico texto, *al-Tariqa al-muhammadiyah*, que salió de la pluma de Efendi, a quien le dedicó una interesantísima tesis doctoral. La lectura de este texto, sobre la moral y la ética islámica, ha enriquecido notablemente mi aproximación a la tradición de los ejercicios espirituales en la modernidad temprana, especialmente en relación a sus fuentes clásicas. Para profundizar sobre el tema véanse dos de los libros, de referencia obligada, de Pierre Hadot. Me refiero a la reveladora monografía *Exercices spirituels et philosophie antique* (París: Etudes augustiniennes, 1981) y *La philosophie comme manière de vivre* (París: Albin Michel, 2002). De igual interés es Arnold I. Davidson, “Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot”, *Critical Inquiry* 16.3 (1990): 475-82. En este contexto cabrá evaluar la posible impronta de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. Lo cierto es que la práctica de los ejercicios espirituales, ya desde la misma antigüedad clásica, expresa una particular actitud existencial, a partir del estoicismo, no sólo hacia la vida sino también hacia la muerte —temas, estos, por supuesto, íntima y estrechamente relacionados. Ello será la piedra uno de los temas centrales de los libros de caballerías *a lo divino*. Sobre los *Ejercicios* véase la excelente *Historia de la práctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, de Ignacio Iparraguirre, en tres volúmenes, 1946, 1955, 1973.

<sup>22</sup> La misma existencia se construye —y se entiende— como un laberinto.

<sup>23</sup> Las imágenes de carácter ascensional aparecen en muchos otros momentos, como en el mismo título de textos como el *Cavallero de la Estrella* y el *Caballero del Sol*, sintagmas que se utilizan, a su vez, para representar el ideal de la milicia cristiana.

<sup>24</sup> Véase Aurora Egido, “El Arte de la Memoria y El Criticón”, *Gracián y su época. Actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses* (Zaragoza: Inst. Fernando el Católico, 1986) 47, n. 61, 53 y 62.

<sup>25</sup> Tema que apeló a Sócrates seguramente por su alabanza de la virtud, lo que interesa de forma especial a los contrafactistas. Es de una gran belleza el siguiente pasaje que sintetiza, como ningún otro, esta idea:

perfección (de carácter conductivista más que experimental)—<sup>26</sup> y la célebre, y efrásica, Tabla de Cebes<sup>27</sup> —*Tabula Cebetis*—<sup>28</sup>, o imagen de la vida humana<sup>29</sup>, según reza la traducción al árabe llevada a cabo por Ibn Muskwéih, en el siglo IV de la Égira<sup>30</sup>. Ésta última se atribuye a un

Hércules, siendo aún joven y colocado ante la encrucijada del placer o la virtud, alcanzó una insigne victoria sobre sí mismo. En efecto, tras rechazar los halagos de una vida más placentera, siguió a la virtud que exhorta a las dificultades, con un generoso desprecio por el placer que abandonaba. Por ello, inscribirás a Hércules a punto de emprender el recto camino de la virtud: EL MÁS FIRME SE COMPLACE EN ÉSTA (*Durior ista placet*). (Filippo Picinelli, *Mundus Symbolicus*, vol. I, libro III, cap. 22)

<sup>26</sup> Sigo en buena parte aquí a Sagrario López Poza, “Expresiones alegóricas del hombre como peregrino en la tierra”, *De oca a oca ... polo Camiño de Santiago. De oca a oca ... por el Camino de Santiago. Fotografías de Luisa Rubines, catálogo de la exposición en el Museo de Peregrinación de Santiago de Compostela, 22 octubre 2004 a 30 de enero de 2005* (Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004): 17-40 —versión en gallego— y 49-72 —versión en español.

<sup>27</sup> Una suerte de viaje espiritual hacia el Conocimiento y que, en otras palabras, representa el camino del ser humano hacia la Felicidad. Princeton U cuenta con una larga colección de ellas. Véase: <[http://blogs.princeton.edu/rarebooks/2009/01/beyond\\_is\\_prisonton\\_deliriumto.html](http://blogs.princeton.edu/rarebooks/2009/01/beyond_is_prisonton_deliriumto.html)>.

<sup>28</sup> Cf. *Theatro moral de la vida humana en cien emblemas* en Bruselas (1612) por Otto Venio [Vaenius], aunque en realidad se trata de un texto coral. Véase igualmente S. Sebastián, “Teatro Moral de la Vida Humana, de Otto Vaenius. Lectura y significado de los emblemas”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 14 (1983): 7-92.

<sup>29</sup> Así se intitula, por ejemplo, uno de los textos más importantes del corpus de los libros de caballerías *a lo divino*: el *Discurso de la vida humana y aventuras del caballero determinado* (1555) de Jerónimo Jiménez de Urrea, a partir de a partir de una traducción en quintillas de Hernando de Acuña. Ello motivó la conocida injectiva de este último contra la versión del aragonés basada en la falsilla de la “Oda ad florem Gnidi” o “Canción V” de Garcilaso de la Vega, que comenzaba “De vuestra torpe lira/ ofende tanto el son que en un momento/ mueve al discreto a ira...” y que llevaba por título: “A un buen caballero, y mal poeta, la lira de Garcilaso contrahecha”.

<sup>30</sup> Cf. *Le Tableau de Cébès ou l'image de la vie humaine* (París: Impr. De V. Goufy, 1873). Me interesa solo destacar aquí también el lugar privilegiado que la *Tabula* ocupó dentro del imaginario caballeresco; véase “La Tabula nell'immaginario caballeresco”, Stefano Benedetti, *Itinerari di Cebetis. Tradizione e ricezione della Tabula in Italia dal XV al XVIII secolo*

filósofo tebano, Cebes (siglo V a. C.), discípulo de Sócrates<sup>31</sup>, según la noticia que nos ofrece uno de nuestros grandes humanistas, Ambrosio de Morales, historiador de la corte de Felipe II y nieto de Hernán Pérez de Oliva, en su traducción al español de 1586 del texto<sup>32</sup>.

Contamos, de la época, con otras tres traducciones al español: la realizada por Población (Silicaeus Joannes Martinuez, 1505-1530), el que fuera el doctor personal de Doña Leonor, esposa de Francisco I, y que vería la luz en París en 1532, además de la de Juan de Jarava (1535-1560), la de Amberes (1549), y una última, posterior a la de Morales, la de Pedro Simón Abril (Zaragoza, 1586; reimpressa en 1587)<sup>33</sup>. Síntoma, todo ello, por tanto, del interés, gran estima y popularidad que la *Tabla* despertó a lo largo de todo el siglo XVI —especialmente por los preceptos éticos que de [ella] se desprenden y que pueden ser apropiados por cualquier cristiano— (López Poza, “Expresiones alegóricas” 59), llegando a inspirar representaciones plásticas<sup>34</sup> e interpretaciones

(Roma: Bulzoni/Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 2001) 294-308.

<sup>31</sup> En mi tesis doctoral, defendida en Princeton University, abordo la relación entre el estoicismo, Sócrates y la logoterapia, considerada aquí como un método de clínica del sujeto a través del restablecimiento de su vínculo —relacional, éticamente hablando, esto es, en tanto que *responsabilidad*— con el mundo y sus habitantes.

<sup>32</sup> En el imaginario de los siglos XX y XXI es muy popular el juego de la oca, en el cual se reproduce la misma metáfora. Es curioso señalar que el juego de la oca penetró en Occidente a través de España, y, más concretamente, de la mano de Felipe II, a quien Francisco I de Médici (1541-1587) le habría regalado un tablero. El juego de la oca se ha relacionado históricamente con el Camino de Santiago, con los templarios y con María Magdalena. Sea como fuere, en el juego el jugador representa a un peregrino y el jardín de la oca —La última casilla— la culminación de un camino espiritual en busca de perfección, o del final de un viaje iniciático donde se pone el sol, donde *se muere* y donde *se renace*, una vez *purificado*.

<sup>33</sup> Véase Margherita Morreale de Castro, *Pedro Simón Abril* (Madrid: CSIC, 1949).

<sup>34</sup> Por ejemplo las conocidas de Matthäus Merian, *El Viejo* (1593-1650), y de Hans Holbein, *El Joven*, ¿1497?-1543 —ambas reproducidas en los apéndices.

diversas<sup>35</sup>. La *Tabla de Cebes* es un diálogo filosófico-moral de carácter estoico que desarrolla alegóricamente el tema de la elección moral entre los Vicios y las Virtudes, y en donde temas como el de la Felicidad, el conocimiento y la verdadera educación tienen una presencia destacada<sup>36</sup>, junto al papel de la memoria a la hora de aprender a llevar una vida virtuosa, hasta el punto que Frances Yates<sup>37</sup> ha llegado a afirmar que “[t]he *Tablet* could thus be viewed as a miniature memory theatre.” Sin ninguna duda, cualquier futura aproximación a los libros de caballerías *a lo divino* deberá tener muy en cuenta la hoy tan olvidada *Tabla de Cebes* como punto de partida. Su representación iconográfica puede verse tanto en estas páginas como en las del apéndice<sup>38</sup>.

De esta forma, por consiguiente, los contrafactistas se apropiaron del tema de la peregrinación en sus más diversas, y variadas, manifestaciones —aunque con especial atención al viaje del alma— para procurarle una interpretación política puesta al servicio de la empresa, se ha dicho, de la Contrarreforma<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Verbigracia, Georg Witzel (1501-1573) en su traducción al alemán de 1545 de la *Tabla* leyó la virtud como *Arete* en un sentido paulino. Citado por Sandra Sider en su introducción a *Cebes' Tablet. Facsimiles of the Greek Text, and of Selected Latin, French, English, Spanish, Italian, German, Dutch, and Polish Translations* (New York: The Renaissance Society of America, 1979) 1, n. 7. Hans Holbein, por su parte, interpretó el texto como una alegoría cristiana que dibuja la Felicidad vistiendo un *halo* brillante/brillando con la Jerusalén Celestial detrás de ella. *Cit.* por la misma Sandra Sider, *op. cit.*, 2. Sobre la alegoría cristiana véase Henry de Lubac, *Exégèse médiévale*, vols. 1 y 4 (París: Aubier, 1964).

<sup>36</sup> La relación con el diálogo no es gratuita. El diálogo —socrático— también se establece a través del pacto autor/narrador-lector.

<sup>37</sup> Frances A. Yates, *The Art of Memory* (Aylesbury: Hazell Watson & Viney, 1969).

<sup>38</sup> Está por hacer un estudio de conjunto sobre el impacto de la *Tabla de Cebes* en la literatura y cultura española, tal y como parcialmente ya se ha realizado para el caso italiano: Stefano Benedetti, *op. cit.* Sobre la *Tabula* son muy útiles la edición y traducción al inglés de John T. Fitzgerald y L. Michael White, *The Tabula of Cebes* (Chico, CA: Scholars P, 1983).

<sup>39</sup> Empleo el término “Contrarreforma”, y no el de “reforma católica” dado que, en mi opinión, los libros de caballerías *a lo divino* son una respuesta al protestantismo, y no una consecuencia de la misma “reforma”



Junto a estos temas y textos cabe considerar el texto de Mestrio Plutarco (ca. 50 ó 46-ca. 120) y la relectura que de sus *Vidas paralelas*<sup>40</sup> y de sus *Moralia* se realizan en la España del siglo XVI. El texto del queronese había sido traducido y ampliamente leído a finales del siglo XV<sup>41</sup> y en varias ocasiones durante el XVI<sup>42</sup>. Interesa destacar cómo la intención de Plutarco, en las *Vidas*, es la de destacar el carácter moral de cada sujeto narrativo para revelar así la naturaleza del hombre<sup>43</sup>.

---

iniciada desde el interior de la Iglesia Católica a finales de la Edad Media. Quedará para el futuro determinar con más detalle y precisión hasta qué punto hay de cierto en mi afirmación, ya que se necesitarán de trabajos mucho más extensos para analizar con el cuidado que requiere tan resbaladiza cuestión.

Para cerrar esta nota vale la pena recordar la distancia que existe entre los conceptos de "Renacimiento" vs. "reforma", mientras que el primero se caracteriza por ser un movimiento principalmente aristocrático, el segundo tuvo mucho más eficacia en la penetración popular, lo que vino favorecido por el uso de la lengua vernácula en la que será traducida la Biblia (*Apud. Rossi, Ensayos sobre el Renacimiento italiano* 116).

