

CULTURA POLÍTICA, POLÍTICAS DE LA CULTURA

Adolfo Carrasco Martínez (ed.)

Universidad de Valladolid

**CULTURA POLÍTICA,
POLÍTICAS DE LA CULTURA**

Serie: INSTITUTO UNIVERSITARIO DE HISTORIA SIMANCAS

COLECCIÓN DE BOLSILLO, Nº 27

Cultura política, culturas de la política / editor y autor Adolfo Carrasco Martínez ; autores Vicente Lull, Rafael Micó, Cristina Rihuete Herrada, Roberto Risch, Rafael Narbona Vizcaíno, Salvador Mas Torres, Javier Portús Pérez, Pablo Fernández Albaladejo. Valladolid : Ediciones Universidad de Valladolid, 2019

166 p. ; 20 cm. Colección de bolsillo (Instituto de Historia Simancas) ; 27

ISBN 978-84-1320-002-6

1. Cultura política I. Carrasco Martínez, Adolfo, editor, autor. II. Lull Santiago, Vicente. III. Micó, Rafael. IV. Rihuete Herrada, Cristina. V. Risch, Robert. VI. Narbona Vizcaíno, Rafael. VII. Mas, Salvador (Mas Torres). VIII. Portús, Javier (1961-). IX. Fernández Albaladejo, Pablo. X. Universidad de Valladolid, ed. XI. Serie.

ADOLFO CARRASCO MARTÍNEZ
(editor)

Vicente Lull	Rafael Narbona Vizcaíno
Rafael Micó	Salvador Mas Torres
Cristina Rihuete Herrada	Javier Portús Pérez
Roberto Risch	Pablo Fernández Albaladejo

CULTURA POLÍTICA, POLÍTICAS DE LA CULTURA



EDICIONES
Universidad
Valladolid



En conformidad con la política editorial de Ediciones Universidad de Valladolid (<http://www.publicaciones.uva.es/>), este libro ha superado una evaluación por pares de doble ciego realizada por revisores externos a la Universidad de Valladolid.

Con la colaboración del Excmo. Ayuntamiento de Valladolid



Este libro está sujeto a una licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial – Sin Obra derivada" (CC-by-nc-nd).

LOS AUTORES. VALLADOLID, 2019

Diseño de cubierta: Instituto Universitario Historia Simancas

Maquetación: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN: 978-84-1320-002-6

ÍNDICE

CULTURA (Y) POLÍTICA DESDE LA HISTORIA. PERSPECTIVAS Y LECTURAS CONTEMPORÁNEAS Adolfo Carrasco Martínez	9
EL LUGAR DE LA POLÍTICA: INVESTIGACIONES DESDE LA ARQUEOLOGÍA Vicente Lull, Rafael Micó, Cristina Rihuete Herrada y Roberto Risch.....	27
CON UN PIE EN EL ESTRIBO. ÉPICA, LETRAS Y POLÍTICA EN LA CABALLERÍA DE LA CORONA DE ARAGÓN Rafael Narbona Vizcaíno.....	43
IMAGINARIOS CLÁSICOS EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA: BÁRBAROS, GRIEGOS Y ROMANOS EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y GINÉS DE SEPÚLVEDA Salvador Mas Torres	73

LA OLIVA DE LA PAZ Y LA ESPADA DE LA GUERRA

Javier Portús Pérez.....109

FÁBULAS DE ORIGEN Y GRAMÁTICA DE NACIÓN EN LA
ESPAÑA DEL SIGLO XVIII. A PROPÓSITO DE ALGUNOS
TRABAJOS DE FRANCISCO MARTÍNEZ MARINA

Pablo Fernández Albaladejo.....133

CULTURA (Y) POLÍTICA DESDE LA HISTORIA. PERSPECTIVAS Y LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

ADOLFO CARRASCO MARTÍNEZ

*Instituto Universitario de Historia Simancas, Universidad de
Valladolid*

La 30ª Jefferson Lecture in the Humanities, el 26 de marzo de 2001, fue dedicada por el escritor Arthur Miller (1915-2005) a reflexionar sobre cuánto había de actores en los políticos y las similitudes entre la política contemporánea y el teatro. Admitía que esta cercanía era una constante histórica, pero añadía que nunca antes la escena política había alcanzado tales cotas de teatralización. En la conferencia flota aquí y allá la entonces reciente elección de 2000 a la presidencia de los Estados Unidos, cuyo resultado, la victoria mínima de Bush Jr. sobre Gore, se vio envuelto en una gran polémica por las posibles irregularidades en el recuento de los votos en algunos estados. A Miller le parecían ambos candidatos dos malos actores, y el *show* de los comicios un mediocre espectáculo, pero lo más importante era, a su juicio, que el público estadounidense había interiorizado en clave teatral la política nacional y la aceptaba con la paciencia benevolente del aficionado a la escena cuando asiste a una representación fallida

por una desacertada elección del reparto. El autor neoyorquino compara las malas actuaciones de Bush y Gore con Franklin D. Roosevelt, un gobernante que siempre tuvo conciencia de representar un papel de líder fuerte y fiable, de ahí que luchara incansablemente por ocultar en público la parálisis que le aquejaba. Roosevelt, ganador de cuatro elecciones, actor profesional de la política, nunca se dejó fotografiar en silla de ruedas. La conclusión de Miller, un tanto amarga pero muy lúcida, consiste en afirmar que lo grave no es que los políticos sean actores, sino que sean malos actores. Lo deprimente, señala, es que las deficiencias de los líderes contemporáneos hayan sido aceptadas por los electores, como si el público de Broadway se conformase con un voluntarioso pero poco brillante equipo artístico¹.

El autor de *Muerte de un viajante* (1949) o de *Las brujas de Salem* (1953), corresponde a eso que se denomina un escritor político y social, que en versión norteamericana supone denunciar y criticar al gobierno sin tregua. Emblema del compromiso, Miller es también un significativo ejemplo de las contradicciones de vivir en el sistema y escribir contra el poder que lo sustenta, disfrutando siempre de un enorme prestigio. La misma distinción de ser elegido para la Jefferson Lecture por el National Endowment for the Humanities, dependiente del Gobierno Federal, evidencia esta paradoja. Al hilo de su caso, podría decirse que la inevitable convivencia entre cultura y política, a lo largo de los últimos cien años, se ha basado en la mutua desconfianza, un recelo hacia el otro quizá más acentuado en el lado cultural pero que no ha impedido una interacción constante. Las causas de los resquemores compartidos, y particularmente del de la cultura hacia la política, son muchas y desbordan las pretensiones de este trabajo, pero quizá baste indicar que quienes se dedican a reflexionar sobre la realidad en una sociedad democrática no pueden, en principio, tener muy buena opinión de los comportamientos del poder, a poco

¹ El texto completo de la conferencia de Arthur Miller puede leerse en la página web del National Endowment for the Humanities: <https://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/arthur-miller-lecture>

que el ejercicio del pensamiento sea mínimamente sincero y riguroso. El siglo XX y lo que llevamos del XXI abundan en ejemplos del delicado maridaje entre cultura y política, tanto casos de heroico y eficaz compromiso crítico como de servil entreguismo, lamentablemente igual de eficaz². Pero las cosas son y han sido mucho más complejas, y deben interesar al historiador, como cualquier otro campo de lo humano. Ese es el objetivo de este volumen y de este texto de introducción, pensar entre cultura y política desde la posición de la historia, esto es, separándose para comprender.

Pudiera parecer que durante fases largas del siglo XX los historiadores abandonaron el estudio de lo político en favor de otros aspectos del pasado. Ciertamente es que *Annales*, el marxismo, el cuantitativismo y las demás corrientes renovadoras de las formas de hacer historia, rechazaron una historia política tradicional centrada en los acontecimientos, el funcionamiento de las instituciones y los gobernantes. Pero sería absurdo considerar que lo político desapareció de la producción historiográfica. En realidad, lo que se pretendía era prestar atención a otros aspectos hasta entonces marginados, en algunos casos, y en otros claramente se trataba de seguir haciendo historia con intención política pero desde otras perspectivas. En todo caso, si algo ha compartido la historiografía de la pasada centuria, todas las corrientes y escuelas, es una sostenida actitud de apertura a otras metodologías, a otras disciplinas afines, a otras epistemologías, con la intención de tomar de ellas lo que pudiesen aportar al campo propio, y a ello ha sido sensible también lo político.

² Ejemplos de lo mejor y de lo peor de los lazos que han unido a los intelectuales con el poder en el siglo XX, pueden seguirse en JUDT, Tony, *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses, 1944-1956*, Madrid, Taurus, 2007 (1992); SCRUTON, Roger, *Fools, Frauds, and Firebrands. Thinkers of the New Left*, Londres, Bloomsbury, 2015; LILLA, Mark, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, Barcelona, Debate, 2017 (2001); MANDOSIO, Jean-Marc, *Foucault: la longevidad de una impostura*, seguido de *Foucaultófilos y foucaultólatras*, Madrid, Ediciones El Salmón, 2015 (2007).

Hoy podemos decir que este drenaje de herramientas y categorías de análisis ha tenido el efecto de ir transformando las grandes secciones clásicas de la historia. Así, por ejemplo, la historia social se ha beneficiado de nociones de la sociología, la antropología y los denominados estudios culturales —*cultural studies*—. La historia política no ha quedado al margen de tales contactos de modo que, en estos momentos, ya es posible referirse a la influencia que sobre ella han ejercido los análisis lingüísticos y semióticos, los métodos estadísticos aplicados a los comportamientos electorales, la hermenéutica conceptual o los avances de la politología. En cuanto a la historia cultural, no es excesivo considerarla uno de los campos que más ha crecido desde finales del siglo pasado, seguramente porque ha mostrado un alto grado de permeabilidad con respecto a influencias venidas de todas partes y, al mismo tiempo, un dinamismo para asociarse a objetivos de investigación muy dispares. La transversalidad de las categorías propias de la historia cultural evidencia actualmente una enorme capacidad para abordar con garantías diferentes líneas de investigación.

Es en este espacio de intersecciones donde nos queremos mover. Principalmente el que pone en contacto lo cultural con lo político, y no solo como objeto de estudio en sí, sino también como metodología mestiza de amplias posibilidades, las derivadas de la utilización combinada de las herramientas de conocimiento de una y otra. Lo importante de esta operación combinatoria es que el producto resultante no se limita a una asignación unívoca del campo de la denominada cultura política, o ese otro espacio de investigación, como es el de la política cultural, sino que genera zonas nuevas de conocimiento y perspectivas inéditas, como las opiniones políticas, el imaginario político, o los lenguajes de la política. En todo caso, el rico panorama historiográfico actual no tiene sus únicos orígenes en el viejo interés de los historiadores por la política y el poder, sino que, como en otros muchos aspectos de su quehacer, estos se han beneficiado, porque han sabido permanecer atentos a las novedades, de las indagaciones y reflexiones generadas en campos cercanos.

Es sobradamente conocido que la primera vez que apareció el término cultura política se debió a los trabajos de los politólogos norteamericanos Gabriel A. Almond y Sidney Verba³. Con cultura política se referían a “la orientación subjetiva de la política”, a los aspectos informales de un sistema, es decir, todo eso que influía en el juego político pero que no pertenecía a lo institucional⁴. Almond y Verba, practicantes de la ciencia política y no historiadores, querían crear un instrumento de análisis de las sociedades con la intención declarada de propiciar robustez y eficacia a los sistemas democráticos, y más concretamente, una herramienta que favoreciese la estabilidad de la forma de gobierno de los Estados Unidos. No debe olvidarse que la noción de cultura política es ideada en el contexto de la Guerra Fría y que es finalista, o dicho de otra manera, es un medio orientado a conocer cómo funcionan los comportamientos políticos relacionados con la participación popular en el sistema para evitar anomalías o derivas no deseadas, siendo conscientes de que las democracias formales basaban sus acuerdos en algo tan variable como las opiniones y los estados de ánimo colectivos. Y también debe recordarse que cuando se empieza a hablar de cultura política, en torno a 1960, está en boga la psicología conductista y llevan ya un tiempo desarrollándose los sondeos de opinión con encuestas que incluían preguntas sobre las preferencias políticas. Podría decirse que Almond y Verba estaban llamando la atención sobre lo que hay detrás de las decisiones políticas colectivas, las motivaciones de los comportamientos, los valores y/o creencias compartidos,

³ ALMOND, Gabriel A., “Comparative Political Systems”, en *Journal of Politics*, XVIII (1956), pp. 391-409; ALMOND, Gabriel A., y VERBA, Sidney, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963. VERBA, Sidney, “El estudio de la ciencia política desde la cultura política”, en *Revista de Estudios Políticos*, 138 (1964), pp. 5-52.

⁴ VERBA, Sidney, “El estudio de la ciencia política desde la cultura política”, en *Revista de Estudios Políticos*, 138 (1964), p. 5, donde se presenta la cultura política como un “sistema de creencias empíricas, símbolos expresivos y valores, que definen la situación dentro de la cual se da la acción política”.

que se expresan en símbolos y representaciones de diverso tipo. Ahora bien, tengamos en cuenta que, al tratarse de dos politólogos norteamericanos, lo que les interesaba de este campo de estudio que envuelve y sustenta la vida política era sus potencialidades para reforzar su propio sistema político, puesto que partían del principio de que esa cultura política —también denominada por ellos cultura cívica— solo se podía dar como tal en democracias constitucionales y, más concretamente, en la que para ellos eran sus formas más desarrolladas, esto es, los Estados Unidos y el Reino Unido. En definitiva, si la cultura política se refería al mundo de las experiencias y los valores colectivos con respecto a lo político, solo podía hallarse en sentido estricto en sociedades con una larga tradición de participación política de amplios sectores de la población. En otras partes del mundo cabía pensar en los mismos términos solo a partir del momento de que hubiesen accedido a la democracia formal al modo estándar británico-norteamericano, y siempre teniendo en cuenta que en esto la tradición otorgaba un grado de habituación que únicamente se lograba a largo plazo. En consecuencia, la noción originaria de cultura política no solo era utilitaria, sino también restrictiva.

Veinte años después, en 1980, un volumen coordinado por los mismos Almond y Verba sometía a revisión lo que había dado de sí el concepto de cultura política, incluyendo críticas y contrastación con la realidad⁵, en un momento en el cual, precisamente, la cultura política norteamericana estaba experimentando profundos cambios en medio de una fuerte sensación de crisis y desencanto⁶. El libro tenía mucho de autoevaluación y sobre él pesaba

⁵ ALMOND, Gabriel A., y VERBA, Sidney (eds.), *The Civic Culture Revisited*, Newbury Park (California), Sage Publications, 1989 (1980).

⁶ Me refiero al gran cambio que iba a llevar en 1981 a Ronald Reagan a la presidencia, y que puso fin a la gran desilusión causada desde el asesinato de J. F. Kennedy y los sucesivos mandatos de Johnson, Nixon, Ford y Carter. Sobre esa verdadera revolución en términos de opinión pública y de percepción política, según lo han analizado algunos politólogos norteamericanos, véase el reciente ensayo de LILLA, Mark, *El regreso liberal*.

la sensación de que la cultura política estadounidense había evolucionado de una forma muy distinta de la preconizada, puesto que se había producido tanto un visible distanciamiento entre opinión y gobierno como una fragmentación de la supuesta cohesión de la cultura política cívica. Al mismo tiempo, se había hecho patente el peso de las críticas hacia el concepto mismo de cultura política, puesto que, desde su primera formulación, habían sido denunciadas sus limitaciones desde otras posturas ideológicas y metodológicas. Es evidente, por ejemplo, que el estructuralismo y otras corrientes marxianas, cultivadas en el mundo académico de los Estados Unidos y mucho más en Europa —Francia—, no podían aceptar que se conectase sin más lo cultural a lo político. Si para Almond y Verba eran culturales los elementos compartidos y configuradores de los comportamientos políticos de una sociedad, la epistemología marxista sostenía lo contrario. La cultura política, o en definitiva la ideología, era un instrumento —superestructura— de la clase hegemónica y de legitimación de un sistema de dominación; es decir, la cultura política no ayudaba a entender el funcionamiento de la política e influir sobre ella, sino que era, en sí misma, un arma del poder hegemónico. Además, tampoco el marxismo aceptaba una única cultura política como tal, la de las democracias formales apoyadas sobre la economía capitalista, por cuanto, decían, existían otras culturas políticas: en primer lugar la de clase, y luego otras, que estaban naciendo entonces, como las de raza, o de género, todas ellas, eso sí, legitimadas por cuanto servían de toma de conciencia colectiva y, siguiendo el pensamiento gramsciano, válidas solo si ayudaban a conquistar el poder. En todo caso y al margen de combates ideológicos, las críticas denotaban que el concepto y el término cultura política había calado y mucho. Entre otras cosas, porque a pesar de las críticas epistemológicas, ideológicas e incluso metodológicas, se trataba de una formulación muy práctica para abordar lo político desde la conexión entre lo macro (análisis sociológico) y lo micro (análisis

Más allá de la política de la identidad, Barcelona, Debate, 2018 (2017), en particular, pp. 31-64.

psicológico)⁷. De lo que no cabía duda, a la altura de los años ochenta, es de que se había puesto en circulación un concepto con la suficiente ambigüedad y complejidad para gozar de éxito no solo en la politología sino también en otras disciplinas sociales y humanas.

¿Y qué ha sucedido entre los historiadores? Por cercanía, los primeros en mostrarse receptivos fueron los norteamericanos, pues en la reunión de 1989 de la American Historical Association ya hubo una sección dedicada a la *political culture*⁸. Desde entonces cultura política se ha convertido en un término corriente, asumido que la definición de Almond y Verba precisaba ser repensada, ampliada y adaptada al campo de la historia. Lo primero que convierte al concepto de cultura política en operativo para los historiadores es esa capacidad suya para enlazar las categorías sociológicas con las psicológicas y explicar fenómenos de índole política. A finales del siglo XX, este modo tan poco convencional de aproximarse a la vieja historia política era mucho más posible que antes, porque los historiadores estaban ya tan acostumbrados al eclecticismo metodológico y epistemológico como politólogos y otros científicos sociales y humanos. Dos aspectos concretos de la opción tomada por Almond y Verba resultaban particularmente útiles para la historia: el primero, ubicar las actitudes y comportamientos políticos lejos del decisionismo racional, por cuanto no son solo mecanismos de esa lógica deductiva categorial los que entran en juego en ese tipo de conductas; el segundo, el rechazo de una causalidad simplista de la cultura como mero producto emitido desde el poder. Desde estas premisas, el vago concepto de cultura política aceptaba ser trasladado al campo de la historia, al menos, porque facilitaba los siguientes aspectos: atender a los valores, las creencias, los principios, las representaciones simbó-

⁷ SCHNEIDER, Cecilia y AVENBURG, Karen, “Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques”, en *PostData*, 20/1 (2015), pp. 109-131.

⁸ FORMISANO, Roland P., “The Concept of Political Culture”, en *The Journal of Interdisciplinary History*, 31/3 (2001), p. 393.

licas que están relacionados con lo político; problematizar la conducta individual respecto de la norma o lo colectivo; atribuir, en suma, a lo cultural una influencia variable, pero en todo caso nada desdeñable, en la configuración de la acción política. Los historiadores, además, podían dotar de mayor plasticidad y fluidez a la propuesta inicial de Almond y Verba, porque entendían la cultura política no tanto como un todo homogéneo y consensuado, cuanto un espacio de confrontación, que admitía tener en cuenta diferentes culturas —o subculturas políticas en términos funcionalistas—, que se solapan entre sí, se interconectan y contraponen. Ello no niega la existencia, en una sociedad determinada en un tiempo dado, de un sustrato común de cultura política, como si fuesen las reglas del juego, un código compartido o el campo donde dirimir la hegemonía. Todo ello ha propiciado, ha apuntado la potencialidad, diríamos incluso la necesidad, de tener en consideración el carácter dinámico de la noción de cultura política.

Para resumir, puede decirse que el desembarco del término politológico cultura política en el ámbito de la historia ha sido fácil por una doble circunstancia: la predisposición a recibir herramientas de otras disciplinas afines y luego adaptarlas sin prejuicios epistemológicos, y la propia necesidad de los historiadores de redescubrir lo político, sin retornar a planteamientos antiguos sino atisbando nuevas perspectivas. Lo importante es que, en manos de los historiadores, la noción de cultura política ha ganado pluralidad de sentidos, ha perdido rigidez metodológica y ha ampliado las fuentes susceptibles de ser usadas. O dicho de otra manera, partamos de señalar lo que no es: cultura política no se refiere a los sistemas de ideas políticas, la arquitectura institucional de los Estados o los textos normativos; tampoco reside en el ideario de un líder, un partido o un grupo de intereses; ni se limita a las formas de comunicación o propaganda. Tiene en cuenta todo ello, evidentemente, pero busca otros objetos. Persigue algo tan inaprensible en principio como las actitudes que explican los comportamientos políticos, y se centra, por tanto, en algo tan di-

fuso como es la comprensión del fenómeno político, cómo es percibida y luego abordada la política por los individuos de una sociedad determinada.

Vistas así las cosas, la producción historiográfica que puede colocarse debajo del paraguas de la cultura política no es pequeña y, como se ha señalado acertadamente, parece más un punto de llegada más que de partida, o un lugar de encuentro de prácticas muy diversas que acaban confluyendo allí sin que se haya partido de una misma reflexión metodológica previa. En consecuencia, es francamente difícil encontrar un común denominador teórico o una definición ampliamente aceptada acerca de qué es y qué no cultura política. Al menos esto es lo que se ha escrito acerca de la historia de la cultura política en la historiografía española⁹. Ahora bien, quizá debiera relativizarse la importancia de la ausencia de un marco reconocido y un debate teórico sobre la noción de cultura política porque previene de esas rigideces y reduccionismos que ha aquejado al concepto desde la primera formulación de Almond y Verba. Pero es que además los contornos difusos parecen inherentes a la práctica de la historia de la cultura política. En definitiva, no lo olvidemos, las relaciones (históricas y no históricas) entre cultura y política no tienen porqué limitarse a la fórmula de una cultura política que reduzca el campo de investigación a conjuntos coherentemente articulados de valores, pautas de conducta, representaciones y símbolos interiorizados por una sociedad determinada. Lo importante, a mi juicio, es que los historiadores hayan sellado un vínculo entre ambas, es decir, que se haya establecido un enfoque o perspectiva que explore sistemática y conjuntamente las posibilidades de investigación desde las categorías de lo político y de lo cultural. La cuestión, entonces, es que,

⁹ CAPISTEGUI, Francisco Javier, “La llegada del concepto de *cultura política* a la historiografía española”, en Carlos Forcadell y otros, *Usos de la historia y políticas de la memoria*, Zaragoza, PUZ, 2004, p. 166-185; BERAMENDI, Justo G., “La cultura política como objeto historiográfico. Algunas cuestiones de método”, en Celso Almuíña Fernández (ed.), *Cultura y civilizaciones. III Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998, pp. 73-94.

en términos historiográficos, esa conexión entre cultura y política abre un espacio de indagación que, al contrario de lo que sucede con la politología, no se estrecha sino que se ensancha. En consecuencia, mientras que se defina en qué términos se hace uso en cada caso de los conceptos de cultura y de política, las posibilidades de análisis son muy prometedoras¹⁰, y hay ejemplos de ello paradigmáticos¹¹.

Siendo conscientes de las posibilidades en expansión, hoy puede decirse que el vínculo entre cultura y política, ante todo, supone una perspectiva histórica —no una metodología determinada, ni un objeto concreto— para abordar el estudio de las relaciones entre los individuos y el poder, o dicho de otra manera, un enfoque que investiga desde la percepción de la política a las formas de participación en ella, pasando por las actitudes, las valoraciones y los juicios, en una determinada sociedad.

De ahí que no solo tengamos en cuenta el campo amplio en torno a la noción de cultura política, sino que también se quiere

¹⁰ CABRERA, Miguel Ángel, “La investigación histórica y el concepto de cultura política”, en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico y Diputación de Zaragoza, 2010, pp. 19-85.

¹¹ En cuanto a las prometedoras posibilidades abiertas, reclamo atención particular sobre el que, en mi opinión, es un trabajo modélico en muchos sentidos, que además en principio no estaba conscientemente empleando la noción de cultura política, el libro seminal de SCHORSKE, Carl E., *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*, Villa Ballester (Argentina), Siglo XXI, 2011 (1961). Schorske abría el volumen con una introducción metodológica en la cual acotaba su objetivo y su enfoque, bien resumidos en estas frases: “La Viena de fines del siglo XIX ofrecía una serie de ventajas extraordinarias para un estudio multidisciplinario sobre la base de lo político. Casi en forma simultánea, en una esfera de la cultura tras otra, la intelectualidad de la ciudad introdujo innovaciones que, en la cultura europea, quedaron identificadas con el nombre de “escuelas vienesas”, en particular en el caso de la psicología, la historia del arte y la música.” (p. 23). El intento de Schorske por hacer una historia cultural total de la Viena del fin del XIX y comienzos del XX, ha encontrado una interesante continuación, tan ambiciosa pero que tiene menos en cuenta lo político, en CASALS, Josep, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona, Anagrama, 2003.

incluir en el presente volumen una perspectiva cercana pero no exactamente coincidente que etiquetamos con el marbete *políticas de la cultura*. ¿Qué entendemos por esto último? En principio, la fórmula políticas de la cultura alude a dos perspectivas distintas: una sería la incidencia de lo político en lo cultural, desde la existencia *per se* de políticas culturales, entendido que el Estado debe encargarse de la cultura como de otros aspectos de la sociedad (sanidad, educación, servicios sociales, seguridad) hasta el dirigismo o la arbitraria instrumentalización de la cultura para fines políticos partidistas o de Estado¹²; y la otra perspectiva partiría del principio teórico de que toda manifestación cultural está determinada políticamente, de manera indefectible, de forma consciente o inconsciente, por cuanto lo político afecta a todos los aspectos del vivir humano, individual y social: si todo es política y todos los individuos son políticos, también lo cultural y la creación artística lo son. Para los historiadores ambas perspectivas tienen interés, pero siempre relativizadas una vez sometidas a sus criterios epistemológicos. Hay, evidentemente, una historia de las posiciones adoptadas por los poderes políticos sobre la cultura, que contiene términos como el mecenazgo, el patronazgo, el fasto, la conmemoración y la propaganda¹³, hasta desembocar en eso que hoy se denomina la comunicación política, un camino que itenera, con discontinuidades, desde las primeras civilizaciones hasta la más cercana actualidad, independientemente de la naturaleza de esos poderes y de las formas de gobierno. También es un objeto historiable la politización de la cultura, el estudio de movimientos

¹² Sobre este punto, la asunción por parte de los Estados de atribuciones en materia cultural, un intervencionismo legal y presupuestario que se ha generalizado después de la Segunda Guerra Mundial, es inexcusable la lectura de FUMAROLI, Marc, *El Estado cultural. Ensayo de una religión moderna*, Barcelona, Acantilado, 2007 (1991), texto que generó una extraordinaria polémica en Francia cuando se publicó.

¹³ Acerca de las diferencias entre fasto, conmemoración y propaganda, es muy recomendable el trabajo de VEYNE, Paul, “Objetivos del arte, propaganda y fasto monárquico”, en *El imperio grecorromano*, Madrid, Akal, 2009 (2005), pp. 335-370.

políticos ligados *ab origine* a una cultura, perspectiva de lo político que ha producido trabajos valiosos sobre el fascismo y el nacionalsocialismo¹⁴, o el proceso de absolutización cultural posterior al triunfo de la Revolución en la época estalinista¹⁵. Tales ejemplos extremos de politización de la cultura reúnen de modo perfecto el axioma de que todo es político con el principio de que todo es historiable. Pero más allá de ello, esta perspectiva es apropiada para abordar el estudio de aquellas culturas nacidas con una dimensión política, como sucede con el romanticismo¹⁶.

En todo caso, el enfoque del historiador sobre eso que hemos denominado políticas de la cultura nunca ha de perder de vista que lo cultural, en cuanto humano, es azaroso y contradictorio y por ello no puede ser reducido a determinismos simples ni a

¹⁴ Me refiero, por ejemplo, a la concepción del fascismo y del nazismo como experiencias extremas de la modernidad, según la tesis de GRIFFIN, Roger, *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010 (2007). Sus plantamientos han sido ahondados por COBO ROMERO, Francisco, HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio, y DEL ARCO BLANCO, Miguel Ángel (eds.), *Fascismo y modernismo. Política y cultura en la Europa de Entreguerras (1918-1945)*, Granada, Comares, 2016. Desde una perspectiva distinta, centrada en discernir la relación del legado clásico con la cultura nacionalsocialista, son brillantes ensayos los de: MAS TORRES, Salvador, *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, Madrid y México, Plaza y Valdés, 2014; y CHAPOUTOT, Johann, *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*, Madrid, Abada, 2013 (2008).

¹⁵ GROYS, Boris, *Obra de arte total Stalin*, Valencia, Pre-Textos, 2008 (1993). La tesis de Groys, que extrapola con éxito la noción wagneriana de obra de arte total, señala que la realidad estaliniana es “una obra de arte total, capaz de absorber e incorporar completamente dentro de sí a su espectador” (del prólogo a la primera edición en ruso, p. 13). En mi opinión, ese es el motivo que explica porqué el régimen estalinista no produjo ningún estilo propio y no tuvo problema en bascular desde las vanguardias radicales a un realismo retórico e impostado. La verdadera obra de arte era la realidad soviética, cultural por cuanto creada, artificial y debida a su auténtico artífice (no solo inspirador), el líder absoluto, Stalin. Este modelo de una cultura generada por un hiperliderazgo de raíz comunista ha sido reproducido, hasta reducirlo a una siniestra parodia, en Corea del Norte.

¹⁶ SAFRANSKI, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2012 (2007).

condicionamientos de grupo o de época. Opera lo personal en contestación a lo social, lo individual en impugnación de lo colectivo; y eso también es digno de ser historiado. Así sucede en los procesos creativos y artísticos, por más que una denominada historia social del arte haya pretendido convencernos de que toda obra era consecuencia mecánica de las condiciones socioeconómicas de su época. Visto en perspectiva temporal, este esquematismo ha resultado poco fructífero. Los procesos creativos, donde confluye el contexto con la subjetividad del creador, constituyen un desafío para los historiadores de hoy, precisamente porque estos han tomado conciencia de la complejidad de explicarlos sin perder de vista todos sus ingredientes; de ahí la necesidad de recurrir a herramientas conceptuales muy dispares en principio, pero que bien combinadas puede abrir, están abriendo de hecho, líneas de investigación muy prometedoras.

Este libro propone eventuales rutas de aproximación a ese territorio de investigación histórica en expansión, y hoy sólidamente establecido, que nace de intersectar cultura y política. Las aportaciones reunidas derivan de algunos principios que deben señalarse: el primero, que es posible abordar este tipo de estudios en épocas diversas de la historia, incluido el pasado más remoto, y que además a la investigación sirven no solo fuentes escritas sino también arqueológicas; el segundo, que la flexibilidad y riqueza de lo que se puede investigar, permite una interdisciplinariedad fluida que incluya tanto la historia del arte como otras disciplinas vecinas; el tercero, que las metodologías son tan variables como los objetos concretos de estudio. Evidentemente, no es necesario recordar que las cinco contribuciones no pretenden agotar las posibilidades, ni tampoco se han elegido unos determinados enfoques por considerarlos los más significativos. Son unas líneas entre muchas, trabajos de especialistas de muy diversa trayectoria cuyo vínculo entre sí consiste en que navegan entre la orilla de la cultura y la de lo político.

Precisamente porque pensamos que las categorías de la historia cultural pueden aplicarse a la historia de la política, independientemente del periodo estudiado y de las fuentes disponibles, el volumen se inicia con una contribución firmada por el Grup d'Arqueoecologia Social Mediterrània (Universidad Autónoma de Barcelona). Sus autores se plantean cómo abordar la investigación de la función/actividad política desde la arqueología como forma de conocimiento, y de las fuentes que le son propias, las evidencias materiales. Su reflexión metodológica se centra en la definición de una ontología de la sociedad inspirada en las categorías marxistas aplicables a la arqueología. En su opinión, desde ahí es posible superar el problema derivado de que en sí misma la actividad política no genere productos, esto es, testimonios materiales. Con ello intentan demostrar que lo político influye, e incluso llega a determinar, toda la producción, genera la construcción de espacios y deja huellas que, en definitiva, facilitan la interpretación de esas fuentes arqueológicas que nos permiten conocer el sentido de lo político en las sociedades estudiadas.

Rafael Narbona (Universidad de Valencia) escribe acerca de la cultura de los caballeros de la Corona de Aragón en la Baja Edad Media. Su enfoque se dirige a este grupo social nobiliario y en torno a él proyecta dos perspectivas. Una es la cultural, entendida aquí respecto de la educación, la creación literaria de y para caballeros, sus lecturas y el universo de sus ideas; y la otra es la política, considerada de manera amplexiva en los espacios diversos donde la ejercen esos caballeros, que son la ciudad, la corte y el territorio. La confluencia de ambas perspectivas pone de relieve la centralidad de una cultura de matriz caballeresca, que además atiende a las demandas específicas del grupo y a la vez conforma a sus miembros en una determinada cosmovisión.

Salvador Mas (Universidad Nacional de Educación a Distancia) acomete el estudio del papel jugado por las categorías de la cultura grecolatina en las visiones contrapuestas sobre el Nuevo Mundo sostenidas por Ginés Sepúlveda y Bartolomé de las Casas,

en el contexto de la influencia del imaginario clásico en la comprensión y asimilación de la novedad que supone América. Ante el desafío de entender y gestionar un continente y su población, Mas plantea que el encuentro con las Indias implicó al mismo tiempo el reencuentro de Europa con su pasado, un camino de ida y vuelta que, en cierta manera, incide en una reescritura de la Antigüedad. En síntesis, como humanista Sepúlveda estima a Roma como modelo admirable, mientras que Las Casas insiste en la condición tiránica de su dominio. La categoría de bárbaro centra el debate, con reinterpretaciones confrontadas de Aristóteles y otros autores.

Javier Portús (Museo Nacional del Prado), dentro del ámbito de los estudios acerca de las funciones de la imagen en tanto que instrumentos del poder, se ha interesado por la representación del privado Olivares, singularmente la producida cuando su ministerio empieza a ser cuestionado y erosionado. Analiza estampas y pinturas en las que aparece el retrato de Gaspar de Guzmán, con evidentes mensajes políticos que subrayan su condición de hombre de Estado, y en particular se centra en dos cuadros señeros donde se le efigia, como son *La lección de equitación*, atribuido a Velázquez o a su yerno Martínez del Mazo, y *La recuperación de Bahía*, de Maíno. En los lienzos, y también en las demás imágenes contemporáneas protagonizadas por el privado, Portús encuentra un nexo de unión en la común intención de destacar la condición de intermediario del poder que el propio Gaspar de Guzmán entiende como el rasgo que justifica su ministerio.

Finalmente, Pablo Fernández Albaladejo (Universidad Autónoma de Madrid) se aproxima a dos textos, de 1799 y 1805, de Martínez Marina en torno a la construcción histórico-filológica del discurso identitario nacional español. Por sus fechas, los dos ensayos recogen la tradición ilustrada, no solo hispana, que había discutido sobre el conocimiento historiográfico y el origen de las lenguas como aportaciones a la historia política nacional y, a la vez, señalan el arranque de algunas de las preocupaciones que

posteriormente van a caracterizar el pensamiento político de Martínez Marina, el que nos es más conocido. Lo que se pone de relieve en el trabajo es la importancia de lo histórico y más aún de la lengua en la configuración del relato nacional que está pergeñando Martínez Marina, con la función de otorgar veracidad y rigor científico a esa narración. Martínez Marina retoma el nexo entre lengua y comunidad política que estableciera mucho antes Nebrija, y lo dota de mayor consistencia valiéndose de los logros de la crítica coetánea.

En suma, distintos enfoques, diversidad de fuentes, amplitud de miras metodológicas, objetos de estudio variados; esto es lo que puede decirse de las cinco contribuciones y es también lo característico del territorio historiográfico acotado entre lo cultural y lo político.

El volumen recoge las ponencias del Ciclo de Otoño 2017 del Instituto Universitario de Historia Simancas. Los autores las han perfilado, matizado y modificado para la versión definitiva. Les agradecemos que aceptasen la invitación a debatir con los miembros del Instituto y que nos hayan entregado estos textos que recogen sus inquietudes de investigación y los resultados que están obteniendo de sus indagaciones. Por fin, también quiero expresar gratitud por el trabajo de revisión de los textos para su presentación a la imprenta que generosamente ha asumido Francisco Javier Vela Santamaría.

**EL LUGAR DE LA POLÍTICA:
INVESTIGACIONES DESDE LA ARQUEOLOGÍA**

VICENTE LULL, RAFAEL MICÓ, CRISTINA RIHUETE HERRADA Y

ROBERTO RISCH

Universitat Autònoma de Barcelona

Hacia una definición: política y ontología social

“Política” es un concepto aplicado frecuentemente en múltiples facetas tanto de la convivencia diaria como de la actividad investigadora. En este último ámbito, designa un objeto de conocimiento (las sociedades del pasado hicieron *política*, que la arqueología quiere y puede conocer) y, según la crítica postprocesual, una dimensión inherente de los sujetos de conocimiento que modela sus inevitables prejuicios e impide, por cierto, cualquier posibilidad de conocimiento objetivo. En estas líneas no nos ocuparemos de los condicionamientos políticos en la labor arqueológica, sino que propondremos un marco teórico y, en cierta medida, metodológico, que permita abordar el estudio de las relaciones políticas¹.

Abordar este propósito dando por sentado que compartimos una misma definición de “política” supone, con toda probabilidad, asumir desencuentros de partida que abonarán el malentendido. A fin de evitarlos, una vía para alcanzar una definición compartida consiste en considerar la etimología del término. “Política” remite al gobierno de la *polis*, del colectivo que habitaba una ciudad-estado en la antigüedad griega. Más allá de esta particularidad histórica, una acepción más amplia haría hincapié en lo concerniente al gobierno, dirección y gestión de lo público, de las relaciones mantenidas en el seno de un colectivo social. Como

¹ El presente texto resume y matiza argumentos expresados en otras publicaciones elaboradas por nuestro equipo de investigación. Véanse, al respecto, LULL, V. y RISCH, R., “El Estado Argárico”, *Verdolay*, 7 (1996), pp. 97-109. LULL, V. y MICÓ, R., *Arqueología del origen del Estado: las teorías*, Bellaterra, Barcelona, 2007. LULL, V. y MICÓ, R., *Archaeology of the Origin of the State: The Theories*, Oxford, 2011. CASTRO, P., GILI, S., LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE HERRADA, C., RISCH, R. y SANAHUJA, M^a E., “Teoría de la producción de la vida social. Un análisis de los mecanismos de explotación en el Sudeste ibérico (c. 3000-1550 cal ANE)”, *Astigi Vetus*, 1 (2001), pp. 13-54.

puede verse, sigue respetándose la concepción griega, según la cual el colectivo es siempre el ámbito protagonista, tanto en posición de sujeto como de objeto, por encima de las individualidades. Y ello porque, como afirmó Aristóteles y sigue admitiéndose hoy, el ser humano es un *zoon politikon*.

Ahora bien, *zoon politikon*, literalmente “animal político”, suele entenderse y traducirse por “animal social” y, al hacerlo, se abre un territorio abonado a la ambigüedad.

- ¿Se encuentra la política en *todas* las relaciones humanas en tanto que relaciones sociales? Si la respuesta fuese afirmativa, se equipararía “política” con “sociedad” y, por tanto, el estudio de la política adquiriría el estatuto de una verdadera antropología o sociología general, ciencia suprema de los asuntos humanos.
- En cambio, si desconfiásemos de la posibilidad de subsumir la sociedad y la historia a la omnipresencia de la política, habríamos de enfrentarnos al siguiente interrogante: ¿se encuentra la política *únicamente* en cierta dimensión o lugar concreto de lo humano en sociedad? Si la respuesta fuese también afirmativa, se abriría entonces la pregunta acerca de cuál es ese lugar o dimensión y dónde se encuentra. A este respecto, la filosofía y el pensamiento político han ofrecido respuestas muy distintas, según se enfatice el componente social o el individual: desde plantear que la política surge de un imperativo ético compartido, emanado de la voluntad de ser de cada uno de los pueblos que componen la Humanidad, a, en el extremo opuesto, que reside en la capacidad de liderazgo de ciertos individuos o que resulta de la capacidad individual de raciocinio y consiguiente discernimiento de aquello mejor, bueno o más conveniente para uno mismo y, por extensión, para el prójimo.

Formular y dar respuesta a todos estos interrogantes presupone una metáfora topológica, según la cual la política ocupa un “lugar” en el territorio de lo social. Como en el análisis de cualquier territorio, la definición de uno de sus componentes (“¿qué

es la política?”), deberá atender tanto a sus características propias, a su “topografía” como “Ser”, como a su vinculación con otros componentes o habitantes del mismo territorio, es decir, a su “Estar”.

La metáfora geográfica o cartográfica de lo humano remite a una ontología que detalle la configuración de ese territorio, sus elementos, las relaciones que los vinculan y sus límites. La ubicación y definición del campo de dominio de lo político dependerá de la ontología social, implícita o explícita, desde la que abordemos el proceso de conocimiento: ¿qué es eso llamado “sociedad”, cómo funciona, porqué se diversifica y cambia?

Ontología marxista y el concepto de “política”

Pretender dar cuenta aquí de las ontologías sociales siquiera vigentes actualmente supondría un ejercicio de erudición fuera de nuestro alcance. Por tanto, nos limitaremos a ofrecer una propuesta desde la ontología marxista que aplicamos en nuestras investigaciones sobre arqueología prehistórica.

En esta ontología, el concepto “producción” desempeña un papel protagonista. La producción de las condiciones materiales que sustentan cualquier forma de vida social constituye el primer hecho histórico: todo lo social se produce mediante relaciones, de diverso orden y dinámicas y cambiantes, entre sujetos (hombres y mujeres) y objetos (soportes naturales, materias primas, artefactos).

En la “Introducción” a los *Grundrisse*, K. Marx² propuso que la producción puede entenderse como un ciclo unitario que se despliega, dialécticamente, en tres “momentos” que desvela el análisis:

² MARX, Karl, “Introducción”, *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, 1989 [1857], pp. 178-208.

(1) La producción supone la intervención activa de sujetos sociales, medios de producción y materias primas de cara a la obtención de un producto. Los sujetos sociales se forman en este momento, al intervenir en tareas esencialmente colectivas que requieren implicación variable en cuanto a intensidad y duración. El “estado de naturaleza” formado por individuos aislados y autónomos nunca ha tenido lugar; es un mito alimentado por el liberalismo.

(2) El uso-consumo de lo producido, en el marco de prácticas más o menos intensas, variadas y prolongadas, da sentido a la producción. En el caso de los sujetos sociales, el consumo restituye la fuerza de trabajo, cerrándose el ciclo (re)productivo y abriendo las condiciones para el siguiente. Dado que el consumo proporciona satisfacción a nivel individual, mientras que la producción es siempre de índole social, se entabla entre ambos momentos una contradicción permanente que resolverá la distribución.

(3) La distribución implica el movimiento de productos desde los ámbitos de producción hacia los que registrarán su uso y consumo. En cuanto asignación de objetos, adopta formas históricamente variables, desde la reciprocidad hasta el tributo. La misma amplísima variabilidad afecta la asignación de sujetos, expresada en múltiples normas de parentesco y/o en migraciones y raptos. En el momento de la distribución, la producción general excede el ámbito estrictamente económico para convertirse en un ámbito social, clave, como veremos, para definir “política”.

Los tres momentos son distinguibles analíticamente, aunque en la práctica suelen conformar o presentarse como una unidad, en especial la producción y el uso-consumo. Así, el acontecimiento de la producción de algo concreto (por ejemplo, un instrumento o cierta cantidad de alimentos) manifiesta unitariamente el uso de ciertos objetos (por ejemplo, herramientas) y el consumo de otros (por ejemplo, combustibles) y de los mismos sujetos (fuerza de trabajo).

Dado que esta ontología tiene una pretensión holística respecto a cualquier manifestación social, resulta pertinente preguntarse en cuál de estos tres momentos identificar el lugar propio de la política. En una primera aproximación, situarla en cualquiera de los dos momentos extremos conduciría a vindicar formas de idealismo incondicionado o irreducible.

- Si del momento de la producción emanasen las relaciones políticas, habríamos de admitir la prioridad del pensamiento sobre el hacer, tal y como defienden las ontologías de la cultura y la identidad: la intervención humana sobre la materia siempre depende de una idea forzosamente previa y rectora. Esta perspectiva asume el modelo teológico y lo aplica a la actividad humana, colocando nuestro pensamiento en el papel de la divinidad y subordinando a su voluntad el mundo material.
- Si, en cambio, ubicamos la política, *enteramente*, en el momento del uso y del consumo, ámbitos desarrollados a escala individual, habríamos de admitir un idealismo esta vez individualista, en virtud del cual cada persona es libre e indeterminada, capaz de escoger soberanamente entre lo que la producción ofrece.

Por su parte, el momento de la distribución hace referencia a una posición intermedia entre los anteriores, sujeta a éstas pero capaz de influir sobre ambas. Ahí consideramos que radica el significado de “gestión” o, más allá de él, el de “gobierno”. Sugerimos, por tanto, que la política es el ámbito social donde se conforman los criterios que rigen la distribución efectiva de los objetos y sujetos sociales para su uso-consumo finalista y/o productivo y reproductivo. La política puede condicionar la producción y el consumo desde un lugar propio que se halla en la distribución.

¿Es el criterio político fruto de una voluntad arbitraria, “libre”? La respuesta es negativa. El criterio político se construye a base de vivencias y experiencias surgidas de los ámbitos de la

producción y del uso-consumo, aunque, a la vez, es capaz de influir y condicionar futuras prácticas en dichos ámbitos. Además, el criterio político no se alimenta de voluntades soberanas, sino de condicionantes físicos, tecnológicos o, en definitiva, económicos del proceso de producción donde se sientan las bases de todas las relaciones sociales. Habitualmente, los criterios políticos se orientan a dar respuesta a interrogantes como:

- ¿Qué productos hay que obtener y en qué cantidad?
- ¿Quiénes participarán en tal o cuál tarea, por cuánto tiempo y con qué intensidad y exigencia? (¿Con quién se cuenta y en qué condiciones, tiempos y ritmos?)
- ¿Somos poca gente, nos bastamos o sobramos en relación con un objetivo dado?
- ¿Con qué recursos, materias primas y medios de producción se cuenta para realizarla? (¿Con qué se cuenta para hacer algo concreto?). ¿Faltan, bastan o sobran?
- ¿A quiénes irán destinados los bienes producidos y/o servicios prestados y en qué cantidad o medida?
- ¿Cuál es el valor de cambio de todo aquello sujeto a intercambio? ¿Qué sistema de equivalencias aplicar?

Por estar implicados en relaciones que les producen individualmente y como grupo social, todos y todas tienen algo que responder. Sin embargo, hay motivos relacionales que condicionan las respuestas más allá de un hipotético libre albedrío. Las analizaremos en el siguiente apartado, así como las consecuencias prácticas de sus diferencias.

Política, producción e historia

Hemos sugerido que la política emerge y ocupa un lugar propio, intermedio, en el momento de la distribución. Cuanto más alejados en el tiempo y en el espacio estén los momentos de la producción y del uso-consumo, más relevancia cobrarán las formas de distribución y, por tanto, la política. Esa distancia entre

producción y uso-consumo es históricamente variable. Evaluarla en cada caso depende del estado de dos condicionantes.

- a) *División de las tareas productivas* (de la “división técnica del trabajo” o “división del trabajo” según Marx). Tiene que ver con el grado de fragmentación de los procesos productivos y de la especialización de colectivos concretos en su ejecución.
- b) *División social de la producción*. Con esta expresión, aludimos al grado de fragmentación o de “dislocación” del colectivo social en cuanto a la participación de los momentos de la producción general (producción-distribución-uso/consumo); es decir, el grado de fragmentación de los colectivos implicados en la sucesión cíclica de los tres momentos (¿son las mismas personas las que colaboran para producir algo, las que se reúnen para decidir su distribución y las que usan-consumen lo que ha sido producido?).

El desarrollo de ambas divisiones, productiva y social, implica la disgregación del colectivo en contextos donde se producen vivencias particulares. Las vivencias particulares favorecen perspectivas de vida futura también particulares y, de ahí, la formación de intereses diversos que se traducen y enuncian en proyectos de convivencia o de conveniencia en forma de ideologías.

Si alguna vez la hubo, la proliferación de vivencias particulares liquida la unanimidad, la conformidad respecto a un interés general espontáneo y directo. Surgen inevitablemente desencuentros que, con frecuencia, exigen respuestas inmediatas porque hay imperativos económicos indiferentes a los ritmos de la actividad política (por ejemplo, la siembra o la cosecha no pueden demorarse a riesgo de comprometer el sustento; la necesidad apremia para conseguir tales o cuales materias primas o artefactos so pena de paralizar otras producciones y poner en riesgo la subsistencia; los individuos crecen y reclaman lugares de vida o son reclamados desde otros, etc.). La política no nace ahora, sino que, al fragmentarse los ámbitos del ciclo productivo, ve la luz la política como ámbito especializado, estable y duradero. Es ahora cuando,

institucionalizada, adquiere una visibilidad propia y característica. Y es ahora cuando, dotada de lugares y objetos propios, podemos identificarla más fácilmente desde la arqueología, y no sólo inferir su acción cuando el ciclo de producción se articulaba en pocas divisiones sociales y la distancia entre producción y consumo era muy corta.

La política en marcha

La política surge de la relación, se encamina a la decisión, genera derechos y obligaciones y culmina en ejecución. A lo largo de este proceso se transitan vías y se emplean medios. En síntesis, la toma y materialización de decisiones puede resultar de dos clases de vías, la negociación y la coerción.

- La vía de la negociación emplea los medios del diálogo y la deliberación. Cada parte implicada busca el convencimiento o el consentimiento de las restantes. El final toma la forma de acuerdo por consenso (aunque no necesariamente las partes se benefician por igual).
- La vía de la coerción emplea la violencia, física y psicológica, como medio contra las posiciones diferentes u opuestas. La meta es la obediencia y la sumisión. El final toma la forma de imposición (que siempre beneficia una parte a costa de la otra).

Cuando un determinado criterio (político) sobre la distribución de sujetos u objetos se reitera en el tiempo, se convierte en norma. Desde el punto de vista jurídico, enuncia entonces una relación de propiedad, en la que se estipulan derechos y obligaciones. En sentido estricto, un grupo posee algo cuando tiene garantizado su acceso y beneficio.

La categoría “propiedad”, en su significado general de control y acceso por parte de un grupo, puede no implicar la exclusión o la explotación de otro u otros grupos. Sin embargo, con frecuencia lo hace. Dirimir si aconteció una u otra situación depende de la investigación empírica, por cuanto sería erróneo presuponer

que ciertas épocas, regiones o colectivos humanos por razón de sexo, edad o cualquier otra condición física o subjetiva, están predeterminados a ser propietarios o poseídos. Si la investigación descubre formas de propiedad que implican explotación, la apropiación implica la extracción de plusvalía y, por tanto, la identificación de un excedente enajenado. De no ser así, resulta posible identificar sobrantes económicos, destinados a un consumo y beneficio colectivo en lugar de a un disfrute particular y privado.

Política y propiedad pertenecen a la misma familia de conceptos. Toda política afianza o cuestiona una relación de propiedad. Si se manifiesta material y reiteradamente, se dice que alguien ejerce “poder”, y, por ende, que posee “soberanía”. Las relaciones de explotación suponen un reparto desigual del poder y de la soberanía (correlatos de la propiedad privada), en manos ahora de la clase explotadora. En estos casos, la vía de la coerción es la más utilizada para garantizar la efectividad de las decisiones políticas. Emergen para ello colectivos especializados en ejecutar formas de violencia física y psicológica: ha surgido entonces la Civilización y la organización política que le es propia, el Estado.

La arqueología y la investigación de la política: breves apuntes

La investigación arqueológica de la política se hace particularmente viable cuando esta actividad se dota de medios materiales especializados, estables y duraderos. La vía del acuerdo fue probablemente la primera en requerir espacios de reunión específicos, en los cuales dirimir, a través del diálogo o la discusión, el rumbo de la vida en común. Tras la revolución trascendental que supuso el sedentarismo (en definitiva, una mutación radical de la *distribución* humana sobre el espacio geográfico), en ciertas regiones aparecieron edificios sólidos que albergaron la reunión. El tránsito al neolítico en la alta Mesopotamia ofrece un caso especialmente interesante y bien documentado de cómo se institucionalizó la actividad de reunión en cada comunidad y entre comu-

nidades³. La aparición de los primeros “edificios públicos” en asentamientos como Jerf el-Ahmar (Siria) o Hallan Çemi (Turquía) permite observar cómo combinaron una función económica de interés común (almacenamiento de alimentos y de materias primas autóctonas) con otra de reunión, a menudo referida como de culto. En un ámbito supralocal, el centro de Göbekli Tepe (Turquía) se erigió como un gran centro estable especializado en la reunión a escala regional. Más tarde, se observa cómo los “edificios públicos” de los asentamientos se desprenden de su función económica para dedicarse de forma especializada a la reunión, como en el citado yacimiento de Jerf el-Ahmar o en Nevalı Çori (Turquía). La propiedad, en cuanto acceso a buena parte de los bienes subsistenciales, había pasado a las unidades domésticas particulares, ahora reforzadas arquitectónicamente, mientras que el recinto público se reserva en exclusiva a la reunión. Por encima del nivel local, Göbekli se mantuvo como el gran centro de congregación regional.

Este ejemplo pone de manifiesto la emergencia de ámbitos especializados en la reunión. Más allá de que se pretenda interpretarlos como “templos” o “parlamentos”, está claro que su diseño favorece la función deliberativa y, a nuestro entender, política, aunque su acontecer aparezca teñido de formas y símbolos que a menudo se vinculen con la religión. Además, ponen también sobre la mesa el tema de la acción y representación política, por cuanto ninguno de los edificios públicos descubiertos tuvo la capacidad de albergar a la totalidad de los miembros de las comunidades respectivas. De hecho, se calcula que sólo entre el 5

³ Para una síntesis sobre los descubrimientos recientes, véanse ÖZDOĞAN, M.; BASGELEN, N. y KUNIHOLM, P. (eds.), *The Neolithic in Turkey. The Euphrates Basin. New Excavations & New Research*, Estambul, 2011. Igualmente ÖZDOĞAN, M.; BASGELEN, N. y KUNIHOLM, P. (eds.), *The Neolithic in Turkey. The Tigris Basin. New Excavations & New Research*, Estambul, 2011.

y el 30% de la población habría tenido acceso⁴. ¿Asistían y dirimían sólo ciertas personas en representación del resto? Y, si así fuera, ¿con su beneplácito o contra su voluntad? La respuesta no se halla en los edificios, sino en las relaciones entre las unidades domésticas, testimonio y agente de una nueva política que afectó la distribución de hombres, mujeres y objetos. En ellas, para ciertos grupos el mundo comenzó a quedar limitado a las cuatro paredes del hogar. En la alta Mesopotamia y en zonas limítrofes de la meseta anatolia se detectan en estos momentos indicios de predominio masculino y de disimetrías socioeconómicas. ¿Nos hallamos ante las primeras políticas patriarcales y de clase?

La vía de la imposición está denotada materialmente por las armas interpersonales, medios de destrucción, amenaza y exclusión, que pueden ser de naturaleza inmueble (fortificaciones, cárceles y fronteras: dispositivos de exclusión) y móvil (elementos de combate, tanto de ataque como de protección corporal). Pero también por un nuevo sujeto especializado, que suele ser designado como “guerrero”, “soldado”, a veces connotado como “héroe”. De hecho, se trata de personal especializado en la política, si bien no siempre implicado en la elaboración del criterio aunque fundamentales e imprescindibles para la materialización del mismo.

Los ejemplos son abundantes a lo largo y ancho del planeta, aunque sin duda especialmente frecuentes en las sociedades clasificadas como “complejas” y, sobre todo, en las que se denominan civilizadas. Parece una ironía vindicar la resolución “civilizada” de conflictos, como sinónimo de la aplicación de vías pacíficas y dialogadas, cuando ha sido la civilización la que ha elevado a oficio el ejercicio especializado de la violencia física como medio para imponer políticas coercitivas.

Finalmente, conviene hacer mención de la tercera expresión material de los medios de la política, aquellos vinculados con

⁴ MCBRIDE, Alexis, “Modelling capacity of Near Eastern Neolithic non-domestic architecture”, *Journal of Anthropological Archaeology*, 40 (2015), pp. 376-384. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jaa.2015.01.004>

prácticas de exhibición y comunicación. A diferencia de lo que sucedía en los recintos especializados de reunión mencionados anteriormente, las personas que asisten a esos encuentros podrían dividirse entre emisoras (activas) y receptoras (pasivas) de mensajes y estímulos. Se trata, en suma, de prácticas sociales donde se concreta algún tipo de aprendizaje subjetivo, llámesele adoctrinamiento cuando se inculcan determinados contenidos o referentes narrativos mediante distintos tipos de lenguajes (oral, visual), o llámesele temor o miedo cuando se inculca obediencia y sumisión mediante *performances* o espectáculos sobrecogedores.

Festivales y funerales proporcionan ocasiones propicias para este tipo de prácticas, en las que la congregación pública sirve para fomentar la adhesión subjetiva a principios abstractos y generales. Estos procesos de construcción de las mal llamadas “identidades” buscan borrar o transformar las subjetividades generadas a partir de las vivencias particulares de grupos concretos, mediante la imposición de concepciones morales e ideológicas que suelen reforzar otros mecanismos de obediencia y sumisión, como por ejemplo los que se sirven de la violencia física. La política también *intermedia* aquí, constituyéndose en intérprete u oficiante de una subjetividad pública que se erige en árbitro de sentimientos, complejos psicológicos y proyecciones mentales individuales.

Conclusiones

En sí misma, la actividad política no produce sujetos ni objetos materiales; en todo caso, los concita en ámbitos de reunión, deliberación o ceremonia, y los reclama y, eventualmente, destruye en conflictos bélicos; es decir, la política usa y consume objetos y sujetos producidos en otros lugares mediante otras relaciones (socioeconómicas). Sin embargo, al hacerlo influye y hasta determina la producción y el uso de materiales sin intervenir presencialmente en su desarrollo. Por eso puede parecer que la política no es nada concreto en sí misma, porque siempre apunta o se refiere a otra cosa.

Desde el punto de vista de la investigación arqueológica de la política, sugerimos una aproximación, diríamos que sintagmática, en la que el significado surja de la consideración de los objetos en sí mismos y de las relaciones establecidas con otros. Tan importante será ser capaces de identificar los medios materiales propios de la política, sus lugares, objetos y sujetos específicos, como los materiales asociados a los momentos de la producción y del uso-consumo cuya distribución interesó a políticas concretas.

**CON UN PIE EN EL ESTRIBO. ÉPICA, LETRAS Y
POLÍTICA EN LA CABALLERÍA DE
LA CORONA DE ARAGÓN**

RAFAEL NARBONA VIZCAÍNO

Universitat de València

Buena parte de nuestros conocimientos de la caballería medieval se incluyen en los compartimentos estancos que se derivan de aquellos estudios parciales con los que nos aproximamos a la historia medieval y, por tanto, no resulta extraño que hayamos abandonado algunas de las facetas necesarias para hacernos entender la aportación de los caballeros como colectivo a la cultura europea.

El estudio de las rentas y de los señoríos ha servido para conocer las fuentes de ingresos de la clase ociosa en el Antiguo Régimen, con el ejercicio de la jurisdicción sobre los hombres y la acumulación de unos recursos siempre insuficientes para sostener un tren de vida en precario equilibrio con los ingresos y, por tanto, volcado hacia el endeudamiento si no la ruina. La consecuente inserción del grupo en el marco del embrionario estado moderno constituyó la reacción necesaria para su supervivencia, al amparo de las monarquías, tras la crisis bajomedieval y ante las expansivas formas de vida del capitalismo. Por otra parte, la participación directa y por nacimiento en una sociedad política “de sangre”, colmada de títulos, repleta de matrimonios y aumentada de patrimonios territoriales, se entendía como garantía de su reproducción social, asociada a la corte, a las rivalidades, a las banderías y a las conspiraciones, cuando no a la arraigada implicación en guerras civiles y en la defensa de los intereses más excluyentes. Etc. Por tanto, en absoluto resulta extraña la percepción de una cultura de elites privilegiadas o parasitarias en los diferentes reinos, europeos o ibéricos, sin apenas transcendencia o interés para el progreso de las sociedades. Podemos pensar, pues, que bajo estos parámetros la historiografía nos suele presentar una particular cultura caballeresca sumergida muchas veces en un universo de prejuicios, ídolos, dogmas y mitos, que según señalaba José Enrique Ruiz-Domènec “han convertido su estudio en un gabinete de lugares comunes, de tópicos, hoy actualizados por lo políticamente

correcto”¹. Quizás esta percepción negativa y excluyente, muy diferente a la que se emplea para presentar a los grupos burgueses y ciudadanos en la misma época, pueda superarse con una visión integradora de otros aspectos principales, a través de una presentación sintética de la imbricación entre épica, política y cultura en la Corona de Aragón durante el siglo XV, circunstancia que puede servir de referencia para otros ejercicios paralelos y futuros.

1. Educación y política

La aproximación a los tratados formativos destinados a los caballeros, desde Ramon Llull y su fórmula didáctica hasta el Guillem de Vàroich con sus múltiples interferencias literarias, usando el modelo de un anciano ermitaño que instruye al joven escudero con consejos morales, puede complementarse con las novelas de fantásticas caballerías, leídas y escuchadas en los salones palaciegos, con Zifar y Amadís de Gaula en el papel de ejemplos paradigmáticos. Estas lecturas nos presentan el valor de la ética y de la gesta en la práctica del ser y del demostrarse caballero, y se acompañaron de la instrucción en el uso y aplicación de las armas, con carácter reglamentario, procedimental o jurídico en los duelos o lances, según se significa en dos obras clásicas: el tratado *De batalla* o en el *Sumari de batalla a ultranza* (a muerte). Debemos considerar pues que en ningún caso la educación del caballero se limitaba al cortejo amoroso de una dama sino que profundizaba tanto en cuestiones doctrinales como en la práctica del arte de la milicia, e incluso en el acceso o ejercicio de la política².

¹ RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, “El papel de los caballeros en la política europea del siglo XV: de Bouciaut a Jacques de Lalaing”, BELLVESER, Ricard (coord.), *La novel·la de Joanot Martorell i l'Europa del segle XV*, València, 2011, vol. 1, pp. 165-179.

² GUSTÀ, Marina (ed.), *Ramon Llull. Libre de orde de cavalleria*, Barcelona, 1980; BOHIGAS, Pere, *Tractats de cavalleria*, Barcelona, 1947; GONZÁLEZ, Cristina (ed.), *Libro del caballero Zifar*, Madrid, 2010; y AVALLE-ARCE, Juan Bautista (ed.), *Amadís de Gaula*, Madrid, 1991.

No se entiende su presencia en el consejo real para el gobierno del reino o en los cargos domésticos de la casa del rey —de copero a camarero o ujier— solo por la puesta en práctica de unos modales exclusivos o por poseer una cuna familiar de excelencia, que también. Tampoco que se reservasen las más altas responsabilidades militares, administrativas, judiciales y territoriales en la gobernación, o escaños específicos en las reuniones de las cortes, por otra parte, o las más altas magistraturas de renovación anual en las ciudades y villas bajomedievales (Jurados, Justicia Criminal, Justicia Civil y Mostassaf en el caso valenciano), y siempre al lado de la más selecta y formada clase de ciudadanos honrados³. Necesariamente, los caballeros habían de participar en una cultura compartida con el resto de la clase dirigente de las ciudades bajomedievales, entre los que se incluían hombres de negocios, juristas, notarios, mercaderes o médicos, y esto a pesar de la especificidad de la que hicieron gala, pues los complejos aparatos burocráticos basados en el derecho, los procedimientos legales y la escritura exigían imponderables conocimientos de cierta cultura literaria⁴.

Se acepta, no obstante, que la actividad política de la nobleza y de los caballeros fuese simultánea en dos ámbitos muy diferenciados, tanto en la dialéctica presencial y en la práctica de gobierno a escala —corte, territorio, ciudad— como en la acción violenta, sintetizada ésta en las endémicas luchas de bandos, en las rivalidades de linaje y en la oposición política a la monarquía, a las ciudades o a la hegemonía del grupo rival en cualquiera de los medios citados. Una actividad belicista, coactiva y cruenta amparada en unos comportamientos de honor convenientemente

³ LÓPEZ RODRÍGUEZ, Carlos, *Nobleza y poder político. El reino de Valencia (1416-1446)*, Valencia, 2005, pp. 191-220.

⁴ FURIÓ, Antoni, “Car la retòrica més se pertany a notaris que a cavallers. Escriptura, orgullo de classe i autoria del Tirant”, en *eHumanista/IVITRA*, 4 (2013), pp. 150-164. En lo relativo a la formación literaria y protagonismo literario de los caballeros castellanos resulta fundamental el libro de BECEIRO PITA, Isabel, *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia, 2006.

legalizados en las legislaciones forales. Sin embargo, estas actitudes no impiden considerar la coincidencia de todas estas heterogéneas manifestaciones –cargos, nacimiento, servicio real, guerra privada, rentas señoriales, etc.– en unos mismos personajes, los cuales además esconden muchas veces y en paralelo la participación en una cultura de las letras.

Dentro de esas coordenadas básicas conviene individualizar algunos personajes señalados como excepcionales, traductores prehumanistas de vocación ya en el siglo XIV, como Juan Fernández de Heredia, gran maestre de la Orden militar de San Juan de Jerusalén desde 1377, escritor, mecenas, político y diplomático, autor de la *Grant Crònica de Espanya*, quien desde su estancia en Rodas demostró el hasta entonces nunca frecuentado interés por la antigüedad griega, instando una primera recuperación y traducción directa de esos clásicos al aragonés, de Tucídides a Plutarco. También es el caso de Antoni de Vilaragut, presunto traductor de las *Tragèdies de Séneca* del latín al catalán o de Ramon de Perellós, autor del *Viatge al Purgatori*, relato personal donde narró su viaje a Irlanda para explorar la cueva de San Patricio, siendo ambos casos de finales de la misma centuria⁵. Figuras aisladas del grupo caballeresco, pero no tanto, porque no se puede desdeñar sin más el interés por la lectura y el coleccionismo de libros por parte de la nobleza, una filiación no exclusivamente burguesa, como se está poniendo de manifiesto en investigaciones recientes. Ciertamente el ciudadano Jaume Roig, autor del famoso *Espill* cuatrocentista poseía cincuenta y ocho libros según el inventario de sus bienes, pero Pere Boïl de Lladró, señor de Turís, en 1449 tenía una biblioteca con veinte ejemplares en su castillo; el caballero Pere Garro, lugarteniente del Baile General de Valencia poseía nueve volúmenes propios en 1479; y Joan de Vallterra, caballero y señor de Torres Torres, poseía treinta y

⁵ CACHO BLECUA, Juan Manuel, *El gran maestre Juan Fernández de Heredia*, Zaragoza, 1997; *Les tragedies de Séneca, segons la traducció valenciana d'Antoni de Vilaragut*, GUTIÉRREZ DEL CAÑO, Marcelino (ed.), Valencia, 1914; y *Ramon de Perellós. Viatge al Purgatori*, TÍNENA, Jordi (ed.), Barcelona, 1988.

cinco obras en la biblioteca de su residencia en 1487⁶. El gusto por la cultura escrita, desde las novelas artúricas hasta la teología cuando no la literatura de éxito, siempre encontró un hueco, aunque asimétrico, en la formación de los caballeros. Un proceso formativo este alejado de escuelas y universidades hasta un poco más tarde, y muy próximo todavía al sistema tradicional de transmisión genealógica de la idea de linaje o de la lectura de retratos ejemplares o de biografías, más o menos noveladas, de caballeros famosos. Guillermo el Mariscal, Jacques de Lalaing, el mariscal Boucicaut o Pero Niño en *El Victorial*, etc., son modelos cargados del mágico poder de crear imitadores mediante una conducta que se retroalimentaba bien con la ficción literaria y las gestas del pasado para una posible y previsible actuación futura, bien con la traslación de problemas políticos irresolubles a la ficción novelesca, como puede ser el caso del *Tirant lo Blanc* y el avance turco. Esa inspiración literaria en modelos resultaba importante para emprender la proeza personal y engendraba o, en su caso acentuaba, una conciencia del honor y del ideal de la fama.

No debemos olvidar que en el siglo XV los grupos privilegiados catalanes y aragoneses se lanzaron a recuperar protagonismo en la historia, reescribiéndola, con el propósito de participar de las glorias relatadas tradicionalmente como exclusivas de la monarquía en las cuatro grandes crónicas catalanas de los siglos XIII y XIV (Jaime I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner y Pedro el Ceremonioso). Un deseo explícito de subrayar su papel en las gestas bélicas de los reinos para avalar el usufructo de sus privilegios y para mantenerse en la primera línea de la política en la Corona de Aragón. Pere Tomic con sus *Històries e conquestes del realme d'Aragó e principat de Catalunya*; Gabriel Turell con su *Recort*; Berenguer Puigpardines con el *Sumari d'Espanya*;

⁶ RODRIGO LIZONDO, Mateu, “La llibreria del canonge Guillem Serra i el seu llegat a la catedral de València (1489)”, en *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, LIV (2013-2014), pp. 139-141. Sobre las bibliotecas, lecturas, educación y cultura nobiliaria en Castilla cfr. BECEIRO PITA, Isabel, *Libros, lectores y bibliotecas...*, pp. 22-34 y 57-61.

Pere Miquel Carbonell con sus *Cròniques d'Espanya*; Cristòfor Despuig con *Los col·loquis de la insigne ciutat de Tortosa*; o Gauberto Fabrizio Vagad en la *Corónica de Aragón*, constituyen un buen ejemplo de esa renovada historiografía del Cuatrocientos, un asunto en el que ya me he extendido en otra parte y en el que no voy a insistir aquí, pero que afecta directamente a las particulares pretensiones literarias de los caballeros o, también, al mismo interés de dejar una memoria escrita de sus propias proezas⁷. A este segundo caso pertenece, por ejemplo, la crónica anónima de Pere Maça, elaborada en torno a 1420-1430 con el propósito de recopilar las hazañas del personaje y de su linaje al servicio de la monarquía, combinando todo tipo de noticias de la geografía europea, de la Corona de Aragón y de la misma gobernación de Orihuela, donde el mismo personaje desempeñó el cargo durante años. La obra resulta singular porque se detecta escasa coincidencia cronológica de los hechos presentados respecto a otros coetáneos y, con ello, puede deducirse la existencia de una fuente de información propia, quizás relatos orales de algunos testigos quizás mediante la compilación de noticias aisladas de diversa procedencia, dado el contraste entre la ausencia del protagonista en las campañas italianas y la abundancia de detalles referenciados⁸.

⁷ Cfr. mi trabajo "Alfonso el Magnánimo y la conquista de Nápoles en la memoria escrita de la Corona de Aragón", *XX Congresso di Storia della Corona d'Aragona* (Roma-Napoli, octubre 2017), en prensa.

⁸ Según la crónica, Pere Maça se personó en Nápoles para servir a Alfonso el Magnánimo en 1422, quien tras recibirlo le encomendó su retorno a la península Ibérica para encargarse de resolver el traslado desde Castilla de la esposa del infante Enrique, hermano del Magnánimo, maestre de la Orden de Santiago, preso por Juan II de Castilla en el castillo de Mora. Es decir, la infanta Catalina, hermana del mismo monarca castellano, hubo de huir desde Ocaña porque su marido, Enrique, fue preso por Álvaro de Luna, de modo que Pere Maça narra la protección que ofreció a la dama en su viaje hasta el castillo de la Muela en Novelda. *Crónica de Pere Maça*, HINOJOSA MONTALVO, José (ed.), Valencia, 1979, pp. 47-60. Sobre el personaje cfr. también RIQUER, Martí de, *Vida i aventures de don Pero Maça*, Barcelona, 1984, pp. 83-103.

2. Ficciones e imaginarios

Una parte de aquella memoria de los hechos se presentó de otra manera y con otro género literario, ajeno al ámbito de la historiografía. Las experiencias vividas por algunos de los protagonistas de las campañas mediterráneas del Magnánimo, siempre caballeros y cortesanos al mismo tiempo, usaron sus recuerdos para recrear las aventuras en sus propias creaciones a través de la novela caballeresca, de la que Cervantes acabaría formulando su más ácida crítica. Conviene recordar que durante el expurgo de la biblioteca de Alonso Quijano, practicado por el barbero y el cura, se pone en boca de este último la frase en la que se indica que el *Tirant* era el mejor libro del mundo porque allí comían los caballeros, dormían y morían en sus camas, otorgándole a la obra un componente de credibilidad del que no obstante se derivaba la condena de su posible autor, al que el cura consideraba que –por esa misma idea de verosimilitud– debía de habersele enviado de por vida a remar en galeras⁹. Por esa misma razón Martí de Riquer diferenciaba entre novela caballeresca y novela de caballerías¹⁰. Ese realismo, reconocido a la novela *Tirant lo Blanch* todavía a principios del siglo XVII, derivaba de la capacidad de transmitir un universo cultural que retrataba la sociedad, las costumbres y los anhelos de los personajes, independientemente de incluir un conjunto heterogéneo de anécdotas portentosas pero posibles, pues además de detallar las proezas bélicas de los guerreros, los protagonistas del libro se demoraban por alcobas y salones palaciegos, donde hacían gala de conductas privadas en paralelo a sus hazañas públicas¹¹.