<sup>40</sup> Plutarco también influirá, en mi opinión, en uno de los últimos "vestigios" de los libros de caballerías *a lo divino*; me refiero a la novela *Doña Blanca de Navarra. Crónica del siglo XV* (1847) de Francisco Navarro Villoslada (1818-1895). Las *Vidas* de Plutarco fueron utilizadas también en los libros de caballerías profanos.

<sup>41</sup> La primera traducción a una lengua vernácula del texto de Plutarco la debemos al Gran Maestro de la Orden de San Juan de Jerusalén Juan Fernández de Heredia (ca. 1310-1396), quien, en 1389, mandó traducir al aragonés la gran mayoría de las *Vidas*. Posteriormente, en 1491, Alfonso de Palencia tradujo todas las *Vidas paralelas*.

<sup>42</sup> Primero fue Francisco de Encinas, quien, en 1551, tradujo parte de ellas y las dedicó a Carlos V; poco después, un discípulo de Juan Luis Vives, Diego Gracián de Alderete (1510-1600), tradujo las dos que faltaban a Encinas, además de *Moralia*, cuya versión impresa apareció en 1548. Un reciente e iluminador estudio al respecto es el de Alicia Morales Ortiz, *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el siglo XVI* (Murcia: Universidad, 2000). Puede igualmente verse María José Vega, "Lampón cristiano. La recepción de Plutarco, Per. IV, 4-5m", *Humanismo y pervivencia del mundo clásico, II: Homenaje a Luis Gil*, J. Maestre Maestre y Joaquín Pascual Barea, eds. (Cádiz: Universidad de Cádiz, CSIC e Instituto de Estudios Turoleses, 1996) 134-47.

<sup>43</sup> Un riguroso y solvente análisis de las *Vidas* de Plutarco puede encontrarse en Tim Duff, *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*

Junto a la influencia de Plutarco hay que situar la obra de Aristóteles y sus comentaristas, de gran difusión en la Península a partir del siglo XV<sup>44</sup>. Ello sirvió en bandeja todo un sofisticado aparato conceptual que permitió a autores como Diego de Valera cuestionar la verdadera naturaleza de la aristocracia proponiendo, por lo contrario, que la "nobleza se basaba en el cultivo de la virtud" (Fernández-Armesto 131), tema que se recuperará en los libros de caballerías *a lo divino*.

Por lo que a la época protomedieval se refiere, cabe hacer hincapié en la enorme influencia, por su decisiva aportación a la formación de nuestro género, de la *Psicomaquia* del calagurritano Prudencio<sup>45</sup>, representación alegórica de las

---

(Oxford: Oxford U P, 1999). Del mismo autor es otro trabajo que, por el paralelismo que establece entre las *Vidas* y su función social se puede exportar al estudio de nuestras caballerías *a lo divino*; me refiero a "Models of Education in Plutarch", *Journal of Hellenic Studies* 128 (2008): 1-26.

<sup>44</sup> La *Poética*, único horizonte de los preceptistas de la época ("quod non est in Poetica non est in mundo"), empieza a circular por Europa en 1486, a partir de la traducción de Giorgio Valla. Es interesante y bien documentado el trabajo de Luis Sánchez Lailla, " 'Dice Aristóteles: ' la reescritura de la *Poética* en los Siglos de Oro", *Crítica* 79 (2000): 9-36.

<sup>45</sup> El bachiller Francisco de Palomino, fraile del Convento de Ucles, tradujo la *Psicomaquia* bajo el título de *Batalla o pelea del ánima* (1529) y que versa sobre la heroica batalla entre seis vicios y seis virtudes. En la literatura de la época encontramos la batalla entre Vicios y Virtudes —o la lucha entre la razón y el apetito— en algunos cancioneros, en algunos escritos de Diego Sánchez de Badajoz, en el *Códice de autos viejos*, en el *Bellum virtutum et vitiorum* del Padre Acevedo, en la *General comedia de virtudes contra los vicios*, de López de Úbeda, así como en varios autos sacramentales; entre ellos, la dramatización de la condición humana aparece en *El villano en su rincón* de José de Valdivieso, *El gran mercado del mundo*, de Calderón de la Barca, así como en varios de los autos de Lope de Vega y de Tirso de Molina. En cualquier caso, en la mayoría de estas historias alegóricas se advierte el fracaso en mantener el equilibrio entre los Vicios y las Virtudes, cuerpo y alma, apetito y razón (cf. *El árbol de la vida* —una alegoría bíblica sobre la historia de la salvación— de José de Valdivieso). A mediados del siglo XVI se contaba ya con tres impresiones más —todas ellas en Amberes, en 1536, 1540 y 1546 respectivamente— de los textos de Prudencio, acompañadas por un comentario filológico de Antonio de Nebrija. Sobre las alegorías edificadas en base a la oposición entre los vicios y virtudes véanse Rosemund Tuve, "Allegory of Vices and Virtues", *Allegorical Imagery: Some Medieval Books and their Posterity*

virtudes contra los vicios, ambos personificados<sup>46</sup>. El origen de estas personificaciones se remontan al medioevo, como sagazmente documentó y explicó C. S. Lewis:

Los siete u ocho pecados mortales, imaginados como personas, se hicieron tan familiares que el creyente terminó por perder la facultad de distinguir entre alegoría y pneumatología. Las virtudes y los vicios se habían hecho tan reales como los ángeles y los demonios. (*La alegoría del amor... 73*)

Heredera de la *Psicomaquia* será la novela alegórica medieval con fines edificantes/didácticos<sup>47</sup>, que cuenta con Le

(Princeton, NJ: Princeton U P, 1966) 57-144; y M. J. Jackson, "Psychomachia in Art From Prudentius to Proust", *British Journal of Aesthetics* 30.2 (1990): 159-65.

Queda para el futuro dilucidar hasta qué punto nuestros contrafactistas tuvieron presentes algunas de estas traducciones, incluyendo la de Palomino o si, por el contrario, la *Psicomaquia* de Prudencio era ya más que conocida entre los diferentes círculos literarios. En términos generales vale la pena destacar que se necesita para el futuro un rastreo detenido de la influencia del poeta cristiano tanto en la literatura en latín como en romance, además de una valoración de la tradición de los vicios y las virtudes en los mismos ámbitos. Para ello sería bueno partir de la tesis doctoral inédita de Eugene B. Vest, "Prudentius in the Middle Ages". Diss. Harvard U., 1932, el único verdadero trabajo de conjunto sobre el tema. Igualmente interesante es el artículo de Eva Kimminich, "The Way of Vice and Virtue: A Medieval Psychology", *Comparative Drama* 25.1 (1991): 77-86. Sobre estos y otros aspectos estoy preparando un volumen: *Prudentius Hispanus: circulación, recepción e influencia de Prudencio en la España medieval y del Siglo de Oro*.

<sup>46</sup> A la influencia de Prudencio habría que añadirle también la de la *Summa de vitiis* y la *Summa de Virtutibus* de William Peraldus, a la vez que *Pungilingua* (Venecia, 1540) de Domenico Cavalca (ca. 1270-1342).

<sup>47</sup> Además, cabe tener presente que *De pugna spirituali* y *De fuga et reductione filii prodigi* de San Bernardo abrió una línea narrativa alegórico-didáctica que durará casi tres siglos, y entre cuyos textos cabe incluir el *Libro de'Vizi e delle Virtudi* (1274-1292) de Bono Giamboni, el *Songe d'Enfer* (¿1214-15; o 1221-30?) de Raoul de Houdenc y el *Voie de Paradis* pseudo-raouliano, pasando por el *Can vei la lauzeta mover* de Bernart de Ventadorn, en el que el autor occitano pone especial énfasis en el tema del *homo viator in bivio*. Interesa destacar cómo el pseudo-raouliano sigue muy de cerca el modelo de San Bernardo en *De fuga et reductione filii prodigi*,

*pèlerinage de vie Humaine* (1331-1333)<sup>48</sup>, en verso, de Guillaume de Digulleville —o Deguileville— (1295-ca. 1358) como mejor ejemplo<sup>49</sup>. Este monje cistercense tuvo muy presentes tanto el texto de Bernardo de Claraval como el poema amatorio alegórico *Le Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris a la hora de componerla<sup>50</sup>. El poema, que se constituyó como un tipo de "literatura barata" —*pulp literature*— (tomando el concepto de Dunn-Wood 262) durante el siglo XV<sup>51</sup>, se abre con una visión para construir un

especialmente por lo que a la *psicomaquia* interiorizada y a la exteriorización de conflictos interiores se refiere. Otros muchos textos se podrían añadir a esta ya larga nómina, pero quizás lo más interesante sea destacar que en todas ellas una constante es la del viaje alegórico-didáctico —con o sin presencia de la *psicomaquia*. Con todo, por su enorme importancia para la literatura occidental, este panorama se completa con los viajes al otro mundo de la *Commedia* de Dante. Para esta breve explicación de la literatura alegórica-didáctica he seguido muy de cerca el excelente artículo de Cesare Segre, "Un genere letterario poco noto: il viaggio allegorico-didattico", *Symposium in honorem profesor Martí de Riquer* (Barcelona: Quaderns Crema, 1986) 383-401. Es por esta razón que remito al lector interesado en el desarrollo de este género, desde la Edad Media hasta hasta llegar a los *Autos sacramentales* de Calderón de la Barca, a este trabajo, el cual constituye una de las escasas aproximaciones que se han dedicado al tema. Muy útil es también Rosemund Tuve, "Romances", *Allegorical Imagery: Some Medieval Books and their Posterity* (Princeton, NJ: Princeton U P, 1966) 335-437.

<sup>48</sup> Dentro de la misma tradición, y anterior al texto de este poema medieval francés, está *Le passe-temps du pèlerin de vie humaine*.

<sup>49</sup> Como comenta Dunn-Wood ("El pelegrinaje de la vida humana: A study and edition". Diss. U of Pennsylvania, 1985, 263), curiosamente este texto fue clasificado como libro de caballerías en varias ocasiones, basándose para ello en la armadura del peregrino que aparece al final del primer libro.

<sup>50</sup> Cf. Georg Eickhoff, "Claraval, Digulleville, Loyola: la alegoría caballescra de *El peregrino de la vida humana* en los noviciados monástico y jesuítico", *Ignacio de Loyola y su tiempo*, ed. Juan Plazaola (Bilbao: U de Deusto, 1992) 869-81.

<sup>51</sup> Para una consideración de la "pulp fiction" remito al lector a la tesis doctoral de David Ellis Morgan, "Pulp Literature. A Re-evaluation". Diss. Murdoch U, 2003. De una forma similar podrían considerarse los libros de caballerías a lo divino (una suerte de "Western" hollywoodense de la época) —y así lo hace el escritor Sergio Ramírez en sus *Mentiras verdaderas* (México, D. F.: Alfaguara, 2001). Un estudio desde este punto de vista

viaje espiritual, bajo la forma alegórica, hacia la Jerusalén Celestial<sup>52</sup>. Tuvo una enorme difusión en toda Europa y llegaría a la Península a partir de la traducción en prosa de Vicente de Mazuelo titulada *El Peregrino de la vida humana*<sup>53</sup> (Toulouse, 1490)<sup>54</sup>.

iluminaría aspectos de la circulación, difusión y apropiación de formas por parte del público lector.

<sup>52</sup> De una forma similar pueden concebirse los libros de caballerías *a lo divino*; es decir, como “novelizaciones” y “vulgarizaciones” de la Biblia con la finalidad de alcanzar un gran número de público, lo que se beneficia con el auge de la imprenta. Ello debe enmarcarse en las consecuencias que la crisis de la teología había tenido para la formación del clero y en la vida religiosa de los fieles; mientras que entre el alto clero era costumbre seguir estudios de leyes —en lugar de los acostumbrados teológicos—, quedando estos relegados a los miembros de las órdenes religiosas, entre los fieles abundaba la ignorancia y, a causa de una falta de predicación eficaz —combinada con la aridez teológica— se acogían a numerosas devociones con no pocos tintes supersticiosos.

<sup>53</sup> *Le Pèlerinage de Vie Humaine* cabe ponerlo igualmente en relación con el tema de la *inmersión* literaria —*self absorption*—, esto es, la idea psicológica y fenomenológica de “perdersse en el interior de un libro”, al modo del gran sujeto novelístico cervantino. En 2009 Paule Amblard publicó un texto que situado entre la novela y los libros de auto-ayuda —al modo de nuestros libros de caballerías *a lo divino*— y titulado *El peregrino Interior (Un Pèlerinage Intérieur)* relata cómo la narradora/protagonista se “pierde”, a través de la lectura —tal y como perpetuó don Quijote— en el interior de la lectura de *El Peregrinaje de Vida Humana*. De esta manera, el libro y el contenido espiritual de este texto la llevarán a hacer un viaje al interior de su espíritu en un proceso de auto-conocimiento y, así, al final de la lectura, como explica la teoría de la *inmersión* narrativa a partir de la metáfora de la *transportación*, el lector —la protagonista y, a su vez, nosotros mismos, nos habremos transformado. Y así consta en el aviso a cada lector que abre el libro: “Lector, ten cuidado, tú, quien va a leer este libro. Al final de la obra, ya no serás el mismo”. El relato de Paule Amblard sirve, de hecho, como intermediario para conocer lo que el medieval francés nos enseña: “en nuestros pequeños y grandes sufrimientos, no estamos solos”. La fuerza con la que el lector queda inmerso en la lectura, queda patente, como en el mundo quijotesco, a través de la siguiente cita textual de esta interesante “novela:”

Cada día me apresuraba para encontrarme de nuevo con un peregrino que me hacía caminar en sus pasos. Había perdido el juicio en esa biblioteca, y nadie en ese universo de otros tiempos parecía haberse percatado de ello. Cerré el libro, desamparada. Mi

Al mismo género de la novela alegórica medieval pertenece el anónimo<sup>55</sup> *Spill de la vida religiosa* (1515)<sup>56</sup> en el que se narra el viaje de un religioso<sup>57</sup>, el Desseoso, en busca

vida se había vuelto absurda. Ya sólo existía a través de un libro mágico de más de seiscientos años.

<sup>54</sup> Una informada aproximación puede leerse en Michael Gerli “The Old French Source of *Siervo libre de amor*: Guillaume de Deguileville’s *Le rommant des trois pèlerinages*”, *Studies on the Spanish Sentimental Romance (1440-1550): Redefining a Genre*. ed. Joseph J. Gwara y Michael Gerli (London: Tamesis, 1997) 3-19.

<sup>55</sup> Aunque para Llorenç Alcina su autor es Miquel Comalada, monje en el monasterio de Sant Jeroni de Barcelona. Cf. Llorenç Alcina, “El *Spill de la vida religiosa* de Miquel Comalada”, *Studia Monastica* 3 (1961): 377-82. Para la confirmación de esta autoría, Comalada se basa en el nombre que figura como autor en la traducción al español de este texto (Lisboa, 1541 [1515]).

<sup>56</sup> Definido como un “roman *a lo divino*” por Marcel Bataillon, *Érasme et l’Espagne: Recherches sur l’histoire spirituelle du XVIème siècle* (Paris: Droz, 1937) 694, n. 1.

<sup>57</sup> El texto ha sido calificado como “roman *a lo divino*”. No creo que sea cierto, pero sí que, como he indicado, indiscutiblemente está en los orígenes de éste:

Dans une étude des origines de l’idéal pastoral en Espagne, il faudrait tenir compte du *Tratado llamado el Desseosso*, y por otro nombre Espejo de religiosos, roman *a lo divino*, traduit du catalan en castilian par Hiéronymite. L’*Espill de la vida religiosa* avait paru en 1515. La traduction espagnole, imprimée à Tolède en 1536, avait été augmentée d’une quatrième et d’une cinquième partie (Lisbonne, 1541), puis d’une sixième partie (Burgos, 1548). Au debut du libre, on voit le herós, qui est un ermite, converser avec un berger, et le questionner sur la vie pastorales et ses attributs. Le *Desseosso* en six parties sera réimprimé à Lisbonne en 1588 sous les auspices de la Compagnie de Jésus”. (Bataillon, *Érasme et l’Espagne: Recherches sur l’histoire spirituelle du XVIème siècle*...p. 694, n. 1). Citado por August Bover i Font, “The *Spill de la vida religiosa* (Barcelona, 1515) and its Luso-Hispanic Transmission”, *Multicultural Iberia: Language, Literature and Music*, Eds. Dru Dougherty y Milton M. Azevedo (Berkeley: U of California P/U of California International and Area Studies Digital Collection, 1999) 57-67 (65).

Como libro de caballerías *a lo divino* hay que considerar sólo los publicados entre 1552 y 1601 y van ligados a la empresa imperial de Felipe II. A pesar de que existen numerosas reediciones del texto en este periodo, su contenido continua siendo básicamente el mismo, a pesar de los partes

de encontrar el Amor de Dios, un caballero<sup>58</sup>. Esta novela, que gozó de gran popularidad, como constatan su docena de impresiones conservadas en castellano —*El tratado de Deseoso. Espejo de la vida religiosa*—, además de dos ediciones en catalán, describe la vida ascética del hombre<sup>59</sup>, a la vez que se ofrece como ejemplo tanto para la vida activa como para la contemplativa. De nuevo, por tanto, se encuentra la relación entre la caballería y la religión y el motivo del viaje, el cual el Deseoso lleva a cabo con la ayuda de un perro —entiéndase guía— llamado “Buena Voluntad”<sup>60</sup>. Como se advierte, la figura del guía, el tema de la “Voluntad” y la “vida activa” son un elemento esencial en mi interpretación *logocéntrica* —en sentido frankliano— del género.

añadidas; no podemos dejar de lado que el contexto de recepción ha variado y que el lector lo podría leer, consecuentemente, como libros de caballerías *a lo divino*, aunque formalmente *stricto sensu* no lo son. Con todo, es ésta una pista de lectura en la que cabría ahondar.

Por otra parte, se ha notado la posible impronta de *l'Espill* en el joven Ignacio de Loyola. Evidentemente habrá que seguir el hilo de Ariadna para llegar a dilucidar esta tan compleja circulación de textos, influencias, etc. Cf. Jordi Rubió, *La cultura catalana del Renaixement a la decadència* (Barcelona: Edicions 62, 1964); Pedro de Leturia, “Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI”, (*Archivum (H)istoricum (S)ocietatis (I)esu* 23 (1954), p. 76-118; y del mismo autor, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, 2 vols. (Roma, 1957).

<sup>58</sup> *Spill de la vida religiosa* es heredera de la prosa luliana —a la que me referiré más adelante— y de la *Devotio Moderna* (Bover Font 57). *L'Espill de la vida religiosa* (1515). No debe confundirse este texto con *el Spill* —o, *Libre de les Dones*— del valenciano Jaume Roig. Para el contexto literario, cultural y teológico del texto de Roig, véase Albert Hauf, “De *l'Speculum Humanae Salvatoris* a *l'Spill* de Jaume Roig: itinerari especular i figural”. *Estudis Romànics* 23 (2001): 173-219. Una concisa noticia sobre el *Speculum humanae salvationis*, atribuido a Ludolf de Sajonia, quien tomaría pasajes de su *Vita Christi* para su elaboración, puede leerse en Anna C. Hoyt, “The Mirror of Man's Salvation”, *Bulletin of the Museum of Fine Arts* 54.298 (1956): 88-92.

<sup>59</sup> Tal y como se encuentra en la *Sacra Escripura*.

<sup>60</sup> *El Deseoso* está compuesto en forma de diálogo entre maestro y discípulo (el “Deseoso”) a partir de un esquema de pregunta-respuesta. Este texto mantiene afinidades con el *The Pilgrim's Progress*, como ha advertido la crítica especializada en no pocas ocasiones.

Sin embargo, más decisiva aún es la influencia del *Libro del Cavallero Zifar*, compuesto hacia 1300<sup>61</sup>, seguramente por obra del canónigo de Toledo Ferrán Martínez<sup>62</sup>, cuya consideración genérica aún no ha agotado, ni de lejos, los debates críticos. Comúnmente interpretado “a lo divino”, quizás lo más acertado sea considerarlo como un relato híbrido hagiográfico-caballeresco, del estilo de la *Estoria del rey Guillelme*<sup>63</sup>, del que bebe, dejando la nomenclatura de “libros

<sup>61</sup> O hacia mediados del siglo XIV, de acuerdo con las conclusiones a las que llega Cacho Bleuca en “Los problemas del Zifar”, publicado en la edición facsimilar de Manuel Moleiro y Francisco Rico, *Libro del caballero Zifar. Códice de París* (Barcelona: Moleiro, 1996). Fundamentales sobre este texto son los siguientes estudios de Vincent L. Barletta: “‘Por ende Deuemos Creer:’ Knowledge and Social Practice in the *Libro del Cauallero de Dios*”, *La Corónica* 27.3 (1999): 13-34; y “Social Action and Manuscript Culture: *The Libro del cauallero de Dios (Zifar)*”, Diss. U of California, Los Angeles, 1998; además de los estudios contenidos en el monográfico, citado arriba, coordinado por el mismo Barletta y por Michael Harney, *Society and Culture in the Libro del caballero Zifar*. A special issue of *La Corónica* 27.3 (1999).

Con anterioridad encontramos la presencia de elementos caballerescos también en *La gran conquista de ultramar* (siglo XIII), una ficción sobre las Cruzadas.

<sup>62</sup> Para la cuestión de la autoría del *Zifar* pueden verse las páginas que Cristina González dedica al tema en su edición de *El Libro del Caballero Zifar* (Madrid: Cátedra, 1983) 21-23. Sobre el *Zifar* véase la edición facsimilar del Códice de París, publicada bajo la dirección de Francisco Rico (Barcelona: Moleiro, 1996), acompañada de excelentes estudios sobre problemas varios sobre ecdótica, transmisión literaria, etc.

<sup>63</sup> Es excelente la edición J. Maier, ed., *El rey Guillelme* (Exeter: Exeter Hispanic Texts, 1984). Al respecto es muy interesante la opinión de Menéndez Pelayo; en sus *Orígenes* (vol. 1, p. 250) comenta la edición que del manuscrito medieval y de un impreso de la *Crónica* que Knust había completado, afirmando que de su portada podía deducirse que se trataba “de un libro de ‘caballerías a lo divino’, tanto que podría, si tuviera algún fundamento histórico, figurar entre las leyendas hagiográficas”. (*cit.* por Juan Manuel Cacho Bleuca, “Novelas de caballerías”, *Orígenes de la novela: estudios*, dir. Raquel Gutiérrez Sebastián y Borja Rodríguez (Santander: Gobierno de Cantabria/U de Cantabria, 2007) 174). De nuevo, por tanto, cabe enfatizar en la hibridez del género, que ha llevado, y sigue llevando, de cabeza a la crítica durante muchísimo tiempo. Y, así, estas similitudes han provocado que algunos críticos hayan interpretado texto como *La vida de San Amaro* como un libro de caballerías *a lo divino*,

de caballerías *a lo divino*” para los textos que se producen, difunden y se apropian en la segunda mitad del siglo XVI en la Península —más concretamente entre 1552 y 1601. De lo contrario, no parece muy lógico, ni plausible —aunque no por ello imposible—, que apareciera tan sólo un único texto *a lo divino* a principios y/o mediados del siglo XIV y que no se volviera a *reproducir* ninguna otra de su estilo durante las dos centurias siguientes. Con todo, no deja de ser sumamente interesante y productiva la hipótesis de Salvador Martínez, según la cual los libros de caballerías —profanos— se originarían a partir de este proto-modelo *a lo divino* y, después, por medio de otra transformación, el ciclo caballeresco —altamente camaleónico— acabaría de la misma forma que empezó. Con todo, esta hipótesis plantea problemas relacionados con el contexto y la re-creación y recepción genérica, como, verbigracia, ¿Qué rasgos continuarían expresando las mismas condiciones genéricas? ¿Qué otros rasgos, inactivos durante el siglo XIV, se vuelven ahora pertinentes? Éstas y muchas otras cuestiones podrían aducirse al respecto, por lo que sin lugar a dudas queda por hacer una reevaluación de la sugestiva propuesta de Salvador Martínez.