⁹ RICO, Francisco (dir.), *Miguel de Cervantes. Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, 2004. El episodio del expurgo se halla en pp. 90-91.

¹⁰ RIQUER, Martí de, *Caballeros andantes españoles*, Madrid, 2008, pp. 11-16. Sobre la difusión y gusto por los libros de caballerías a principios del siglo XVI, cfr. ROUBAUD, Sylvia, “Los libros de caballerías”, RICO, Francisco (dir.), *Miguel de Cervantes. Don Quijote de la Mancha*, op. cit., pp. CXVIII-CXX.

¹¹ VARGAS LLOSA, Mario, *Carta de batalla de Tirant lo Blanc*, Barcelona, 1991, pp. 6-16. Sobre las relaciones de la masculinidad caballeresca y el género

Joanot Martorell había comenzado a escribir esa misma novela en 1460 y la había acabado en torno a 1465, siendo impresa por vez primera por Nicolau Spindeler en 1490, ratificando su primer gran éxito con la traducción al castellano en la edición vallsolletana de 1511, aquella a la que sin duda tuvo acceso Cervantes y en la que nunca se anotó el nombre de su genuino autor¹². La novela fue escrita inmediatamente después de la caída de Constantinopla ante los turcos, acaecida en 1453, hecho que encontró gran impacto en la Europa coetánea y estuvo acompañado por el fin de las peregrinaciones que desde Europa se dirigían a los lugares santos del cristianismo, un trauma capital para la cultura occidental que constituye el tema central del *Tirant* en el que el héroe hace frente a las más trágicas circunstancias, salva al imperio bizantino de los turcos y vence a los musulmanes en el norte de África. La novela comenzó a escribirse solo siete años después de aquel desastre y fue llevada a la imprenta justo en los albores de última campaña granadina que daría lugar a la inmediata expulsión de los judíos de los reinos de los Reyes Católicos y al principio de la aventura americana. Un nuevo horizonte europeo que abandonaba el Mediterráneo y se proyectaba hacia el Atlántico y, en consecuencia, permite asumir la carga medieval implícita en la novela y, por extensión, de la cultura caballeresca.

No debe extrañarnos que la experiencia cuatrocentista permitiera fantasear a los autores con la creación de marcos pseudo históricos lo suficientemente reconocidos para desarrollar una ficción sublime, contando con hechos y personajes inspirados en noticias, relatos y acontecimientos del pasado inmediato que, convenientemente transformados, recreaban unas historias en las

femenino resulta muy interesante la apreciación de RUIZ DOMÈNEC, Jose Enrique, *Siete mujeres para el Tirant*, Valencia, 1998.

¹² COURCELLES, Dominique de, "Glòries cavalleresques en l'Europa mediterrània del segle XV: València al principi de una Europa mediterrànea", BELLVESER, Ricard (coord.), *La novel·la de Joanot Martorell i l'Europa del segle XV*, vol. 1, pp. 32-35.

que se proyectaba el ambiente político y social, las relaciones internacionales, los intereses ideológicos y de grupo, o las aspiraciones y utopías de la sociedad tardomedieval. El ejemplo que nos proporciona la novela *Tirant lo Blanc* no es único pero sí lo suficientemente indicativo de esta proyección cultural, porque en sí misma la obra constituye un abigarrado relato de aventuras imaginadas para un héroe de ficción, inspirado —no obstante y en gran parte— en las gestas biográficas de un caballero, identificado recientemente con Jaume de Vilaragut, amigo del autor. Joanot Martorell fue compañero de armas de Jaume de Vilaragut, el pirata o corsario caballero más célebre y controvertido de la Corona de Aragón, además de su vecino en la parroquia de San Esteban de Valencia.

En este reflejo literario del periplo del personaje histórico a lo ancho del Mediterráneo interfieren numerosos elementos donde se mezcla realidad, pasado y fabulación, con otros personajes y hechos convenientemente transformados: la Roca Salada de la novela trasluce un evidente paralelismo con la conquista de Ischia; las acciones bélicas del asedio mameluco de Rodas se inspiran en el fracaso ante las murallas de Bonifacio, en Córcega; el señor d'Escala Rompuda de la novela parece identificarse de forma satírica con Felip Boil de la Scala, caballero con quien evitó enfrentarse en duelo a muerte el mismo autor; el personaje novelesco Kirieleison de Montalbà constituye una figura burlesca para caracterizar a su enemigo personal, Gonçalbo de Montalbà; y la determinación malévola de la Viuda Reposada del *Tirant* parece inspirarse en cualquiera de las señoras que rodeaban las tertulias que el mismo autor frecuentaba; etc.; de modo que la novela evoca, contrasta y transforma la densa red y amplio círculo de relaciones humanas, lugares, referencias, hechos y ambiciones de cruzada que le fueron coetáneos al autor, propias del grupo social al que pertenecía. Es decir, las circunstancias que rodearon la biografía de Jaume de Vilaragut sirvieron a Joanot Martorell para inspirar buena parte de los episodios novelescos del héroe *Tirant* en el Mediterráneo, donde quedó recogida una parte tangencial de

la época con ausencia total de cualquier afán historiográfico o cronístico¹³. Idéntica presentación de un ambiente histórico puede reconocerse, y es aceptado de buen grado, en las novelas contemporáneas de Charles Dickens o de Victor Hugo, *David Copperfield* o *Los Miserables*, en las respectivas recreaciones del Londres y el París de la primera mitad del siglo XIX.

Otra novela que resulta paradigmática de esta síntesis emocional donde se fundía contexto histórico, autores comprometidos, el presente e inquietudes estamentales resulta ser *Curial e Güelfa*, una obra hasta hace poco considerada anónima y recientemente atribuida a Enyego d'Àvalos, no sin polémica. La obra está escrita en catalán pero su contexto es el norte de Italia, situada vagamente en la época de Pedro el Grande durante el tercer cuarto del siglo XIII, aunque fue compuesta a mediados del siglo XV en el entorno de la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo. Allí el presumible autor ejercía de camarlengo, motivo por el que su posible biografía, trasladada a la ficción, permite evocar otras tanto históricas como coetáneas mediante un viaje en el tiempo¹⁴.

El presunto autor y su familia habían salido de Castilla tras la malograda experiencia de los infantes de Aragón, pasando a acompañar al Magnánimo en su corte valenciana, desde donde se embarcó en el proyecto mediterráneo. Además, Enyego d'Àvalos adquirió amplia experiencia política en la corte de Milán, donde

¹³ SOLER, Abel, *El corsari Jaume de Vilaraud i la donzella Carmesina. El cavaller que inspirà el Tirant lo Blanc*, València, 2013, 2 vols., en especial la correspondencia entre hechos y personajes reales con los relatados en la novela, sintetizados en tablas, pp. 840-850. Cfr. también MARTORELL, Joanot – GALBA, Martí de, *Tirant lo Blanc*, Riquer, Martí de y GALLOFRÉ, M^a Josepa (eds.), Barcelona, 1985, pp. 7-16.

¹⁴ Sobre la discutida atribución cfr. BADIA, Lola y TORRÓ, Jaume, “Sobre l'autoria del Curial e Güelfa: una notícia molt exagerada”, *El temps*, (2 abril 2017), pp. 62-63. Sobre la acumulación de indicios que apuntan a favor de esa autoría cfr. SOLER, Abel, “L'atribució hipotètica de Curial e Güelfa a Enyego d'Àvalos (Consideracions d'un informe de Lola Badia i Jaume Torró)”, en *Scripta. Revista Internacional de Literatura y Cultura Medieval*, 9 (junio 2017), pp. 165-193; y del mismo autor “Enyego d'Àvalos, autor de Curial y Güelfa?”, en *Estudis Romànics*, 39 (2017), pp. 137-165.

había ejercido de consejero de Felipe María Visconti y, más tarde, en la aragonesa de Nápoles, inoculando un talante italiano a una novela caballeresca escrita en catalán, redactada en Nápoles por un caballero de origen castellano criado en Valencia, influido por los modelos literarios humanistas y buen conocedor de los círculos cortesanos de Italia. En consecuencia, se entiende que capaz de concentrar suficientes indicios, anécdotas, situaciones y referencias contemporáneas, históricas o imaginadas, para recrear una ficción donde presentar los horizontes culturales de la caballería.

3. Realidades sublimadas

Los dos casos referidos, el *Tirant* y el *Curial*, son suficientemente elocuentes para permitirnos reflexionar sobre la influencia entre realidad y ficción en el mundo caballeresco y para plantearse si las tan extendidas lecturas de estas novelas pautaron el comportamiento de las gentes de armas, o si por el contrario, fueron las gestas bélicas reales las que engendraron el ideal de vida plasmado en la literatura medieval. Todos los indicios apuntan a pensar en la continua reciprocidad de ambos ámbitos y no solo en la novela, como tendremos ocasión de comprobar, pues la literatura recogía tanto referencias o anécdotas como promovía y acentuaba el espíritu de emulación de las hazañas de los antepasados, elementos muy bien referidos en las crónicas o en las epopeyas heroicas, recitadas o cantadas desde antaño en los ambientes palaciegos o en los grandes salones de los castillos. La ambición y la competición inspiraban a los más jóvenes a lanzarse a campañas en lejanos confines para ejercitarse, probarse y ennoblecen su persona y su linaje.

Las circunstancias vividas tanto en el mundo real como en el imaginado de la caballería medieval superan con mucho las realidades nacionales de los reinos ibéricos. Un caso verdaderamente interesante nos lo proporciona Iñigo López de Mendoza, primer marqués de Santillana, noble, pero también caballero muy dado a las letras, tanto como afín a la causa, partido o bandería de los infantes de Aragón bajo el liderazgo de Enrique, maestre de la

Orden de Santiago, enemigo mortal de Álvaro de Luna, privado de Juan II de Castilla. Como habitual en la casa y corte de Fernando I de Antequera, primero, y de Alfonso V, después, donde gozó del título honorífico y doméstico de copero durante la primera época del reinado del Magnánimo, mantuvo una larga relación con la caballería letrada valenciana e incluso con su mentor Enrique de Villena. Íñigo y Enrique fueron prolíficos autores de un heterogéneo espectro de géneros (ensayo, poesía, traducciones de clásicos, etc.) y desarrollaron una trayectoria paralela, cortesana y de estudio. La actividad militar del marqués en el bando de los infantes, al menos hasta 1429, o en la frontera granadina más tarde, fue conjugada con sus labores intelectuales y literarias, siempre rodeado de amigos cultos, traductores y humanistas. Ciñéndonos a una de sus obras, la *Comedieta de Ponça*, podemos componer una nueva faceta de esa mezcolanza entre épica y literatura¹⁵.

En este caso la batalla naval de Ponza, cerca de la costa de Gaeta el 5 de agosto de 1435 entre la escuadra del Magnánimo y la genovesa al servicio del duque de Milán sirvió de pretexto para redactar un canto épico, conocido como “comedia” porque en el siglo XV el vocablo se empleaba para calificar una obra que tuviera un comienzo triste y un desenlace feliz, mientras que el diminutivo parece estar en relación con la imitación del estilo literario de Dante Alighieri en la *Divina Comedia*, de la que el marqués se declaraba lector asiduo. El texto, por tanto, presenta una situación preliminar imaginada, poética y épica, en que la madre del rey de Aragón y las esposas de los infantes se lamentaban de la suerte de sus respectivos hijo y esposos, derrotados y presos todos en Génova y Milán tras el desastroso abandono de la Fortuna. No obstante, la obra también incluye una recreación de la batalla en la que el marqués nunca estuvo presente, aunque la nefasta noticia de la derrota provocó de inmediato la actividad de su

¹⁵ SANTILLANA, Marqués de, *Comedieta de Ponça*, KERKHOF, Maxim P.A. (ed.), Madrid, 1987.

pluma y la redacción del texto aquel mismo año de 1435¹⁶. Conviene tener en cuenta que el tema del poema es la Fortuna, entendida como una fuerza arbitraria delegada por Dios y ejecutora de la Providencia, ante la cual se aconseja estoica paciencia para soportar las adversidades de la vida, aunque se considerase a la voluntad divina determinante del desenlace final y, con ello, la acción de una fuerza celestial favorable capaz de transformar la tristeza en alegría en la familia real. En esta historia la derrota y la prisión inicial terminarían por determinar el glorioso futuro de Alfonso el Magnánimo, a quien el autor vaticinaba éxitos extraordinarios y grandes conquistas en Tierra Santa, e incluso en Babilonia, la India y Egipto, mucho antes de que consiguiese el reino de Nápoles¹⁷.

Este es un poema patriótico que mezcla el amor de las damas, madre o esposas, ante los padecimientos de los héroes, que no son singularizados excepto en su excelencia colectiva y, después, deja paso y ensalza a las naciones que conforman el ejército real, y dentro de él a los principales linajes de la aristocracia que son citados en estrofas independientes¹⁸. De este modo, castellanos, navarros, aragoneses, catalanes, valencianos, mallorquines, sicilianos, sardos y napolitanos aparecen con la enumeración de los principales linajes empeñados en la gesta. Esta circunstancia anecdótica nos obliga a repensar dos ideas, primera, respecto a los orígenes y los ensayos precedentes de las identidades hispánicas

¹⁶ BENITO RUANO, Eloy, “La liberación de los prisioneros de Ponza”, en *Hispania. Revista Española de Historia*, 93 (1964), pp. 27-65; y 94 (1964), pp. 256-287, donde se detallan las circunstancias de la derrota y la lista de presos por naciones hasta un total de 213, que se correspondían con los personajes más notables de sus estados de la Corona de Aragón, de Nápoles y de Castilla. Se anotan hasta 42 nombres por Castilla.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 38-44. Sobre las virtudes y mesianismo del rey cfr. JUNCOSA BONET, Eduard, “El rei Alfons i la promoció de la magnanimitat”, TERÉS, M^a Rosa (coord.), *Capitula facta e firmata. Inquietuds artístiques en el Quatre-cents*, Barcelona, 2011, pp. 141-166.

¹⁸ SANTILLANA, Marqués de, *Comedieta de Ponça*, estrofas LXX-LXXIV, pp. 182-184.

con anterioridad a los Reyes Católicos, y no ya en empresas interiores o contra el Islam andalusí sino en el ámbito internacional europeo. Una integración de reinos y sociedades en una monarquía premoderna y, por tanto, bajo el respeto a las tradiciones institucionales y políticas identitarias, capaces de aunar en proyectos lejanos a un conjunto de linajes nobiliarios, singularizados por sus orígenes a través del liderazgo que sobre ellos ejerció una familia: los Trastámara. Ciertamente que la monarquía o la sociedad civil de origen urbano, y en concreto en los espacios de realengo, desarrollaron las ideas que forjaron la nación medieval desde una perspectiva política y cultural, pero en ningún caso puede obviarse el papel principal que la nobleza y la caballería, y sobre todo los principales linajes, se otorgaron a la hora de representar y formalizar la identidad de la nación y la representación y defensa de la tierra.

La segunda idea referida se hace patente casi de forma contradictoria con el carácter transnacional de la caballería, que se observa no solo en el interés demostrado por un autor castellano sobre una épica aragonesa en el Mediterráneo sino por la valoración de la empresa común de “la gente de España” en la batalla y en el proyecto de conquista de Nápoles. Bien es cierto que el texto pretende ser un panegírico a la casa real de Aragón, cuya cabeza era Alfonso el Magnánimo, pero tras él estaban sus hermanos en la campaña: Juan, rey de Navarra, y Enrique, maestre de la Orden militar de Santiago, y el infante Pedro, único en escapar de la batalla descrita. De hecho, esta asociación de linajes y naciones en torno al Magnánimo no solo constituyó un cuerpo de ejército sino que acabaría por construir una corte políglota y plurinacional, radicada en Nápoles desde 1442, aunque se fue formando en su entorno desde su juventud, con una práctica mancomunada en lo político, bélico, cultural e incluso económico-institucional en el marco del Mediterráneo occidental.

4. Caballeros poetas

Francisca Vendrell en los años treinta del siglo XX ya repasó la presencia y la compañía de algunos caballeros poetas en la corte itinerante del Magnánimo esgrimiendo al mismo tiempo la pluma y la espada¹⁹. Esa actitud literaria se rastrea en los cancioneros, compilaciones de poemas conservados por nobles, caballeros o monarcas, donde se reunían diferentes autores y lenguas, los cuales permiten presentar una unidad cultural supranacional a través de los afanes literarios de la caballería. Estas colecciones respondían a las aficiones de quien compilaba composiciones sueltas y diversas según el gusto, las amistades o la fama del autor original, constatando la existencia de un horizonte común a los poetas caballeros de los diferentes reinos ibéricos. Por ejemplo, el denominado *Cancionero de Palacio* es un manuscrito escrito con una sola mano del siglo XV, el cual incluye anotaciones coetáneas y posteriores reuniendo composiciones de distinto tipo (canciones, decires, serranillas, coplas, etc.) pero siempre poéticas y en diferentes idiomas (castellano, catalán, incluso gallego o galaicoportugués) donde el gusto de los caballeros es común y en ningún caso excluyente, pese a su diferente nación o idioma, como tampoco lo fue para el compilador del poemario²⁰.

No obstante, este concreto babel poético presenta algunas singularidades: las alabanzas al monarca de la Corona de Aragón

¹⁹ VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, *La corte literaria de Alfonso V de Aragón y tres poemas de la misma*, Madrid, 1933. También, de la misma autora, *El Cancionero de Palacio*, Barcelona, 1945. Cfr. también *Cancionero de Palacio. Manuscrito 2653 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, ÁLVAREZ PELLITERO, Ana M^a (ed.), Salamanca, 1993.

²⁰ Otros casos similares, donde se compilan poetas de diferente procedencia e idioma, aunque mayoritariamente en castellano, mezclando autores reconocidos con otros absolutamente desconocidos o anónimos son: AZACETA, José M^a (ed.) *Cancionero de Juan Fernández de Híjar*, Madrid, 1956, 2 vols.; ALVAR, Manuel y Elena (eds.), *Cancionero de Estúñiga*, Zaragoza, 1981; y CICERI, Marcella (ed.), *Cancionero castellano del siglo XV de la Biblioteca Estense de Módena*, Salamanca, 1996.

se conjugaron con el vituperio a Juan II de Castilla y a su valido Álvaro de Luna, pues todos los castellanos valedores de los infantes de Aragón en Castilla encontraron refugio sobre todo en Valencia, desde donde se embarcaron hacia las empresas mediterráneas del Magnánimo. Por otra parte, el mismo movimiento literario conectaba con el séquito navarro de Juan, hermano del Magnánimo, dada la gran movilidad de los mismos caballeros poetas que circularon por las tres cortes a lo largo de la primera mitad del siglo XV. Toda esta conjunción había comenzado con anterioridad, durante la campaña militar que precedió al Compromiso de Caspe y a la coronación de Fernando de Antequera como rey de Aragón en la Zaragoza de 1414, época en la que una numerosa comitiva de nobles y caballeros –entre los que figuraban Íñigo López de Mendoza y Enrique de Villena– encontraron una puerta de acceso con la nueva dinastía Trastámara para participar en los antiguos certámenes literarios de la *Gaia Ciència*, así como en las reuniones de carácter musical y poético versadas sobre los loores a María, hechos de armas, amores y buenas costumbres²¹. Después, esta comitiva mezclada con los caballeros poetas de los reinos de la Corona de Aragón, acompañó al monarca en su camino a Nápoles, donde se constituyó una corte de inspiración humanista en la que se conjugaron distintas lenguas: el latín, el castellano, incluso con su variante aragonesa, el italiano en sus versiones sicilianas, napolitanas o florentinas, y por supuesto en catalán con los modismos valencianos y mallorquines.

²¹ FERRANDO FRANCÉS, Antoni, *Els certàmens poètics valencians del segle XIV al XIX*, València, 1983, pp. 65-67 y 150-155, donde se detalla la exclusiva y laudatoria temática religiosa de la poesía de certamen con concursantes de diferente extracción social, idioma y nación, aunque el carácter local impone una mayoría de composiciones en catalán antes de la creciente castellanización de la aristocracia valenciana en el siglo XVI. Sobre las tertulias literarias valencianas cfr. NARBONA VIZCAÍNO, Rafael, “¿La vida es sueño? Ecos de sociedad, género y crítica de las costumbres en la literatura catalana del primer Renacimiento (siglos XIV y XV)”, en *Studia Historica. Historia Medieval*, 28 (2010), pp. 125-152.

De hecho en los cancioneros se emplean indistintamente varias lenguas porque se usaban y se comprendían en esta corte internacional. Carvajal compuso en castellano e italiano; Pedro de Santafé en aragonés y catalán; Iñigo López de Mendoza incluye estrofas enteras en italiano en la *Comedieta*; el valenciano Joan de Vallterra usó el castellano y el catalán; el catalán Pere Torrellas tiene composiciones en castellano; y Benet Garret, barcelonés, escribió sus rimas en italiano. No fue raro que muchos de estos caballeros y poetas de corte terminaran por arraigar en Italia, estableciéndose allí, emparentando con casas ilustres y ocupando altos cargos de la administración, como también es comprensible que esta literatura en lenguas romances floreciera junto a la de los humanistas italianos, dando pie a que sus discípulos ibéricos iniciaran sus composiciones en latín. Nacía así un círculo de relaciones y de amistades, de cultura de las letras, completamente sincronizado con las acciones bélicas en la Italia insular y peninsular. Y, en efecto, puede considerarse que la corte del Magnánimo ejerció de poderoso imán que atraía a poetas, músicos, artistas y, sobre todo, latinistas, que acabarían por regenerar el interés por lengua clásica y, en consecuencia, reconocieron el mecenazgo a quien atribuyeron el mérito de ser un rey amante de las letras, entre cuyos emblemáticos símbolos o atributos con los que se rodeó destaca el libro abierto.

El entorno militar, cortesano y literario de Juan de Navarra entre 1440 y 1443, futuro Juan II de Aragón, también reprodujo idéntico esquema de enlace entre caballeros guerreros, poesía y circunstancias históricas, según se deduce de las *Coplas de Juan de Dueñas dirigidas al infante don Enrique*. Se trata de una composición dirigida al infante Enrique, maestre de la Orden Militar de Santiago, y a su sobrino, un niño de corta edad no identificado, posible hijo ilegítimo de Juan de Navarra. El caballero poeta inicia el texto con un saludo colectivo y una referencia heroica y sagrada a la obligación de combatir a los infieles, en la que cita a toda una lista de nobles y caballeros próximos a Juan de Navarra, todos ellos servidores fieles, compañeros de armas y miembros de su casa y corte en la contienda preliminar al Compromiso de

Caspe, en las banderías castellanas de los infantes de Aragón y en las campañas mediterráneas del Magnánimo, pero también al mismo tiempo personajes cantados o cantores en los poemarios. Entre ellos conviene destacar a Fernando de Rojas y Sandoval, hijo del adelantado Diego Gómez de Sandoval, conde de Castro, poeta del *Cancionero de Palacio*; Iñigo Fernández de Guevara, aficionado a los lances de armas, viajero y poeta; el catalán Ramon de Sentmenat, preso tras Ponza; o el posible Jaume Martorell, valenciano, ujier de armas de Juan de Navarra. Todos ellos consiguieron dominios territoriales o cargos en recompensa a los servicios prestados²².

5. Experiencias y confesiones

Podemos detenernos en algunos ejemplos concretos de caballeros poetas, incluidos en los cancioneros y especialmente reconocidos por sus composiciones, afectadas éstas por las circunstancias vividas en primera persona. Primero, Juan de Dueñas, enemigo del mal gobierno de Juan II y Álvaro de Luna y de sus codiciosos asesores, quien acompañó a los infantes de Aragón en sus luchas, pues se vio forzado a exiliarse y a abandonar Castilla por unas coplas dedicadas al rey que provocaron la ira de su valido. Se embarcó en la flota de Ponza y estuvo encerrado en la torre de San Vicente, en Nápoles, donde escribió el poema *Nao de Amor*.

Segundo, Pedro de Santafé, caballero aragonés, letrado y de origen converso, quien empleó su pluma para cantar los momentos más interesantes de la biografía del Magnánimo en el ámbito familiar, militar y político usando el estilo provenzal, caso del *Comiat entre'l rey e la reyna en el biaje a Nàpols*, composición poética que singulariza una imaginada despedida de la reina cuando su esposo se embarcaba para la guerra de Nápoles, relatando la

²² RUBIO VELA, Agustín, “Militares, cortesanos y poetas en el entorno de los infantes de Aragón (1439-1445). Las Coplas de Juan de Dueñas al infante don Enrique”, en *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 9 (junio 2017), pp. 113-143.

traición posterior de la reina Juana, el dolor del rey traicionado, la destrucción aragonesa de Nápoles y el asedio padecido en el Castelnuovo antes de la forzada marcha del rey, subrayando no obstante el valor caballeresco, moral y político del Magnánimo con la descripción de los hechos. También en el *Loor al rey en la destrucción de la ciudad de Napols* ensalza su entrada triunfal tras dos días de lucha, la toma de la isla y fortaleza de Ischia y la derrota de Sforza, insistiendo en la épica del asalto y en el valor de la esforzada nación. No puede olvidarse tampoco su *Lohor al rey en la delibración de su hermano don Anrrich* de la prisión de Juan II de Castilla.

Tercero, Juan de Tapia, caballero castellano que también se enroló en el ejército del Magnánimo, quien fue preso en Ponza y trasladado a la prisión de Génova, donde escribió dos composiciones. En una, el *Dezir de Iohan de Tapia, fecho en la mala paga presión de Génova*, se hacía eco de su estado triste y melancólico añorando a una dama, nefastas circunstancias de cautiverio que asumía como expiación o prueba de amor. Más tarde, trasladado a la prisión del duque de Milán, cantó la belleza y las virtudes de la hija de Felipe María Visconti, quien terminó liberándolo. Después de haberse hecho presente en casi todas las campañas, acabó por radicarse en la corte napolitana, donde dirigió sus versos a las damas de Turpia (Tropea), y en especial a la joven Lucrezia d'Alagno, última compañera de amores de un monarca de edad proveya, sin dejar de remitir elogios y galanterías poéticas a la misma reina María, esposa del Magnánimo abandonada en la península años atrás. La consideración de Lucrezia como un dechado de virtudes, cantadas por los poetas de la corte de un rey enamorado, acentuaba la convergencia entre literatura, sociedad y celebración, con una alabanza plurilingüe y encomiástica de la dama del señor en la más genuina tradición medieval²³.

²³ RODRÍGUEZ MESA, Francisco José, “Lucrezia d'Alagno o la celebración literaria”, en *Erasmio. Revista de historia bajomedieval y moderna*, 3 (2016), pp. 143-156; y del mismo autor “El amor de Alfonso el Magnánimo y Lucrezia

El mismo Tapia olvidó su pluma galante para reprochar a una dama filoangevina, Maria Caracciolo, que abominara de la presencia de los aragoneses en Nápoles.

A ellos cabría añadir el gentilhombre aragonés de filiación desconocida, denominado Sarnés; también los aragoneses Juan de Sesé, Pedro de Urrea y Hugo de Urriés, autores todos de canciones amorosas, que insistieron en el dolor de la separación y la fidelidad del amante, el desengaño, la melancolía, el deseo y la esperanza del amor, con súplicas, penas y lamentaciones, siempre de talante cortesano, en la tradición trovadoresca y con mayor o menor voluntad de imitación italianizante, donde el omnipresente tema amoroso se conjugaba con las vividas circunstancias bélicas o la gestión de gobierno, administrativa y territorial del nuevo reino²⁴. El caso de Andreu Febrer presenta con anterioridad las mismas similitudes en composiciones poéticas de juventud dirigidas a las damas, así como gestas militares al servicio de la monarquía. Febrer se embarcó en la expedición organizada por Martín el Humano en 1398 hacia Tedelís, en Túnez, con el aval cruzado de Benedicto XIII, para recuperar y castigar el robo de la eucaristía de la iglesia de Torreblanca, Castellón, perpetrado por piratas berberiscos. La ocasión le permitió componer un *Sirventesc per lo passatge a Berberia*, una canción que incitaba a los caballeros a enrolarse en la expedición y a luchar contra los infieles. Sin embargo, el éxito de la misión fue efímero y tras poco más de un día de dominio de la plaza las tropas se vieron forzadas a regresar y hacer frente a una tempestad que hizo naufragar algunas naves, motivo por el que Febrer compuso otro poema en acción de gracias a la Virgen, donde describe la tormenta y el miedo

d'Alagno a través de los poemas de Carvajal", en *Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 65-66 (2012), pp. 295-306.

²⁴ VENDRELL GALLOSTRA, Francisca, *El Cancionero de Palacio*, op. cit., pp. 80-84.

padecido por los cruzados embarcados, agradeciéndole a la postre su protección y salvaguarda²⁵.

La poesía también se usó como arma de contestación política. Incluso el despecho de un vasallo mal recompensado por su señor tras múltiples servicios podía ser argumento para un canto más o menos anónimo. El fragmentario poema de un desconocido autor, identificado presuntamente con el noble valenciano Gilabert de Pròixita, constituye un reproche dirigido a un monarca, posiblemente Martín el Humano, en el que se daba cuenta de los propios méritos militares y del apoyo prestado a un rey que, seguramente después de 1404, había obligado a desterrarse a un fiel servidor²⁶. El presunto autor tenía una amplia experiencia militar en las campañas mediterráneas de la monarquía, poseía una reconocida obra poética, había recibido heridas en batalla, y formaba parte de la corte como doméstico de la casa real en calidad de camarero, pero también había participado con ensañamiento en las cruentas luchas de los bandos valencianos, quebrantando la paz y tregua dictada por el rey y, en consecuencia, acusado de traición y obligado al destierro²⁷. En cambio el caballero Pere March, padre de Ausias March, dedicó un poema titulado modernamente *L'arnès del cavaller* bien a su señor, Alfonso el Joven, duque de Gandia, en calidad de servicial, bien a sus propios hijos, presentando una colección de consejos sobre el uso de las armas defensivas y ofensivas, además de la descripción de la armadura óptima

²⁵ PRÓIXITA, A. DE; FEBRER, A.; GUALBES, M. DE y SANT JORDI, J. DE, *Obra lírica*, RIQUER, Martí de (ed.), Barcelona, 1982, pp. 13-19.

²⁶ Sobre el caballero Gilabert de Pròixita, su papel como camarero real y la participación en las campañas de Martín el Humano y Martín el Joven en Sicilia y Cerdeña-Sicilia, respectivamente, en 1392 y 1395, cfr. ALBERNI, Anna, "Gilabert de Pròixita. Un poeta cortesà al servei del Casal d'Aragó", *Actes del congrés internacional de l'associació hispànica de literatura medieval*, Alacant, 2005, vol. 1, pp. 227-240. Sobre su obra poética, fundamentalmente amorosa, cfr. *Poesies de Gilabert de Pròixita*, RIQUER, Martí de (ed.), Barcelona, 1993.

²⁷ RIERA I SANS, Jaume, "Una cançó de despit contra el rei Martí", en *Mot so razo*, 7 (2008), pp. 34-41.

y completa a partir de su amplia experiencia militar, sin dejar de aderezar la explicación de sus funciones con algunas reflexiones morales²⁸. Otro caso singular es el que proporciona de nuevo el marqués de Santillana, desafiando a navarros y aragoneses, a quienes pretendía derrotar en las faldas del Moncayo, entre Zaragoza y Soria, cuando aquellos en 1429 pretendían invadir Castilla para recuperar los bienes de los infantes de Aragón. Reto contestado con la pluma por Juan de Dueñas con otro poema donde intentaba responder y rechazar la arrogancia del marqués, instándole a menos hablar y más actuar, reprobándole su escasa destreza poética y amenazándole con que muy pronto solicitaría una tregua²⁹.

Esta particular estrategia literaria entroncaba con las famosas *Lletres de batalla*, cartas y carteles de desafío, colgados en las puertas de las iglesias o en las paredes de las calles, a las que tan dados eran los caballeros valencianos para solucionar sus problemas por los más diversos motivos, siempre al margen de los cauces habituales de la justicia. También con carácter deportivo las justas y torneos, ocasiones significadas con las que lucir armas y heráldicas o trances singulares para alcanzar fama o limpiar el honor, constituyeron unas competiciones que como los duelos a muerte adquirían realidad mediante unos prolegómenos en los que se intercambiaban escritos, donde se hacía gala del dominio del lenguaje y de la elegancia retórica, donde los contendientes intentaban demostrarse campeones de la palabra escrita, y donde a la par se exhibía orgullo y pericia ante un público de iguales. Entre los múltiples retos de Joanot Martorell solo citaremos el dirigido contra Joan de Montpalau, su primo, al haber roto éste el compromiso de matrimonio de su hermana Damiata y el combate instado ante el arbitraje de Enrique VI de Inglaterra, en el Londres de 1438, donde finalmente su rival no compareció. Del mismo

²⁸ RIQUER, Martí de, *L'arnes del cavaller. Armes i armadures catalanes medievals*, Barcelona, 2011, pp. 174-177.

²⁹ *Cancionero de Palacio*, op. cit., coplas 226 y 227, en pp. 299-301.

modo, el Paso Honroso del caballero leonés don Suero de Quiñones en el puente sobre el río Órbigo, contra cualquier caballero que hiciera el Camino de Santiago para liberarse de la empresa prometida a una dama en 1434, constituye otro ejemplo que desencadenó este intercambio epistolar con el que se pretendía llevar a término los lances, mediante retos estilísticos que también sintetizaron de forma genuina los vínculos entre ficción y realidad de la vida caballeresca, y que vienen a hacer patente en tiempo y lugar unos ritos que escondían un juego de relaciones entre unos contendientes que aceptaban reglas precisas con la pluma y con las armas. Con punzantes ironías, burlas y rasgos de ingenio esta escritura que carecía de intención o de pretensión literaria acaba por transmitir una actitud ante la vida y, sobre todo, la habilidad de la palabra escrita para aplazar, discutir, buscar tiempo, lugar, armas y árbitros en el combate. Al final el enfrentamiento físico en la contienda resultaba ser tan importante como el ritual preliminar, con sus componentes de teatralidad en el desafío y, sobre todo, con la publicidad en los carteles y las cartas, allí donde se expresaban las actitudes para hacer presente una personalidad colectiva³⁰.

6. Corte y milicia

Estos caballeros mantuvieron múltiples vínculos entre sí, formando una comunidad social muy relacionada, como compañeros de armas en las mismas campañas o como amigos de círculos poéticos, para cantar las gestas, el amor de las damas o las difíciles situaciones padecidas en prisiones o asedios, siempre con gran sentimiento y emoción. Ausias March y su padre Pere

³⁰ RIQUER, Martí de (ed.), *Lletres de batalla, cartells de deseixements i capítols de passos d'armes*, Barcelona, 1963, vol. 1; RIQUER, Martí de y VARGAS LLOSA, Mario, *El combate imaginario. Las cartas de batalla de Joanot Martorell*, Barcelona, 1972; RIQUER, Martí de, *Caballeros andantes* ..., en especial pp. 49-53, 63-70 y 94-101; y MARTÍNEZ ROMERO, Tomás, "Lletres de batalla dels Vilarragut", en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 69 (1993), pp. 71-106.

March, Francesc Ferrer, Andreu Febrer, Lleonard de Sors, Guillem y Joan Berenguer de Masdeovelles, Pere Torrelles, etc., mantuvieron contacto directo o leyeron los versos de los autores que les habían precedido en el entorno de los infantes de Aragón en Castilla y de la corte del Magnánimo, donde se desarrolló un espacio literario en el que se promovía la caballería, la cortesía y la lírica como una marca de familia y de clase³¹. La participación en el ejército y en la corte no fue incompatible con el mantenimiento y el fortalecimiento de la cultura caballeresca, pues al contrario, el rey difundió entre príncipes, nobles y caballeros los ideales y prácticas de la caballería con una clara función social, de cohesión de la nobleza, de entrenamiento en la guerra y de servicio real³².