Además del *Zifar*, por motivos diversos habría que considerar una serie de textos y géneros, como la novela bizantina<sup>64</sup> o la hagiografía cristiana —tan ligada al género

cuando en realidad es una hagiografía. En el fundamento histórico de estas últimas radicaría una de las esenciales diferencias con respecto a las caballerías al divino modo. La relación entre la hagiografía cristiana y el relato caballeresco, además del *Zifar* y de la *Estoria del rey Guillelme*, ha sido visto, entre otros, en un cuento medieval titulado *Fermoso cuento de una Santa Emperatriz que ovo en Roma*, una de las tantas versiones de la fábula de la mujer injustamente calumniada que tiene que pasar por mil peripecias para poder demostrar su inocencia. Véanse, para ellos, los dos siguientes trabajos: Leonardo Romero Tobar, “La prosa narrativa religiosa”, *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* 4.1.4 (1985): 44-53, y “*Fermoso cuento de una Santa Emperatriz que ovo en Roma*: entre hagiografía y relato caballeresco”, *Formas breves del relato* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1986) 7-18.

<sup>64</sup> La novela bizantina presenta una clara intención moral: el peregrinaje amoroso sirve para impartir una enseñanza basada en los principios de la Contrarreforma, que pretende conciliar lo versosímil con lo

“novelesco” desde sus inicios<sup>65</sup>, además de los relatos piadosos, hagiográficos y vidas edificantes, la tradición de las

útil a partir del precepto horaciano del *docere delectando*. Aunque presenta muchas similitudes con los libros de caballerías, dado que ambos basan sus argumentos en el tema amoroso y el viaje, divergen en tanto que en las primeras las aventuras —a las que el viaje da pie— provocan una peregrinación y, en las segundas, la búsqueda de la fama. Una panorámica general sobre la situación de la novela en la Península en las épocas precedentes pueden consultarse: E. Michael Gerli, “The Antecedents of the Novel in Sixteenth-century Spain”, *The Cambridge History of Spanish Literature*, ed. David T. Gies (Cambridge, UK: Cambridge U P, 2004). Cambridge Histories Online (Cambridge: Cambridge U P). En línea, 13 julio de 2010: <DOI:10.1017/CHOL9780521806183.012>. Véase, además, el seminal estudio de Alan D. Deyermond, “The Lost Genre of Medieval Spanish Literature”, *Hispanic Review* 43 (1975): 231-59; Sobre el género específico de la novela de aventuras léase Isabel Lozano Renieblas, “La novela de aventuras: el género intermitente de la literatura medieval”, *Silva: studia philologica in honorem Isaias Lerner*, coord. Isabel Lozano Renieblas y Juan Carlos Mercado (Madrid: Castalia, 2001): 393-402; de la misma Renieblas véanse sus “Notas sobre la formación de la novela en la Edad Media”, *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. 2, eds. Silvia Iriso y Margarita Freixas (Santander: Gobierno de Cantabria/AHLM/Año Jubilar Lebaniego, 2000) 1127-35; y *Novelas de aventuras medievales. Género y traducción en la Edad Media hispánica* (Kassel: Reichenberger, 2003). Para la valoración del papel que Heliodoro ejerció en la formación de los géneros literarios véase también Isabel Lozano Renieblas, “Heliodoro y los géneros literarios”, *Filología* 1-2 (1996): 139-50. Sobre la novela bizantina es útil R. Beaton, *The Medieval Greek Romance* (Cambridge: Cambridge U P, 1989).

<sup>65</sup> Así, verbigracia, la estrecha conexión entre ambos géneros se advierte en la relación entre el *Zifar* y la *Vida de san Eustaquio*; vid. Charles Wagner, “The Sources of *El cavallero Zifar*”, *Revue Hispanique* 10 (1903): 5-104. Para ponderar tal relación consúltese, en lo relativo al caso español, el reciente libro de Ángel Gómez Moreno, *Claves hagiográficas de la literatura española (del “Cantar de mio Cid” a Cervantes)* (Madrid/Francfort: Iberoamericana/Vervuert Verlag, 2008). Véanse, también, Fernando Gómez Redondo, “El desarrollo de los géneros”, *Historia de la prosa medieval castellana. La ficción caballerisca y el orden religioso*, vol. 2 (Madrid: Cátedra, 1999): 1371-1459; Nigel Hamilton, “Hagiography”, *Biography. A Brief History* (Cambridge, MA/London, Eng.: Harvard U P) 33-59; y, finalmente, Marc Vitse, coord., *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro* (Frankfurt am Main Vervuert: Iberoamericana, 2006).

*Vita Christi* o el *exemplum*<sup>66</sup>, que, de una forma u otra, habrían influenciado a la formación del género<sup>67</sup>, y éste, a su vez, aquellos, en tanto que proceso de retroalimentación y de mutua *re-configuración*, entendida en el sentido que le da Foucault. Y en este mismo sentido no hay que bandear la fuerte influencia que textos procedentes del humanismo bizantino<sup>68</sup>, entre los que cabe citar la *Scala paradisi* de Iohannes Climacus (570-649), ejercerán en autores peninsulares, como he demostrado en otra parte, especialmente por lo que al tema de la nostalgia del desierto, el ideal eremítico, la acedia —la monacal, por ejemplo—, y la *apatheia* —o tranquilidad espiritual—, entre otros, se refiere<sup>69</sup>. Temas, todos ellos, de

<sup>66</sup> Adviértase también la relación entre la literatura sapiencial y la idea de cruzada. Cf. César Domínguez, "Las cruzadas y el discurso sapiencial. Hacia un panorama de los *exempla* hispanomedievales en el marco europeo", <<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia7/cesar/Cesar03.htm>>. En línea, 24 de junio de 2012.

Sobre el *exemplum* es indispensable la consulta de Claude Bremond, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, "L'Exemplum", *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, Léopold Génicot, dir. fasc. 40 (Turnhout: Brepols, 1982).

<sup>67</sup> Así es: el tema del viaje del alma, del peregrino amoroso —hacia lo divino o hacia lo humano—, etc. fue igualmente cultivado en la temprana modernidad por otros géneros literarios, como la llamada novela de peregrinos, la de aventuras, la bizantina un esclarecedor estudio es el de Emilia I. Deffis de Calvo, *Viajeros, peregrinos y enamorados. La novela española de peregrinación en el siglo XVII* (Navarra: Eunsa, 1999). Las relaciones entre estos géneros y los libros de caballerías a lo divino merecerían un estudio, incluso considerando algunos de sus epígonos, como *El Persiles* de Cervantes, *El peregrino en su patria* de Lope y *El Criticón* de Gracián.

<sup>68</sup> Una serie de trabajos que pivotan en torno al impacto que el mundo bizantino tuvo en occidente pueden leerse en Marina S. Brownlee y Dimitri H. Gondicas, *Renaissance Encounters: Greek East and Latin West* (Boston: Brill, 2012).

<sup>69</sup> Cf. mis trabajos "Esbozo para un estudio de la traducción de la *Scala Paradisi* de Juan Climaco elaborada por Fr. Luis de Granada", *Cristianismo y tradición latina: incidencia del Cristianismo en la Antigüedad, Edad Media y renacimiento Latinos*, Eds. A. Albete y C. Macías (Madrid: Laberinto, 2001)197-204, y "El humanismo bizantino en el Perú virreinal: continuidades y rupturas discursivas en la *Peregrinación de Bartolomé*

amplia resonancia en la cultura aurisecular, como bellamente ha demostrado Alain Saint-Saens<sup>70</sup>.

En este recuento no hay tampoco que olvidar a un auténtico verdadero "best-seller" de la literatura medieval, el *Barlaam y Josaphat*, en el que aparece representado el caballero cristiano, como muy bien reza ya el mismo subtítulo de la versión de Juan de Arce Sólorzano de 1608 —la historia de los dos soldados de Cristo—<sup>71</sup>, además de la *Visión delectable de la filosofía y artes liberales, metafísica y filosofía moral* (h. 1440) —estampada en 1480, aunque escrita

Lorenzo (1586) de José de Acosta", *Romance Quarterly* 57 (2010): 1-15. Es sabido que la *Scala Paradisi* de Juan Climaco gozó en la Europa de los siglos XVI y XVII de un renovado interés. Si este periodo, en el que los intereses religiosos adquieren un peso principal en los argumentos de las relaciones internacionales, viene señalado por los desencuentros entre católicos y protestantes-calvinistas (pero también por una ortodoxia cada vez más implantada en el área de influencia de la Rusia zarista —la tercera Roma—), el texto de Juan Climaco interesó a todos, sin excepción: fue reeditado en griego y en versión neogriega, base de algunas traducciones como la del monje Varlaam al rumano (ca. 1602-1613), al mismo tiempo que se prolongaban las reimpresiones de la versión latina más conocida — la del Camaldulense— o se elaboraban nuevas, que también se reimprimieron incesantemente y fueron la base para la mayoría de versiones en las lenguas de occidente.

*Scala paradisi (Escala al Paraíso)*, despliega a lo largo treinta capítulos —escalones—, en correspondencia con los años que Jesús contaba al iniciar su ministerio público, el camino de progreso ascendente que todo creyente deseoso de mayor santidad debe seguir. Partiendo de la renuncia, se van describiendo progresivamente todos los retos a superar, desde los más abstractos, como la obediencia y rencor, a los de carácter más práctico, como la pereza, la glotonería, la mentira, la avaricia y la maledicencia. Denuncia igualmente los vicios más peligrosos para los monjes (1-23) y expone las virtudes que los deben distinguir (24-30).

<sup>70</sup> *La nostalgie du désert. L'idéal érémitique en Castille au Siècle d'Or* (San Francisco, CA: Melen P, 1993).

<sup>71</sup> La leyenda está enparentada no sólo con lo que se ha calificado en algunas ocasiones de "novela espiritual", sino que, por su estructura ejemplar, hay que relacionarla directamente con el Zifar. Cf. Alicia Ramadori, "El *exemplum* de los tres consejos del avecilla en *Barlaam y Josafat* y en el *Libro del cauallero Zifar*", *Actas II Coloquio Internacional de Literatura Comparada*, vol. 2 (Buenos Aires, 1997) 260-66.

entre 1430 y 1450— del bachiller Alfonso de la Torre<sup>72</sup>. El texto, escrito en una hermosa prosa con un marcado tinte filosófico<sup>73</sup>, al estilo de algunos de los libros de caballerías *a lo divino*, como el *Cavallero peregrino* de Alonso de Soria, está en clara deuda con el alegorismo cristiano de Alain de Lille y con el pensamiento árabe y hebreo de siglo XII, especialmente Algazel y la *Guía de los perplejos* de Maimónides. Es más, como ha afirmado Cesare Segre:

Alfonso de la Torre aveva visto la possibilità de gettare un ponte tra l'allegorismo, e la vocazione didattica, dei secoli XII e XIII, e l'allegorismo e la vocazione didattica dell'autunno del medio evo. (383-4)

La *Visión* gozó de una enorme popularidad durante los siglos XV y XVI, periodo durante el cual se reeditó en varias ocasiones. Escrita para la educación del entonces príncipe Carlos de Viana<sup>74</sup>, me interesa aquí no sólo su articulación, a

<sup>72</sup> Se ha visto como una fuente de *La peregrinación de la vida del hombre* (1552) de Pedro Hernández de Villaubrales: Estrella Ruiz-Gálvez Priego, "Soñar para despertar la conciencia (A propósito de *La peregrinación de la vida del hombre* de Pedro Hernández de Villaubrales)", *Rêves et songes. Sueños y ensueños. Le discours sur les rêves dans la monde hispanique. Actes du Colloque international (7-8-9 décembre 2000)*, ed. Estrella Ruiz-Gálvez Priego (Paris: L'Harmattan, 2001) 57-82.

<sup>73</sup> En la *Visión* se narra alegóricamente el viaje iniciático de Entendimiento —un niño. Después de ser instruido por las siete artes liberales, personificadas como siete damas—, y con la guía de la Verdad, acaba por llegar al monte sagrado. Allí conoce a Sabiduría, Naturaleza y Razón, con quienes entabla un diálogo, de carácter didáctico, recibiendo así las enseñanzas que tanto desea obtener, tales como las pruebas de la existencia de Dios, del orden del mundo, la ética, la política y el fin del hombre en la tierra.