Una vez más podemos comprobar cómo la comitiva que rodeaba al infante heredero de la Corona de Aragón estaba constituida por un nutrido de jóvenes caballeros poetas, formando el círculo más próximo de quien acabaría siendo reconocido como protector de las artes y de las letras. En la expedición de 1420 participaron los mejores poetas catalanes del siglo XV: Andreu Febrer, traductor de la *Divina Comedia* de Dante; Ausias March; Lluís de Vilarasa; Francesc Martorell, hermano del autor del *Tirant*, junto a sus hijos Galceran y Jofré; entre otros, todos los cuales se verían recompensados en calidad de fieles servidores con rentas, dones, castellanías y cargos, y simultáneamente fueron autores de obras líricas en aquel marco bélico. Antes de partir en campaña, muchos de ellos habían formado parte de la cohorte de admiradores y aduladores que rodearon a la reina Margarita de Prades, viuda de Martín el Humano, musa de unas composiciones que parecían imitar con su estilo y actitud a las que los trovadores

³¹ TORRÓ, Jaume, “La poesia cortesana”, BROCH, Alex (dir.), *Història de la literatura catalana. Literatura medieval (II). Segles XIV-XV*, Barcelona, 2014, pp. 266-269.

³² SAIZ, Jorge, “La política militar de Alfonso el Magnánimo: guerra y nobleza”, *Alfons el Magnànim. De València a Nàpols*, València, 2009, pp. 113-119.

provenzales dirigieron siglos atrás a Leonor de Aquitania, que casi les aproximaba al papel que habían desempeñado Lanzarote o Tristán en la materia de Bretaña³³.

Junto a ellos, codo con codo, participó en las empresas militares Jordi de Sant Jordi, caballero y poeta valenciano, el cual desde la más temprana juventud había formado parte de la casa y corte del príncipe, criándose a su lado y demostrando sus mismas inquietudes. Desde el principio Jordi de Sant Jordi también estuvo comprometido en las campañas de Cerdeña, Córcega y Nápoles, ciudad donde en 1423 fue capturado junto a un grupo de caballeros y personajes notables por el *condottiero* Muzio Attendolo Sforza, quien al servicio de los angevinos se hizo por sorpresa con la misma, recuperándola para la reina Juana II. Durante el mes de su cautiverio escribió *Presoner*, también conocido como *Desert d'amics*, dejando huella de su angustia, de la trágica desventura y del deseo de ser rescatado, versos en los que añoraba la suntuosa vida de la corte con la esperanza de conseguir una pronta liberación. En este poema dejaba de lado por vez primera las prácticas literarias occitanas y se convertía en un hombre de su tiempo, contextualizando su experiencia, metamorfoseando el tema amoroso en la urgencia y el pragmatismo de la situación, que en esa ocasión adquiriría cierta dimensión histórica, siendo uno de los primeros poetas en catalán que usó la poesía para explicar su situación personal. En él se proyecta una petición a su señor, el rey liberal y virtuoso, para que intercediera en su liberación, presentándose como un caballero valeroso que padecía cautiverio por haber servido a su señor. Sin llegar a asumir el modelo humanístico, Jordi de Sant Jordi inició un camino hacia la introspección personal que

³³ Riquer, Martí de y Badia, Lola, *Les poesies de Jordi de Sant Jordi, cavaller valencià del segle XV*, València, 1984. También cfr. Orazi, Veronica, "Presoner, di Jordi de Sant Jordi: tra eredità medievale e fioritura umanistica nell'orizzonte mediterraneo della politica alfonsina", *XVI Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Napoli, 2000, vol. 1, pp. 1533-1551.

sí sobrepasaría con mucho el poeta Ausias March, el cual tampoco supo o quiso asumir el *dolce stil nuovo* italianizante, para hacer una poesía libre de rigores y convenciones.

El propio Ausias March también se dejó arrastrar por el ímpetu del joven rey que acababa de tomar posesión del trono en 1416 con la pretensión de conseguir gloria militar en el Mediterráneo, y con él compartió generación, energías juveniles y fascinación por las justas, es decir los mismos referentes culturales caballerescos pese a su diferente origen, educación y lengua. Ausias March, se enroló en calidad de doncel, a su propia cuenta y sin paga en la campaña de Córcega, participó en los asedios de Calvi y de Bonifacio, regresando convertido en caballero, pues como muchos otros jóvenes consideraba la guerra como una obligación social, vía honrosa para legitimarse y enriquecerse³⁴. Cuatro años más tarde volvió a reengancharse en la flota que desde Sicilia atacó las islas de Gerba y de Querquens en el norte de África, de donde más que riquezas en forma de botín solo trajo honores y nuevos versos en su cabeza. Retirado a sus dominios y de la actividad militar mantuvo el título de halconero real para iniciar la redacción de una obra de gran énfasis poético, expresión del sentimiento y del pensamiento más personal que insistía en la lucha interna del hombre y en el yo omnipresente ante el dolor, el amor, el deseo, la razón, la muerte o la espiritualidad³⁵. La originalidad de Ausias March no se dejó influir por la emulación de las glorias de la Antigüedad, cantadas en latín, a su regreso del servicio real aunque sí recogió las influencias de Dante, de Boccaccio o de Petrarca para componer en lengua vernácula, desprendiéndose de los hasta entonces imperecederos lastres occitanos o provenzales de la poesía catalana.

³⁴ SAIZ, Jorge, *Caballeros del rey. Nobleza y guerra en el reinado de Alfonso el Magnánimo*, Valencia, 2008, pp. 19-54.

³⁵ GARCIA-OLIVER, Ferran, *En la vida de Ausiàs March*, Barcelona, 1998; y del mismo autor *Ausias March*, València, 2009. También cfr. BORRÀS, Rosa y BORRÀS, Vicent (eds.), *Ausiàs March, Roís de Corella, Jordi de Sant Jordi. Tres poetes del Segle d'Or*, Alzira, 2014.

Como conclusión podríamos señalar la figura de Jorge Manrique y sus *Coplas a la muerte de su padre*, incluidas en diferentes cancioneros, donde con sus versos abundó en el inevitable camino que marca la vida para todos los humanos, sin distinción de estado, condición o riqueza. En ese canto fúnebre no olvidó reseñar las glorias y vanidades del mundo, así como los cambios de fortuna que propiciaba la providencia, motivos por el que sus coplas recuerda a los siempre ufanos infantes de Aragón con las preguntas *¿Qué se hicieron* (de los infantes de Aragón)? *¿Qué fue de tanto galán?* *¿Qué fue de tanta invención como trajieron?* También mencionaron al todopoderoso Álvaro de Luna: *Pues aquel gran Condestable, maestre que conocimos tan privado, no cumple que dél se fable*³⁶.

El sentido fúnebre y el fatalismo de la composición le obligaron a reflexionar sobre la transitoriedad de la vida y sobre la superficialidad de las vanidades, sin que le impidiera reconocer tres tipos de existencia. Primero, la humana y mortal a lo largo de la cual la juventud se transforma y desaparece; la tercera, la eterna, vinculada al más allá y a la Salvación; y la segunda, en relación con la fama y la memoria, y por tanto, de más larga duración que la vida humana y mortal, propia de los caballeros recordados por sus hechos y virtudes, entre los cuales deseaba destacar la figura de su padre Rodrigo Manrique, a quien reservaba una vida de honor, *no eternal, ni duradera, más con todo es muy mejor que la otra temporal*, pues según comprende el poeta, el vivir que es perdurable no lo ganan los caballeros famosos con estados mundanales sino *con trabajos y afliciones contra moros*. Quizás así pueda entenderse cómo caballeros embarcados en las más extravagantes aventuras épicas y señores de vasallos, conformaran una pléyade de *lletraferits* y fueran capaces de concursar públicamente en los certámenes poéticos convocados en la Valencia finisecular. Quizás convenga retener la idea de que la traducción simple de *lletraferits* al castellano sea la de heridos por las letras.

³⁶ MANRIQUE, Jorge, *Poesías completas*, Madrid, 2013, pp. 128-134 y 141-142.

Esos mismos personajes, galantes y orgullosos, demostrados pendencieros y vengadores sanguinarios, enredados en odios familiares, también eran asiduos escribientes de retos literarios, relatores de maravillosas ficciones y poetas con hondo sentimiento. Podemos hacer notar pues cómo estos caballeros, capaces de saquear y de incendiar Nápoles o Marsella, padecían la desesperanza con gran sensibilidad y la trasladaban al papel durante sus ocios melancólicos, cuando se observaban privados del amor de las damas a las que añoraban y ologiaban, cuando rimaban sus ansiedades políticas, o cuando novelaban sus sueños más inverosímiles.

**IMAGINARIOS CLÁSICOS EN LA CONQUISTA DE
AMÉRICA: BÁRBAROS, GRIEGOS Y ROMANOS EN
BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y GINÉS DE
SEPÚLVEDA**

SALVADOR MAS

Universidad Nacional de Educación a Distancia

I

Se ha señalado repetidas veces que la radical novedad del Nuevo Mundo dejó a los europeos sumidos en la perplejidad. Los primeros individuos que allí fueron eran incapaces de comprender lo que veían: animales y plantas, pero también seres humanos, sus leyes, costumbres y modos de vida. Para salvar o acortar la extrañeza es habitual recurrir a la analogía, en el supuesto de que existe algún tipo de similitud entre la “base” o “fuente” y la “diana”. Quede al margen la cuestión general de si tal similitud toma pie en alguna afinidad estructural entre ambos dominios o si es creación directa e inmediata del mismo proceso analógico¹. En los casos que aquí interesan la semejanza entre los términos a partir de los que se establece la analogía es débil; débil es, por ejemplo, el parecido entre el Nuevo Continente y el Paraíso Terrenal o entre aquel y el Ofir bíblico, territorio mítico donde se encontraban las minas del rey Salomón². De parecido modo, las comparaciones de los conquistadores con héroes clásicos, mitológicos o históricos, ofrecen analogías con una función predominantemente heurística y de escaso o nulo alcance probatorio. Lo mismo puede decirse de las asimilaciones más o menos forzadas de los indios con grupos míticos³ o de su identificación con judíos: al igual que

¹ DE DONATO, Xavier, “Analogía”, VEGA REÑÓN, Luis y OLMOS GÓMEZ, Paula (eds.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, 2011, pp. 47-50.

² DURAND, José, “Perú y Ophir en Garcilaso de la Vega, el jesuita Pinedo y Gregorio García”, en *Hispánica*, III/2 (1979), pp. 35-55.

³ COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “Las hijas de Marte en el Nuevo Mundo”, *Historia y ficción. La escritura de la “Historia general y natural de las Indias” de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1578-1557)*, Valencia, 2012.

los romanos bajo el mando de Tito sometieron a los hebreos, los españoles habrán de someter a los indios⁴.

En los relatos sobre la conquista (o el “encuentro” o el “encontronazo”, por decirlo con Rafael Sánchez Ferlosio⁵) es frecuente que las analogías que pueblan el relato histórico se complementen con la evocación poética⁶, de forma y manera que la realidad se ve y se comprende a través de modelos literarios⁷, de los relatos de viajes hispánico-medievales⁸ a los libros de Caballería⁹. Hay en estos textos continuidad entre historia, ficción y política, en ocasiones a través de la mediación de la Antigüedad¹⁰. A partir de determinado momento, sin embargo, las referencias al Mundo Clásico van más allá de ser solo un conjunto de comparaciones positivas o negativas, en cuya base hay metáforas y analogías o un trasfondo de erudición heredada, y se convierten en

⁴ LUPHER, David A., *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, 2003, pp. 40-41.

⁵ SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael, *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios e historia*, Barcelona, 1994.

⁶ SERNA ARNAIZ, Mercedes, “José de Acosta y las cosmografías fabulosas de la Antigüedad”, SERÉS, G. y SERNA ARNAIZ, M. (eds.), *Los límites del Océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Barcelona, 2009, pp. 261-275. CARRILLO CASTILLO, Jesús, “La teatralización de la verdad en Fernández de Oviedo”, en *Iberoromanía*, 58/2 (2003), pp. 9-24. COELLO DE LA ROSA, Alexandre, *op. cit.*

⁷ Cfr. por ejemplo, PUPO-WALKER, Enrique, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Madrid, 1982.

⁸ RODRÍGUEZ, Jimena N, *Conexiones transatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*, México, 2010, p. 24.

⁹ RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida, *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*, México, 1948. ADORNO SOURCE, Rolena, “La construcción cultural de la alteridad: el sujeto colonial y el discurso caballerresco”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28 (1988), pp. 55-68.

¹⁰ FABREGAT BARRIOS, Santiago, “Presencia y función de los mitos clásicos en la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés”, en *Epos*, XIX (2003), pp. 67-88.

modelos conceptuales al servicio de la construcción de la experiencia histórica y política¹¹.

Tiene razón José Antonio Maravall cuando afirma que la necesidad de insertar los hechos del descubrimiento en el medio cultural y político del que forman parte obligó a los españoles a ser decididamente “modernos”, a superar los puntos de referencia que ofrecía el Mundo Clásico¹². Maravall reconoce que “el modelo de los antiguos y la referencia a sus escritos están siempre presentes en la mente de los españoles que emprenden grandes aventuras transoceánicas”; ahora bien, su decidida modernidad, “su vigoroso *ethos* renacentista, les impulsa a superar en todos los aspectos ese paradigma que les obsesiona”¹³. La referencia, sin embargo, sigue presente, aunque sea para negarla y señalar sus insuficiencias. Por otra parte, el recurso a modelos antiguos pide distanciarse de la propia cultura heredada (para simplificar: la Edad Media) y este alejamiento es condición necesaria, aunque no suficiente, para poder aprehender las culturas ajenas, pero coetáneas, de los indios americanos. De aquí la pertinencia de estudiar los imaginarios clásicos de la conquista, aunque solo sea porque el “descubrimiento” de América tuvo lugar en una época que se conoce como “Renacimiento”, en cuya autocomprensión

¹¹ Sabine MacCormack lo ha señalado a propósito del caso concreto del Perú: “The emergence of the land of Peru, understood both geographically and conceptually, reveals the classical and Roman themes that pervade our texts to have been more than instruments of description and analysis. Rather, they also became constituents of collective consciousness and identity”. MACCORMACK, Sabine, *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton/Oxford, 2009, p. XV.

¹² MARAVALL, José Antonio, “El descubrimiento de América en la Historia del pensamiento político”, en *Revista de Estudios Políticos*, 63 (1952), pp. 229-248.

¹³ MARAVALL, José Antonio, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, 1966, p. 439.

la Antigüedad juega un papel fundamental¹⁴. Y los renacentistas ven en la Antigüedad sobre todo una nueva imagen del hombre: únicamente desde una humanidad ideal (ese “hombre” que con tanto ahínco buscan los “humanistas”) puede investigarse en qué medida los seres humanos concretos y empíricos, conquistadores o conquistados, satisfacen o dejan de satisfacer tal modelo ideal. “Solo con el ser humano en el sentido de una humanidad absoluta aparece, como la otra cara del mismo concepto, su específico nuevo enemigo, el *Unmensch*”, dice Carl Schmitt¹⁵.

Antes de seguir adelante, dos precisiones preliminares. Aquellos felices tiempos desconocían las apremiantes exigencias de la crítica textual filológica y las no menos severas imposiciones de la moderna historiografía. No deben buscarse en estos textos renacentistas precisiones históricas y textuales que por aquel entonces no hacían al caso. En aquellos años el Mundo Clásico aún era algo vivo y no solo materia de estudios por parte de académicos altamente especializados: de aquí esas simplificaciones, ese absoluto desprecio por la cronología y la fijación de las fuentes que hoy en día nos asombran e incluso irritan¹⁶. Es muy frecuente que aquellos autores se limiten a manejar unos cuantos textos-

¹⁴ Sobre estas cuestiones, cfr. NIPPEL, Wilfried, “Etnographie und Anthropologie bei Herodot” y “Altertum und Neue Welt”, *Griechen, Barbaren und Wilde*. *Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt am Main, 1991.

¹⁵ SCHMITT, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlín, 1950, p. 72.

¹⁶ “Los pueblos antiguos y remotos se hipostasiaban y se congelaban en paradigmas, y se hablaba de los griegos, de los romanos, de los escitas, de los tracios, de los germanos, de los tártaros, como si no hubieran cambiado nunca en el tiempo, como si las descripciones de este o aquel historiador o viajero fueran válidas para siempre”. GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, 1978, p. 321.

clave, repitiéndolos constantemente con el mismo valor argumental¹⁷. En aquel entonces, y en estas páginas, no interesaban los textos de la Antigüedad considerados en sí mismos, sino en tanto que son susceptibles de utilización política. Por eso es un anacronismo acusar a aquellos autores de manipular *pro domo suo* las fuentes, un anacronismo, insisto, deudor de una concepción positivista de la historia y de la filología. No interesa señalar cómo se falsea, por ejemplo, a Aristóteles, tampoco analizar la genealogía de tal falsificación (“se entienden las tergiversaciones de Las Casas o Sepúlveda porque leen a Aristóteles a través de santo Tomas”, etc.), hay que señalar la funcionalidad política de la tergiversación. Así lo intentaré hacer en este artículo.

Segunda precisión (*excusatio non petita*. . .): dejo al margen la cuestión de en qué medida la imposición de modelos clásicos a la realidad americana supone la intolerable distorsión de esta última¹⁸; tampoco puedo entrar en la multitud de hilos que se tejen en torno a la cuestión que aquí deseo tratar. A los estudiosos, creo, nos asiste el derecho a escoger el tema de nuestro estudio, siempre y cuando no se intente hacer pasar el objeto elegido por la totalidad de lo que una mirada omnicomprendensiva debería considerar. O por decirlo con Max Weber: ya que no cabe evitar los prejuicios, lo mejor y más honrado es señalarlos de antemano. Y así lo hago: en estas páginas (y puesto que nadie puede saltar por encima de su propia sombra y dada mi especialización académica: soy profesor de historia de la filosofía antigua, no americanista) intentaré esbozar algunos aspectos de la visión española en la hipótesis de que para ella y desde ella la Antigüedad ofrece modelos de cómo enfrentarse (en sentido literal y metafórico) a culturas

¹⁷ Jaime González García lo ha señalado a propósito del caso concreto de Bartolomé de las Casas. GONZÁLEZ GARCÍA, Jaime, *La idea de Roma en la historiografía indiana*, Madrid, 1981, p. 111.

¹⁸ Sobre esta cuestión cfr., por ejemplo, MUMFORD JONES, Howard, “The Image of the New World”, *O Strange New World. American Culture: the Formative Years*, New York, 1964. ELLIOTT, John H., *The Old World and the New, 1492-1650*, 1970, pp. 23-25 y 41-42.

ajenas; modelos, además, muy variados: de Heródoto a Plinio, de la relativa sobriedad del primero a la fascinación por lo extravagante y monstruoso del segundo. A pesar de esta diversidad, en general puede detectarse una estructura en círculos concéntricos, de modo y manera que cuanto más nos alejamos del centro, cuanto más nos aproximamos a las razas y pueblos monstruosos que habitan los confines, más se obtiene una definición en negativo del sujeto que define: de un lado la afinidad, de otro la singularidad. En los cronistas, incluso en un mismo autor y en un mismo libro, son muy frecuentes las dos formas de ver las cosas: “esto es como” (o sea, “esto es normal, tradicional, racional”) y “esto es diferente de” (o sea, “esto es anormal, irracional” y, por tanto, “intranquilizante”)¹⁹.

Tanto en la afinidad como en la singularidad funciona ese tópico panegírico que Ernst Robert Curtius ha llamado “sobrepajamiento”: “Para probar la superioridad y hasta la unicidad del hombre o del objeto elogiados, se les compara con casos famosos tradicionales”²⁰. Solo matizar que la comparación no siempre está en función de probar la superioridad; en ocasiones sucede todo lo contrario y tampoco es extraño que los dos términos comparados queden muy detrás de ese marco de referencia absoluto que es el mensaje evangélico (no obstante los errores que los humanos puedan llevar a cabo en su propagación y puesta en práctica).

II

Es frecuente intentar justificar, o al menos comprender, la conquista de América desde el modelo de Roma, o sea, desde el juicio de los historiadores y poetas romanos sobre la historia de Roma, y aquí hay opiniones para todos los gustos, desde el *regere imperii* y el *parcere subiectis et debellare superbos* de Virgilio (*Enn.* VI, 851) hasta las severas críticas de San Agustín, pasando

¹⁹ GERBI, Antonello, *op. cit.*, pp. 18-20.

²⁰ CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media Latina*, México, 1955, vol. 1, p. 235.

por las complejas visiones de Salustio o Tácito. Está en juego, por tanto, la reevaluación de estos juicios y opiniones y tal reevaluación sirve por su parte para reflexionar sobre la propia identidad de España, que en aquellos momentos se entiende en términos genealógicos. El uso (y el abuso) del modelo romano en los textos sobre la conquista tiene consecuencias sobre la propia autocomprensión de la historia española: si los españoles acuden a América con determinada imagen de la Antigüedad, dictada por sus necesidades e intereses, vuelven de ella con otra visión de su pasado histórico: el modelo romano funciona como estrategia conceptual al servicio de la construcción de la experiencia histórica y política. Desde este punto de vista (pero solo como primera aproximación), nos encontramos ante un problema de construcción de genealogías, pues estas legitiman, en el caso que ahora interesa, la entidad nacional que, según algunos autores, por aquel entonces comienza a aparecer²¹.

Por otra parte, aceptar o rechazar la Antigüedad es aceptarla o rechazarla como mito, un mito, por otra parte, susceptible de los más diversos usos, incluso contrapuestos²². El modelo de Roma funciona prácticamente en todos, pero en dos direcciones diferentes. Por una parte, aquellos que trazan atrevidos paralelismos entre la labor civilizadora que Roma llevó a cabo sobre los bárbaros pueblos hispánicos y la tarea civilizadora que España habrá de realizar en América, viendo así a España como continuadora de la misión civilizadora de Roma, con el añadido de que nos encontramos ante un pueblo cristiano: la ventaja supone necesariamente un aumento de la responsabilidad. Por otra parte, tampoco faltan autores que, tras la (supuesta) labor civilizadora tanto de Roma

²¹ En algún sentido, nos encontramos con una especie de anticipación de los debates acerca de la identidad nacional acontecidos a la luz (o a la sombra) del 98 y que de alguna manera culminan en los años posteriores a nuestra Guerra Civil. Sobre esta cuestión: ÁLVAREZ JUNCO, José y DE LA FUENTE MONGE, Gregorio, "El ensayo identitario. El 'problema de España'", *El relato nacional. Historia de la historia de España*, Barcelona, 2017.

²² GONZÁLEZ GARCÍA, Jaime, *op. cit.*, p. 85.

como de España, descubren violentas y depredadoras formas del más inmisericorde imperialismo. Juan Ginés de Sepúlveda se encuadra en el primer grupo, Bartolomé de las Casas en el segundo.

Para lo que ahora importa tanto da que el recurso al modelo romano vaya acompañado de una glorificación de la propia cultura (como hacen quienes insisten en la tarea civilizadora y pacificadora de romanos y españoles) o de la clara conciencia de la injusticia y la desigualdad propias de la propia cultura (como sugiere Francisco Fernández Buey y todos aquellos que tras la fachada civilizatoria descubren la más feroz barbarie)²³. Tanto da porque en estas páginas solo deseo señalar que en algún sentido (que habrá que intentar precisar en las páginas siguientes) puede entenderse el “encuentro” con América como una especie de reencuentro de Europa con su propio pasado: el reencuentro obliga a la relectura, como si la infinidad de alusiones al Mundo Clásico que aparecen en los textos sobre la conquista no permitieran ya la vigencia de la imagen de la Antigüedad hasta entonces reinante. De aquí que todo dependa, desde esta perspectiva eurocéntrica, de cómo se entienda este propio pasado, como si las distancias geográficas y las temporales fueran intercambiables. Obviamente, la intercambiabilidad se establece desde la distancia cultural²⁴. Lo cual quiere decir entre otras cosas que el camino es de ida y vuelta: ver a América desde la Antigüedad europea tiene

²³ FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La barbarie. De ellos y de los nuestros*, Barcelona, 1995, p. 42.

²⁴ Sobre estas cuestiones, cfr, por ejemplo, PAGDEN, Anthony (ed.), *Facing each Other. The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*, 2 vols., Aldershot, Singapore, Sidney, 2000. NIPPEL, Wilfried, *op. cit.* y “La costruzione dell'altro”, SETTIS, Salvatore (ed.), *Greci: storia, cultura, arte, società*, vol. 1: *Noi e i Greci*, Torino, 1996, pp. 167-196. RECH, Bruno, “Bartolomé de las Casas und die Antike”, REINHARD, Wolfgang (ed.), *Humanismus und neue Welt*, Weinheim, 1987, pp. 167-197.

consecuencias, insisto, sobre la visión europea de su propia Antigüedad y pide reescribirla²⁵. En esta reescritura los bárbaros juegan un importante papel.

En el siglo XV la palabra “bárbaro” es un insulto, por así decirlo, de amplio espectro. “Bárbaros” son desde luego los indios antropófagos, pero también los españoles que los masa-cran. Bárbaros son todos aquellos humanos que no satisfacen el ideal de hombre al que me refería más arriba y que en algún sentido hunde sus raíces en la Antigüedad, en una Antigüedad convenientemente cristianizada.

III

Los indios son unos “bárbaros” difíciles de encajar²⁶. En general, la Antigüedad ofrece dos modelos a este respecto: o bien el “buen salvaje” de la Edad de Oro, o bien el primitivo más próximo a los animales salvajes que a los humanos. En los informes de Colón se encuentran ambos modelos y el asunto se complica cuando los conquistadores dejan las islas y en el continente encuentran culturas cuya complejidad en modo alguno podían ignorar, pero que sin embargo ignoran, o reinterpretan, en función de las diferentes estrategias argumentativas. Y en estas juega un importante papel la redefinición de la teoría aristotélica de la esclavitud natural de los bárbaros.

El análisis aristotélico de la esclavitud es extraordinariamente sutil y aquí solo puedo esbozarlo en sus líneas más generales. Aristóteles reflexiona sobre la esclavitud en el contexto de su investigación de la administración doméstica (*Política* I, 3 y ss.).

²⁵ MEISSNER, Jochen, “Merkur und Minerva helfen Cuauhtémoc auf die Beine: Europäisierte Amerikaerfahrung im Medium der Antike bei Bartolomé de Las Casas und Alexander von Humboldt”, LOHSE, Gerhard (ed.), *Aktualisierung von Antike und Epochenbewusstsein*, München/Leipzig, 2003, pp. 199-246, en esp. p. 203.

²⁶ CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, *América Hispánica (1492-1898)*, *Historia de España*, Barcelona, 1983, vol. VI, pp. 227-228.

Un esclavo es un instrumento animado, y tales instrumentos son necesarios porque los inanimados no se mueven por sí mismos. Por eso debe distinguirse asimismo entre instrumentos para la producción y para la acción: dado que la vida es acción y no producción, los esclavos serán instrumentos para la acción. En *Ética Eudemia* 1241 b 15-18 se lee que las relaciones alma/cuerpo, artesano/instrumento y amo/esclavo no dan lugar a una comunidad, pues mientras que alma, artesano y señor son una unidad, cuerpo, instrumento y esclavo no son para sí mismos, sino en función, respectivamente, del alma, del artesano y del señor. Si A es en función de B en el sentido de que A no es para sí, sino para B, A es simple y sencillamente una propiedad de B. Se entiende así la definición del esclavo “por naturaleza” como aquel “que no se pertenece a sí mismo, sino a otros a pesar de ser hombre” (*Política* 1254 a).

Aristóteles analiza la esclavitud en abstracto al hilo de la dialéctica posesión/poseedor, suponiendo que hay individuos que tienen una naturaleza puramente instrumental y, en consecuencia, que es bueno para ellos obedecer y ser mandados. En un segundo momento se interroga por tal supuesto: ¿existen por naturaleza seres humanos que sean una posesión? ¿Existen hombres que se diferencian de los demás hombres del mismo modo que el alma del cuerpo, hombres “cuya función se limita al uso de su cuerpo”? O dicho de otra manera: ¿existen hombres que “participan de la razón en la medida en que pueden percibirla”, pero que no la poseen? Tales hombres serían “esclavos por naturaleza” y para ellos es mejor la esclavitud (*Política* 1254 b). Pero el problema y el escándalo no está aquí, sino en la esclavitud “por ley”, “entendiendo por ley una suerte de acuerdo en función del cual se afirma que todo aquello que se conquista en guerra pertenece al conquistador” (*Política* 1255 a). Hay individuos que son esclavos no por poseer una índole puramente instrumental, sino como consecuencia de acciones bélicas: no son esclavos por naturaleza. En tal situación los papeles están mal repartidos, entre amos y esclavos no puede haber ni intereses comunes ni amistad recíproca: los dos fundamentos de la *pólis*.

Tal es a grandes rasgos y en sus líneas generales el análisis aristotélico sobre la esclavitud: a Aristóteles le importa el problema de los instrumentos para la generación (mujeres) y para la producción (esclavos), le interesa qué debe poseer el amo para que haya un *oikos*, es decir, analiza una cuestión que también importaba a los colonos y conquistadores, que necesitaban y deseaban esclavos para trabajar los campos y las minas y mujeres para su placer y para procrearse. En los textos de Ginés de Sepúlveda y de Bartolomé de las Casas que comentaré brevemente el problema se desplaza de nivel: una cuestión de administración doméstica, una cuestión que tiene que ver con el *oikos*, se convierte en un problema imperial y, en consecuencia, se sitúa en el nivel del *éthnos*, sin interés teórico para el Estagirita porque, a diferencia de la *pólis* en sentido estricto, aquel carece de unidad interna y sus miembros no se conocen entre sí; es el caso de Babilonia “de la que se dice que al tercer día de haber sido tomada, aún no se había enterado de ello una parte de la población” (*Política* 1276 b 4 y ss.). Como es sabido, Ginés de Sepúlveda se apoyó en estos textos aristotélicos para justificar la conquista.

Tres causas, dice en el *Democrates secundus*²⁷, justifican la guerra: “repeler la fuerza con la fuerza cuando no queda otro recurso”, “la recuperación del botín injustamente arrebatado” y “la imposición del castigo a quien ha cometido la ofensa”, esto es, la venganza de Dios “por intermedio de sus ministros que son en este caso los príncipes y magistrados” (pp. 51-53)²⁸. Dado que ninguna de estas causas pueden aplicarse a las guerras contra los indios, hay que diseñar una cuarta; en este paso recurre Sepúlveda a la teoría aristotélica de la esclavitud natural. Además de las citadas, afirma, hay otras causas que justifican las guerras, causas que a pesar de no ser “de tanta aplicación ni tan frecuentes” son

²⁷ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates Segundo*. COROLEU LLETGET, A. (ed.), *Obras Completas*, vol. III, Pozoblanco, 1997.

²⁸ FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, José Antonio, *Juan Ginés de Sepúlveda: la guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 2007.

tenidas “por muy justas y se fundan en el Derecho natural y divino”. Entre ellas, una que es “la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente indios”, a saber: “que aquéllos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su gobierno y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos” (p. 53).

En el “Prólogo” a la obra más arriba citada Sepúlveda afirma haber escrito “un diálogo al estilo socrático” sobre la justicia o injusticia de “la guerra con que los reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominio aquellos pueblos bárbaros que viven en la región occidental y austral, llamados comúnmente indios”; importa, pues, “en qué justa razón puede fundarse el imperio sobre estas gentes” (p. 34). En líneas generales interesan dos cuestiones: de un lado, la compatibilidad entre el “pacifismo evangélico” (que pide poner “la otra mejilla”) y el derecho natural (que permite repeler con violencia una injusticia); de otro lado, la legitimidad de una política imperial o, más exactamente, la definición de una política imperial justa. A pesar de que estas cuestiones se plantean con ocasión del descubrimiento del Nuevo Mundo para tratarlas es pertinente acudir a los “filósofos paganos” y no solo (que también) a “los autores cristianos y tratados evangélicos” precisamente porque estamos ante “leyes naturales” que guardan relación con un derecho igualmente natural (p. 48). Sepúlveda supone un consenso generalizado acerca de que en particular Platón y Aristóteles son los “mejores y más sagaces tratadistas de filosofía natural y moral y de todo género de Política”, al punto de que (al margen de esas cuestiones “que exceden la capacidad humana y que el hombre solo puede conocer por revelación divina”) las teorías platónicas y aristotélicas “han sido recibidas por la posteridad con tan unánime aprobación, que ya no parecen palabras de un solo filósofo, sino sentencias y decisiones comunes a todos los sabios” (p. 48)²⁹.

²⁹ Entre uno y otro ámbito no hay contradicción porque Platón y Aristóteles eran monoteístas. A la pregunta de Leopoldo “¿Acaso tú crees que Platón y

La matización tiene cierta importancia porque aquí delinea Sepúlveda su criterio de verdad: al margen de las cuestiones conocidas por revelación divina, debe acudir a los *éndoxa*³⁰. El problema no está en el derecho natural, al que también apela Las Casas (y más en sus últimos escritos que en los primeros)³¹, sino en su interpretación y en quién puede y debe interpretarlo: los sabios, que lo son entre otras cosas porque conocen y han hecho suyas las reflexiones de Platón y de Aristóteles.

En el *De regno* Sepúlveda reconoce la inspiración de Aristóteles, si bien matiza que no desea limitarse a traducirlo, sino que, dice, va a beber “de estas fuentes, según mi parecer y criterio, en

Aristóteles admitieron la existencia de un solo Dios, cuando a cada paso nos hablan de muchos dioses y a algunos hasta los denominan por sus nombres: Júpiter, Saturno, Marte, Mercurio y así a otros muchos?”, Demócrito responde que no hay impiedad en usar metafóricamente el plural “dioses” (p. 75). “El mismo Aristóteles en su obra *Metafísica*, después de haber hecho mención frecuentemente de muchos dioses, sin embargo en el libro duodécimo demuestra y declara que hay un solo Dios, el cual, según enseña en el mismo libro *Del mundo*, se ocupa de las cosas humanas y de la justicia” (p. 77).

³⁰ En *Ética Nicomaquea* 1098 b 28 Aristóteles habla de “unos pocos hombres, pero ilustres” (*oligoi kai éndoxoi*) y en *Tópicos* 100 b 21-23 afirma que son *éndoxa* “las cosas que parecen bien a todos o a la mayoría o a los más conocidos y reputados (*endóxois*)”.

³¹ Una consideración cronológica de los escritos de Las Casas muestra la siguiente secuencia: en un primer momento, escritos de carácter histórico y antropológico; a continuación, esta perspectiva pasa a segundo plano y se imponen consideraciones de carácter filosófico jurídico que culminan en el *De imperatoria vel regia postestate*. Sobre esta obra: EGGENSBERGER, Thomas, *Der Einfluss des Thomas von Aquin auf das politische Denken des Bartolomé de Las Casas im Traktat “De imperatoria vel regia potestate”. Eine theologisch-politische Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Münster/Hamburg/London, 2000. En esta obra se aprecia (o culmina) un “giro iusnaturalista”. Cfr. DELGADO, Mariano, “Universalmonarchie, translatio imperii und Volkssouveränität bei Las Casas oder das proze[hafte] Entstehen einer politischen Theorie zwischen Mittelalter und Neuzeit”, DELGADO, Mariano (ed.), *Bartolomé de las Casas. Werkauswahl* 3/1: *Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*, Paderborn, 1996, pp. 161-179, en esp. p. 171.

la medida en que parezca oportuno” (I, 1; p. 48)³². Sepúlveda, buen conocedor del Estagirita, sabe que lo está reinterpretando o que ofrece una lectura selectiva de sus textos. En la raíz de la construcción (más o menos aristotélica) política de Sepúlveda se encuentra la relación, según él natural, de mandato-obediencia, relación que se extiende a lo largo y ancho de toda la naturaleza: “lo que es más perfecto y de mayor dignidad goza de mando; lo menos perfecto, en cambio, obedece al mando por la ley natural”. En el caso de los seres humanos esta relación universal y abstracta de mandato-obediencia se articula como dominio, que puede ser político (“el que se ejerce sobre hombres libres para bien de éstos”) o despótico (“sobre esclavos para provecho del que manda”). Así pues, por un lado el *civile imperium*; por otro, el *herile imperium* (*De regno* I, 2; p. 48).

De este planteamiento general se sigue directamente la existencia de tres tipos de hombres: los que por su superioridad han nacido para mandar, los que por su inferioridad han nacido para obedecer y el resto de los humanos, la mayoría, que se encuentran entre estas dos clases: “no son ni señores por naturaleza ni esclavos por naturaleza” (*De regno* I, 3; p. 49). Esta misma diversidad se observa también entre las naciones: las hay “más civilizadas y prudentes” y las hay “salvajes y prudentes”; el criterio para distinguirlas es la observancia o no de la razón y la ley natural. Las primeras deben mandar y las segundas obedecer, incluso si es necesario a la fuerza, por las armas. “Según este derecho los romanos, pueblo sumamente civilizado y destacado por su vigor (*gens humanissima et virtute praestans*), sometieron a su poder a las naciones bárbaras”. El mismo derecho asiste a los españoles en su relación con las Indias (“...aquella decisión de vuestros bisabuelos [Isabel y Fernando] de someter a los salvajes bajo su poder”), pues España, heredera de la misión imperial de Roma, “es nación notable por su civilización y toda clase de virtudes”.

³² SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Acerca de la monarquía*. GARCÍA PINILLA, I.J. (ed.); con una “Introducción jurídica” a cargo de J. M. PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACO, Pozoblanco, 2001.

En el capítulo 9 del *Democrates secundus* se presupone la superioridad de los españoles y se introduce una interesante precisión: Sepúlveda afirma que solo se refiere a “los príncipes” y a quienes han “recibido una educación liberal”; reconoce asimismo que hay españoles que por su incultura y por carecer de tal educación (por no ser “humanistas”, por desconocer a los grandes autores de la Antigüedad) satisfacen los criterios de la esclavitud natural establecidos por Aristóteles. Los indios, por su parte, son *humunculi*, porque en ellos apenas si hay vestigios de *humanitatis* y esto, en labios de un humanista renacentista como Sepúlveda, quiere decir que desconocen las letras, que no escriben historia, que no tienen leyes escritas y que sus instituciones y costumbres son bárbaras (p. 65). Los indios son bárbaros porque no satisfacen los criterios de humanidad que los humanistas del Renacimiento sí satisfacen y que antaño satisficieron los romanos frente a los pueblos bárbaros: de aquí la legitimidad del Imperio romano; también de aquí la proverbial moderación y clemencia con la que este ejerció el poder; se entiende su carácter modélico, es *exemplum*.

Dado que Ginés de Sepúlveda se manifiesta repetidas veces en contra de los orígenes míticos de España, es normal que vea a Roma como fuerza civilizadora, una idea que se repite frecuentemente a lo largo del *De regno*; también su contrapartida: la barbarie de los primitivos hispanos. Nos encontramos, en efecto, con un humanista que ha estudiado en Italia, próximo a la corte de Carlos V e implicado, como dice David Lupher, “into the imperial establishment”³³, por lo cual no debe extrañar que tenga mejor predisposición hacia Roma que sus rivales dominicos. Sepúlveda y Las Casas utilizan prácticamente las mismas fuentes, pero su interpretación de Roma, insisto, es radicalmente diferente: para el primero, no obstante algunos errores puntuales, es en general un modelo digno de ser imitado; para el segundo, ejemplifica la tiranía y la barbarie³⁴. Para fray Bartolomé, Roma es un *exemplum*

³³ LUPHER, David A., *op. cit.*, p. 106.

³⁴ GONZÁLEZ GARCÍA, Jaime, *op. cit.*, pp. 65 y 69-70.

negativo: ejemplifica, decía, las barbaridades que los españoles están cometiendo en América; sin embargo, desde otra perspectiva también es un *exemplum* positivo: ejemplifica que todos los pueblos (incluidos los españoles y sobre todo esos otros, los romanos y los griegos, que consideramos cimas de la cultura y la civilización) fueron “bárbaros” en algún momento de su historia.

Para los dominicos Sepúlveda es en el mejor de los casos un retórico y un hombre de letras, pero no un teólogo o un jurista, los únicos legitimados para discutir sobre estas cuestiones³⁵. Bartolomé de las Casas también acusa a Sepúlveda de no haber entendido a Aristóteles. Por otra parte, no debe olvidarse que si pudieron discutir es porque tenían una base común que permite la polémica: “Una filosofía política, dos discursos públicos”³⁶. ¿Qué papel juega la Antigüedad en la primera y en los segundos?

IV

En el sentido “impropio y amplio de la palabra” bárbaro – explica Las Casas – es “todo hombre cruel, inhumano, feroz, inexorable y alejado de la humana razón” (*Apología* capt. 1, p. 83. *Apologética*...capt. 264, p. 1576)³⁷. Esta clase de bárbaros se corresponde con esos seres humanos “brutales” de los que habla Aristóteles en *Ética Nicomáquea* VII, 1, en su investigación sobre las condiciones morales que deben rehuirse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Al igual que su opuesta, la virtud sobrehumana, heroica y divina, la brutalidad es rara, si bien “se da sobre

³⁵ PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*, Madrid, 1988, p. 159.

³⁶ HERNÁNDEZ LOSADA, José María, “Filosofía política y discurso público en la crisis de las independencias”, SÁNCHEZ CUERVO, Antolín y VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (coords.), *Filosofía política de las independencias latinoamericanas*, Madrid, 2012, pp. 197-218, en esp. pp. 204-205.

³⁷ LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria*. ABRIL CASTELLÓ, Vidal; BARREDA, Jesús A.; ARES QUEIJA, Berta y ABRIL STOFFELS, Miguel J. (eds.). *Obras Completas*, vols. 6, 7 y 8, Madrid, 1992. LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología*. LOSADA, Angel (ed.), *Obras Completas*, vol. 9, Madrid, 1988.

todo entre los bárbaros y en algunos casos aparece también como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También damos este nombre denigrante a los que por su maldad exceden los límites de lo humano” (1145 a 15-45). De acuerdo con Las Casas, estos monstruos también se encuentran entre los griegos y los romanos, incluso entre los españoles (*Apología* capt. 1, p. 85). En estos textos no aparece ninguna referencia a los indios, como si por su bondad natural estuvieran excluidos de antemano.

En segundo lugar, son bárbaros quienes carecen de un lenguaje escrito en el que exponer lo que piensan (*Apología* capt. 2, p. 87. *Apologética*... capt. 264, p. 1577). Las Casas matiza: se refiere a los que desconocen la lengua culta de la época, el latín, matización que le permite precisar que “en este sentido es llamado bárbaro aquel que, por la diferencia de idioma, no entiende a otro que le habla”; y la matización, a su vez, le permite universalizar: caben bárbaros que sean sin embargo “sabios, valerosos, prudentes y llevan una vida políticamente organizada”. Desde el punto de vista de los griegos los romanos son bárbaros y desde el punto de vista romano lo son los griegos y los demás pueblos del mundo. También los ingleses fueron bárbaros en este sentido: “Y porque los ingleses carecían de ejercicio de letras, Beda venerable, que era inglés, porque sus ingleses no fuesen reputados por bárbaros tradujo las artes liberales en la lengua inglesa” (*Apologética* capt. 264, p. 1577). En nota *ad loc.* los editores de la *Apologética Historia Sumaria* comentan que en la *Historia* de Beda no aparece este hecho que refiere Las Casas. Da igual: son bárbaras aquellas naciones ajenas a la cultura clásica bien por no leer latín, bien por no disponer de traducciones que les permitan acceder a la tradición clásica.

En tercer lugar, están los bárbaros en “sentido propio y estricto”. En realidad, volvemos a encontrarnos con los “bestiales” de Aristóteles pero con un añadido: “no se gobiernan de acuerdo con las leyes o el derecho, no cultivan la amistad, no tienen estado ni ciudad organizada políticamente; es más, carecen de príncipe, leyes e instituciones [...] no tienen ninguna forma de comercio

civilizado” (*Apología* capt. 2, p. 89). Al igual que Sepúlveda, Las Casas politiza a Aristóteles y entiende que a estos bárbaros se refiere el Estagirita cuando habla de siervos por naturaleza a los que les conviene ser gobernados por los griegos.

Más adelante regresaré a la cuarta clase de bárbaros, por desconocimiento de la fe cristiana. De momento solo voy a señalar que la estrategia retórica de Las Casas está clara: entender que Aristóteles distingue dos tipos de bárbaros y que, decía, Sepúlveda ha ignorado esta distinción. En primer lugar, bárbaros en sentido estricto; de acuerdo con el mismo Aristóteles, continúa Las Casas, estos bárbaros (“siervos por naturaleza e incapaces de gobernarse a sí mismos”) son escasos, en aplicación del principio aristotélico de que “la naturaleza tiende siempre a engendrar y producir lo que es mejor y más perfecto”, principio que Las Casas cristianiza de la mano de Tomás de Aquino: la circunstancia de que todo un continente, de que miles y miles, millones, de individuos se encuentren en tal estado de barbarie defraudaría la intención divina, que quiere y busca la perfección sobre la imperfección. En segundo lugar, esos otros bárbaros de los que habla Aristóteles en su discusión de la realeza (*Pol.* 1285 a). No deben confundirse los bárbaros “estólidos y atronados y sin suficiente razón para se gobernar naturalmente” con esos otros de los cuales Las Casas entiende que Aristóteles afirma que tienen “legítimos reinos y principados y reales señoríos” y que poseen todo aquello que define las formas políticas civilizadas (*Apologética...* capt. 265^a, p. 1582).

Sepúlveda, repito, no ha comprendido a Aristóteles, ha utilizado arteramente sus textos y a ellos ha acomodado, cual lecho de Procusto, a los indios de América. En cualquier caso, el verdadero problema no reside en saber si existen tales bárbaros, ni en la determinación y análisis de su naturaleza, sino en el trato que deben darles los príncipes cristianos. El problema no es la dominación, sino la forma de ejercerla. De acuerdo con Las Casas, Aristóteles considera que “es lícito el capturar o cazar a los bárbaros de esta clase para atraerlos a un recto modo de vida”. Aunque

está de acuerdo en que debe obligarse “a los bárbaros a que vivan de una manera civilizada y humana” establece dos limitaciones: que “no es lícito a cualquiera sino solamente a los príncipes y jefes de estado” y que, a diferencia de lo que pensaba Aristóteles, “no deben ser obligados de manera rígida”, sino que “deben ser mansamente persuadidos y atraídos con amor a aceptar un mejor género de vida”. La razón es obvia: aunque se tratara de bárbaros en sentido estricto, dado que han sido creados a imagen de Dios no puede pensarse que la providencia divina los haya abandonado hasta el punto de que “no sean capaces de entrar en el reino de Cristo, siendo como son hermanos nuestros y habiendo sido redimidos con la preciosísima sangre de Cristo, no menos que los más prudentes y sabios de todo el mundo” (*Apología* capt. 3, p. 99). Dado que el Estagirita desconocía “la verdad y la caridad cristianas”, su análisis muestra aquí un límite infranqueable: “¡Adiós, Aristóteles! De Cristo, que es la eterna verdad, tenemos el mando: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (*Apología* capt. 3, p. 101)³⁸.

Vayamos ahora a la cuarta clase de bárbaros. Las Casas identifica “barbarie” e ignorancia “de los misterios de la filosofía cristiana” (*Apología*. capt. 5, p. 119). Quienes carecen de la verdadera religión son bárbaros “por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean” (*Apologética*... capt. 266^a, p. 1538). Tal carencia puede entenderse de tres maneras. En primer lugar, la de quienes conocen la fe católica, la aceptan, pero no la practican: así les sucede a algunos españoles (y así se explica, tal vez, sus conductas en verdad bárbaras en su trato con los indios, y el peligro de condenación eterna de sus almas). Distinto es el caso

³⁸ “El exabrupto es seguramente reflejo de la pasión moral del cristiano consecuente que sabe que está combatiendo una doble batalla: contra el aristotelismo y contra una parte de los suyos. Una doble batalla que lleva a Las Casas a poner el dedo en la verdadera llaga en esta discusión: el uso ideológico, históricamente determinado de la filosofía aristotélica, y en particular de la concepción esclavista de Aristóteles, para justificar un nuevo tipo de servidumbre en circunstancias completamente insólitas para todo aristotelismo”. FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *op. cit.*, p. 74.

de “los turcos y moros en nuestros tiempos”, que conocen la fe católica pero la rechazan, incluso la combaten. Por tal motivo, a pesar de ser “gentes políticas y concertadas en sus regimientos y modos de vivir”, se caracterizan por sus “bestiales costumbres” (*Apologética*... capt. 266^a, p. 1584). La tercera situación, la que importa e interesa en estos momentos, es la de aquellos que no han tenido ocasión de escuchar la palabra de Dios. Las Casas ejemplifica con los griegos y romanos antiguos, pueblos sin duda cultos y civilizados, pero que fueron criticados con justicia y severidad por los Padres de la Iglesia por sus muchos pecados y vicios (*Apologética* capt. 5 p. 119 y capt. 266^a, p. 1585). Ahora bien, griegos y romanos abandonaron la barbarie gracias “al esplendor del evangelio, el cual, al esparcirse por todas las naciones del mundo, deslumbró los ojos hasta de aquella gente ambiciosa” (*Apología* cap. 5, p. 121). Los indios son bárbaros de esta clase, no menos (pero tampoco más) que los pueblos de la Antigüedad.

En realidad, solo hay un auténtico criterio de barbarie: poseer o no poseer, practicar o no practicar, las virtudes cristianas. Sin embargo, esta barbarie es *secundum quid*, al igual que lo son la de la primera y segunda clase, frente a la de la tercera clase, en sentido propio y estricto, a la que de acuerdo con Las Casas se refiere Aristóteles. Concluir que alguien es bárbaro por carecer de letras o ignorar el evangelio es falaz, es una generalización apresurada, porque estos son bárbaros “relativos”, “en cierto sentido”. Pero en tal caso debe concluirse que afirmar que es bárbaro un español cruel y maltratador de indios es igualmente una conclusión apresurada, puesto que del hecho de que no practique las virtudes cristianas no se sigue que no las posea en potencia; si fuera educado de manera conveniente cabe incluso que las practicara. Brevemente, el análisis que Las Casas emprende del concepto aristotélico de barbarie, acaba anulándolo; existe la barbarie, pero toda barbarie es superable, excepto tal vez en el caso de unos pocos seres humanos de condición moral verdaderamente patológica: “...algún hombre mentecapto, inhábil e incapaz de doctrina...” (*Apologética* capt. 48, p. 537). Tal es la conclusión que se desprende del largo análisis comparativo entre las culturas

indígenas y la Antigüedad que Las Casas emprende en la *Apologética Historia Sumaria*.

V

A comienzos del siglo XVI el fraile dominico Bernardo de Mesa adujo motivos geográficos para sustentar la tesis de la conveniencia de que los indios vivieran en un régimen de servidumbre, intermedio entre la libertad y la esclavitud³⁹. La idea era relativamente usual y en su trasfondo se encuentran concepciones antiguas sobre la importancia del clima y del medio geográfico que, en general, deseaban demostrar la superioridad de los griegos frente a oriente y occidente argumentando que la privilegiada mente helena tiene mucho que ver con su situación geográfica igualmente privilegiada. Las Casas no niega el determinismo geográfico y climático, pero sostiene que La Española cumple las condiciones de habitabilidad señaladas por Aristóteles y otros autores antiguos, en especial Plinio e Hipócrates. Una vez establecida la idoneidad del marco y del medio geográfico deshabitado, se pasa a los habitantes.

En los capítulos 23 y siguientes se estudian las causas necesarias para que el hombre tenga “buenos y sutiles entendimientos”. Las Casas vuelve a apoyarse en Aristóteles: estas causas son de orden físico, fisiológico y moral, y los indios las satisfacen todas: cuerpos bien formados, temperamento sobrio y frugal, conocimiento de la prudencia en el ámbito doméstico... Los indios cumplen lo que podría denominarse el paradigma aristotélico, en la medida de lo posible en gentes que desconocen la verdadera religión. A pesar de señalar los límites de Aristóteles (al fin y al cabo un filósofo pagano), Las Casas, fraile dominico, se mueve en un marco conceptual aristotélico y a él y con él amolda lo que

³⁹ Tomo la noticia de ZAVALA, Silvio, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, 1942, p. 62.

ve. Entre otras razones porque el aristotelismo (o cierta comprensión del Estagirita) dibuja un marco conceptual de perfección y perfectibilidad ideal que encaja con sus intereses evangelizadores: los indios no son perfectos, pues si lo fueran mejor sería quedarse tranquilamente en algún convento de Valladolid o Salamanca entregados al estudio y la oración; los indios, decía, no son perfectos, pero dado que habitan en un marco geográfico idóneo y son seres racionales pueden ser perfeccionados, o sea, ofrecen una excelente materia prima al evangelizador que debe actualizar lo que está en potencia. Únicamente si los indios satisfacen el marco conceptual aristotélico tiene sentido la presencia de los dominicos en el Nuevo Mundo, aunque solo sea porque a nadie se le ocurriría predicar el Evangelio a monos o a bestias salvajes⁴⁰. Por lo demás, insisto, lo mismo les sucedió a los atenienses, los cuales, no obstante sus logros culturales, “fueron al principio rudísimos y barbarísimos y tenidos como otras naciones por bestias; porque no nacieron más que las otras enseñados ni políticos; y este [es] ejemplo harto claro para prueba del propósito que aquí traemos” (*Apologética*... capt. 48, p. 535): si griegos y romanos abandonaron la rudeza y la barbarie al recibir el Evangelio, lo mismo habrá de suceder entre los indios.

Las Casas se apoya ahora en Cicerón, en concreto en esos pasajes del libro primero del *De legibus* en los que el Arpinate establece la unidad de todos los hombres en tanto que racionales, así como el carácter divino de la razón (I, 7, 22-23). Cicerón, en realidad, está interesado en estos pasajes en fundamentar la idea de Imperio a partir de una ley natural y universal que unifique a todos los seres humanos. Esa ley de la que también habla Lelio en *República* III, 33, que no ordena directamente el dominio de los pueblos más fuertes sobre los más débiles, como concluía este último con premura, sino la identidad de intereses entre los más

⁴⁰ SEED, Patricia, “Are These Not Also Men? The Indians’ Humanity and Capacity for Spanish Civilisation”, en *Journal of Latin American Studies*, 25 (1993), pp. 629-652.

fuertes y los más débiles, no para beneficio de unos, otros o incluso ambos, sino para el de toda la humanidad. Las Casas hace suyo este principio cosmopolita y lo cristianiza: la humanidad guarda una esencial unidad porque todos los hombres son racionales: “todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a imagen y semejanza de Dios”. De donde se sigue que todas las naciones “tienen virtud y habilidad o capacidad e a lo bueno inclinación natural para ser doctrinadas, persuadidas y atraídas a orden y razón y a leyes y a la virtud y a toda bondad” (*Apologética*... capt. 48, pp. 536-537). Como ya apuntaba más arriba, Las Casas admite la excepción individual, pero no que toda una nación sea incapaz de ser civilizada, pues ello iría en contra de los designios de la divina providencia, que siempre quiere lo bueno.

A partir del capítulo 57 de la *Apologética*... se abre otra línea de análisis, también aristotélica. En *Política* VII, 8 Aristóteles analiza qué es necesario para que haya una ciudad, a saber: comida, oficios, armas, recursos para satisfacer las necesidades, servicio a los dioses y leyes (1328 b). Las Casas considera que todas estas cosas existen entre los indios, incluso que son superiores a los conquistadores en todos los ámbitos y aspectos que constituyen la verdadera civilización, definida aristotélicamente. Pero ahora no importa el qué, sino el cómo. Ciertamente, se apoya en su experiencia personal: él ha visto que los indios tienen leyes, instituciones, religión y sacerdocios. A la hora de valorar esta circunstancia acude a una comparación sistemática entre los indios y los pueblos de la Antigüedad europea, que le permite concluir, en primer lugar, que aquellos, por sus características naturales, por su medio geográfico y por sus instituciones políticas y religiosas, son perfectamente capaces de recibir el Evangelio, pues lo fueron naciones mucho peores que ellos⁴¹. En segundo lugar, tal estudio

⁴¹ Las Casas no excluye a los españoles antiguos “...nosotros mismos, en nuestros antecesores, fuimos muy peores, así en la irracionalidad y confusa policía como en vicios y costumbres brutales”. *Apologética*..., capt. 263, p. 1575.

comparativo le sirve para precisar su concepto de barbarie. Si los indios son bárbaros aún más lo fueron los griegos y los romanos. Las Casas convierte a los indios en antiguos y a los antiguos en indios.

Llegados a este punto, fray Bartolomé no se satisface con trazar vagas analogías entre la idolatría indígena y la verdadera doctrina cristiana, ni con afirmar, como posteriormente hará el Inca Garcilaso, que en aquella está prefigurada de algún modo esta, en virtud de los misteriosos designios de la providencia divina. La estrategia retórica de Las Casas pasa por considerar en abstracto la religiosidad y la piedad que se ponen de manifiesto, por ejemplo, en el gran número de templos que poseen los indígenas. Pero el caso más espectacular lo constituyen los sacrificios humanos y la antropofagia, tantas veces invocados para señalar la barbarie de los indios y, en consecuencia, justificar su sometimiento. Me detendré brevemente en esta cuestión.

VI

La inhumanidad de los indios, patente en sus prácticas de antropofagia y en su costumbre de sacrificar seres humanos, son causa justa para declararles la guerra, dice Sepúlveda y añade que no se refiere a casos particulares, sino a prácticas o ritos característicos de toda una nación; de igual modo, la obligación de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos no se refiere a casos esporádicos, sino a la actitud nacional, pública u oficial que deben tener los dominadores españoles. El momento es importante: Sepúlveda identifica el *ius naturae* con el *ius gentium primum* de los países civilizados, o sea, cuando justifica la guerra contra los indios invocando la “ley natural” en realidad apela a las “normas naturales” del país conquistador⁴².

Sepúlveda y Las Casas exigen impedir los sacrificios humanos, pero el segundo añade que este deber no justifica llegar a la

⁴² GARCÍA PELAYO, Manuel, “Estudio”, *Juan Ginés de Sepúlveda. Tratado de las causas justas contra los indios*, México, 1941, pp. 12-17.

guerra, en aplicación del principio de que entre dos males hay que elegir el menor. Y en comparación con la guerra los sacrificios humanos son un mal menor: “Es menor mal la muerte de unos pocos inocentes que la eterna condenación de una innumerable multitud de hombres degollados en la furia de la guerra” (*Apología*, capt. 28 [bis], p. 369). Las Casas presupone que todos los no bautizados se van a condenar y concluye que es mejor que se condenen unos pocos (las víctimas inocentes) que muchos (todos los que mueren en la guerra). Por otra parte, en el furor bélico mueren muchos inocentes y esto da mala fama a los cristianos y aleja a los indios del evangelio: “¿Cuál, pregunto, será el resultado sino una perpetua barrera a su salvación, de manera que no quede jamás esperanza de su conversión?” (*Apología*, capt. 28 [bis], p. 371).

La posición de Las Casas es sutil: de un lado condena la antropofagia, de otro intenta comprenderla: quiere “hacer conceptualmente compatibles los sacrificios humanos en el Nuevo Mundo con la coherencia propia de la lógica de pensamiento aceptable para la Iglesia del momento”⁴³. El hombre, argumenta, busca naturalmente a Dios: nuestra alma tiene “natural cognoscimiento de Dios, aunque confuso” (*Apologética*... capt. 73, p. 643) y aunque hay desde luego concepciones erradas, la religiosidad está presente en todos los pueblos y en todos los hombres. En el origen de todas las prácticas y concepciones erradas (y no solo en la de los indios) debe situarse, desde luego, el pecado original, pero también “la obtenebración, escuridad, ignorancia y corrupción natural (ayudada y atizada con la malicia e industria demoníaca) de la mente del linaje humano” (*Apologética*..., capt. 74, p. 649). Nótese la universalización, no espacial, pero sí temporal. Y si algo es temporalmente universal es que de alguna manera es natural.

⁴³ CASTAÑEDA SALAMANCA, Felipe, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, 2002, pp. 32-35.

En el capítulo 90 de la *Apologética*... Bartolomé de las Casas recurre a *Ética Nicomáquea* 1148 b 15 – 24, a esos textos en los que se explica que hay cosas que son agradables por naturaleza y cosas que no lo son pero que sin embargo llegan a serlo “unas veces a consecuencia de trastornos, otras, por hábito y, otras, por depravación de la naturaleza”. Según interpreta Las Casas a Aristóteles en el origen de la antropofagia siempre hay una naturaleza depravada y corrupta que puede deberse a tres causas. En primer lugar, a la “indispuesta y mala disposición de la tierra y destemplanza de los aires donde viven” (p. 724). En segundo lugar, “cuando padecen alguna enfermedad de epilepsia –que es gota coral- o manía –que es locura-, que son dos enfermedades sobre todas y que más hacen los hombres bestiales porque se muda en ellos el juicio de la fantasía por la indisposición de la cabeza” (p. 725). Dado que la primera de estas causas no puede aplicarse a las Indias (“...la clemencia y la suavidad de los aires, las influencias nobles de las estrellas, la sanidad por la mayor parte de todas ellas...” y que la segunda, en todo caso, solo vale para individuos concretos, pero no para pueblos enteros, solo resta la tercera: “...la perversa costumbre comenzada desde la niñez” (p. 726).

La costumbre hace que cosas de suyo aborrecibles se conviertan sin embargo en deleitables. En el capítulo 205 de la *Apologética*... se ejemplifica con los lucayos, tan pacíficos y sosegados que parecía “que Adán en las gentes dellas no había pecado” (p. 1319); tanto más sorprendente, en consecuencia, su antropofagia. Solo cabe una explicación: que en la raíz de esta “corrupción y bestialidad” haya alguna mala costumbre “que tomaron de alguna ocasión accidental que se les ofreció a los principios, cuando lo comenzaron, y de allí, usándolo, en ella se fueron confirmando y corroborando tanto que se les convirtió en otra como naturaleza” (p. 1320). En las páginas siguientes de este mismo capítulo Las Casas recurre a fuentes clásicas: “solo quiero que cojamos de aquí que no fueron estas gentes solas en este pecado” (p. 1323). Un pecado universal sigue siendo condenable, pero es al menos comprensible y en algún sentido justificable,

máximamente si también fue cometido por pueblos en los que acostumbra a verse cimas de civilización y cultura.

Las Casas incluso ofrece descripciones “objetivas” de festividades en las que las prácticas antropofágicas tenían presencia: “Después de sacrificados, llevaba cada uno tantos cuerpos muertos, para con ellos epular y hacer banquetes, cuantos habían traído vivos a sacrificar, porque esta carne tenían por tan consagrada que comiendo della creían quedar santificados”⁴⁴. O también: “La carne de los sacrificados la cocían y aderezaban y la comían como cosa santísima a los dioses consagrada, y era felice el que de ella alcanzaba un bocado”⁴⁵. Estos y parecidos testimonios hicieron creer a algunos, afirma, “que por religión y no por otra razón (...) tuvo en estas tierras origen comer carne humana” (*Apologética...*, capt. 178, p. 1195). Fray Bartolomé no puede aceptar esta explicación y prefiere acudir a los “bestiales” de Aristóteles: la antropofagia es, en efecto, una práctica bestial en cuyo origen no se encuentra la religiosidad natural del hombre, ni tan siquiera una religiosidad perversa y pervertida, sino a la intervención de los demonios.

El ya citado capítulo 90 de la *Apologética...* ha sido titulado por sus editores “De cómo los hechiceros matan niños y de la abominación de comer carne humana”. Y no puede extrañar, dada la forma de pensar y las estrategias retóricas de Las Casas, que este capítulo culmine una larga digresión sobre la esencia y los poderes de los demonios; tampoco que estos poderes puedan ejercerse más fácilmente allí donde no se escucha la palabra de Dios, en las Indias y en el mundo pagano, lugares donde “los demonios tenían tan gran señorío ganado, en ofensa de Dios y en favor de la idolatría y en daño de los hombres” (*Apologética...* capt. 87, p. 709). El capítulo 161 insiste en este aspecto de la cuestión y concreta; su título (y contenido) es significativo: [“Acerca de los sacrificios

⁴⁴ Cfr. el capítulo 171^a de la *Apologética...*: [“De la fiesta que hacían los de la ciudad de Tlaxca al dios Camaxtle”]. La cita en la p. 1173.

⁴⁵ Cfr. los capítulos 177 y 178 de la *Apologética...*: [“De los sacrificios y ceremonias de las gentes de Guatemala”]. La cita en la p. 1195.

humanos que acostumbraban hacer algunas naciones antiguas”]. No se olvide que Las Casas desea justificar de algún modo las prácticas antropófagas de los indios (o, al menos, que su erradicación no legitima el trato inhumano que se les da) y que para este objetivo considera necesario “mostrar largamente cuánto error y cuánto pudrimiento de impiedad al linaje humano tenía preso antes de que nuestro Salvador viniese al mundo, lo cual, después de que comenzó el Evangelio a predicarse por el mundo comenzó a decrecer” (*Apologética...*, capt. 161, p. 1124).

Así pues, por una parte, tradiciones que Las Casas incluso se esfuerza por explicar de una manera más o menos naturalista: la antropofagia fue en su origen una práctica aislada que con el tiempo acabó convirtiéndose en una costumbre; pero, por otra, también la intervención del demonio, pues estas aberrantes tradiciones fueron introducidas por Apolo. El más luminoso de los dioses griegos, divinidad de la belleza, la música y las artes, señor de la medida, se trasmuta en un demonio y no en uno cualquiera, sino en el “más sagaz y astuto” de todos ellos, por lo cual, añade, “debía exceder en horrible maldad y odio rabioso contra los hombres a todos los otros demonios”. No puede extrañar que demonio tan poderoso y tan enemigo de los hombres fuera “principio y de donde aquella plaga perniciosísima del linaje humano tuvo su origen, conviene a saber, que los míseros engañados hombres mataban hombres, ofreciendo y haciendo dellos a los demonios execrable sacrificio”. La extensión del cristianismo hizo que estas prácticas nefandas de Apolo perdieran terreno y que este dios, o sea, este demonio, buscara otros lugares donde asentarse. A medida que se va cristianizando Europa, “el demonio pierde terreno y se ve obligado a trasladarse al Nuevo Mundo, donde tiene de alguna manera libre juego dada la situación de ignorancia invencible de los indios”⁴⁶. Lo que antaño sucedía en el Viejo Mundo es exactamente lo que sucede ahora en el Nuevo Mundo: cuando dominaba lo que hoy en día llamamos “cultura clásica”, reducida retóricamente por Las Casas a obra diabólica, los hombres vivían

⁴⁶ CASTAÑEDA SALAMANCA, Felipe, *op. cit.*, p. 72.

en “la ceguedad y la ignorancia” (*Apologética...*, capt. 82, pp. 686-688).

VII

El capítulo 52 de la *Apología* está dedicado a rebatir el carácter modélico del Imperio romano, esto es, el carácter modélico de Roma que Sepúlveda había establecido en el *Democrates secundus*⁴⁷. Las Casas considera errónea la interpretación que en esta obra se ofrece de San Agustín y Santo Tomás, no puede aceptar que uno u otro hubieran afirmado “que los romanos justamente sometieron al orbe por su superioridad en prudencia y justicia” (p. 593). La tarea que Dios les tenía reservada era otra: por un lado, preparar al mundo “a su dulce y gracioso advenimiento”, así como “simbolizar la unidad de la Iglesia, esto es, su santo reino”; por otro, Dios eligió a los romanos “como verdugos o ejecutores de su justicia para castigar a aquellas gentes contra cuyos crímenes estaba airado”. “Los romanos —concluye— perecieron para siempre porque sus guerras fueron ingratas a los ojos del Señor” (p. 599). Las Casas no duda de la viveza del ingenio de griegos y romanos, sabe que fueron creadores de importantes productos culturales, pero esta superioridad fue utilizada para “hacerse tiranos del género humano y dominar territorios extranjeros en medio de una gran destrucción”. La razón es obvia: desconocen las virtudes cristianas y por ello y por mucho que sobresalgan en virtudes políticas “están abrumados de vicios y crímenes”. Las Casas extrae la conclusión pertinente: “En verdad, todos lo que no adoraron a Cristo, ya porque ni de oídas conocieron sus palabras, ya porque, una vez oídas, las rechazaron, son verdaderos bárbaros” (*Apología*, capt. 5, pp. 119-120).

Haciendo un hábil uso de la técnica retórica del *tu quoque* Bartolomé de las Casas desmitifica a los antiguos para mitificar a los indios. Hay en esta forma de proceder algo que va más allá de la utilización de la Antigüedad como contra-modelo, hay cierta

⁴⁷ LUPHER, David A., *op. cit.*, p. 145.

fascinación por el carácter esencialmente pernicioso de la Antigüedad, carácter nocivo que de algún modo sigue vivo en Europa⁴⁸. Las Casas desea destruir la ejemplaridad del Mundo Antiguo. Y desde este deseo puede comprenderse su idealización de los indios, paradigmas del “buen salvaje”. De un lado la perversidad de la sabiduría antigua, de otro la inocencia natural cristiana, en algún sentido presente en los indios, porque son buenos aun antes de conocer “nuestra sancta y cathólica fe”.

Si Las Casas, especialmente en la *Brevísima*..., es un personaje fundamental en la construcción de la “Leyenda Negra”, con estos textos de la *Apologética*... es de igual modo fundamental en la construcción de la “Leyenda Negra” de la Antigüedad⁴⁹. Las Casas, en efecto, se complace en pintar con gran alarde de erudición una imagen terrorífica de los tiempos clásicos. El paradigma de medida apolínea queda atrás, pues por lo general Las Casas no demuestra que los indios son tan civilizados como los griegos y los romanos (de suerte y manera que no cabrá llamar a los primeros bárbaros), sino que los griegos y los romanos son, o fueron, tan incivilizados como algunos dicen que son los indios: si la barbarie es universal, es que no hay bárbaros. O al contrario: excepto en una minoría por doquier reina la barbarie, como si todos aquellos que no satisfacen esa condición moral que Aristóteles califica de sobrehumana, divina y heroica fueran en alguna medida o en algún sentido bárbaros. Evidentemente, Las Casas no habla de tal virtud, sino de virtudes cristianas, porque, al margen de la sofisticación civilizatoria o cultural que hayan alcanzado, lo que caracteriza a todos aquellos que las desconocen, o que las conocen pero no las practican, es su proclividad a caer en todos los vicios. Apoyándose en los Padres de la Iglesia, Las Casas ejemplifica con los

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 273 y ss.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 57.

romanos, que ciertamente dominaron a todas las demás naciones, pero que conocieron y practicaron todos los vicios imaginables⁵⁰.

Pero sobre todo, por lo que interesa en estos momentos, la comparación implica que las distancias geográficas y espaciales se convierten en distancias temporales. Nosotros compartimos geografía y espacio con los griegos y romanos, pero estamos separados temporalmente de ellos. Los americanos están separados de nosotros espacial y geográficamente ¿Qué sucede temporalmente? Depende cómo entendamos el tiempo. Aunque cronológicamente somos coetáneos, en la escala temporal de la civilización y cultura estamos tan alejados de ellos como lo estamos de los griegos (no cristianos). O sea, el imperativo moral y cultural es abreviar el tiempo, acelerarlo si así quiere decirse, para llegar lo antes posible a la verdadera religión.

El hecho mismo de plantear la comparación tiene interesantes consecuencias: si pueblos tan distantes entre sí como los indios y los antiguos griegos y romanos pueden ser cotejados, debe concluirse que entre ellos no hay diferencias esenciales, sino solo relativas al nivel de desarrollo cultural en el que se encuentran. O sea: qué alejados o qué próximos se encuentran (y, en consecuencia, que estadios evolutivos deben todavía recorrer) hasta llegar a la cima y culmen de la civilización y la cultura, para Las Casas representada por el cristianismo⁵¹. Nótese que desde esta perspectiva los antiguos son “lo otro” aún en mayor grado que los indios, al menos en la medida en que estos últimos son más religiosos que los pueblos de la Antigüedad. O dicho de otra manera: los indios conforman, por así decirlo, “otra Antigüedad” que sin embargo está más cerca, por su extrema religiosidad, de la cima de la civilización y la cultura. La etnología comparada de Las Casas se construye al servicio de un imaginario religioso en el que las

⁵⁰ RECH, Bruno, “Las Casas und die Kirchenväter”, en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 17 (1980), pp. 1-47.

⁵¹ MEISSNER, Joachim, *op. cit.*, pp. 216 y ss.; NIPPEL, Wilfried, *op. cit.*, pp. 51 y ss.

distancias geográficas, espaciales y temporales se contrarrestan: “la novedad del caso indio” obliga a ello.

Pero en tal caso por religión, por verdadera religión, hay que entender, más o menos al modo de Erasmo, esa pura piedad interior que se esconde tras la ritualidad y las ceremonias externas⁵². En “Prefacio” a la *Apologética*. . . se distinguen dos modos de considerar al cristianismo (y dos estrategias de predicarlo): de las armas y el poder, de “la mansedumbre y de la suavidad”⁵³. Desde un cristianismo de las armas y el poder, dada la atemporalidad del Mundo Clásico, Sepúlveda considera que hay una línea de continuidad que, pasando por los Santos Padres y en general por toda Antigüedad cristiana, nos une con aquél. Y de esta continuidad extrae argumentos para justificar la guerra contra los indios. Los “bárbaros” de Sepúlveda son una categoría abstracta en función de la afirmación de una política imperial global en la que los indios solo son un pequeño aspecto. Los “bárbaros” de Las Casas son personas concretas que deben ser defendidas: Las Casas es un “abogado”⁵⁴.