<sup>74</sup> Los tratados para la educación de príncipes es otro de los géneros cuyo impacto en los libros de caballerías *a lo divino* cabrá calibrar en algún momento. Advértase que algunas glosas en prosa de *Job* fueron utilizadas en el mismo sentido, tal y como ilustran los mismos títulos; muestra de ellos son de las más célebres: Antonio de Espinosa, *Reglas del buen vivir ... con un desprecio del mundo. Y las lecciones de Job* (1552), Juan de Horozco y Covarrubias, *Doctrina de príncipes enseñada por el Santo Job* (1605). En otra parte me he ocupado de la relación de los *artes de buen vivir* con el *Regimen sanitatis*, tema de capital importancia durante todo el siglo XVI.

partir de un viaje alegórico-didáctico, sino también la segunda parte del texto, en la que se habla de la moralidad y del dominio de las virtudes sobre las pasiones del alma<sup>75</sup>. Este esquema es heredero de *De pugna spirituali* y *De fuga et reductione filii prodigi* de San Bernardo (Segre 384).

Otro texto que, como el del bachiller de la Torre se hace un uso extensivo de la alegoría del progreso humano y que hay que considerar como antecedente del género son las *Siete partidas* del rey Sabio, al que, además, hay que acudir para encontrar los cimientos del estamento caballeresco, como muy bien ha demostrado Jesús Rodríguez Velasco, y que hay que situar junto a los textos de don Juan Manuel, en especial el *Libro del caballero et del escudero*, en el que se narra cómo un joven y futuro cortesano aprende religión, entre tantos otros<sup>76</sup>. Con Alfonso X, a partir de quien se fija la idea de la caballería, se aprehenderán, y se apropiarán, nuestros

Para la educación de los nobles en general véase Nieves Baranda, "Escritos para la educación de nobles en los siglos XVI y XVII", *Bulletin Hispanique* 97 (1995): 157-71.

<sup>75</sup> Fundamental es el tratado de Juan Luis Vives *De anima et vita* (Basileae, 1538), verdadero tratado psicológico que servirá de inspiración a filósofos e ilustrados europeos como René Descartes (*Las pasiones del alma*, 1649).

<sup>76</sup> Queda para el futuro un análisis intertextual de la más que plausible presencia de estos textos legales vinculados a la ficción literaria de los libros de caballerías *a lo divino*, no en vano la materia legal está más que presente en estos. Una antología de estos textos de talante legal puede verse el volumen editado por Carlos Heush y Jesús Rodríguez Velasco, *La caballería castellana en la baja Edad Media. Textos y contextos* (Montpellier: Université de Montpellier, 2000). Del mismo Jesús Rodríguez Velasco son otros dos valiosos volúmenes: *El debate sobre la caballería en el siglo XV: La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996) y, de fecha reciente, *Order and Chivalry. Knighthood and Citizenship in Late Medieval Castile* (Philadelphia: U. of Pennsylvania P., 2010). Agradezco sinceramente la generosidad del autor al haberme facilitado la consulta de su manuscrito cuando aún se encontraba en prensa. Igualmente interesante es el ensayo de Ana M. Montero Moreno, "La narración del progreso humano: De Alfonso X a Alfonso de la Torre", *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 11 (2007): 103-16. Destaca esta estudiosa, como se advierte ya en el mismo título del ensayo, el uso extensivo de la alegoría del progreso humano que se lleva a cabo en el texto del Rey Sabio.

contrafactistas tanto del sentido existencialista de ésta —que *reutilizarán* en las versiones *a lo divino*—, así como del tema del disciplinamiento social, característica sine qua non de la empresa política y cultural contrarreformista.

De más importancia aquí es *Le pèlerinage de la vie humaine* de Guillaume de Digulleville y el *Chevalier Délibéré* Olivier de la Marche. De ambos textos es de resaltar es el papel de la muerte<sup>77</sup>, que, en el caso de la Marche<sup>78</sup>, hay que relacionar con la *thanatofilia* de la corte borgoñesa<sup>79</sup>, del que aquí se lleva a cabo un uso político; quizás no estará de más

<sup>77</sup> Para el primer caso léase, por ejemplo, Luis Martínez-Falero, "Concepto y representación de la muerte en Dante Alighieri y los poetas del Trecento italiano", *Tenzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología* 10 (2009): 249-75.

<sup>78</sup> Este poema cae plenamente dentro del estilo de los "rhétoriqueurs". Vid. Carlos Clavería, "Le chevalier délibéré y el estilo de los 'rhétoriqueurs'", *Id.*, 13-17.

<sup>79</sup> Llega a la Península con la llegada de Carlos V al trono. Carlos Clavería ya advirtió cómo "[U]n paso de armas, el "pas de la Fontaine aux Pleurs", tenido en 1449 y 1450, es recordado por Olivier en sus *Mémoires* y puede servir de referencia a cómo Olivier de La Marche mezcló la vida caballeresca con el género alegórico" (Clavería 26). Y a través de una alegoría representó El Greco también en "La Alegoría del Caballero cristiano" —Triptico de Módena; óleo sobre tabla, 1537; conservada en la Galería Estense—, cuya descripción es la siguiente:

La escena está presidida por la figura de Cristo, que porta la bandera de la Resurrección y pisa a la muerte y al diablo sobre un libro, sostenido el conjunto por los símbolos de los evangelistas —el ángel, el toro, el águila y el hombre. A su alrededor se observan diferentes símbolos de la Pasión como la columna, la cruz o la escalera, sostenidos por ángeles. Cristo corona al caballero cristiano. Sobre este personaje se sitúan dos ángeles, uno de ellos con el cáliz y la hostia. La zona baja está presidida por tres figuras femeninas —una de ellas rodeada de niños— y a ambos lados de ellas se observan la zona de los condenados, presidida por la boca del Leviatán, y de los bienaventurados, presidida por un obispo que imparte la comunión. (Catálogo de Archivos del CSIC, disponible en línea el 7 de octubre de 2012: <<http://www.artehistoria.jcyl.es/arte/obras/1679.htm>>)

De la misma época es el lienzo *La alegoría de la muerte del caballero cristiano* —que representa el momento de la muerte para alcanzar la vida eterna— del pintor de la Escuela madrileña Francisco Camilo.

recordar que en líneas generales la política de los Habsburgo es de continuidad con respecto a los valores de la Casa de Borgoña. En ambos casos, además, se advierte una mezcla de la vida caballeresca con el género alegórico<sup>80</sup>. Pero no están solos; existen también otros ejemplos de textos alegóricos de varia índole y procedencia que ejercen una notable influencia, baste para ello mencionar la *Peregrinatio humana* de Guillaume Du Bellay<sup>81</sup>.

Curiosamente, y respecto al tema de la muerte, no cabe perder de vista la publicación en 1534 de la *Preparatio ad mortem* de Erasmo de Rotterdam, texto que tendrá una influencia enorme en toda la Europa continental<sup>82</sup>. De hecho, los espirituales españoles convierten las reescrituras del texto de La Marche y de los libros de caballerías bajo la fórmula *a lo divino* en una suerte de *ars moriendi*, según reza una de las ediciones de Villaumbrales, a partir de la cual se realizó la traducción italiana:

<sup>80</sup> Carlos Clavería ahondó en el tema en su estupendo "*Le chevalier délibéré*" de Olivier de la Marche y sus versiones españolas del siglo XVI (Zaragoza: Instituto Fernando el Católico de la Diputación Provincial, CSIC, 1950).

<sup>81</sup> Y en este mismo sentido habría que explorar la presencia intertextual de los textos de Petrarca en los libros de caballerías *a lo divino*. La figura del exiliado y de peregrino se funden en los textos del italiano, de una impronta incalculable en todo el Renacimiento. Para una aproximación a su obra véase Francisco Rico, *Vida u obra de Petrarca: lectura del "Secretum"* (Barcelona: Alianza, 1974).

<sup>82</sup> El éxito de Erasmo en la Península puede rastrearse a a partir de las traducciones de sus textos. Véanse al respecto las páginas que Ricardo García Cárcel dedica al respecto en *Las culturas del Siglo de Oro* (Madrid: Historia 16, 1989) 28-33. Como señaló Bataillon ("Introducción" a *El Enquiridión*, 14) las ediciones conocidas del *Manual del caballero cristiano* se cuentan en más de 150, la mayoría de las cuales son del s. XVI, como por ejemplo, las traducciones al inglés (1518), checo (1519), alemán (1520), holandés (1523), francés (h. 1525) e italiano (1531). Está por hacer un estudio comparado de estas traducciones. Para el caso peninsular puede consultarse la tesis doctoral que en 2007 se defendió en la Universidad de Rouen y que fue elaborada porpor Hélène Rabaey, en la que se abordan las traducciones de Erasmo: *Erasmisme, traductions et traducteurs d'Erasme en Espagne au XVIème siècle*.





[Dedicatoria/Prólogo a *Il Cavaliere del Sole*... Trad. di Spagnuolo in Italiano per Messer Pietro Lauro. In Veneggia, 1557. 1]

De la Edad Media es de suma importancia considerar Bernardo de Claraval<sup>83</sup>, y más concretamente, su texto *Las glorias de la nueva milicia*, en la que elogia las virtudes de la

<sup>83</sup> En su *Elogio de la Nueva Milicia Templaria*, texto con el que, por primera vez, se representa la figura del Templario como síntesis de la antinomia del *orator* ("el que reza") y el *bellator* ("el que combate"), y en la que enaltece las virtudes de la nueva caballería de los templarios, no se cansa de criticar la *militia saecularis*, que él llama de malicia (*malitia*), en un juego de palabras (milicia/malicia).

nueva caballería del temple, a la vez que critica la *militia saecularis* —"milicia a la malicia", llevando así a cabo una cristianización de la caballería secular. Si la secular era la caballería del diablo y del terror de la época, la nueva caballería viene acompañada de la *Paz y Tregua de Dios*, impuesta en el seno de la clerecía francesa a finales del siglo X para controlar las prácticas violentas llevadas a cabo por la caballería sobre la población no beligerante a través de la prohibición de la sepultura cristiana en caso de transgredirla. Este proceso se completaría a partir del siglo XI con la cristianización de los rituales caballerescos y con la construcción del ideal caballeresco. Dentro del contexto de esta nueva propuesta de ética caballerescas nace el *Llibre de l'orde de cavalleria* (ca. 1279-1283)<sup>84</sup> del beato mallorquín Ramon Llull (1232-1315),<sup>85</sup> el místico francisco "había

<sup>84</sup> El laberinto textual del que beben los libros de caballerías *a lo divino* es, como se ve, enormemente intrincado y de enorme importancia si pensamos, con Gadamer, que siempre estamos en diálogo con nuestra tradición. Como corolario en los años venideros se deberían realizar estudios particulares de cara relación que en este artículo se viene señalando. En este sentido, por ejemplo, habrá que visitar el texto del beato mallorquín para certificar si es ésta la influencia directa del *Quijote*, o bien hay que considerar los libros de caballerías *a lo divino* —el texto de Alonso de Soria, con más exactitud— como niveles intermedios en el proceso de transmisión textual. A este tenor Menéndez Pelayo, con la finalidad de encomiar la grandeza moral del ideal cristiano de la caballería en la concepción Luliana lo compara con don Quijote:

El caballero ermitaño [del *Llibre de l'orde de cavalleria*], que no es otro que Raimundo Lulio mismo, el cual, por la descripción que hace de su persona física, parece un precursor del ingenioso hidalgo, lo es también por su doctrina noble, generosa, cándidamente optimista y de una pureza moral intachable. (*Orígenes de la novela*, I, 1943, p. 127)

Para la cuestión de la ética caballerescas remito a José Luis Villacañas Berlanga, "La conciencia de la ética caballerescas", *Libro de la Orden de la Banda: basado en los manuscritos de Juan Sempere y Guarinos* (Granada, ca. 1808), ed. José Luis Villacañas Berlanga; transcripción Rafael Herrera Guillén (Murcia: Biblioteca Saavedra Fajardo, 2005).

<sup>85</sup> *Apud* Ricardo da Costa, "La caballería perfecta y las virtudes del buen caballero en el *Libro de la orden de cavalleria* (ca. 1279-1283), de Ramon Llull", *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media*, eds. Alexander Fidora y José G. Higuera

adaptado a lo divino el estilo amoroso de Provenza y Cataluña” (Wardropper, *Historia* 103), y en sus composiciones se autoproclama caballero y poeta de la Virgen.

A partir de la re-utilización de ciertos temas y motivos procedentes del *Ciclo del Grial*, Lull propone un modelo de

(Pamplona: Universidad de Navarra, 2001). En el *Llibre de l'orde de cavalleria* el beato mallorquín atribuye a la caballería un código de conducta ético basado en la antítesis *vicio/virtud*, esto es, a través de preceptos cristianos. Se trata de una *ética de la polaridad* (como muy bien queda patente en el capítulo VI del *Llibre de l'orde de cavalleria*), cuya explicación se encuentra en el trasfondo ideológico de la época —baste recordar que no es hasta el siglo XIII que no se realizó un esfuerzo intelectual para la *síntesis de contrarios*. Las virtudes debían ser *activas* a través de su práctica social. De esta manera, el modelo caballeresco propuesto por Lull representaba al del cristiano ideal, virtuoso. Si se tiene en cuenta que en el momento en el que se escribe este texto la caballería estaba íntimamente ligada con la nobleza hereditaria, el espíritu de la caballería era una norma de vida social e íntima para la corte, como muy bien señaló Manuel Sanchis Guarnier en “L’ideal cavallaresc definit per Ramon Lull”, *Estudios Lulianos. Revista cuatrimestral de Investigación Luliana y Medievalística* 2.2.3 (1958): 39. Para Lull, las mayores empresas del caballero serían, entre otras, la de mantener y defender el cristianismo, a la vez que vencer a los infieles. Sin lugar a dudas, la caballería debía estar al servicio de la fe cristiana. Para el estudio de los aspectos caballerescos en los textos del beato, véanse, además de los señalados, los trabajos del pensador católico Tomás Carreras y Artau, “L’esperit cavallaresc en la producció lul·liana”, *La nostra terra* 7 (1934): 319-21; Ricardo da Costa, “Ramon Lull (1232-1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: el Libro del Orden de Caballería”, *Medievalia. Textos e Estudos* 11-12 (1997): 231-52; en Lull también se advierte una suerte de proto-modelo del caballero a lo divino, especialmente en su *Llibre d’Evast e Blanquerna* (1283) y *Llibre de meravelles* (1288-89) —cf. Jordi Pardo Pastor, “El caballero a lo divino en Ramon Lull: contra el pecado de la lujuria”, *Mirabilia. Revista Eletrónica da Antiguidade e Idade Média* 1 (2001): s. pág.; y, finalmente, Tatyana Nunes Lemos, “O nobre e o “pobre” cavaleiro: duas perspectivas lulianas”, José Enrique Ruiz Doménech y Ricardo da Costa, coords., *La caballería y el arte de la guerra en el mundo antiguo y medieval*, *Mirabilia* 8 (2008): 205-20. Para un extenso estudio sobre las tensiones existentes durante la Edad Media entre las virtudes cristianas y las caballerescas, el verdadero *sic et non* de la tradición medieval, remito al primer volumen del clásico trabajo de Otis H. Green, Green, *España y la tradición occidental. Del espíritu castellano en la literatura desde “El Cid” hasta Calderón* (Madrid: Gredos, 1969).

caballería<sup>86</sup> puesta al servicio de la fe cristiana, rechazando así también los abusos de la caballería, perdida en los pecados mundanos<sup>87</sup>. De la misma forma, clérigo y caballero debían unirse en un solo hombre, consagrado al ideal de las cruzadas. Lull pretendía así devolver la institución caballeresca a sus orígenes<sup>88</sup>, y alejarla de los torneos<sup>89</sup>, a partir de la

<sup>86</sup> Sobre el lenguaje caballeresco que emplea éste, véase Angelo DiSalvo, “Ramon Lull and the Language of Chivalry”, *Mystics Quarterly* 14.4 (1988): 197-206. Son varios los momentos en los que el beato recurre al imaginario de la *psicomaquia*, aunque, para tal caso, seguramente tiene, como me comenta el Prof. Pere Villalba —Universidad Autónoma de Barcelona—, muy presente el *De Civitate Dei* de San Agustín —cuya dinámica del texto es la historia de la salvación—, y, más concretamente, el pasaje donde las virtudes discuten sobre la condena, o no, del mundo. El mismo especialista en Lull me invita a profundizar en esta relación entre estos dos grandes del pensamiento, ya que, de acuerdo con él, ha sido poco, y mal, estudiada. Paralelamente habría que escribirse un volumen sobre la presencia, e influencia, del poeta cristiano en la Península Ibérica.

<sup>87</sup> Véase Sidney Painter, *op. cit.* 64-94.

<sup>88</sup> En realidad, aunque sus orígenes son paganos, desde un buen inicio la asociación entre milicia e Iglesia se hace manifiesta, como ya he apuntado. En el medioevo la caballería cumplía la función de proteger a la sociedad. Francisco Ruiz Gómez, salvo algunas pequeñas incorrecciones históricas y errores de interpretación que no reproduzco, ha sintetizado este proceso de la siguiente forma:

Sus orígenes son paganos, pero se sacralizó en la época feudal con el movimiento de la Paz de Dios y la creación de la Milicia de Cristo, como propuso Bernardo de Claraval ... En España recibió el respaldo del derecho feudal como se comprueba por *Las Partidas* de Alfonso X. Por último, el modelo de caballero cristiano se consolidó con el *Libro de la Orden de Caballería* de Ramon Lull, y otros tratados posteriores como el *Doctrinal de caballeros* de Alonso de Cartagena. En estos textos se describe un mundo terrenal creado por Dios para que los hombres vivan en paz, justicia y libertad. Sin embargo, todo se ha confundido y ha acabado por caer bajo el dominio del mal, por lo que se hizo necesario instituir el orden de caballería para restablecer la justicia. Como se dice en *Las Partidas*, la caballería es “la compañía de los nobles homes que fueron puestos para defender las tierras” (*Partidas*, 1972, II-XXI). A cambio de la protección, los caballeros tenían el señorío de las gentes, por lo que se recubrieron con un halo aristocrático. El caballero debía preservar su honor y saber refrenar su natural inclinación a la violencia, haciendo un uso adecuado de sus armas. (“El caballero don

construcción de un modelo ético basado en la oposición entre vicios y virtudes<sup>90</sup> —tema de enorme importancia en la cultura medieval y renacentista<sup>91</sup>. El *Libro* es apologético y doctrinal, tiene contenido misional y pretende ocupar un espacio en la formación de los nuevos pretendientes a la caballería, iluminando el camino de los novicios con valores espirituales, morales y éticos<sup>92</sup>. Llull utiliza en este prólogo varios motivos

Quijote. La mirada de un medievalista, *Cuadernos de historia de España* 80 (2006): 199-205 (2011)

<sup>89</sup> En el XVI había también una gran profusión de estos, como ha muy bien explicado Pedro Cátedra —en *El sueño de la Caballería*—, los cuales poseían una gran fuerza re-productiva. Por tanto, de alguna manera en la segunda mitad del XVI, se retoma esta misma idea a partir de estos modelos y de los variados tratados caballerescos con contenido espiritual, como el de Jaime de Alcalá de 1515. Es también por esta razón que una buena parte de la crítica dio una periodización errónea al texto de Jaime de Alcalá, confundiéndolo y catalogándolo en numerosas ocasiones como un libro de caballerías *a lo divino*, tal es el caso de Pascual de Gayangos (*Libros de caballerías* 57-60) y Marcelino Menéndez Pelayo (*Orígenes I*, CCLXXXVIII), o del mismo Manuel Lacarta en su *Diccionario del Siglo de Oro* (Madrid: Alderabán, 1996), que lo sitúa, aunque entre interrogantes, en el 1552 (24). Hoy se puede asegurar que su fecha es la de 1515 y, además, sus semejanzas con nuestro género no son tantas como *a priori* se consideró. Por este motivo lo he considerado como un antecedente, y no como un ejemplar del corpus.

<sup>90</sup> Al respecto es muy sugerente el trabajo de Juan David Garcia Vacca, *Sobre virtudes y vicios. Tres ejercicios literario-filosóficos* (Barcelona: Anthropos, 1993). Adviértase que es común en numerosos textos espirituales contemporáneos representar los siete vicios capitales a los que el fiel cristiano debe enfrentarse y vencer.

<sup>91</sup> Véanse, por ejemplo, Tempe E. Allison, "The Vice in Early Spanish Drama", *Speculum* 12 (1937): 104-09; en su artículo, Allison compara las personificaciones de los vicios en el drama español primitivo con sujetos novelísticos similares del teatro inglés antiguo; Morton Bloomfield, "A Preliminary List of Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices. Mainly of the Thirteenth, Fourteenth, and Fifteenth Centuries", *Traditio* 2 (1955): 259-379; y Richard Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular* (Turnhout: Brepols, 1993).

<sup>92</sup> De hecho, la imagen de la caballería que presenta se relaciona con el tema de la dignidad del hombre.

novelescos provenientes del otrora mencionado *Ciclo del Grial*<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> En mi opinión tanto los libros de caballerías *a lo divino* como los profanos hunden sus más profundas raíces en los relatos artúricos —*la materia artúrica, derivada del roman artúrico medieval, es, en última instancia, el fondo común de toda la ficción caballerescas europea*— y en la materia de Bretaña —o círculo bretón— relacionada con el ciclo del Santo Grial. Chrétien de Troyes desarrolló el tema del Grial en su *Perceval* (siglo XII). Robert de Boron, en el mismo siglo XII, compuso una trilogía en la que el Grial pasaba a ser la copa con la que Cristo bebió en la última cena y que después contendría su sangre, que José de Arimatea recogería en la crucifixión. Durante la centuria siguiente, y a partir del texto de Boron, se escribieron varios textos anónimos. Trataban éstas de la *búsqueda espiritual* del Grial por parte de los caballeros del rey Arturo. De esta forma el Grial se convertía en el objeto perfecto, capaz de garantizar la *prosperidad al reino de Camelot* —éase aquí un paralelismo con el reinado de Felipe II, de lo que me ocuparé en los capítulos siguientes. Solamente el *Cavallero perfecto*, puro y sin pecados, Galaaz, caballero cristiano y militarmente perfecto, para el caso medieval, un modelo de hombre muy *determinado* sería capaz de encontrar el Santo Vaso. Entiendo aquí por "determinado" el mismo sentido que tanto La Marche como sus versiones españolas y las diferentes representaciones visuales del caballero *a lo divino* le dan; *deliberado* es otra de las traducciones españolas a la segunda parte del sintagma del título del clásico francés; "enseñado" es otro de los equivalentes para el caso de los libros de caballerías *a lo divino*. A pesar de todo lo dicho, y de las semejanzas con algunos elementos que luego recuperarán los contrafactistas para elaborar sus caballerías *a lo divino*, no es hasta la segunda mitad del siglo XVI que, por los elementos contextuales, no sólo históricos, sino también ideológicos, discursivos y estéticos —incluyendo lo relativo al lector y a su *horizonte de espera genérico*— no puede hablarse del nacimiento, desarrollo y muerte del género de los libros de caballerías *a lo divino* del que me vengo ocupando. A todo ello se le añade la influencia de *Orlando furioso* en España, especialmente de su fuerte impacto en las caballerías. Habrá que reevaluar en algún momento, por tanto, la posible influencia de *Orlando* en las caballerías *a lo divino*, a la vez que el impacto de éstas en su versión *a lo divino*, dejando para otro momento y lugar la posibilidad de ahondar en ello. Para el tema de la influencia de *Orlando* en España puede consultarse: Paolo Tanganelli, coord., *La tela de Ariosto. El "Furioso" en España. Traducción y recepción* (Málaga: Universidad de Málaga/Anejos de Analecta Malacitana, 2009), además del clásico, e indispensable, estudio de Maxime Chevalier, *L'Arioste en Espagne (1530-1650) Recherches sur l'influence du "Roland furieux"* (Bordeaux: Institut d'Études ibériques et ibéro-américaines de l'Université de Bordeaux, 1966). Igualmente útiles son los trabajos de Martín de Riquer, "Ariosto y España", *Convegno Internazionale Ludovico Ariosto* (Roma: Accademia Nazionale

Sin embargo, una diferencia principal distancia al beato de su predecesor, San Bernardo. Mientras que éste defiende la idea de que los soldados de Cristo —los templarios no son sino un orden monástico militar—<sup>94</sup>, es decir, un monje-caballero<sup>95</sup>, deben estar al servicio de la cruzada, Llull se ocupa sólo del caballero secular. En cualquier caso, la diferencia principal entre estos dos modelos de cruzada estriba en que Llull propone recuperar el dominio a través de la persuasión —en realidad no es más que un modelo de cruzada entre la guerra de credos —tema que se retomará en el siglo XVI en la Península—<sup>96</sup>, mientras que San Bernardo propone un modelo de acción militar para recuperar tierra santa. Todas estas ideas no eran nuevas. John de Salisbury (c.a. 1115-1180), en su sexto libro del *Policraticus* —cuyo título es el de *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum* (Oxonii E Typographeo Clarendoniano, 1909)— ya había expuesto las características esenciales de la caballería espiritual, además que le otorga una función social, como la de la búsqueda de la

dei Lincei 1975) 319-29; Antonio Portnoy, *Ariosto y su influencia en la literatura española* (Buenos Aires: Estrada 1932); Frank Pierce, *La poesía épica del siglo de Oro*, 2ª ed. ampliada (Madrid: Gredos, 1968); Oreste Macri, "L'Ariosto e la letteratura spagnola", *Lettere moderne* 3 (1952): 515-543; Giovanni Caravaggi, *Studi sull'epica ispanica del Rinascimento* (Pisa: Università di Pisa, 1974); Giovanni Maria Bertini, "Ludovico Ariosto e il mondo ispanico", *Studi Romànici* 9 (1961) 269-81, y Marina S. Brownlee, "Cervantes as Reader of Ariosto", *Romance: Generic Transformation from Chrétien de Troyes to Cervantes*, eds. Kevin Brownlee y Marina S. Brownlee (Hanover: U P of New England for Dartmouth College, 1985) 220-37.