Y en calidad de tal está muy interesado, o interesado sobre todo, en cuestiones de táctica y estrategia⁵⁵. Se explica así que no consume aquello a lo que sus planteamientos, su experiencia personal y su conciencia moral le abocan, la ruptura radical con la idea de Imperio: el fin (la evangelización pacífica) justifica los

⁵² Sobre la relación entre Las Casas y Erasmo, cfr. BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España*, México, 2007 (tercera reimpresión de la segunda edición), pp. 518, 554. 633, 815, 821.

⁵³ Ver “De unico vocationis modo”, *Obras Completas*, vol. II, Madrid, 1992. Cfr. HUERGA, Álvaro, “Vida y obras”, *Obras Completas*, vol. I, Madrid, 1998, pp. 177 y ss.

⁵⁴ GARCÍA GALLO, Antonio, *Las Casas, jurista*, Madrid, 1975, pp. 59, 63, 67 y 74.

⁵⁵ ABRIL CASTELLÓ, Vidal, “Los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca”, LAS CASAS, Fray Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria I*, Madrid, 1992, pp. 35 y 56.

medios⁵⁶. No ignora que si rompe radicalmente se quedaría sin apoyos, pero sabe igualmente que los apoyos están envenenados: tal es la paradoja de fray Bartolomé, que sabe que en el mejor de los casos solo ha conseguido que se declare libres legalmente a los indios, pero sabe igualmente que esto solo los diferencia jurídicamente, no realmente, de los esclavos. Para que la diferencia sea real hacen falta apoyos no menos reales y estos no pueden buscarse en los textos clásicos, sino en las proximidades de los poderosos.

⁵⁶ Hasta donde sé, Las Casas nunca propone que los misioneros dominicos abandonen las Indias una vez cumplida su misión evangélica, como sí hace Bartolomé de Carranza, que propone expresamente abandonar América una vez que la evangelización esté lo suficientemente avanzada y clérigos nativos puedan tomar el relevo. El texto de Carranza puede leerse en PEREÑA, Luciano, *Misión de España en América*, Madrid, 1956, pp. 42-43.

**LA OLIVA DE LA PAZ Y
LA ESPADA DE LA GUERRA**

JAVIER PORTÚS PÉREZ
Museo Nacional del Prado

Como es bien sabido, durante el Siglo de Oro la imagen constituía un instrumento más para hacer política, detentar el poder o buscar favores; y a través de ella se puede formar un discurso interdependiente con los de la imagen literaria, ceremonial e histórica. Uno de los personajes a través de los cuales se puede documentar mejor ese hecho es el conde duque de Olivares, del que destaca la gran abundancia de representaciones de que fue objeto; sobre todo teniendo en cuenta que su marco cronológico son las apenas dos décadas que duró su valimiento. Un recuento rápido arroja al menos 14 estampas, de las cuales 11 forman parte de libros¹; y cerca de una docena de pinturas, además de obras en otros medios, como medallas. Y eso sin contar las piezas que han desaparecido o no han sido todavía localizadas, que sin duda fueron muchas, a juzgar por las cerca de treinta referencias que aparecen en inventarios de colecciones madrileñas anteriores a 1750². Todo ello convierte a Olivares en el personaje de la vida política española del Siglo de Oro más representado, dejando aparte a los miembros de la familia real.

De esas imágenes llaman varias cosas la atención. Por una parte la variedad de contextos en los que aparecen. Muchas son estampas destinadas a ilustrar libros; otras, estampas sueltas; pero también hay retratos pintados que lo tienen como protagonista, o composiciones pictóricas más complejas en las que se muestra el papel que jugaba en el orden del estado. Esa variedad iconográfica se relaciona con el uso de esas imágenes y con sus destinatarios: desde el lector de los libros, hasta el público cortesano, pasando por sus adeptos y familiares y acabando en él mismo.

¹ Véase Cat. Expos. *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1993, pp. 262-267; o BLAS, J. DE; CARLOS, M.C. DE y MATILLA, J.M., *Grabadores extranjeros en la corte española del Barroco*, Madrid, 2011.

² BURKE, M. y CHERRY, P., *Collections of paintings in Madrid, 1601-1755 (Documents for the History of Collecting. Spanish Inventories I)*, 2 vols., 1997.

Pero una característica común a muchas de esas obras es su calidad, pues intervinieron en ellas varios de los pintores, dibujantes y grabadores más importantes del momento, como Francisco Herrera el Viejo, Rubens, Paul Pontius, Juan Bautista Maíno, Alonso Cano, Juan Bautista Martínez del Mazo o Diego Velázquez. No se trata de algo insignificante, pues es uno de los varios datos que muestran hasta qué punto el estudio de la imagen de Olivares es inseparable del conocimiento de las representaciones de Felipe IV, muchas de ellas vinculadas a esos mismos artistas. Ambos fenómenos pertenecen a un orden de cosas muy parecido, y se resolvieron de manera paralela tanto en lo que se refiere a sus contenidos como a la categoría de los artistas involucrados. Una parte fundamental de la iconografía de Olivares se explica por su condición de valido, y sirve precisamente para comprobar cómo se fue construyendo un discurso figurativo específico sobre esta figura de la política.

De entre ese amplio grupo de imágenes, voy a tratar de varias creadas en la década de 1630, y en las que aparece como protagonista o como actor importante de las mismas. Son obras que al subido interés histórico artístico de varias de ellas, añaden otro desde el punto de vista de la historia de la política, pues sirven para visualizar algunos de los papeles que se atribuía el conde duque dentro del juego de intermediaciones en que se basaba el sistema de gobierno.

En 1632, se publicó en Milán *El Fernando o Sevilla restaurada*, un poema heroico de Juan Antonio de Vera y Figueroa, inspirado en la *Jerusalén libertada* de Torcuato Tasso. Su portada es muy interesante, pues en ella se declara que el libro está dedicado a Felipe IV, y al mismo tiempo existe un discurso figurativo en el que las alusiones al rey se mezclan con las referencias a su valido³. Aquéllas se concentran en la parte superior, y toman la forma del escudo real flanqueado por dos angelotes, uno de los cuales lleva el estandarte de la fe, y el otro la balanza de la justicia.

³ *Los Austrias...*, op. cit., nº 268.

Bajo el ese escudo aparece —a tamaño mucho menor— el de Olivares, y entre ellos una filacteria en la que se lee “Aquesta sombra es mi sol”. Pero la parte más visible de toda la portada son dos figuras masculinas de pie situadas en los extremos, y que ocupan más de la mitad de la altura de la misma. Ambas tienen los rasgos inconfundibles del Conde Duque y sostienen sendas esferas terrestres. El de la izquierda semeja un nuevo Atlas, está desnudo y en el pedestal sobre el que se alza se lee “de interés”. Su compañero se viste con la piel de león alusiva a Hércules y su inscripción dice “de valor”. Una inscripción recorre el pedestal de todo el conjunto, y aclara su significado, por si éste no fuera suficientemente explícito: “Para sustentar mejor el grave peso que ves, la lealtad yace, lector, desnuda aquí de interés, vestida allí de valor”. La imagen interesa por varios motivos. En primer lugar, es digno de reseñar el hecho de que aunque en los preliminares de esa obra haya una estampa dedicada al rey, la figura de Olivares tiene una gran presencia en la portada misma del libro, y está tratada en un tono heroico, ajustado al del poema de Vera. Pero hay que señalar que esa obra literaria no trata ni sobre el actual rey ni sobre su valido, con lo que se construye un discurso visual de carácter adulatorio, que sólo muy indirectamente tiene que ver con el contenido principal del texto. Las personalidades mitológicas que adopta Olivares son también significativas. Atlas se utilizaba con cierta frecuencia para aludir al gobernante capaz de asumir sobre sus hombros el peso de sus responsabilidades o a algunos fundadores de órdenes religiosas. Tres años antes de publicado este libro, en 1629, una estampa con ese tema se usó en la relación de las fiestas madrileñas por la canonización de San Pedro Nolasco⁴; y uno de los descriptores del bautizo del príncipe Baltasar Carlos no dudó en calificar de “Atlante” al Conde Duque, al que le cupo el honor de sostener al niño en brazos⁵. La referencia a Hércules,

⁴ BLAS, J. DE; CARLOS, M.C. DE Y MATILLA, J.M., *op. cit.*, nº 316. La estampa fue grabada por J. Schorquens.

⁵ HURTADO DE MENDOZA, A., *Ceremonial que se observa en España para el juramento del príncipe hereditario, o convocación de las cortes de castilla, según se*

sin embargo, solía tener un uso más restringido en España, donde con mucha frecuencia se relacionaba con la familia real.

La portada, por lo demás, hace alusión a dos temas relacionados con los gobernantes en general y los validos en particular. El Conde Duque aparece “vestido de valor”, como corresponde a su cargo; y a la vez “desnudo de interés”. Más allá de una referencia abstracta a las razones y comportamientos que debían mover al favorito en su acción de gobierno y a la necesidad de no lucrarse con la misma, la alusión al desinterés formaba parte importante de la retórica política de Olivares. Tenía su razón de ser, entre otras cosas, en un deseo de distanciarse del modelo de valido que había encarnado el Duque de Lerma, al que se había acusado de avidez. El tema no sólo se refleja en imágenes como la presente, pues trascendió también a algunos de sus hábitos de comportamiento público. Un descriptor de la partida del duque de Neoburgo de Madrid en 1625, comentó de esta manera que la condesa de Olivares no aceptó el regalo que le correspondía de entre los habituales en esas ocasiones: “Y aquí es de ponderar que no quiso su Excelencia una joya de valor inestimable que su Alteza le envió en señal de agradecimiento, porque como mujer del ministro superior, y el Conde no recibe de nadie nada, quiso en esto, como en todo parecerle”⁶.

La mezcla de alusiones a la Casa Real y a Olivares que aparece en la estampa anterior, se hace más explícita en otra grabada en 1640 por María Eugenia Beer, y que sirvió de portada a la obra de Francisco de Rojas, *Tomo segundo de los oprobios que en el árbol de la cruz oyó Cristo cuando dixo las siete palabras*. La mitad inferior de la composición la ocupa un pedestal donde se lee el título, seguido de una dedicatoria al Conde Duque, cuyo nombre aparece en letras de gran tamaño. Sobre ese pedestal se

ha executado desde el juramento del Príncipe Ntro. Sr, D. Baltasar Carlos, primero de este nombre (1632), Madrid, 1789, p. 23.

⁶ *Relación de la partida del señor Duque de Neosburque*, Madrid (1625). SIMÓN DÍAZ, J., *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650*, Madrid, 1982, p. 323.

asienta un gran árbol que culmina en una cruz, y del que nacen dos grandes ramas horizontales que se extienden de izquierda a derecha por todo lo ancho de la portada. En la inferior apoyan tres óvalos con otros tantos retratos: Felipe IV, Baltasar Carlos y Olivares. Sobre la superior aparecen otras tantas cartelas, en las que se lee: “Casa imperial de Austria”, “Balthasar Princeps Pacis” y “Casa Real de Guzmán”. A los lados del pedestal, vemos también ramas, de manera que la portada entera se proyecta sobre un fondo de ramas de diferentes tamaños, cuajadas de hojas. Son todas ramas de olivo, alusión explícita a “Olivares”. Hace interesante a esta imagen tanto el hecho de la presencia del conde duque acompañado de los dos personajes reales, como el que siendo la portada de la obra, en ella las alusiones a la dedicatoria de la misma tengan más importancia que las referidas al contenido del libro, que se limitan a ese árbol de la Cruz que en realidad es una excusa para adular al conde duque. El contenido preciso de ese mensaje adulatorio queda expreso en la dedicatoria escrita, en la que se alude a las interrelaciones históricas entre la Casa Real Española y la Casa de Guzmán, y para ello se toma como punto de referencia el propio contenido de la portada, donde a través de tantas ramas y hojas se alude a los “más de doscientos progenitores reales de VE que como ramas cargadas de frutos nobilísimos se han trabado con la Casa Real de España desde los godos hasta su último descendiente de nuestro feliz y aclamado Angel y Príncipe de la Paz Baltasar Carlos, en quien las dos casas reales de Austria y de Guzmán han hecho punto fijo de donde se producirán sarmientos que sus racimos se extienden por toda la redondez de la tierra”. Como ha señalado Pilar Vinatea, esta imagen ha de verse en el contexto de la voluntad de Olivares de afirmarse como jefe de la casa de Guzmán, por encima del duque de Medina Sidonia⁷.

El Conde Duque estaba en la mejor posición para hacerlo, pues todavía podía ostentar una posición de favor y privilegio en relación con Felipe IV y su hijo. De esa posición nos han quedado

⁷ Madrid, s.e., 1640. Véase VINATEA, Pilar, Cat. Expos. *Los Austrias...*, op. cit., pp. 264-267.

varios testimonios iconográficos que además de ser muy elocuentes, tienen una notable importancia dentro de la historia de la pintura española de su tiempo. El primero de ellos es el que tradicionalmente ha sido denominado *La lección de equitación* (Gran Bretaña, Col. Duque de Westminster), una obra destacada, pues está directamente vinculada a Velázquez. Aunque entre los críticos no existe acuerdo sobre si fue realizada por este maestro o por su yerno y ayudante, Juan Bautista Martínez del Mazo, todos coinciden en que desde el punto de vista estilístico e iconográfico es un cuadro prototípico de los que se estaban haciendo en la corte española a mediados de la década de 1630.

A partir del título generalizado de “La lección de equitación”, desde hace unos años se han hecho una serie de matizaciones a través de las cuales se ha tratado de responder más satisfactoriamente a la complejidad de la escena, una de las imágenes relacionadas con la corte de Felipe IV más elaboradas, a pesar de sus discretas dimensiones (144 x 97 cm.). Moffitt quiso ver en el episodio algo más que un hecho genérico y cotidiano, y lo relacionó con un acontecimiento concreto que ocurrió el 17 de octubre de 1636, cuando Baltasar Carlos celebró su séptimo cumpleaños⁸. Posteriormente, Cruz Valdovinos ha matizado que no estamos ante una lección de equitación, de manera genérica, sino más precisamente ante una lección “en el arte de justar”⁹.

En realidad, casi con seguridad, el cuadro no representa propiamente ninguna lección, en sentido estricto. La acción tiene como fondo el palacio del Buen Retiro¹⁰, y en primer término nos presenta al príncipe Baltasar Carlos montando un brioso caballo negro. Sostiene las riendas con la mano izquierda, mientras que apoya la derecha tranquilamente en la cadera. El animal está en

⁸ MOFFITT, J.F., “La lección ecuestre del príncipe Baltasar Carlos”, en su *Velázquez, práctica e idea: Estudios dispersos*, Málaga, 1991, pp. 195-212.

⁹ CRUZ VALDOVINOS, J.M., *Velázquez: Vida y obra de un pintor cortesano*, Zaragoza, 2011, p. 194.

¹⁰ BARBEITO, J.M., “Velázquez. La realidad transcendida”, en *Academia*, 80 (1995), pp. 445-457.

corbeta, una postura que sirve para subrayar el dominio y la serenidad del joven jinete, con lo que se alude a una fórmula que ya tenía una importante tradición en las representaciones ecuestres de la corte española. Tras el caballo aparece un enano, que es un tipo de personaje abundante en el retrato cortesano español, pues con su presencia están calificando los lugares como “corte” y a sus acompañantes como personajes de la familia real. En segundo término, a la derecha, vemos al Conde Duque que recibe una lanza de un ayudante, que probablemente es Alonso Martínez de Espinar, ayuda de cámara del príncipe y experto en temas cinegéticos¹¹. Un poco más apartado hay un tercer personaje que se suele identificar con el montero mayor Juan Mateos¹², y al fondo, en un balcón del palacio, vemos cómo presencian la escena el rey Felipe IV, su mujer Isabel de Borbón, y probablemente la condesa de Olivares.

Lo descrito hasta ahora invita a pensar en una intencionalidad de carácter político en el cuadro; y de hecho, han sido muchos los historiadores que lo han utilizado para aludir de manera general al sistema de intermediaciones que había en la corte española, y al papel que al Conde duque le gustaba atribuirse dentro del mismo¹³. Olivares, encargándose de la educación ecuestre del príncipe, afirmaba su situación de privilegio dentro de la corte y, por extensión, en el gobierno de la monarquía. Sin embargo, creo que es posible precisar más el contenido de la escena, y su significado. Una de las cosas que llaman poderosamente la atención en la misma es la indumentaria de los personajes. Todos van llamativamente vestidos, como si participaran de un acto público o una fiesta, y no de un ejercicio ecuestre cotidiano. Además, tanto el niño como Olivares llevan la misma vestimenta, y un sombrero similar.

¹¹ HARRIS, E., “Velázquez’s Portrait of Prince Baltasar Carlos in the Riding School”, en *The Burlington Magazine*, CXVIII-871 (1976), pp. 266-275.

¹² CHECA, F., *Velázquez. Obra completa*, Madrid, 2008, p. 151.

¹³ Veáse, por ejemplo, LEVEY, M., *Painting at court*, London, 1971, pp. 142-144.

En realidad, no estamos ante una “lección” (sea de equitación o de justar), sino ante una escena que conmemora un hecho señalado tanto de la vida del príncipe como de Olivares. Probablemente se trata de la primera vez que el niño participó en un juego de “lanzas”, lo que ocurrió el domingo cuatro de febrero de 1636, en que, según nos cuenta una fuente contemporánea, “corrió lanzas el príncipe, nuestro señor don Baltasar Carlos, en el Buen Retiro, de edad de seis años”¹⁴. El niño del cuadro aparenta los poco más de seis años que tenía entonces; y esa datación también es coherente con la niña que aparece en el balcón, la infanta María Antonia, que tenía por entonces algo más de un año, y que murió en diciembre de 1636¹⁵.

A pesar de su corta edad, Baltasar Carlos ya tenía cierta experiencias en los ejercicios ecuestres, como indica una de las cartas del jesuita Francisco Vilches a su hermano de orden Rafael Pereira, fechada el 24 de mayo de 1634, en la que dice: “Ayer llegaron aquí SS.MM. de Aranjuez; saliólos a recibir el Príncipe con botas y espuelas, y dicen se puso a caballo cuando llegó al coche de sus padres”¹⁶. La referencia es interesante por varios motivos. En primer lugar, sirve para dar veracidad al retrato ecuestre del príncipe realizado por Velázquez a finales de 1634 o principios de 1635 con destino al salón de reinos del Buen Retiro (Madrid, Museo del Prado). Por otro lado, indica que cuando se pintó la llamada *Lección de equitación*, el niño llevaba casi dos años ejercitándose en la materia. Además, interesa el hecho de que fuera algo reseñable, es decir, que el remitente de esa serie de

¹⁴ *Libro de noticias particulares, así de nacimientos de príncipes, como entradas de reyes* del Ayuntamiento de Madrid. Es un manuscrito del Archivo de la Villa de Madrid, que recoge acontecimientos relacionados con la ciudad a partir de 1598. Véase la edición facsímil, Madrid, 2005, p. 387.

¹⁵ He tratado del tema en PORTÚS, J., “Velázquez and the rhetoric of the court portrait”, Cat. expos. *Velázquez*, Wien, 2014, p. 261.

¹⁶ *Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía. Entre los años de 1634 y 1648*, Madrid, 1862-1864, t. I, p. 52.

cartas sobre los sucesos de la monarquía lo consideraba significativo y digno de transmisión.

Esto último no puede extrañar a cualquiera mínimamente familiarizado con los usos de la corte española, con el sistema ceremonial, y con la autoconciencia de la misma. La cultura ecuestre sirvió como punto de referencia importante a la hora de modelar la propia cultura cortesana¹⁷. Más allá de una actividad deportiva constituía una manera de recordar a la población el origen de los privilegios de la monarquía y la nobleza, por lo que tenía un contenido simbólico extraordinariamente elevado. Así, uno de los puestos más importantes y honoríficos era el de caballero mayor; y del mismo conde duque se conserva un espléndido retrato de Velázquez (Nueva York, Hispanic Society) en el que, en torno a su condición de caballero mayor, se despliega un complejo discurso acerca de su poder¹⁸.

En ese contexto, un acto aparentemente anecdótico como la participación en un juego de cañas era algo plagado de significados, y una ocasión para desplegar un discurso sobre el poder, la posición y el sistema de jerarquías y favores que dominaba en la corte. El juego de “cañas y lanzas” era, junto con las máscaras, el espectáculo de carácter caballeresco más importante, y una de las fórmulas preferidas a través de las cuales el rey y su entorno se manifestaban ante la ciudad con ocasión de sucesos festivos¹⁹. Eran espectáculos que se desarrollaban por parejas, y las formas como se organizaban estas parejas expresaban de manera nítida la posición que ocupaba cada uno dentro de la estructura de la corte. De hecho, en todas las descripciones de esos juegos tiene

¹⁷ Véase, por ejemplo, LIETKE, W.A. y MOFFITT, J.F., “Velázquez, Olivares and the Baroque Equestrian Portrait”, en *The Burlington Magazine*, 123-942 (1981), pp. 529-536.

¹⁸ MARTÍNEZ RIPOLL, A., “*El conde-duque con una vara en la mano*, de Velázquez, o la “praxis” olivarista de la razón de estado, en torno a 1625”, ELLIOTT, J.H. y GARCÍA SANZ, A. (eds.), *La España del conde-duque de Olivares*, Valladolid, 1987, pp. 47-74.

¹⁹ Véase GARCÍA BERNAL, J., *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, 2006, pp. 202 y ss.

una importancia fundamental la enumeración de las principales parejas.

Una de la maneras más efectivas que tuvo la corte de visualizar la posición de privilegio de la que gozaban el Conde duque y sus allegados desde la subida al trono de Felipe IV fue a través de este tipo de actos, donde invariablemente (en su condición de caballero mayor) acompañaban al rey o a su hermano, y en ese acompañamiento escenificaban ante toda la población su poder. A diferencia de lo que ocurría, por ejemplo, en procesiones religiosas, en las que el monarca iba acompañado por su hermano, en este tipo de exhibiciones caballerescas ocupaban posiciones diferentes: el rey la principal, acompañado por un personaje de su corte; y el infante en un lugar subordinado. Quién fuera el acompañante del monarca era un dato muy importante, pues señalaba a la persona que tenía una posición dominante en la corte. Y de hecho, una de las fórmulas más efectivas que hubo durante las dos primeras décadas del reinado de Felipe IV de visualizar la condición de valido del Conde duque de Olivares fue el lugar principal que ocupaba en este tipo de cortejos, ya sea acompañando al rey o -en ausencia de este- al infante que presidía el conjunto.

Así, la máscara que se celebró en Madrid el domingo de Carnestolendas de 1623 (6 de febrero), era muy esperada en la ciudad, pues daría ocasión de ver por las calles tanto al rey como al infante don Carlos. Una descripción de la misma es muy interesante en este sentido, pues en ella se afirma que “La librea de su majestad se hizo dentro de palacio, y la del conde de Olivares, que era una misma, la cual fue de lama de plata bordada de acero pavonado, que era tan rica, que el sastre que la hizo, dice que valía más que todas juntas, por el valor y costa que tenía. Llevaron el rey, y el conde de Olivares muchas y grandes plumas azules con rosetas blancas, y en los sombreros dos rosas de diamantes de inestimable valor y precio. El infante don Carlos, que hizo pareja con el marqués del Carpio, sacaron librea de terciopelo leonado, bordado de muy gruesos canutillos de plata, las plumas que lleva-

ban, eran de color negro, y grandes”²⁰. Hay que destacar que Baltasar de Zúñiga, el primer ministro de Felipe IV y tío de Olivares, había muerto en octubre de 1622, por lo que esta fue una de las primeras ocasiones en las que se visualizó públicamente la nueva posición hegemónica que acababa de obtener el conde duque. Por su parte, el marqués del Carpio era yerno de Olivares, y quien le sucedería en el valimiento tras la caída en desgracia de este. En el contexto de estas páginas y de la llamada “Lección de equitación”, el texto interesa por dos razones. Por un lado, a través de las alusiones a la indumentaria entendemos que el cuadro representa también algo más que un ejercicio pedagógico, y lo sitúa en el campo de la “exposición” pública. Por otro, sugiere cómo el hecho de que el vestido del príncipe sea similar al de Olivares los identifica como pareja en ese espectáculo.

En los años que median entre 1623 y 1636 se sucedieron los actos de este tipo. Así, en unas fiestas de toros y cañas del primero de esos años, apareció “su majestad, llevándose los ojos y corazonces de todos, tan hermoso en la presencia, tan bizarro y atento en las acciones, que todas parecieron hijas de gran cuidado, aunque ejecutadas con gran descuido. Corrió la pareja con el conde de Olivares”. Dos años después, con motivo de una máscara celebrada el 26 de junio ambos personajes corrieron juntos²¹; y cuando a finales de 1627 el infante don Carlos quiso celebrar el restablecimiento de la salud de su hermano, organizó otra ceremonia similar que encabezó junto a Olivares²². Algo parecido (aunque a la inversa) había ocurrido el año anterior, durante unas celebraciones en honor del legado Francesco Barberini. En esa ocasión era Olivares quien no pudo asistir, por lo que Felipe IV

²⁰ *Fiesta, y máscara real, que se hizo en Madrid, a 26 de Febrero de 1623*, Madrid, 1623, SIMÓN DÍAZ, J., *Relaciones...*, op. cit., p. 119.

²¹ *Noticias de Madrid 1621-1627*, GONZÁLEZ PALENCIA, A. (ed.), Madrid, 1942, p. 120.

²² *Ibid.*, p. 167. 21-X-1627: “A 21, Jueves, hizo el Sr infante don Carlos una máscara con muy lucidas libreas por la salud del rey nuestro señor. Corrió su alteza con el conde duque; fueron ciento de máscara; corrieron por palacio; fue muy de ver”.

tuvo como pareja al Marqués del Carpio, “que tenía el cargo de caballero mayor en vez de su suegro”²³.

El nacimiento de Baltasar Carlos el 17 de octubre de 1629 dio lugar a varios actos en los que se visualizó la posición principal del Conde duque en la corte. Así, en la máscara que se celebró el mismo día en que llegó al mundo, como no resultaba adecuado que participara el rey, en su representación intervino su hermano Carlos, que corrió haciendo pareja con el Conde Duque²⁴. Casi dos meses más tarde, el 12 de diciembre, se celebraron por el mismo motivo unas espléndidas fiestas que incluía un juego de cañas, en el que, ya sí, el rey mostró públicamente su alborozo corriendo cañas junto con el conde duque, mientras que su hermano hacía pareja, de nuevo, con el marqués del Carpio²⁵. A veces no se corría en parejas sino en cuadrillas, como en el caso del juego de cañas que se organizó con motivo de una de las grandes primeras fiestas del palacio del Buen Retiro. Formaban parte de su grupo “el Conde Duque, el marqués del Carpio, el de Leganés, gentilhombre de la Cámara, don Luis de Haro y el conde de Aguilar”²⁶.

A la luz de este tipo de referencias (que son multiplicables) el cuadro velazqueño puede leerse como una escenificación concreta de la posición que ocupaba el conde duque en la estructura de la corte. Sin embargo, es posible ir más allá, por cuanto la cultura caballeresca servía para construir -por analogía- los discursos sobre el poder. De ahí, por ejemplo, el prestigio del retrato ecuestre. En este caso, la presencia de Baltasar Carlos a caballo en corbeta, preparado para correr sus primeras “lanzas” con el conde duque, y todo ello en presencia de los reyes, hilvanaba un discurso

²³ POZZO, C. del, *El diario del viaje a España del cardenal Francesco Barberini*, ANSELMI, A. (ed.), Madrid, 2004, p. 97.

²⁴ GASCÓN DE TORQUEMADA, J., *Gaceta y nuevas de la corte de España desde el año 1600 en adelante*, Madrid, 1991, p. 305.

²⁵ *Ibid.*, p. 309.

²⁶ *Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús...*, t. I, p. 6.

sobre la responsabilidad de Olivares en la educación política del príncipe y como intermediario en el ejercicio del poder²⁷.

Para tratar de entender el contenido del cuadro, es útil también conocer sus destinatarios. Aunque la mayor parte de la producción de Velázquez y de su yerno en los años en que trabajaron para la corte tuvo como destino el rey y los sitios reales, esta obra es una de las excepciones. En 1648 se cita entre los bienes de la marquesa del Carpio. La entrada del inventario dice: “El Príncipe nuestro señor a caballo y el conde duque de Olivares recibiendo la lanza del armero mayor”²⁸. Se tasa en mil quinientos reales, una cantidad comparativamente alta. La colección incluía también varios retratos de miembros de la familia real, o un retrato ecuestre de su tío el conde duque de Olivares. Todo ello sugiere que el cuadro se encargó y fue utilizado como una suerte de instrumento para la construcción de una memoria familiar, como testigo de un acontecimiento que permitía visualizar de una manera más clara no solo la vinculación de la casa de Guzmán con Baltasar Carlos y su padre, sino también la posición de privilegio que había alcanzado el conde duque en la corte.

De entre las obras en las que se representan tanto a Felipe IV como a Olivares, la que ha tenido una mayor fortuna historiográfica ha sido *La recuperación de Bahía* (Madrid, Museo del Prado), de Juan Bautista Maíno, lo que se relaciona tanto con su integración en el programa decorativo del Salón de Reinos del palacio del Buen Retiro, como con que su iconografía es mucho más compleja que la del resto de los cuadros pintados para ese lugar. Por lo pronto, dentro de la serie de “batallas” en las que se incluye es la única obra en la que se representa al rey; y es además el único

²⁷ GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J. M., “El retrato en el Barroco y la emblemática: Velázquez y ‘La lección de equitación del príncipe Baltasar Carlos’”, en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 27 (1987), pp. 27-38.

²⁸ SALTILLO, Marqués de, “Colecciones madrileñas de pinturas: la de D. Serafín García de la Huerta”, en *Arte Español*, 1951, p. 170; BURKE, M. y CHERRY, P., *op. cit.*, t. I, p. 446.

cuadro del salón en que aparece Olivares, que había sido el impulsor principal no solo de ese espacio, sino también del palacio en su conjunto. La obra ha sido leída certeramente como el lugar que mejor compendia la ideología política y los mecanismos de propaganda que se ponían en marcha en la decoración del Salón de Reinos; y aunque hay discrepancias sobre asuntos como su exacta vinculación con el teatro, o la significación de las alegorías que aparecen bajo los pies del monarca y su valido, hay un acuerdo general en la identificación de su mensaje principal, y en remarcar la importancia que adquiere la presencia de Olivares. En estas páginas, se va a tratar de leer el cuadro precisamente a partir del conde duque, que es el protagonista de este ensayo.

Como ocurre en la llamada *Lección de equitación* y en una parte importante de la iconografía vinculada a Olivares, en esta obra hay un importante discurso acerca de la “intermediación”. El contenido de la escena principal, la que presenta al general don Fadrique de Toledo otorgando el perdón a los holandeses vencidos en nombre del rey, procede, como es bien sabido, de *El Brasil restituído*, una comedia que escribió Lope de Vega en cuanto llegó la noticia a Madrid en 1625. En un salón lleno de imágenes de generales vencedores, la victoria, se nos dice, no pertenece a esos militares, pues su agente último era el rey a cuyas órdenes estaban. De ello quedan precedentes tanto gráficos como teatrales a la obra de Maíno. Así, una de las estampas que figuran en la *Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca* de Juan Pablo Mártir Rizo (1629) representa al caudillo araucano Caupolicán entregando las insignias de su poder a García Hurtado de Mendoza, quien a su vez señala a un retrato bajo dosel de Felipe II, último destinatario de esas insignias y factor principal de su victoria. Una escena de la comedia de Lope de Vega *El arauco domado* recoge ese episodio, aunque en este caso el retrato era esculpido y no pintado²⁹.

²⁹ Se señaló esta relación en Cat. Expos. *El linaje del emperador*, Cáceres, 2000, p. 380.

Pero en el cuadro de Maíno, el juego de intermediaciones es más complejo que en las dos comedias de Lope de Vega o en la estampa de Courbes. Esa complejidad proviene de la existencia de figuras alegóricas en el suelo del tapiz, y de la presencia de Minerva y el Conde duque coronando al rey; y se hace explícita a través de la leyenda latina que corona el dosel, un pasaje del Salmo 43 en el que se sostiene que fue la “diestra” del Señor la que dio la victoria a su pueblo, y no la espada de éste³⁰. A las alegorías nos referiremos más tarde, aunque aquí me gustaría señalar algo que suele pasar inadvertido, y es que en su presencia probablemente hay un origen teatral, pues la comedia de Lope de Vega también las contiene, y esa presencia alegórica es una excepción dentro del teatro histórico del autor, como también lo es dentro del ciclo de los “Cuadros de batallas” del Buen Retiro.

La presencia de Olivares en el tapiz se puede abordar desde varios puntos de vista. Como señalaron Brown y Elliott, en los momentos en que se decoró el Salón de Reinos, la relación del conde duque con la mayoría de los generales representados en el mismo no era buena, y eso se hacía especialmente evidente en el caso de don Fadrique de Toledo, quien murió preso y caído en desgracia en diciembre de 1634, cuando probablemente se estaba realizando el cuadro. Esos enfrentamientos se iniciaron durante ese año y se relacionan con la negativa del general a encabezar una expedición naval. A través de las cartas de los jesuitas es fácil entender cómo la disputa entre el ministro y el militar trascendió a la opinión pública como una querella sobre los distintos papeles que jugaban dentro del orden de la monarquía. Don Fadrique reivindicaba el desembolso económico y el sacrificio personal que le suponían las acciones navales, y echaba en cara al conde duque que estaba “hecho un poltrón”, y que mientras él gastaba su hacienda en servicio del rey, su contrincante “sentado en una silla gana más en un día que yo en toda mi vida”³¹.

³⁰ BROWN, J. y ELLIOTT, J.H., *Un palacio para el rey*, 2ª ed., Madrid, 2003, p. 199.

³¹ *Ibid.*, p. 181.

En la representación de Maíno queda claro que, a diferencia de lo que ocurría en las comedias de Lope y la estampa de Courbes, el sistema de intermediaciones no se resolvía simplemente con el general y el monarca, pues el Conde duque reclamaba poderosamente un papel en el mismo. Olivares aparece representado en el tapiz colocando conjuntamente con Minerva una corona de laurel sobre la cabeza de Felipe IV, que está armado y sostiene un bastón de mando con su izquierda, mientras que en su derecha coge la palma que le está ofreciendo la diosa. El valido también porta armadura y banda de general, y mantiene con su izquierda una gran espada en la que hay entrelazadas unas ramas de olivo. Generalmente se suele relacionar esas ramas con el título de Olivares, y de hecho, como hemos visto páginas más arriba, no habría sido la primera vez que se hace uso de ese recurso. Sin embargo, es posible aventurar una explicación diferente (o complementaria) a esos objetos. La espada que lleva no es un arma cualquiera, pues se trata nada menos que del estoque de ceremonia de los Reyes Católicos, un objeto de gran prestigio, pues simbolizaba la justicia real³². Además, la relación iconográfica entre espada y ramos de olivo estaba dotada de connotaciones muy concretas en la cultura católica durante la Edad Moderna, pues ambos elementos formaban parte del emblema de la Inquisición, junto con una cruz que se situaba en medio de los dos, y el lema “Exurge domine et judica causam tuam. Psalm 73” (“Levántate, Señor, y juzga tu causa”)³³. Con frecuencia se omitía este lema, pues no era imprescindible para identificar el significado del conjunto, y a veces también desaparecía la cruz, pues la asociación entre la espada y la rama de olivo se consideraba suficiente para designar al Santo Oficio. Una de las ocasiones en que se omitió la cruz se relaciona con un hecho importante de la vida de la corte,

³² La identificó Leticia Ruiz, en Cat. Expos. *Juan Bautista Maíno*, Madrid, 2009, p. 122. Sobre su uso y significado ha tratado SOLER, A., “La Real Armería en el retrato español de corte”, Cat. Expos. *El arte del poder. La Real Armería y el retrato de corte*, Madrid, 2010, pp. 55-87, esp. pp. 80-82.