<sup>95</sup> Las órdenes caballerescas, aunque militares, compartían grandes similitudes con las de índole religiosa; así, en las primeras existía la búsqueda de la santidad y el ideal de salvación, con diáfana vocación política. Una excelente síntesis del tema puede encontrarse en la monografía de Enrique Rodríguez-Picavea, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos: las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2008). Véase también Alain Demurger, *Chevaliers du Christ: Les ordres religieux-militaires au moyen âge (XIe-XVIIe siècle)* (Paris: Seuil, 2002).

<sup>96</sup> Y además hay que resituar todo este ideario en el imaginario imperial y la nueva Cruzada propuesta por Carlos V y que Felipe II llevará hasta sus últimas posibilidades.

santidad. Los autores posteriores las ampliarían y desarrollarían con mayor detalle<sup>97</sup>. Uno de los aspectos más interesantes es que la incorporación de todos estos motivos religiosos respondía al:

desire for salvation or more exactly for the spiritual indulgences promised crusaders. Both there was nothing essentially chivalry about this motive —salvation was the fundamental object to all Christian life ... The search for salvation was clearly the chief and usually the sole religious motive ... In short while I have little doubt that the ideas of religious chivalry formed part of the mixture of reason that led men to have their homes to fight the infidel, it seem unlikely that chivalric conceptions were often the chief motives and their presence is practically impossible to demonstrate. Knights sought to save their souls by founding monasteries, going on pilgrimages, and fighting Moslems, but this furnishes little or no evidence as to how far they accepted the chivalric ideas expressed by such writers as John of Salisbury and Ramon Llull. (Sidney Painter, "Religious Chivalry", *French Chivalry. Chivalric Ideas and Practices in Medieval France* (Ithaca and London: Cornell U P, 1940) 86-88; la cursiva es mía)

Un contemporáneo de Llull, el minorita gerundense Francesc Eiximenis (¿1340?-¿1409?), abre el segundo libro de *Lo crestià* con la misma cita procedente de Job a la que me refería al principio de este apartado, lo que le sirve para

<sup>97</sup> Entre estos autores que cultivaron esta *amplificatio* cabe mencionar, especialmente, *Le livre des manières* del poeta Étienne de Fougères. Aunque éste fue crucial a la hora de transmitir buena parte de los ideales caballerescos religiosos, lo cierto es que la gran mayoría de nobles no tuvieron acceso a él (Painter, *op. cit.* 74). Es por esta razón que la alternativa que la clerecía buscó para difundir sus ideas fueron las canciones y las novelas —*Chanson de Roland*, basada en la concepción del servicio leal a Dios y al emperador y que serviría para atraer peregrinos a los monasterios y reliquias relacionadas con el apóstol Santiago, o el mismo *Perceval*. Este proceso será igualmente utilizado por nuestros autores en sus libros de caballerías *a lo divino*. La última contribución al respecto será el ya citado libro del beato mallorquín.

introducir y describir la armadura del caballero que debe hacer frente, como peregrino que es, en esta continua lucha en la Tierra. La misma idea se encuentra en el texto de Pere March (1338-1413) titulada *l'Arnés del cavaller*. Insiste March en desglosar alegóricamente la armadura del caballero. Se trata de un ritual con el que se simboliza el paso de la niñez a la edad adulta. De esta forma nace un hombre nuevo, "bautizado", que ha abandonado ya su condición profana, después de haber dejado atrás la infancia y, por consiguiente, la ignorancia.

De esta forma, en el tratado de March, junto con *De Laude Novae Militiae* de San Bernardo o el citado libro de Lull y la versión medieval del *De re militari* (Utrecht, 1473)<sup>98</sup> de Flavio Renato Vegetio (ca. siglos IV-V), nos encontramos con unos tratados de caballerías de marcado carácter y contenido espiritual<sup>99</sup>, lo que entronca con nuestras caballerías a lo *divino*<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Véase Ángel Gómez Moreno, "Tratados y lecturas de *re militari*", *Anadís de Gaula, 1508. Quinientos años de libros de caballerías* (Madrid: BNE/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2008). Los libros de técnica militar gozarán de un notable éxito durante todo el siglo XVI debido a las nuevas estrategias derivadas de la profunda mutación de las armas de fuego.

<sup>99</sup> Una panorámica sobre éstos puede verse en José-Luis Martín y Luis Serrano-Piedecabras, *Espacio*, "Tratados de Caballería. Desafíos, justas y tomos", *Tiempo y Forma. Serie III*, vol. 4. *Historia Medieval*, 1991, 161-242.

<sup>100</sup> Es sabido que con el advenimiento del s. XVI la literatura militar tiene una presencia más que destacada. Véase Ángel Gómez Moreno, "Tratados y lecturas de *re militari*", *Anadís de Gaula, 1508: quinientos años de libros de caballerías* (Madrid: Biblioteca Nacional de España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2008): 278-82; del mismo autor y de igual interés son también: "La *militia* clásica y la caballería medieval: las lecturas de *re militari* entre Medioevo y Renacimiento", *Euphrosyne* 23 (1995): 83-97; y "La caballería como tema en la literatura medieval española: tratados teóricos", *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, vol 2 (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986) 311-23. La relación entre la disciplina militar y nuestros libros de caballerías a lo *divino* puede observarse, por ejemplo, a través de la lectura del prólogo a la traducción italiana de *El Caballero del Sol* de Hernández de Villaumbrales:

A estos hay que añadirles otros tratados de tipo doctrinal, aunque incorporen un fuerte elemento caballeresco<sup>101</sup>, en el que se desarrolla el tópico del "miles Christi", aunque asociado al del peregrino, en tanto que *homo viator*<sup>102</sup>.

---

Se vogliamo considerare Reverendi[ssimo] Signor mio, como gli antichi vestivano i precetti di ven vivere con favole, et rappresentationi, accioche gli animi sussenno dale cosa sensibili introditti alla cognitione delle intelletuale, il che secondo Aristotile nel libro dell'anima è la via d'intendere, comenderemo sommamente l'autore desa presente opera, il quale volendo descrivere la pellegrinatione dell'uomo in questa vita, si servi dell'arte militare tanto acconciamente, che ne' suoi battimenti viene à dare chiarissima descrizione. (*Il Cavaliere del Sole...* Trad. di Spagnuolo in Italiano per Messer Pietro Lauro. In Veneggia, 1557. ii)

<sup>101</sup> Una excelente exposición del desarrollo en el pensamiento y la iconografía medievales de la imagen del *miles Christi* puede ser consultada en M. Evans, "An Illustrated Fragment of Peraldus's *Summa of Vice*: Harlcian MS 3244", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45 (1982): 14-68; de igual interés es el sobresaliente ensayo de Gabriel Llompart, "En torno a la iconografía renacentista del *Miles Christi*", *Traza y Baza* 1 (1972): 63-94. Nuestros textos se alimentaron, actualizándolo, el tópico del "miles Christi". Un par de síntesis sobre la transformación y reinención del tópico, y de su fusión en la figura del peregrino, pueden verse, respectivamente, en Emma Herrán Alonso, "La configuración literaria del tópico del '*miles Christi*' entre la Edad Media y el Renacimiento", *Actes del X congrés internacional de l'Associació Hispànica de literatura medieval*, vol. I, Eds. Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanar (Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005) 879-94; y en Emilia I. Deffis de Calvo, *Viajeros, peregrinos y enamorados. La novela española de peregrinación en el siglo XVII* (Navarra: Eunsa, 1999).

<sup>102</sup> La sombra de la relación entre la caballería y lo sacro de hecho es aún mucho más alargada:

Con claridad lo plantea J. Flori: el vocabulario de los términos que tienen como raíz *milit-* no es característico de la caballería; se lo encuentra en ciertos textos litúrgicos desde fines del siglo VIII y, sobre todo, en los siglos IX-X. Dicho vocabulario expresa la concepción eclesiástica de la *potestas*, según la cual los hombres, incluso en la cúspide del poder terrenal, no hacen más que ejercer una función. Dicha función es un servicio, una *militia*, por lo que se pide para ellos, en la ceremonia litúrgica correspondiente, la asistencia y la bendición divinas al comenzar a ejercer esa función. El sentido de este vocabulario no es caballeresco, sino

Algunos ejemplos, son la *Caballería Cristiana* (ca. 1515) de Fray Jaime de Alcalá, el *Enchiridion* o *Manual del Caballero christiano* de Erasmo —que, recordémoslo, se desempeñó como consejero de estado de Carlos V—<sup>103</sup>, en la versión de Alonso Fernández de Madrid (1474-1559), el Arcediano del Alcor, *Los morales* (finales del siglo VI) del Papa Gregorio Magno, el *Carro de dos vidas* (1500) de Gómez García<sup>104</sup>, *Subida al monte Sión* (1535) de Bernardino de Laredo, la traducción al español del texto de Francesc d'Eiximenis, *Carro de las donas* (1542)<sup>105</sup>, y *Ábito y armadura espiritual* (1544) de Diego de Cabranes<sup>106</sup>.

fundamentalmente vasílico. (Villegas, "Los monjes soldados" 40).

<sup>103</sup> Además de contar con el apoyo incondicional del César, gozó de las simpatías de algunos de los personajes más influyentes de la corte y de la jerarquía eclesiástica: el canciller Gattinara, el inquisidor general, D. Alonso de Manrique y el arzobispo de Compostela, D. Alonso de Fonseca sirven de ejemplo de ello.

<sup>104</sup> En Herrán Alonso ("La caballería celestial" y "Los divinos", s. pág.), quien señaló estas deudas, a partir de la bibliografía precedente, pueden encontrarse resúmenes muy detallados de la casi totalidad de estos tratados doctrinales que incorporan contenido espiritual.

<sup>105</sup> Esencialmente es un "arte de bien morir", que también hace uso del motivo del "miles Christi". Contamos ya del siglo XV con siete códices de este libro, además de otras tantas referencias a otros ejemplares hoy perdidos. Eiximenis fue uno de los autores más leídos durante el siglo XV en España, según el testimonio de Carmen Clausell Nacher en "La pervivencia del *Tractat de Contemplació* de Francesc Eiximenis, O.F.M., en la Castilla de los siglos XVI y XVII", *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I congreso internacional*, ed. María del Mar Graña Cid (Barcelona: CBC/Asociación de Estudios Franciscanos, 2005) 445-57; de la misma crítica es otro importante trabajo que aborda cuestiones similares: "Francesc Eiximenis en Castilla. I. Del *Llibre de les dones* al *Carro de las donas*", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 45 (1995-96): 439-64.

<sup>106</sup> Véase Diego de Cabranes, *Abito y armadura espiritual: compuesta por el maestro Diego de Cabranes, religioso de la orden de caualería de Santiago del espada; capellán de su Magestad y vicario perpetuo de la ciudad de Mérida*. MDXLIII. El volumen, de difícil consulta, es ahora perfectamente accesible gracias a los buenos oficios de don Melquíades Andrés Martín y la Unión de Bibliófilos de Extremadura, quienes hicieron posible la publicación de una edición facsimilar en 1994, acompañada de una buena introducción.