³³ Varias de estas imágenes en Cat. Expos. *La Inquisición*, Madrid, 1982, pp. 41, 42, 46, 47, etc.

que había tenido lugar recientemente, y al que habían asistido los reyes y Olivares. Se trata del auto de fe celebrado en Madrid en 1632, que generó una “relación” de Gómez de Mora, en cuya portada el escudo real aparece flanqueado por una rama de olivo y una espada³⁴. Aún más cercano en el tiempo estaba el auto sacramental *El nuevo palacio del Buen Retiro*, de Calderón, que se representó en el estanque del propio palacio el mismo año de 1634. Allí, la Santa Inquisición portaba “espada y olivas”, que significaban “en dos brazos, rigor y piedad a un tiempo”³⁵. Por otra parte, hay que destacar la vinculación entre el estoque y los Reyes Católicos, unos monarcas cuya memoria estaba ya por entonces íntimamente vinculada a la del Santo Oficio, como dice expresamente Gómez de Mora en su prólogo: “Solicitaron, por revelación divina, los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, poner en estos reinos de España un tribunal tan grande, como lo es la Inquisición”³⁶.

Una parte importante del contenido del tapiz está formada por los tres personajes alegóricos que están a los pies de Felipe IV y sus acompañantes. El rey pisa a un hombre que ha roto una cruz, y que se identifica con la Herejía. En el otro extremo yace una figura femenina que tiene doble rostro, y que mientras muestra una rama de olivo en una mano, en la otra sostiene una daga, todo lo cual la identifican con seguridad con la Traición. El que está pisando el Conde duque se caracteriza porque en lugar de cabellos tiene serpientes en su cabeza. Es un atributo que ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Gállego la identificó con la Guerra, Brown y Elliot sugirieron que se trata de la Discordia, Ceballos y Pfisterer mantienen que es el Furor, tal como lo describe Ripa, y Marías y de Carlos afirman que se trata de la Envidia, a la que con

³⁴ GÓMEZ DE MORA, Juan, *Auto de la Fé celebrado en Madrid este año de mdccxxxii*, Madrid, 1632.

³⁵ CALDERÓN, Pedro, “El nuevo palacio del Retiro”, CALDERÓN, P., *Obras completas. III Autos sacramentales*, Madrid, 1952, p. 148.

³⁶ GÓMEZ DE MORA, J., *op. cit.*, prelims.

frecuencia se asocian las culebras³⁷. El conjunto ha recibido interpretaciones también diversas. Brown y Elliott pensaron en que se trata de referencias a enemigos concretos de la monarquía (Provincias Unidas, Inglaterra y Francia) y más recientemente Adolfo Carrasco las ha interpretado como “una respuesta a la acusación de maquiavelismo que esgrimían los opositores” del conde duque³⁸. Todas ellas son interpretaciones, en mi opinión, ajustadas al contexto político en el que se creó el Buen Retiro. Sin embargo, aunque la principal lectura que ha de hacerse de estas alegorías tiene que tener en cuenta —como se hace habitualmente— el marco del pensamiento político de la época, también admiten una sublectura relacionada con el suceso histórico concreto y las fuentes históricas y literarias que lo narraban.

Para entender el tapiz es imprescindible atender a lo que ocurre a su alrededor, pues no se trata de la representación de una pieza de tapicería ya existente, sino de una ficción creada *exprofeso* para interrelacionarse con el resto del cuadro. A su vez, para saber lo que está ocurriendo en torno al tapiz no es suficiente con centrarnos en la figura de don Fadrique subido al tablado y haciendo de intermediario en la consecución del perdón frente a los holandeses arrodillados, descubiertos e implorantes del primer

³⁷ GÁLLEGO, Julián, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro* (1968), Madrid, 1987, p. 242; BROWN, J. y ELLIOTT, J.H., *op. cit.*, p. 199; RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso, “La recuperación de Bahía' de Maino: de 'Res Gesta' a emblema político-moral”, *Historias inmortales*, Madrid, 2002, pp. 175-194, esp. pp. 192-193; PFISTERER, Ulrich, “Malerei als Herrschafts-Metapher. Velázquez und das Bildprogramm des Salón de Reinos”, en *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 29 (2002), pp. 199-252, esp. p. 220; MARÍAS, F. y CARLOS, M.C. de, “El arte de las ‘acciones que las figuras mueven’: Maíno, un pintor dominico entre Toledo y Madrid”, cat. expos. *Juan Bautista Maíno 1581-1644*, Madrid, 2009, p. 68. Pfisterer llama la atención sobre el precedente que supone la escultura de Leoni, *Carlos V y el Furor* (Museo del Prado).

³⁸ CARRASCO, Adolfo, “Rey por ceremonia: Ceremonial y lucha política en la privanza de Olivares”, GALASSO, G.; QUIRANTE, J.V. y COLOMER, J.L. (eds.), *Fiesta y ceremonia en la corte virreinal de Nápoles (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 2013, p. 58.

término. También hay que tener en cuenta lo que ocurre en el segundo término y en la lejanía, algo que habitualmente pasa desapercibido a los que se han ocupado de esta obra. Es importante, por ejemplo, tratar de explicar qué está haciendo el militar que se encuentra detrás de don Fadrique. Lo vemos con un gesto enérgico, elevando su brazo derecho que apunta directamente hacia el mar. Sus interlocutores son un grupo perfectamente diferenciable de los soldados del primer término. También están en actitud implorante, pero se muestran más alterados. Además, y eso es importante, no todos tienen la cabeza descubierta, pues dos de ellos se la cubren. Y lo que les cubre la cabeza no son sombreros militares sino tocados mucho más apropiados para una población civil. El que se cubre con tocas blancas, incluso, podría ser una figura femenina. Su compañero con el tocado rojo y el vestido azul es, por ejemplo, la única de las figuras que rodean al tablado que viste sin cuello. Maíno ha querido diferenciar claramente ambos grupos, y este último aparece caracterizado como población civil. Se diferencia, además, del otro por otro motivo. Mientras que a los soldados hay un personaje vestido de azul que con su gesto corporal y la dirección de su mano derecha les exhorta a dirigir sus ruegos hacia don Fadrique y el tapiz; en el caso del segundo grupo nadie les exhorta a nada semejante, pues con lo que se encuentra es con el gesto imperativo del militar que les señala el camino del mar.

Para conocer la identidad de este grupo que está siendo expulsado es muy útil acudir a dos de las obras de teatro con las que nos hemos topado hasta ahora. A lo largo de todo *El Brasil restituido* está presente el tema del judaísmo. La primera persona que el espectador veía en escena era Guiomar, una criptojudía que exigía a Don Diego el cumplimiento de su palabra de matrimonio. Éste se la negó, haciendo veladas alusiones a su origen. A continuación se produce la toma de la ciudad por los holandeses, y Bernardo, padre de Guiomar, confiesa a su hija que se pudo llevar a cabo gracias a la complicidad de la población criptojudía, que

temía que “el Santo Oficio / envía un visitador”³⁹. A partir de allí se desarrolla otra trama amorosa, esta vez entre Guiomar y el holandés Leonardo. La “traición” judía está presente en toda la comedia, y de hecho, mientras que al final no existe ningún problema para perdonar –por intercesión real– a los holandeses, don Fadrique comenta a uno de los judíos: “No puedo/ dejaros de castigar”⁴⁰. En la obra de teatro es inseparable la presencia holandesa de la presencia judía. Creo que es posible leer el cuadro en términos parecidos: el grupo de civiles que está siendo expulsado lo forman judíos de Bahía, acusados de traición; y esa alusión a la traición se haría explícita en una de las figuras que aparecen en la parte inferior del tapiz. La presencia de otra de sus compañeras, la Herejía, encontraría su explicación en los propios holandeses⁴¹.

La otra obra de teatro es el citado *El nuevo palacio del Buen Retiro*, una pieza que ha sido analizada en relación con la política de autoexaltación de Olivares y con la delicada cuestión de las sospechas de criptojudasismo hacia los portugueses establecidos en Madrid, algunos de los cuales fueron muy cercanos al conde duque⁴². En la obra se muestra de manera muy explícita la actitud

³⁹ VEGA, Lope de, “El Brasil restituido”, MENÉNDEZ PELAYO, M. (ed.), *Obras de Lope de Vega*, Madrid, 1970, t. XXVIII, pp. 259-261.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁴¹ He tratado del tema en PORTÚS, J., “Heresy, Judaism, and Paganism in the Hall of Realms”, KNOX, G. y TIFFANY, T.J. (eds.), *Velázquez Re-Examined. Theory, History, Poetry, and Theatre*, Turnhout, 2017, pp. 103-122.

⁴² BROWN, J. y ELLIOTT, J.H., *op. cit.*, pp. 103 y 240-241; CARRASCO, A., *op. cit.*, pp. 61 y ss. Paterson (en CALDERÓN, Pedro, *El nuevo palacio del Retiro*, PATERSON, Alan K.G. (ed.), Kassel, 1998, p. 48) ve en el auto una crítica más o menos abierta a la tolerancia de Olivares hacia los judíos. Pero tanto el propio tema del auto, que exaltaba un lugar asociado de manera muy íntima con el Conde Duque, como la identificación que se hace de éste con el Hombre invitan a pensar que era una pieza de exaltación cortesana, en la que difícilmente tiene cabida la crítica al válido. El tipo de lectura que hace Paterson procede de unos versos en los que el Hombre comenta el memorial del Judaísmo al Rey. Éste le pregunta: “Y ¿en mi reino han de dejar / su ley? Y el Hombre responde: “No, Señor; en ella / han de vivir y han de estar / como están en otras partes / admitidos” (CALDERÓN, 1952, p. 146). Paterson

de la Monarquía hacia los tres grupos no católicos que aparecen en la comedia y en la pintura. Los protagonistas del auto son el Rey, que simboliza a Cristo y a Felipe IV; el Hombre, que alude a la Humanidad y a Olivares; y la Reina, que es la Iglesia e Isabel de Borbón. En un momento dado aparecen los tres despachando memoriales, en los que la Apostasía, Occidente y el Judaísmo piden mercedes. La primera, que es “reina septentrional”, solicita libertad de conciencia y promete a cambio sumisión. La Reina intercede por ella ante el Rey, y le pide que “piadoso y manso/ le procuréis conservar;/ por si se enmienda de ser / rebelde a la majestad / católica”. El Rey remite el memorial al Consejo de Guerra, diciendo “y si las armas no pueden / su soberbia sujetar, / no sean vasallos míos”. Occidente, que representa a las Indias, en las que abunda el paganismo, presenta también su memorial. La primera reacción del Rey es que se rompa, pero ante la insistencia de la Esperanza, reconsidera su decisión, pues en el futuro esas regiones podrán catequizarse. De hecho, se descubre que en el memorial solicitan el bautismo. En el cuadro estarían representados por la pareja de nativos que aparece al fondo, junto a la orilla del mar. El hecho de que todavía estén semidesnudos indica que se encuentran sin bautizar. Pero nadie parece conminarles a abandonar su tierra. El Judaísmo presenta un memorial en el que pide libertad para comerciar, pero no encuentra a nadie que interceda por él, y el rey ordena destruirlo. Cuando el Judaísmo interpela a la Reina preguntándole por qué es el único con quien no se ha tenido generosidad, ésta responde: “porque en mi amparo el judío/ solo no tiene lugar”⁴³, una respuesta que recuerda el “no puedo dejaros de castigar” de la comedia de Lope.

La magnanimidad hacia los herejes y el castigo a los judíos es tema central de la comedia de Lope, y estaría presente también

atribuye al propio Hombre/Olivares ese deseo; pero en realidad el Hombre no habla por sí mismo, sino que está explicando al Rey/Felipe IV las pretensiones que expresa el Judaísmo en el memorial. De hecho, el Judaísmo se quejó más adelante de que nadie intercedió por él.

⁴³ Citamos por CALDERÓN, Pedro, *op. cit.*, pp. 137-152.

en la pintura de Maíno, donde aquéllos son perdonados y éstos expulsados. Y en medio de todo se encontraría el conde duque, que estaba en una posición ambigua en la corte debido a su relación con los judíos, y que en este cuadro no solo afirmaría su papel como eslabón importante y necesario en la cadena de intermediaciones del poder, sino que, a través del estoque y la rama de olivo, proclamaría su compromiso con la ortodoxia. En ese sentido, como se ha dicho repetidas veces, no existe un cuadro de los realizados para el Salón de Reinos, con un contenido más complejo y denso, y con una intencionalidad política más concreta y que refleje mejor las circunstancias políticas por las que atravesaba la corte española en 1634-1635.

**FÁBULAS DE ORIGEN Y GRAMÁTICA DE
NACIÓN EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII. A
PROPÓSITO DE ALGUNOS TRABAJOS DE
FRANCISCO MARTÍNEZ MARINA***

PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO
Universidad Autónoma de Madrid

*Con algunas modificaciones se recoge aquí la ponencia del autor leída en la reunión de la *Fourth International Conference. European Society for the History of Political Thought. Constitutional Moments. Founding Myths, Charters and Constitutions Through History*, Universidad de Barcelona, octubre 2016.

Coincidiendo con la transición del siglo XVIII al XIX Martínez Marina daba a luz dos trabajos puntualmente recogidos dentro de las publicaciones de la Real Academia de la Historia. Se trata en concreto de las *Antigüedades hispano-hebreas convencidas de supuestas y fabulosas. Discurso histórico-crítico sobre la primera venida de los judíos a España* aparecido en 1799 y, con fecha ya de 1805, del *Ensayo histórico-crítico sobre el origen y progreso de las lenguas, señaladamente del romance castellano*. No parece que en su momento -y a diferencia de lo sucedido con otras obras del autor- suscitasen un gran interés. En cierto sentido acabaron varados en tierra de nadie. Atentos sobre todo a la vertiente político-constitucional del autor, las *Antigüedades* y el *Ensayo* no constituyen referencia frecuente entre los estudiosos de su pensamiento. Una ausencia que no se produce en el caso de los historiadores de la lengua quienes, con la vista puesta en el *Ensayo*, no consideran por lo demás que este último suponga una aportación relevante en la trayectoria de su disciplina¹. Atrapada en ese fuego cruzado de especialidades, la obra de Marina resulta privada de una información que, como tendremos ocasión de ver, enriquece con nuevas perspectivas la compleja trayectoria del autor².

¹ Las *Antigüedades* se publicaron dentro de las *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1799, t. III, pp. 317-468. El *Ensayo* en el t. IV de esas mismas *Memorias*, Madrid, 1805, pp. 1-63. Sobre este último puede verse, RIDRUEJO, E. "Los tratados de Historia del español bajo el reinado de Carlos IV: las obras de Vargas Ponce y Martínez Marina", BUSTOS, J. y GIRÓN, J.L. (eds.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Lengua española*, Madrid, 2006, vol. II, pp. 825-837.

² Sobre esa trayectoria ver, FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., "El cristianismo cívico de Martínez Marina", *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, 2007, pp. 323-350; asimismo, WESTLER, B.,

Desde el observatorio de una Ilustración nacional en su tramo final, Marina avanzó los supuestos de un nuevo relato identitario español que su *Teoría de las Cortes* de 1813 se encargaría de formalizar. Antes de esbozar un país constitucional, nuestro clérigo cuidó de dejar en claro una serie de cambios que previamente habían hecho posible ese desenlace y que, en última instancia, implicaban la revisión de algunos de sus mitos fundacionales. Cambios que partiendo de una nueva lectura sobre el oscuro momento de los orígenes de la nación, concluían poniendo de manifiesto la importancia del hecho lingüístico. La indagación sobre la lengua propia jugó en este sentido un papel crucial, ofreciéndose como suelo insustituible y cemento integrador a la hora de consolidar ese relato de nación.

El primero de los trabajos al que nos hemos referido, las *Antigüedades hispano-hebreas*, se hacía eco de las nuevas perspectivas abiertas en relación con los *tiempos remotos*. Indagaba sobre unas genéricas *antigüedades* cuya entidad venía siendo objeto de un intenso debate a raíz de la crisis de la conciencia europea y en el que la relectura de la Biblia pasó a ocupar un lugar central³. El progreso de la crítica bíblica dio paso a lo que F. Laplanche ha llamado una “reescritura del mito cristiano”, tarea que durante mucho tiempo ocupó a los miembros más conspicuos de la *repubblica de las letras* y que, inevitablemente, puso de manifiesto contradicciones fundamentales entre el saber bíblico y las propuestas de la nueva ciencia (sobre la lengua primera, sobre los orígenes de las naciones, sobre la cronología y geografía sagradas). Marina se situaba en la estela de ese debate, al que la tradición de la Real Academia de la Historia y su condición de

“Between Tradition and Revolution: The Curious Case of Francisco Martínez Marina, the Cadiz Constitution, and Spanish Liberalism”, en *Journal of the History of Ideas*, 76-3 (2015), pp. 394-416.

³ LAPLANCHE, F., *La Bible en France entre mythe et critique, XVI-XIX siècle*, París, 1994, pp. 33-48. DROIXHE, D., “La crise de l’hébreu langue-mère au XVII siècle”, GRELL, C. y LAPLANCHE, F. (eds.), *La République des Lettres et l’histoire du judaïsme antique. XVI-XVIII siècles*, París, 1992, pp. 65-99. ROSSI, P.P., *I segni del tempo*, Milano, 1979, cap. II.

académico y director de la misma desde 1796 le obligaban. Su mirada *nacionista* no era ajena a su forma de plantear el tema: más que *hispano-hebreas*, sostenía Marina, las *antigüedades* debían de contemplarse como sólo *nuestras*, como sólo *hispanas*. En realidad la presencia de los judíos en el pasado español más remoto no dejaba de ser sino una “fábula pueril”, por lo que no cabía admitirlos como compañeros de viaje desde los tiempos primeros. Los judíos ciertamente podían ser “célebres por su religión”, pero resultaban “despreciables por su rusticidad e ignorancia en el comercio, artes y ciencias”. Y era esa condición de contramodelo de la modernidad -y no su religión- lo que les convertía en un insufrible “lunar” de la “historia nacional”⁴.

Impulsado por el mismo incontenible “amor nacional” que había movido a otros “claros varones” antes que él (Nicolás Antonio, el marqués de Mondéjar), Marina advertía que la historia de “nuestras antigüedades” tenía mucho que rectificar. Considerando que actuaba en nombre de la “integridad” que debía presidir “nuestra historia nacional”, Marina se proponía mostrar las “fábulas” que literatos propios y extranjeros habían sembrado en relación con esas antigüedades en las que -además de fenicios, troyanos, griegos, asirios, caldeos, persas, cartagineses y romanos- habían terminado “introduciendo en ellas a los hebreos”. Eran algunos de esos *modernos* (los hermanos Moheda-no, Francisco Masdeu)⁵ sobre quienes recaía buena parte de esa responsabilidad que, en última instancia, había llevado a que las “tinieblas” se hubiesen hecho más densas “en tiempos de las mayores luces”. Marina censuraba la credibilidad que esos autores habían venido otorgando a unos textos y a una historia que, como la del *Tarsis* español, sólo podía ser considerada como “supuesta y fabulosa”; sobre todo cuando ya desde el siglo XVII autores como el Mar-

⁴ *Antigüedades...*, pp. 318-319.

⁵ RODRÍGUEZ MOHEDANO, R. y P., *Historia literaria de España desde su primera población hasta nuestros días*, Madrid, 1766-1791, 11 vols. MASDEU, F., *Historia crítica de España y de la cultura española*, Madrid, 1783-1805, 20 vols.

qués de Mondéjar (*Cádiz Phenicia*) habían manifestado serias dudas a ese respecto⁶. Rechazaba por ello la existencia de los “viajes y comercio con España” que supuestamente habrían venido practicando los judíos “desde el tiempo de Salomón”. Más en concreto, la identificación y localización que ambos defendían a propósito de la localización en España de Tarsis y Ofir, los lugares a los que se dirigían las flotas de Salomón, encubría en realidad una mala interpretación de lo que refería el propio texto sagrado⁷. Haciéndose eco de las cuestiones planteadas en su momento por autoridades como Samuel Brochart y Daniel Huet⁸, Marina, cien años después, se consideraba obligado a denunciar la sorprendente continuidad de un estado de cosas que -dentro del ámbito cultural español- debería darse ya por concluido.

⁶ IBAÑEZ DE SEGOVIA, G., marqués de MONDÉJAR, *Cádiz Phenicia, con el examen de varias noticias antiguas de España, que conservan los escritores Hebreos, Phenicos, Griegos, Romanos y Arabes*, Cádiz, 1805, 3 tomos, con una completa relación de los autores que anteriormente se habían pronunciado en el mismo sentido; confeccionada probablemente a fines del XVII. Sobre el autor y contexto ver FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., “«Spanish Atlanteans»: Crisis of Empire and reconstruction of Spanish Monarchy (1672-1740)”, en *Culture & History Digital Journal*, 4-2 (December 2015).

⁷ Sobre esa tradición, LIDA DE MALKIEL, M.R., “Tubal en España”, *Ábaco. Estudios sobre literatura española*, Madrid, 1970, nº 3, pp. 11-47, esp. 31-40. El descubrimiento de América aumentó la complejidad de esa identificación, especialmente en el caso de Ofir. Vid. GIL, J., *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madrid, 1980, pp. 226-250; GLIOZZI, G., *Adamo e il Nuovo Mondo*, Firenze, 1977, pp. 177-247; una perspectiva de conjunto en POULON, C., *Le Temps des origines*, París, 1998, pp. 234-265.

⁸ BOCHART, S., *Geographia Sacra*, Caen, 1646, dentro de una lógica de “geografía total” que intentaba “inscribir en el ‘real material’ el ‘real’ surgido de la Biblia” (Pouloin); continuando con esa reflexión, Pierre-Daniel HUET dio a la luz en 1698 sus *Commentarius de navigationibus Salomonis*, a los que en 1701 seguiría el *Traité sur la situation du paradis Terrestre* y, en 1716, su *Histoire du commerce et de la navigation des Anciens* (para precisiones de autor y obra ver POULON, *Le temps...*, pp. 253-267, 314; LAPLANCHE, *La Bible en France...*, p. 39).

Bien es verdad que tampoco faltaban interpretaciones de orden más tradicional y circunscritas al tema, aunque Marina parecía -o aparentaba- ignorarlas. Entre ellas se contaba la *España en la Santa Biblia. Exposición historial de los textos tocantes a Españoles* de Fr. Pablo Yañez de Avilés, un cisterciense que en la fecha de aparición del libro (1733) ocupaba el cargo de *Chronista de Su Magestad y de sus Reynos de España*. Con un título que ya en sí mismo resultaba suficientemente expresivo, Yañez acreditaba la validez de los *nombres de España* que aparecían en el texto sagrado. De acuerdo con su dictamen no había razón para negar la presencia de judíos en España “antes de la promulgación del Evangelio” y, menos aún, para considerar que su venida hubiese sido “ignominiosa a España”⁹. Sin referirse expresamente a la obra del cisterciense y ateniéndose a las reglas de “la más sana crítica”, Marina dejaba constancia en cualquier caso del silencio de la Historia Sagrada a la hora de precisar “la situación geográfica” de los lugares en cuestión. La ubicación en España del Tarsis de la Historia Sagrada debía de incluirse sin más “en el orden y catálogo de las fábulas”. La misma consideración le merecía por ello la presencia de aquellas pruebas patrias que, como las inscripciones hebreas encontradas en Murviedro (Sagunto), se presentaban como demostración inequívoca de “la veracidad del imperio de Salomón en España”. Bastaba la sola aplicación de las “reglas de crítica y buen juicio” para advertir que tales inscripciones eran “apócrifas”, consecuencia todo ello de un tiempo en el que “se ignoraba la buena filosofía y las reglas de la crítica”. Al decir de Marina fue justamente el restablecimiento del “buen gusto y la literatura en España” lo que había permitido al marqués de Mondéjar rechazar la “impostura” sobre “la antigua venida de los judíos a España”. Y esa era la senda en la que él mismo intentaba situarse, convencido de que se trataba de una misión ineludible

⁹ YAÑEZ DE AVILÉS, P., *España en la Santa Biblia. Exposición histórica de los textos tocantes a Españoles*, Madrid, 1733, parte I, caps. IX y X para las referencias a Tarsis y Ofir; ver también pp. 105, 180, 185.

contra quienes, con sus “ardides”, atentaban contra “la integridad y pureza de nuestra historia nacional”¹⁰.

Ya se ha visto que independientemente de situar en su debido lugar la presencia de los judíos en el pasado hispano, Marina remitía asimismo a cuestiones de metodología histórica. Denunciaba la continuidad y la credibilidad que colegas cercanos -en contra de las *reglas de crítica*- venían otorgando a la fábula como sostén argumental del relato de las *antigüedades* propias. Con toda probabilidad el hecho de que en 1796 se hubiese vuelto a publicar en las *Memorias* de la Academia una *Disertación sobre si la Mitología es parte de la Historia, y como deba entrar en ella*¹¹ no era ajena a esa inquietud. Su autor, Francisco Manuel de la Huerta (1697-1752), académico de las Reales Academias de la Lengua y de la Historia, había publicado entre 1738 y 1740 una *España Primitiva. Historia de sus reyes y monarcas desde su población hasta Christo*, objeto en su momento de una censura demoledora por informadores tan señalados como Gregorio Mayans y Martín de Sarmiento. *Crítica* aparte, la *Disertación* de Huerta estaba lejos de resumirse en una audaz incursión por tierras desconocidas. Constituía en realidad una de las cuestiones centrales que desde 1680 venían planteándose en el seno de la *Querelle des Anciens et des Modernes* en relación con la posibilidad de que las figuras y mitos de la fábula pudieran ser utilizados

¹⁰ MARINA, *Antigüedades...*, p. 320, 395, 405-418, con un detallado análisis sobre las incongruencias lingüísticas y estilísticas; ver también sobre ese momento, MORA, G., “Los estudios hebraicos en la España ilustrada. Francisco Pérez Bayer y el origen de las lenguas y escrituras en España”, *Estudios en Homenaje a L. García Iglesias*, Madrid, 2010, pp. 425-454, esp. pp. 446-447. Marina se refería en concreto a autores como Benito Arias Montano y Esteban de Garibay, si bien el mayor peso recaía sobre Juan Román de la Higuera (ver últimamente GARCÍA-ARENAL, M. y RODRÍGUEZ, F., *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrareforma*, Madrid, 2010, pp. 222-228; OLDS, K. B., *Forging the past. Invented Histories in Counter-Reformation Spain*, Yale, 2015, cap. IV.

¹¹ *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1796, t. I, pp. 1-42; se trataba de una reedición anteriormente publicada en los *Fastos de la Academia Real de la Historia*. Madrid, 1740, Año II, pp. 63-195.

como testimonios con los que armar un relato acorde con las exigencias de *certeza* de la nueva episteme historiográfica¹². Denotando un cierto paralelismo con la actuación y el posicionamiento de l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, la Academia española, con la publicación de la *Disertación*, parecía querer entrar en el debate concediendo tácitamente a Huerta el papel de introductor.

La *España primitiva* propuesta por Huerta podía ser tildada -como había hecho Mayans- de *España imaginaria*, pero la connotación de falsario que recaía sobre él por sus manejos historiográficos no deben hacernos perder de vista esa otra vertiente de su obra, especialmente por las nuevas expectativas que abría para adentrarse en la historia de los orígenes. Partiendo de un *evemerismo* militante, la historia de los *Atlántidos españoles* que poblaron la *España primitiva* ponía de manifiesto una incomparable genealogía nacional, en tanto que sus gestas les conferían la condición de pueblo instituyente. Huerta se situaba así dentro de lo que Pierre Vidal-Naquet ha llamado el "atlanto-nacionalismo", una corriente liderada por la *Atlantica sive Manheim* de Olaus Rudbeck (1679) y que, de manera resuelta, apostaba por unas raíces europeas alejadas de la herencia griega¹³. La reivindicación de los pueblos del norte a los que se acogía Rudbeck coincidía con el ascendiente papel de los pueblos de oriente expuesto por Bochart en su *Geographia*, un orientalismo que reclamaba raíces filoeipcias para la cultura europea y en el que se incluían eruditos hispanos de la talla de Tomás de León y el propio Mondéjar; su

¹² BORGHERO, C. *La certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, 1983, caps. 1-3.

¹³ LAURENS, H., "Orient et Origine", *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières, 1680-1720*, París, 1989, pp. 205-218, presentación de C. Grell, que debe de consultarse también a estos efectos. Sobre la Atlantida, VIDAL-NAQUET, P., "L'Atlantide et les nations", *Représentations de l'Origine. Littérature, Histoire, Civilisation, Cahiers CRLH-CIRAOI*, 4, París, 1988, pp. 9-28; del mismo, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, París, 2005; ERIKSSON, G., *The Atlantic Vision. Olaus Rudbeck and Baroque Science*, Canton, 1994.

Cádiz *Phenicia* era una temprana y sólida demostración al respecto. Aunque habitualmente incluidos dentro del relato historiográfico, la presencia y el papel de los fenicios en el pasado peninsular adquirió una creciente visibilidad en la primera mitad del siglo XVIII¹⁴.

El contexto político no era ajeno a esa irrupción. Propiciada por la inestabilidad interna que supuso la instauración de los Borbones y, no menos, por la necesidad de redefinir la entidad de la propia comunidad política, la historia antigua se situó en una posición estratégica en la construcción de un nuevo relato identitario. La *España* de Huerta, como ya se ha visto, se situaba en esa encrucijada, y a ella respondían asimismo los *Anales de la Nación española desde el tiempo más remoto hasta la entrada de los romanos* publicados en 1759 y obra de Luis José Velázquez, marqués de Valdeflores. Vinculado con la facción ensenadista que había accedido al poder en 1747 y miembro de la Real Academia de Historia desde 1752, Valdeflores jugó un papel fundamental dentro del plan de reconstrucción cultural impulsado por el sector ensenadista y puesto en marcha por la Real Academia. En su condición de miembro de la comisión científica para la recuperación del legado histórico de la nación, a Valdeflores se le asignó la parte relativa a la *Historia Civil*, tarea en la que durante dieciocho años desplegó una actividad incansable recogida en su *Noticia del viage a España* (1765). En ella se exponía el *Plan de una nueva Historia general de España* que incluía “no solo la misma Historia, sino también las pruebas de ella”, esto es, “los antiguos Documentos en que se funda”. Como él mismo hacía notar, era “la primera vez que se ha aplicado a la Historia de España el método

¹⁴ CRUZ ANDREOTTI, G. y WULFF ALONSO, F., “Tartessos de la historiografía del XVIII a la del XX: creación, muerte y resurrección de un pasado utópico”, BELTRÁN, J. y GASCÓ, F. (eds.) *La Antigüedad como argumento. Historiografía de Arqueología e Historia Antigua en Andalucía*, Sevilla, 1993, pp. 171-189; de los mismos, “Ancient History and Enlightenment: Two Spanish Histories of the Eighteenth Century”, en *Storia della Storiografia*, 23 (1993), pp. 75-94.

analítico, y lo que en toda clase de Escritos es el espíritu más filosófico”. El conflicto entre *erudición* y *filosofía* que recorre la Ilustración europea se hacía así notar. Eran diferencias de partida de las que importaba dejar constancia¹⁵.

Consecuente con esos supuestos, Valdeflores desplegaba un diseño metodológico que sistematizaba “todos los más menudos artículos de la antigua Historia de la Nación distribuidos según el orden natural de los ramos de esta misma Historia”. Dentro de esos ramos, los documentos históricos se ordenaban en diplomáticos, inscripciones, medallas, pintura, escultura, arquitectura, muebles, utensilios de la vida civil... una enumeración que estaba lejos de sobreentenderse como un informal depósito de referencias. Cada una de esos apartados iba precedido por el término “ciencia”, es decir, “la noticia y teoría de ellos [los documentos] relativamente a su conocimiento y uso”. Frente a la lectura del pasado remoto sustentado básicamente sobre la evidencia literaria, Valdeflores proponía una mirada que podría decirse arqueológica. Su plan se inscribía dentro de una dinámica europea iniciada a mediados del siglo anterior y magistralmente resumida en su momento por Arnaldo Momigliano. Su objetivo era construir relatos de historia en los que la evidencia “se estableciese en base a monedas, inscripciones y restos arqueológicos”¹⁶. La utilización de la evidencia no-literaria adquiriría un reconocimiento pleno dentro del quehacer del historiador, con la inevitable con-

¹⁵ Sobre la trayectoria de Valdeflores, ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M., *La Antigüedad en la historiografía española del siglo XVIII: el Marqués de Valdeflores*, Málaga, 1996, *passim*; las referencias que se citan proceden de la *Noticia del viage de España hecho de orden del Rey y de una nueva historia general de la nación desde el tiempo más remoto hasta el año de 1516*, Madrid, 1765, pp. 29-30.

¹⁶ MOMIGLIANO, A., “Ancient History and the Antiquarian”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 13-4 (1950), pp. 293, 298, 304.

secuencia de que documentos, inscripciones y monedas empezasen a aparecer tan fiables -sino más- que la evidencia literaria basada en la tradición¹⁷.

El panorama que se contempla en trabajos como el *Ensayo sobre los alfabetos de las letras desconocidas que se encuentran en las más antiguas Medallas y Monumentos de España* (1752) o en las *Conjeturas sobre las medallas de los Reyes suevos y Godos de España* (1759) muestra la entidad del cambio en la manera de analizar la historia antigua. Miraflores dejaba constancia de las posibilidades de la nueva metodología que venía aplicándose en determinados sectores del ámbito cultural francés, de cuya *Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres* era correspondiente. Sus *Anales de la Nación Española*, con pretensión de remontarse hasta *el tiempo más remoto*, marcan claramente la diferencia en relación con la *España* de Huerta, informado como sabemos de esas orientaciones pero cuya opción nada tenía que ver con la de Miraflores. Este último no rehuía la mitología como encuadramiento formal necesario, ni excluía tampoco la división de tiempos de Varron. Pero en el momento de establecer una cronología Miraflores dirigía su mirada a la novedosa y discutida propuesta de Newton expuesta en su *The Cronology of Ancient Kingdoms Amended* (1729), cuyo *Sistema* intentaba aplicar a la Historia Antigua de España¹⁸.

Partiendo del *tiempo desconocido* el relato de la historia antigua se configuraba en clave de “orígenes de la Nación”. No sin

¹⁷ Dentro siempre de unos límites. Como ha hecho notar Alain Schnapp, el *objeto* no dejaba de ser sino una manera de “acceder a la historia por una vía más directa”, más fiel si se quiere que la de los textos pero sometido siempre a una interpretación que seguía siendo filológica antes que propiamente arqueológica. SCHNAPP, A., “Modèle naturaliste et modèle philologique dans l’archéologie européenne du XVI au XIX siècles”, ARCE, J. y OLMOS, R. (coords.), *Historiografía de la arqueología y de la historia antigua en España*, Madrid, 1991, pp. 19-23.

¹⁸ ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M., *La antigüedad...*, p. 104; sobre el contexto, GRELL, C., *Le Dix-huitième siècle et l’antiquité en France 1680-1789*, Oxford, 1995, pp. 809 y ss.

advertir que esta última sufría del mismo “vano empeño que todas las demás” por remontar sus “primeros orígenes a un tiempo muy remoto”, una demostración para Miraflores de la “debilidad humana” cuando actuaba “abandonada de la razón y de la *Philosophia*”¹⁹. Tratándose de un tiempo “a que no alcanza la memoria y de cuyas cosas no se ha conservado monumento”, las más que dudosas fuentes a las que alternativamente podía recurrirse imposibilitaban cualquier cómputo. En todo caso -y como reconocimiento obligado de un momento primero- cabía admitir que los españoles descendían de Tarsis, biznieto de Noe, una opción que tampoco estaba exenta de implicaciones: por una parte desafiaba toda una tradición que venía depositando en Tubal, nieto de Noe, ese papel fundacional y, sobre todo, daba nombre a los primeros pobladores de España y localizaba a Tartessos como un “País” situado en “las costas de la Bética”. Tartessos se constituía en la referencia fundamental de ese momento civilizador que, independientemente de acoger en su seno el origen de la monarquía propia hacía resaltar su no dependencia de la cultura griega y su mayor antigüedad. Acoplándose decididamente a la cronología y al orientalismo newtoniano, Valdeflores procedía a exponer una genealogía cultural de los españoles al margen de las influencias hebreas, vinculando sus raíces con la llegada de la prestigiosa civilización de los fenicios. Como él mismo hacía notar, el papel de los fenicios *curetes* era similar al que en su momento habían desempeñado *druidas* y *bardos* galos y, asimismo, con los *salios* latinos. La península se dotaba así de un referente que situaba a la nación española dentro del renovado mapa de los orígenes, tal y como para el caso de los celtas venían proponiendo autores como el padre Pezron²⁰.

¹⁹ Una perspectiva general en ROSSI, P., *I Segni del tempo*, Milano, 1979, pp. 199-210.

²⁰ Sobre Tartessos y Valdeflores ver nota 15; las referencia de Valdeflores en, *Noticia...*, pp. 113, 119-120; sobre el celtismo de dom Paul Pezron, GRELL, C., *Le Dix-huitième...*, pp. 1119-1123.