[Portada del *Libro quinto, Carro de las donas*, Valladolid, Villaquirán, 1542]<sup>107</sup>

<sup>107</sup> Adviértase el subtítulo, "Este deuoto libro se llama carro de las donas: trata de la vida y muerte del hombre christiano" (énfasis mío), y como éste concuerda con el objetivo de los libros de caballerías *a lo divino*, si piensa, por ejemplo, en la traducción de Villaumbrales al italiano: "Il Cavaliere del Sole che con l'arte militare dipinge la peregrinatione della vita humana et Le propietà delle virtù, e de vitii et come s'ha de vivere per ben morire..." (énfasis mío).

La multiplicidad, y distinta variedad de estos intertextos, y antecedentes, tanto a nivel de género literario, como de motivos y temas, así como de las relaciones y desplazamientos intergenéricos<sup>108</sup>, acompañado de una falta de una teoría de la novela en el siglo XVI<sup>109</sup>, y de una notable falta de atención crítica a este artefacto cultural, ha dificultado no sólo su caracterización, sino también su definición. En última instancia cabe entenderlo dentro de sus tensiones, o, dicho de otra forma, de su hibridez genérica a partir de una poética de reescritura muy concreta del género de los libros de caballerías “profanos”, proceso que combinan con la incorporación de todos estos otros elementos mencionados.

Sin embargo, no quiero cerrar este trabajo sin insistir en el hecho de que las limitaciones espaciales impuestas por el formato de este ensayo me impiden explorar las relaciones de los libros de caballerías *a lo divino* con otros textos y géneros contemporáneos de índole diversa. Queda para el futuro, pues, la tarea de explorar las relaciones e interacciones que nuestro género mantuvo con la literatura emblemática —piénsese, por ejemplo, en la *Iconología* de Cesare Ripa y los *Emblemas morales* de Sebastián Covarrubias y Horozco, por citar dos de los tratados más célebres al respecto—, especialmente por lo que a la presencia de emblemas en los libros de caballerías *a lo divino* se refiere;<sup>110</sup> junto a los libros de emblemas cabría

<sup>108</sup> Motivados por la variabilidad del género de un texto a través de sus sucesivas recontextualizaciones. Cf. Jesús G. Maestro, *Crítica de los géneros literarios en el “Quijote”. Idea y concepto de “Género” en la investigación literaria* (Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2009).

<sup>109</sup> En varios lugares hablo de “novela” para referirme a diferentes variedades de la ficción sentimental del siglo XVI. En todos estos casos empleo esta categoría en el sentido que la crítica ha venido utilizando. Sin embargo, tal etiqueta debería también someterse a revisión.

<sup>110</sup> Baste, de momento, anticipar que el recurso a la representación visual —emblemática, arquitectura alegórica, pintura, etc.— responde a una finalidad propagandística y que cabe relacionar con la supuesta superioridad de la vista sobre el oído, tal y como se entendía en la época y en oposición al pensamiento medieval. De esta forma el sentido de la vista se une al nuevo concepto de la “experiencia” que surge en este momento histórico, a la vez que se mantiene como recurso privilegiado a la hora de educar a los que no saben leer. Se trata de “tener constancia de las cosas de vista, que no de

tener presente relación que nuestros libros también entablan con la literatura política de la época, así como de su interpretación —piénsese, más específicamente, en relación a la idea de la república cristiana y el lugar del rey—, particularmente en relación al *ars regendi* o *ars gubernandi*, en cuanto proponían, entre otras cosas, una ética puesta al servicio de la psicología, lo que debe relacionarse con una *scientia* y una *virtus* al frente de las directrices de la práctica gubernativa, en que el Bien común se prioriza. Ello deberá relacionarse, evidentemente, con la literatura sobre los vicios y las virtudes, y más concretamente, de Santo Tomás<sup>111</sup> y San Agustín. Pero no sólo ni estos autores ni estos temas, ya que hay que considerar también al respecto los tantos y tantos libros que abundan sobre el tratamiento de los pecados capitales, sobre todo por lo que a su relación con la melancolía se refiere<sup>112</sup>, lo que me lleva también a mencionar los

---

oídas”, como José Antonio Maravall nos enseñó con su magistral *La cultura del Barroco*, esp. pp. 499-524.

<sup>111</sup> Su *De regimine principum* (1270) fue tomada como el “Evangelio de la política cristiana” (Cantarino “Educación de un Príncipe Cristiano (Education of a Christian Prince):” s. pág. En línea, 19 de febrero de 2011: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliCant.htm>>. Para una primera aproximación al tema puede verse Eva Kimminich, *op. cit.*, además del citado trabajo de Elena Cantarino.

<sup>112</sup> La consideración de la “melancolía” como pecado capital —en realidad muchas enfermedades han sido asociadas a pecados capitales a lo largo de la historia— fue tema de amplio debate entre los teólogos de la época, provocando que la Iglesia reemplazara el pecado de la “melancolía”, demasiado vago por definición, por el de “pereza” en el siglo XVII. Creo que no me equivoco si postulo que su consideración como “pecado” viene motivada por la asociación que por aquella época se establecía entre “melancolía” y “depresión”. Si tenemos en cuenta tal sinonimia y que el ético del vocablo “depresión” está en el sintagma latino *de + premere* (‘empujar u oprimir hacia abajo;’ es decir, lo totalmente opuesto a la búsqueda de Dios).

La incorporación de la “melancolía” como tal pecado la debemos al teólogo y monje griego del siglo IV Evagrius de Pontus —o Evagrius Ponticus—, autor de gran influencia para el desarrollo de la espiritualidad y teología monástica. Ponticus, quien estableció una lista de ocho “pasiones” —gula, lujuria, avaricia, melancolía, ira, acedia (pereza espiritual), vanidad y orgullo— consideraba que la gravedad de los pecados aumentaba a medida que tendían hacia el egocentrismo. Posteriormente la lista recibiría nuevas

numerosos tratados de psicología —y de incipiente psicoterapia— de la época<sup>113</sup>. Baste citar los más significativos, como el *Examen de ingenios para las ciencias* de Juan Huarte de San Juan (1529-1588), de la *Anatomía de la melancolía* (1621) de Robert Burton, o, incluso del *Methodica delineatio de metu* (1634) de Antonio Cabrerros de Avendaño<sup>114</sup>, por no

modificaciones, como las realizadas por el pontífice Gregorio I y Santo Tomás. Sobre los pecados capitales en la literatura y cultura véase W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing: Michigan State P, 1952); A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art* (New York, 1964); S. Wenzel, "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research", *Speculum* 43 (1968): 1-22; y Hans R. Jauss, "Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der Psychomachia", *Festschrift Walter Bulst* (Heidelberg: C. Winter, 1961). Para el caso español puede leerse, entre otros, el libro de Eliezer Oyola, *Los pecados capitales en la literatura medieval española* (Barcelona: Puvill, 1979); de otro talante son los dos volúmenes que Fernando Díaz-Plaja dedicó al respecto: *Shakespeare y los siete pecados capitales* (Madrid: Alianza, 2001), y *El español y los siete pecados capitales* (Madrid: Alianza, 1966), que en 1980 sería adaptado por Juan Miguel Lamet para TVE. Sobre el periodo áureo, el malogrado Antonio M. Martí Alanís me comunicó personalmente hace ya unos años que tenía una monografía titulada *Los siete pecados capitales en "Don Quijote"* prácticamente lista para mandar a la imprenta. Su prematura muerte impidió que tal empresa viera la luz. Con todo, nos dejó "Los siete pecados capitales en *Don Quijote*: la lujuria", *Ingeniosa Invención: Essays on Golden Age Spanish Literature for Geoffrey L. Stagg in Honor of His Eighty-Fifth Birthday*, eds. Ellen M. Anderson y Amy R. Williamsen (Newark, DE: Juan de la Cuesta; 1999) 149-66.

Por lo que a los pecados capitales se refiere habrá que considerar, entre otros, el *Libro de buen amor* y el *Libro de Alexandre*. La mejor, y más documentada, edición de este último es la de Jorge García López, publicada por Crítica en 2010.

<sup>113</sup> La relación entre la psicología y el mundo del espíritu ha sido señalada recientemente, verbigracia, por Joan Baptista Torelló, *Psicología y vida espiritual* (Madrid: Rialp, 2011).

<sup>114</sup> Este tratado, apenas considerado por la crítica, y a pesar de ser posterior en el tiempo con respecto a la época de la que me ocupo aquí, es de un valor incalculable, puesto que resume mejor que ningún otro la casi totalidad de las teorías psicológicas de la época. Para una introducción al tratado véase Dolores Pralón-Julia, "Una teoría del miedo en el siglo XVII: el *De Metu* de Cabrerros de Avendaño", *Criticón* 23 (1983): 35-48. Una edición crítica y anotada de este texto, junto con un buen estudio preliminar aportaría información fundamental para el estudio de la psicología de los

mencionar el *Tratado de la victoria de sí mismo* (1550) de Melchor Cano, uno de los libros centrales en el desarrollo de la psicoterapia moderna<sup>115</sup>. En él se propone una guía para evitar los excesos que conducen a una vida viciosa, centrándose en los ejercicios espirituales, periódicos, que debían durar prácticamente toda la vida —concebía a la naturaleza humana como débil—<sup>116</sup>, oponiéndose así a los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, a través de los cuales mostraba una visión mucho más optimista del cambio personal<sup>117</sup>. No cabe duda de que todo esto se debe contextualizar con el tema del control severo de las conciencias por parte de la Iglesia, y del de las pasiones, lo que cobró una renovada actualidad en este periodo a partir de la omnipresencia del pecado, como forma de *confesionalizar*, *disciplinar* —tanto el cuerpo individual como el social y el político— y *domesticar*, esto es, controlar, al pueblo, entendido como la totalidad de los habitantes, dado que los libros de caballerías *a lo divino* se dirigen a todas, absolutamente todas, las capas sociales.

Igualmente, algún día deberá evaluarse la impronta de la literatura, cultura y espiritual sufi y de la tradición hermética en nuestros libros<sup>118</sup>. En otro lugar cabría atender también la

siglos XVI y XVII y, particularmente por las teorías que sobre el miedo ofrece.

<sup>115</sup> Junto al texto de Burton hay que citar a Marsilio Ficino (Problema XXX), a Timothie Bright, André de Laurens —médico de Enrique IV— y su exitoso y variopinto *Discurso sobre la conservación de la vista, las enfermedades melancólicas, los catarros y la vejez*.

<sup>116</sup> Para las dimensiones psicológicas de los ejercicios léase W. W. Meissner, *To the Greater Glory: A Psychological Study of Ignatian Spirituality* (Milwaukee: Marquette U P, 1999).

<sup>117</sup> Sea como fuere cabe considerar el texto de Ignacio de Loyola como un extraordinario y brillante ejercicio de análisis psicológico.

<sup>118</sup> Una interesante aproximación al hermetismo en relación con algunos de los autores espirituales españoles puede leerse en Susan Byrne, *El "Corpus Hermeticum" y tres poetas españoles: Francisco de Aldana, Fray Luis de León y San Juan de la Cruz* (Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2007). De la misma forma deberá considerarse la posible influencia de la fábula latina medieval titulada *Directorium Humanæ Vitæ (o Parabolas antiquorum)* de Juan de Capua, traducción del *Libro de Kalila e Dimna* a



posible influencia del diálogo —que goza, se sabe, de un extraordinario auge en la época—, además de los tratados de memoria en los libros de caballerías *a lo divino*.

---

partir de la versión hebrea de Jöel, de la segunda mitad del s. XII. Éste texto es, a su vez, una versión de un texto árabe de mediados del s. VIII, autoría de Ibn al-Mukaffä, y que, en última instancia deriva de la versión persa del 510 de Burzoe. Para el texto de Capua, véanse, entre otros: J. Derenbourg, *Johannis de Capua Directorium Vitae Humanae* (Whitefish, MT: Kessinger, 2010) y L. Hervieux, *Les fabulistes latins V: Jean de Capue et ses dérivés* (París, Didot, 1899), además de mi “El príncipe predestinado”, *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. 2, eds. Silvia Iriso y Margarita Freixas (Santander: Gobierno de Cantabria/AHLM/Año Jubilar Lebaniego, 2000) 1161-74.