La filiación fenicia minimizaba el interés por la genealogía primera, por la conexión bíblica. La propia presencia de Tarsis resultaba en cierto sentido impostada, casi innecesaria. En esa línea no cabía tampoco la reivindicación de la Atlántida. En un rechazo implícito de la interpretación de Huerta, el texto platónico sólo cabía ser entendido como una “historia de los Reyes de Egypto”. En la nueva perspectiva que se abría, el foco de interés debía dirigirse hacia los fenicios, tal y como ponía de manifiesto la serie de trabajos de los que tenemos constancia en la primera mitad del siglo²¹. Inevitablemente la construcción del relato fenicio abrió las puertas a una reflexión sobre la presencia cartaginesa, contemplada asimismo desde nuevos supuestos. No se trataba de una estricta cuestión de historia interna, ni la mirada era sólo cultural. El protagonismo de Cartago era europeo y formaba parte del enfrentamiento por la hegemonía continental entre el absolutismo francés y el constitucionalismo británico que, de la mano de estos últimos, presentaba a Cartago como un precoz modelo republicano y comercial concorde con la configuración de las islas británicas²². Salvando las distancias, la edición en 1756 de la *Antigüedad Marítima de la Republica de Cartago con el periplo de su General Hannon* llevada a cabo por Campomanes trataba de exponer algunas de las excelencias de ese modelo que, de otra parte, tampoco resultaba un cuerpo extraño dentro de la historia peninsular. Las memorias encerraban “muchas anti-güedades” en relación con “el Comercio y Navegación de los primitivos españoles”, antigüedades que en última instancia podían servir como “basa del Imperio del mar propio de la Corona de V. Mag.”. Esos eran los primitivos por los que cabía intere-sarse, ellos estaban en

²¹ MEDEROS MARTÍN, A., “Los estudios fenicios en la España ilustrada”, ALMAGRO-GORBEA, M. y MAIER ALLENDE, J. (eds.). *De Pompeya al Nuevo Mundo, La Corona española y la arqueología en el siglo XVIII*, Madrid, 2012, pp. 15-33.

²² DZIEMBOWSKY, C., *Un nouveau patriotisme français, 1750-1770. La France face à la puissance anglaise à l'époque de la guerre des Sept Ans*, Oxford, 1998, pp. 182-191, 238-247.

el origen de “las memorables empresas y lejanos descubrimientos” llevados a cabo posteriormente por la “Nación Española”²³.

Al margen de ese supuesto *nacionista*, la edición del periplo de Hanon confirmaba la consolidación del orientalismo en la España de la segunda mitad del siglo XVIII, propiciada desde las Academias de Historia y de la Lengua. Uno de los miembros más destacados de esta última, Pérez Bayer, llevaría a cabo una investigación sobre el hebreo basada en la convicción de que esa lengua poseía la clave para descifrar las escrituras impresas en las llamadas monedas “desconocidas” españolas, “es decir, ibéricas y celtibéricas”²⁴. Poco antes -y en esa misma línea- Cándido María Trigueros, en su *Discurso persuadiendo el estudio de la lengua hebrea* (1773), hacía notar que ya habían concluido “aquellos oscuros tiempos en que nuestros escritores nos vendían las fábulas de los Tubales o los Tarsis”, enfatizando por contra el hecho de que “nuestra España” conocía ya “deber su primera población o, a los Celtas por tierra, o por mar a los Phenicios y Cartagine-ses”; a los idiomas de estos últimos se reducían en realidad “nuestras primitivas memorias” cuyo conocimiento sólo podía alcanzarse a través del hebreo²⁵. Cabía finalmente una propuesta aún más radical que nadie formuló con más contundencia que el jesuita Esteban Terreros en el prólogo a su *Diccionario* de 1786²⁶: “Sea el Lenguaje primitivo de España el que se fuese: háyanos

²³ RODRÍGUEZ CAMPOMANES, P., *Antigüedad marítima de la República de Cartago, con el periplo de su General Hamon, traducido del griego e ilustrado*, Madrid, 1756, ver introducción y prólogo s.p; asimismo, ALMAGRO-GORBEA, M., “Pedro Rodríguez Campomanes y las «antigüedades»”, *Campomanes en su segundo centenario*, Madrid, 2003, pp. 117-159.

²⁴ MORA, G., “Los estudios hebraicos...”, pp. 440-447; EIROA RODRÍGUEZ, J.A., “Las antigüedades hebreas en el siglo XVIII”, ALMAGRO-GORBEA, M. y MAIER ALLENDE, J. (eds.). *De Pompeya al Nuevo Mundo...*, pp. 245-253.

²⁵ Ver AGUILAR PIÑAL, F., *El académico Cándido María Trigueros (1736-1798)*, Madrid, 2001, p. 85.

²⁶ HERREROS Y PANDO, E., *Diccionario castellano con las voces de Ciencias y Artes y sus correspondientes en las tres lenguas, Francesa, Latina e Italiana*, Madrid, 1786-1793, 4 vols., las referencias proceden del prólogo (pp. I-V).

venido con Tubal o Tarsis”, pero -precisaba a continuación- a la vista estaba que el paso de naciones extranjeras por la península había terminado por conformar una “lengua *Franca*” que hacía imposible determinar “cuál fuese el fondo de tan despedazado idioma”. Lo que no impedía que, haciendo de la necesidad virtud, el jesuita diese la vuelta a lo que pudiera esperarse de ese estado de cosas. Sucedió que después de tan reñidas batallas “la ruina misma se nos ha convertido en riqueza”, que “los encuentros y la mezcla de palabras” subsiguientes a “las entradas de tantas naciones” nos había dejado “tanto botín” que compensaba cualquier pérdida del lenguaje primitivo. Más aún: la fecundidad de ese enriquecido magma ponía de manifiesto la presencia de un “idioma” que contenía “como parte propia y esencial suya, el de las ciencias y artes mecánicas liberales”, habilitándonos en consecuencia para emprender una obra que, como el *Diccionario*, “concebía utilísima a la nación”.

El propio Pérez Bayer no ocultaba las expectativas que se abrían ante el nuevo rumbo que empezaba a tomar la perspectiva de los orígenes, especialmente en relación con aquellas cuestiones que deberían protagonizar la investigación inmediata. Como él mismo reconocía en 1781, su interés por los estudios monetarios no era sino una forma de acceder al conocimiento de “nuestra primitiva literatura y población”. Una propuesta que, a esas alturas, no podía decirse que tuviese mucho de novedosa. De hecho formaba parte del debate en torno a los *orígenes* del lenguaje que se venía librando en el seno de la Ilustración europea y, a cuya sombra, venía a acogerse finalmente el *Ensayo* de Marina sobre el *romance* castellano al que nos hemos referido al principio. Ya en 1710 Leibniz, en su *Ensayo sobre el origen de los pueblos deducido principalmente de las indicaciones proporcionadas por las lenguas*, había llamado la atención sobre la condición de las lenguas como auténticos documentos de la antigüedad, con los que

era posible adentrarse en los orígenes remotos de los pueblos²⁷. Corresponde no obstante a Nicolas Fréret, el mérito de haber incorporado la historia de las lenguas como una herramienta imprescindible dentro de su plan de rescribir la historia universal de los orígenes. Concluido en la década de los cuarenta, sus *Vues générales sur l'origine & mélange des anciennes Nations*, resumía los resultados de sus investigaciones sobre los pueblos de la India, Italia, los Cimerios, Grecia y los antiguos Galos. Su propuesta fundamental radicaba en el estatus heurístico que se conferiría a la lengua a efectos de esclarecer los orígenes de una nación: “la connaissance du langage que parloit une nation nous conduit a celle de son origine & du pays ou elle a dû sortir d’abord”²⁸. La propuesta de interacción entre lengua y nación de Fréret anunciaba las líneas generales de una reflexión que, centrada en los orígenes del lenguaje, ocuparía, como es sabido, a las mejores cabezas de la segunda mitad de siglo, de Condillac a Momboddo, Turgot, Rousseau o el propio Hervás y Panduro. De esta forma - como ha señalado Mercier-Faivre refiriéndose a ese momento- se fue rompiendo con un pasado que “mezclaba lenguas y naciones en un mismo mito originario, próximo a la tradición bíblica”; la definición misma de la nación “dejó de remitirse al derecho divino o a las genealogías míticas para apoyarse sobre hechos observables y sobre la historia”. Fue imponiéndose así una perspectiva sincrónica y comparativa que fortalecía la posición de la nación sobre la que, finalmente, pasaría a definirse la lengua²⁹.

²⁷ DROIXHE, D., *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*, Genève, Paris, 1978, pp. 126-142; SIMONE, R., “Seicento e Settecento”, LEPSCHY, G. (ed.), *Storia della linguistica*, Bologna, 1990, vol. II, pp. 350-355.

²⁸ Sobre el contexto y significado de Fréret, que muere en 1749, ver GRELL, C. y VOLPILHAC-AUGER, C. (coords.), *Nicolas Fréret, légende et vérité. Colloque 1991*, Oxford, 1994; especialmente el trabajo de GRELL, C., “Nicolas Fréret, la critique et l'histoire ancienne”, pp. 51-73; la cita del texto en p. 70. De la misma autora, *L'Histoire entre érudition et philosophie*, Paris, 1993, pp. 84-92.

²⁹ MERCIER-FAIVRE, A.M., “La nation par la langue: philologie, nationalisme et nation dans l'Europe de dix-huitième siècle”, O'DEA, M. y

La discusión en torno a la lengua *primitiva* no era cuestión que, por lo demás, hubiese estado ausente en el ámbito de la monarquía de España, tal y como en su momento había puesto de manifiesto el debate entre Gregorio López Madera y Bernardo de Aldrete³⁰. La decadencia experimentada por la monarquía a lo largo del siglo XVII suscitó una reflexión interna que no tardó en incluir al lenguaje como demostración de una corrupción a la que supuestamente la habrían conducido los excesos del siglo del Barroco. Armada de una narrativa propia que buscaba desmarcarse de la tradición cultural de la Casa de Austria, la nueva dinastía hizo bandera de la propuesta de regeneración de la lengua. Tal es el contexto, como es sabido, que dio lugar al nacimiento de la Real Academia Española (1713), cuyo cometido no era otro que el de combatir “los errores en que se halla viciado el idioma español con la introducción de muchas voces bárbaras e impropias”, unas “novedades” en suma que habían dañado seriamente el “crédito y lustre de la Nación”. Se ganaba así una legitimidad cultural que permitía a la dinastía presentarse como efectiva restauradora de la nación a través de la lengua, de acuerdo por lo demás con las orientaciones que le llegaban del país de origen del monarca. Pero ello estaba lejos de anunciar la instauración de una soberanía lingüística que permitiera establecer un completo control sobre una lengua pretendidamente única y bien establecida³¹. Entre otras

WHELAN, K. (eds.), *Nations and nationalisms: France, Britain, Ireland and the eighteenth-century context*, Oxford, 1995, pp.164, 169-170.

³⁰ Un debate por lo demás cuyos supuestos nada tenían que ver con los de Fréret. Sobre la complejidad y alcance de ambas posturas, WOOLARD, “Is the Past a Foreign Country?: Time, Language Origins, and the Nation in Early Modern Spain”, en *Journal of Linguistic Anthropology*, 14 (2004), pp. 57-80; LLEDÓ-GUILLEM, V., “¿Compañera o rebelde. La lengua y el imperio según Bernardo de Aldrete”, en *Bulletin of Hispanic Studies*, 87 (2010), pp. 1-16; BINOTTI, L., “Historicizing Language, Imagining People: Aldrete and Linguistic Politics”, *Cultural Capital, Language and National Identity in Imperial Spain*, Tamesis, 2012, pp. 149-172.

³¹ Sobre esas conexiones ver FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., “Fénix de España. Decadencia e identidad en la transición al siglo XVIII”, *Materia de España...*, pp. 125-147. Véanse también las consideraciones de GARCÍA-

cosas porque, como ya apuntara en su momento Lázaro Carreter, la propia Academia “carecía de una opinión correcta sobre los orígenes del idioma”³². La intercambiabilidad con la que -dentro del *Diccionario*- se manejaban los términos castellano/español no venía sino a probar esa indeterminación de partida, contradiciendo una pretensión de exclusividad de voces a favor del primero. En los preliminares del *Diccionario* ya se apuntaba que, debido a su proceso de formación, la lengua castellana no era sino un “agregado o cúmulo de voces” resultante del conflictivo mestizaje lingüístico del medievo peninsular³³; la centralidad que de hecho se reconocía al castellano no excluía la presencia de voces procedentes de otros dialectos provinciales. En cualquier caso -y en términos generales- *castellano* no significaba sino “español de España”. Por encima de la diversidad provincial, una memoria de nación conformaba la construcción de la lengua³⁴.

Formando parte de un plan de reforma de las “letras españolas”, el fundamental *Orígenes de la lengua española* (1737) de Gregorio Mayans era una primera respuesta a los problemas de esa encrucijada. Haciendo suya una propuesta de Aldrete, el erudito y crítico valenciano rechazaba la posibilidad de una sola lengua primitiva de España, considerando al castellano como resultado de las ya referidas *dominaciones* que habían afectado a

FOLGADO, M. J., “Motivaciones para el estudio de la gramática española en el siglo XVIII”, en *Analecta Malacitana*, 1 (2004), pp. 91-116. Interesa asimismo el planteamiento que, contradiciendo opiniones habituales, propone Hélène Merlin para el caso francés. MERLIN, H., “Langue et souveraineté en France au XVII^e siècle. La production autonome d’un *corps de langage*”, en *Annales. Histoire. Sciences Sociales*, 49-2 (1994), pp. 369-394.

³² LÁZARO CARRETER, F., *Crónica del Diccionario de Autoridades (1713-1740)*, Madrid, 1972, de donde proceden mis consideraciones; la cita en p. 25.

³³ En sintonía todo ello con las propuestas de Aldrete y en una formulación que, posteriormente, inspiraría las páginas preliminares del *Diccionario* de Terreros.

³⁴ “Lengua” no era sino “el conjunto de voces y términos, voluntariamente elegidos, con que cada Nación explica sus conceptos” *Diccionario*, t. IV, 1734.

la península. A la hora de explicar los idiomas Mayans abandonaba cualquier esencialismo lingüístico para actuar tan sólo “con elementos abarcables que permitan vislumbrar la fuente ignorada”. Su convicción de que las lenguas “suelen ser tantas como dominaciones” imponía la necesidad de mantener la mirada presentista del historiador; a la hora de analizar una lengua viva, sostenía el valenciano, “debemos entender el pueblo que hoy es, no el que fue”³⁵. Una propuesta cuyo peligro fue rápidamente denunciado desde el *Diario de los Literatos de España* con el argumento de que “buscar el origen de una lengua en el cuerpo civil de una nación [era] es la anatomía de mayor juicio... que se puede celebrar en el teatro de la historia”³⁶. Obra del académico Martínez Salafrañca la respuesta, independientemente de razones personales, ponía en evidencia una creciente desafección entre la Academia y Mayans, que no había dejado de manifestar serias reservas a propósito del *Diccionario*. Además de prolongarse en el tiempo, el desencuentro se extendería a otros ámbitos³⁷. Así, la noticia de que Mayans venía recogiendo materiales para la elaboración de una gramática española llevó a Salafrañca a censurar elogiosamente la *Gramática de la lengua castellana* de Benito Martínez Gómez Gayoso publicada en 1743, un fiel reflejo -al decir de Lázaro Carreter- de “la tradición normativa de las gramáticas anteriores”³⁸.

³⁵ MAYANS Y SÍSCAR, G., “Orígenes de la lengua española”, MESTRE, A. (ed.), *Obras completas*, Oliva, 1984, vol. II, pp. 313-419; ver especialmente el prólogo de J. Siles.

³⁶ MAYANS Y SÍSCAR, G., “Conversación sobre el Diario de los Literatos de España”, *Ibidem*, pp. 421-483, esp. p. 427; específicamente ver RUIZ VEINTEMILLA, J. M., “La polémica entre Don Gregorio Mayans y el Diario de los Literatos de España”, en *Revista de Literatura*, 1 (1979), pp. 69-130.

³⁷ Resumido y analizado últimamente en VALLS TOIMIL, J.L., “Una polémica gramatical del siglo XVIII”, BARTOL, J.A., GARCÍA SANTOS, J.F. y DE SANTIAGO CUERVÓS, J. (eds.), *Estudios filológicos en Homenaje a Eugenio Boscos Tozar*, Salamanca, 1992, vol. II, pp. 925-940.

³⁸ LÁZARO CARRETER, F., *Las ideologías lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Barcelona, 1983, pp. 191-192; asimismo, MARTÍNEZ ALCALDE, M.J.,

En última instancia el enfrentamiento ponía de manifiesto la importancia que empezaba a tomar la gramática³⁹. Una situación parecida se experimentaba en Portugal. No sin problemas, Luis Antonio Verney daba a conocer por esas fechas (1746) el *Verdadeiro método de estudar para ser útil à República e à Igreja*, una denuncia de los métodos tradicionales de enseñanza dominados por los jesuitas donde se postulaba que “qualquiera Gramática de una lengua que no es nacional” se debía de “explicar en la lengua que uno sabe”⁴⁰. La edición española del libro de Verney (1760) intentaba consolidar esa orientación. A ella se acogía en concreto el *Arte del Romance castellano* (1769) de fr. Benito de San Pedro, donde se reiteraba que “el fundamento para la renovación de todas las artes, letras y ciencias es el cultivo de la lengua propia”. Partiendo del hecho de que las gramáticas en circulación resultaban “defectuosas en reglas, en observaciones, y especialmente en principios generales”, el religioso se encaminaba a sujetarla [la lengua] a reglas”⁴¹. Sin dejar de reconocer la deuda que esa empresa tenía con Mayans (de quien incluía una carta en sus primeras páginas), su *Arte* se acogía abiertamente a los supuestos de los gramáticos racionalistas, intentando poner de

“Mayans y la gramática española del siglo XVIII”, MESTRE, A. (coord.), *Actas del Congreso Internacional sobre Gregorio Mayans*, Oliva, 1999, pp. 329-345.

³⁹ MARTÍNEZ ALCALDE, M.J., “El retorno de la gramática: los textos de 1743 (Benito Martínez Gómez Gayoso) y 1769 (Benito de San Pedro)”, GÓMEZ ASENCIO, J.J. (dir.), *El castellano y su codificación gramatical*, [Burgos], 2011, vol. III, pp. 159-193. GARCÍA FOLGADO, M.J., “La gramática a finales del siglo XVIII (1769-1800). Objetivos y fuentes”, *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística. Actas del IV Congreso Internacional de la SEHL*, Madrid, 2004, vol. I, pp. 561-572.

⁴⁰ Las referencias a Verney proceden de GARCÍA FOLGADO, M.J., “Motivaciones...”, pp. 106-107; E. GALLEGU MOYA, E., “La enseñanza del Latín en el *Verdadero Método de Estudiar* de Verney”, CALDERÓN, E., MORALES, A. y VALVERDE, M. (eds.), *Koinós Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006, , pp. 237-246.

⁴¹ Las citas que se acompañan proceden de la dedicatoria y del prólogo del *Arte del romance castellano dispuesta segun sus principios generales i el uso de los mejores autores*, Valencia, 1769, t. I.

manifiesto -como apunta M. Lliteras- las oportunas correspondencias “entre categorías lógicas y categorías gramaticales”⁴², persiguiendo en última instancia que “todo buen Español sepa su lengua por principios y por razón”. Imprescindible como era, ese saber del lenguaje “por razón y ciencia” debía conjugarse con lo que paralelamente suponía la aportación “por plática y uso”, que venía a constituir como “la simetría del razonamiento”. Se hacía necesario por ello acostumbrarse “a leer diligentemente las obras de los buenos Autores”; de hecho, la posibilidad de llegar a ser “un buen Romancista” dependía de la tácita circularidad que operaba entre uno y otro supuesto: “Ni la lección de los buenos libros Españoles sin el Arte, ni el Arte sin la lección de los libros españoles”. Tanto como *lección*, los libros en cuestión implicaban también una *elección*, elección de un tiempo que se intentaba blindar y estabilizar a toda costa. Pocas dudas se albergaban en este sentido a la hora de reconocer al “siglo decimosexto” como el momento de “la grandeza y perfección de nuestra lengua”, como el momento en el que podía constatarse un elenco de autores con la capacidad suficiente para constituirse en canon de nación, de una nación conformada así por la lengua. Admitiendo la influencia determinante que había tenido “la extensión del imperio” en ese desenlace, fray Benito enfatizaba su “método” gramatical por razones de estricta “utilidad de la Nación”. En última instancia las lenguas siempre habían seguido “la condición de los pueblos” y, el esplendor de aquellas, no venía sino a reflejar “el genio original de la Nación”. La proyección patriótica de ese supuesto retroalimentaba finalmente el propio interés político: sabido era “lo mucho que importa al Estado formar [a] sus ciudadanos en el patriotismo”, siendo el cultivo de la lengua propia uno de “los medios más poderosos al respecto”.

El énfasis lingüístico-nacionista del escolapio tampoco era ajeno por otra parte a orientaciones -ya más coercitivas- que la

⁴² LLITERAS, M., “Benito de San Pedro frente a la tradición nebrisense”, en *Bulletin Hispanique*, 94 (1992), pp. 506-527.

monarquía venía haciendo públicas desde mediados de los sesenta. Y en las que además de instar a la enseñanza de las primeras letras, latinidad y retórica en lengua castellana, requerían asimismo a los responsables de su aplicación la “exacta observancia y diligencia en extender el idioma general de la Nación”⁴³. La prioridad otorgada a la lengua castellana debe entenderse por lo demás en sus justos términos. Una tras otra, todas las disposiciones dejaban constancia que se trataba de ampliar la parcela que venía correspondiendo al castellano en la enseñanza, si bien dentro de un sistema que culturalmente se asentaba sobre la preeminencia del latín y el dominio de los jesuitas hasta el momento de su expulsión. El propio plan de reforma universitaria de Mayans (1767) conjugaba el apoyo a la lengua vulgar con la defensa del latín clásico⁴⁴. Veinte años después el gramático Juan Pablo Ballot hacía notar que “el conocimiento de la lengua propia de la nación, más allá de hablarla con corrección y pureza”, no constituía sino el paso previo para aprender el latín⁴⁵, que tardaría todavía un tiempo en perder su condición de lengua de ciencia y lengua internacional. La instauración oficial del castellano en la enseñanza -no exento de alguna vuelta atrás- no se produjo hasta 1813⁴⁶.

La aparición en 1771 de la *Gramática de la lengua castellana compuesta por la Real Academia Española Española* vino a oficializar en cualquier caso las nuevas orientaciones. Cuatro años antes el Duque de Alba, decano del Consejo de Estado y director de la Corporación, había hecho notar a los académicos la

⁴³ Así se dispone en la Real Cédula de 23 de junio de 1768. Ver la referencia en GARCÍA FOLGADO, M.J., “Motivaciones...”, p. 97.

⁴⁴ MARTÍNEZ ALCALDE, M.J., “Mayans y la gramática...”, pp. 343-345.

⁴⁵ GARCÍA FOLGADO, M.J., “Motivaciones...”, pp. 108-109 para esas referencias.

⁴⁶ No exento de alguna vuelta atrás; ver GUTIÉRREZ CUADRADO, J., “La sustitución del latín por el romance en la universidad española del siglo XIX”, *Universidades españolas y americanas. Época colonial*, Valencia, 1987, pp. 237-252, y asimismo GARCÍA FOLGADO, M.J., *ibid.*, pp. 103-114.

necesidad de disponer de “una gramática completa en nuestra lengua para aprender con método y sobre principios y reglas seguras”⁴⁷. Quitando protagonismo al *Diccionario* y treinta años después de la *Orthographia Española*, la *Gramática* daba a luz una codificación del castellano que conocería cuatro ediciones hasta 1796. Se planteaba así un “Arte del bien hablar” cuyas reglas se obtenían de “la observación del habla”, de un habla que se otorgaba a sí misma condición autoreferencial, canónica. Y que suponía una interacción permanente entre lengua y el uso actual de la misma. Como se sabe el conflicto entre teoría lingüística y práctica de la lengua venía ocupando a la Ilustración lingüística desde sus comienzos, en una dinámica que finalmente condujo a la formulación de acuerdos. Con la confección de las gramáticas racionalistas los ilustrados no buscaban tanto establecer un “código gramatical” cuanto “definir el uso de la lengua” de acuerdo con la práctica de los mejores autores⁴⁸. En esa línea, el reconocimiento del uso como “dueño y árbitro” era supuesto de partida de la Corporación española, que reconocía acogerse al criterio de “los celebres gramáticos modernos”. Siendo objetivo declarado el de preservar los desmanes del habla, la presencia de una “presión normativa ejercida sobre el uso” resultaba inevitable, si bien esa vigilancia se desenvolvía dentro de un normativismo moderado⁴⁹.

La necesidad de establecer un canon de autores, perceptible ya en los trabajos de Mayans y Miraflores, se hacía ahora más notoria. La Academia había venido realizando una *limpieza léxica* del idioma como reacción a los excesos del barroco pero, avanzada esa tarea -y a diferencia de lo ocurrido en Francia⁵⁰- no

⁴⁷ Vease la introducción de R. SARMIENTO a la edición facsímil de la *Gramática*, Madrid, 1984, pp. 19-23; asimismo SAN VICENTE SANTIAGO, F., “Filología”, AGUILAR PIÑAL, F. (ed.), *Historia Literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, 1996, pp. 593-669, esp. pp. 606-611.

⁴⁸ GUSDORF, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale. t. VI L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, 1973, pp. 318-328.

⁴⁹ SARMIENTO, R., “Introducción”, *Gramática*, pp. 39-45.

⁵⁰ Ver a este respecto el resumen de GUSDORF, G., *L'avènement...*, pp. 318-328.

resultaba fácil recuperar unas figuras de autoridad cuya memoria y entidad aparecía difuminada. En parte, la irrupción del neoclasicismo intentaba cubrir ese hueco si bien al precio de instaurar el *casticismo*, una “fuerza activa” cuyo fin no era otro que el de “resucitar el pasado lingüístico nacional, basando en él toda la literatura posterior”⁵¹. La búsqueda y utilización de arcaísmos por parte del casticismo se convirtió en la cuestión central de un debate que domina la historia del último tercio del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Y del que en última instancia derivaría el *purismo* como “faceta negativa” de esa actitud⁵².

Su presencia se hacía notar ya en el ámbito de la Academia y el propio *Ensayo Histórico-Crítico* de Martínez Marina era prueba de ello. Buena parte de los argumentos del texto se dirigían a rebatir la *Declamación contra los abusos introducidos en el castellano*, una memoria presentada por José de Vargas Ponce al concurso convocado por la Academia de la Lengua en 1791 y editado en 1793 sin nombre de autor, consignándose en la portada del libro su condición de declamación “presentada y no premiada”. Marina se refería a él como el “autor anónimo” de la *Disertación*, pero parece difícil de admitir que el Director de la Academia no reconociese a quien, en el mismo año en que se convocaba el concurso (1791), había accedido a una plaza de numerario en su propia Academia. Manifiesto del arcaísmo casticista, la *Declamación* de Vargas Ponce había sido objeto de una acerba crítica por parte de Juan Pablo Forner quien, en un folleto de 1795,

⁵¹ LÁZARO CARRETER, F., *Las ideologías lingüísticas...*, pp. 255-290, esp. pp. 234-237 para este párrafo.

⁵² *Ibidem*, pp. 259-261; prolongando el análisis del fenómeno al siglo XIX, ver también F. DURÁN LÓPEZ, que propone distinguir entre un *arcaísmo neologista* como forma de innovación y un *arcaísmo casticista* de carácter purista y nacionalista. “Arcaísmo, casticismo y lengua literaria: alrededores de algunas cuitas de José de Vargas Ponce y sus contemporáneos”, GAVIÑO, V. y DURÁN, F. (eds.), *Gramática, canon e historia literaria. Estudios de Filología española entre 1750 y 1850*, Madrid, 2010, pp. 117-180, esp. p. 118.

había acusado a Vargas de plagio y censurado asimismo la utilización de un lenguaje y estilo anticuados⁵³.

El *Ensayo* de Marina no se inmiscuía por lo demás en la batalla general que los neoclásicos libraban contra los puristas. Sus objeciones eran de otro orden, más histórico-metodológicas que propiamente literarias. Le inquietaba que el asentamiento del casticismo reabriese el laberinto babélico, una cuestión que desde el principio quería dejar muy en claro, es decir, no la tomaba en consideración. Significativamente su trabajo se ofrecía como una reflexión sobre “la noble y excelente facultad de hablar”, una “dote y prerrogativa del hombre” con la que el “Criador” le situó por encima de los animales. Una “máquina” tan “sencilla en sus principios” como “complicada en sus efectos”, con un elenco de cuestiones (¿en qué consiste que el hombre hable, cómo se han formado las lenguas, cómo se han alterado y dividido, porqué se perfeccionan y corrompen?) cuya resolución resultaba prioritaria a la hora de emitir algún juicio sobre “la formación, alteración y perfección” de nuestra lengua, de la castellana. En este aspecto Condillac y Rousseau constituían las referencias básicas de Marina. Reconocía para empezar las diferencias que le separaban del “sistema” de Condillac que, si bien “adoptado por los más célebres psicologistas”, le parecía “ciertamente incomprensible”. No cabía imaginar una época en que “los hombres derramados por los bosques careciesen del uso de las lenguas”, sobre todo cuando los propios “documentos de la historia” los representaban “reunidos en sociedades”.

Marina no ocultaba sus preferencias por Rousseau, decantándose por el “común consentimiento” frente a la “formación mecánica de las lenguas”. Lejos de resultar “un don de la naturaleza” la facultad de hablar no era sino un talento o arte adquirido como todos los demás”. La clave de todo el proceso debía de si-

⁵³ Además del trabajo anterior de DURÁN LÓPEZ ver su “Introducción” a las *Obras escogidas* de José VARGAS PONCE, Sevilla, 2012, pp. LX-LXXXI, esp. p. LXX. para las cuestiones que se comentan.

tuarse en la educación. Hablamos porque otras personas nos enseñaron a hablar, remontándonos a la largo de un cadena que indefectiblemente nos llevaría a un primer hombre educado ya no “en la escuela de otro hombre sino en la de Dios”. No cabía imaginar, afirmaba Marina, “una teoría de las lenguas más excelente”. Perdían así todo su sentido los trabajos de quienes, desestimando ese punto de partida, habían venido indagando sobre “el raro fenómeno del origen de las lenguas”. En la imposibilidad de reconocer la “naturaleza y circunstancias” de esa lengua primitiva era obligado contemplar las cosas de otra forma. Bastaba con tener presente que el hombre, “en virtud de su constitución, de su libertad, organización y perfectibilidad” había quedado habilitado para recibir, rectificar u olvidar “distintas ideas”⁵⁴. Y ese fue el principio que movió la alteración de la lengua primitiva y la posterior formación de los dialectos. Como en el planteamiento de Valdeflores, “el espíritu más filosófico” de Marina se imponía a quienes se empeñaban en continuar por los derroteros de “una erudición caprichosa y forzada”⁵⁵.

Más allá de ese ámbito íntimo, la inescindible condición social del individuo, su relacionabilidad, había marcado obligadamente la dinámica de cambios en las lenguas. Los progresos en las artes y ciencias, las revoluciones políticas en el seno de los estados así como sus crecientes “enlaces en industria y comercio” ponían de manifiesto que “las lenguas no se pudieron enriquecer sino por medio de un comercio inteligible de ideas y pensamientos”. Las lenguas más ricas del universo no eran sino “rastros y reliquias de otras más antiguas ignoradas y desconocidas... ríos engrandecidos por la avenida de arroyos y torrentes”. Esa había sido la causa del engrandecimiento de la “lengua romana” y no otro había sido el camino de la “nuestra castellana”. En consecuencia esos mismos supuestos eran los que debían tenerse en

⁵⁴ *Ensayo...*, p. 10.

⁵⁵ Sobre ese debate central filosofía-erudición, ver GRELL, C., *L'Histoire...*, pp. 19-52.

cuenta a la hora de indagar la lengua que pudieron hablar “los antiguos españoles en los tiempos fabulosos de nuestra historia”. Las “investigaciones” de “nuestros literatos” sobre el período anterior a la llegada de cartagineses y romanos no tenían más entidad que la de una “fabula”. La simple aplicación de “los principios de una buena filosofía” permitía suponer, todo lo más, que se trataría de una lengua “mezquina, pobre y muy limitada”. De ahí que viviendo en un estado semejante “al de las Antillas y otros países nuevamente descubiertos” acogiesen sin mayor resistencia las ciencias, artes, costumbres, ideas de “virtud, derecho y sociabilidad” de los “conquistadores romanos”. Hasta el extremo de que “la lengua del Lacio se hizo universal, única e invariable en la península” y de que, los españoles, “se hicieron romanos”⁵⁶.

Marina se oponía así abiertamente al “autor anónimo” de la *Declamación*, a su defensa de un antiguo “lenguaje nacional” anterior al momento romano y constatable en “el uso de algunas voces originarias del país”. Una posibilidad que en ningún caso se veía avalada por huella alguna en monumentos, inscripciones y demás. Todo indicaba por el contrario que “el lenguaje común de la nación, de los sabios y del pueblo, era la lengua latina”. Para nuestro académico –en línea con Nebrija– la suerte de los idiomas aparecía vinculada a la de las ciencias y las artes, quedando a su vez estas últimas al albur de los imperios. De ahí que “la irrupción de los bárbaros del norte” acabase con la pureza y hermosura del latín, aunque ese desenlace debía matizarse en relación con la península. Frente a la idea de una corrupción general del latín defendida por Aldrete, Marina postulaba su continuidad en el ámbito peninsular, consecuencia de la previa contaminación cultural romana del pueblo invasor. Abundantísimos “monumentos” y el lenguaje mismo del “cuerpo legislativo” visigodo así lo atestiguan. Los “barbarismos” y “alteraciones” que pudieron introducirse entonces carecían de entidad para corromper “nuestro antiguo lenguaje”. No sucedió así con la invasión árabe, la “revolución... más extraordinaria, rápida y violenta que hasta entonces

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 11-13.

habían visto los siglos”. El abatimiento del lenguaje latino fue tan rápido como contundente. Tanto fue así que a mediados del siglo IX podía darse por consumado⁵⁷.

Obviamente el relato completo de ese proceso implicaba no perder de vista al “corto número de españoles independientes” que optaron por defenderse “entre las asperezas de los montes asturianos”. A ellos cabía imputar que, al tiempo que ponían los cimientos de “una nueva monarquía”, mudasen progresivamente su “antigua lengua”. El *roman*, el castellano, fue gestándose en ese preciso contexto, donde “la ignorancia, negligencia y descuido” en el cultivo de su lengua latina fue de la mano con una evolución política contraria al reconocimiento de “un solo cetro y un solo código legislativo”. Ese particularismo fue la causa de la interminable serie de “guerras intestinas y domésticas” que presidieron ese proceso que, a principios del siglo XIII, hacían irreconocible la lengua del Lacio. En el camino se había ido forjando un lenguaje “sin artificio y con total independencia de las reglas gramaticales”, con un “orden sencillo” próximo a la “naturalidad de las lenguas orientales” y cada vez más alejado de su lengua madre. A mediados del siglo XI la llegada de Alfonso VI supuso un impulso decisivo: el monarca consiguió reunir a la vez “los pequeños estados” y los “ánimos” que, de esta forma, comenzaron a reconocer “una sola dominación”. Pudo asentarse con ello “un mutuo y nuevo comercio de ideas, pensamientos y de vocablos entre asturianos, gallegos, vizcaínos, leoneses y castellanos con parte de Navarra”, actores que “reputándose por un solo cuerpo”, pasaron a “promover la felicidad común de la nación”. La conquista de Toledo, “centro de España”, resultó el momento culminante.

El eco exterior de “tan grave y sagrada empresa” propició la llegada de gascones, francos y alemanes”, atraídos por ventajosas condiciones de acogida⁵⁸, pero las huellas visibles de esa influencia resultaban de mucha menos entidad que las impresas por

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 5-18.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 22, 34.

la lengua arábica de los mahometanos, la nación “más erudita y culta del mundo en el siglo XII y XIII” y cuyos enlaces de “orden moral y político” con los españoles ponían de manifiesto un mayor alcance y penetración. De hecho esa herencia era responsable de la “falta de declinaciones” y, por lo mismo, de “la multitud de artículos y preposiciones” que, al decir de Vargas Ponce, no venían sino a “enchir el discurso”. Una argumentación que Marina consideraba poco sostenible a la vista de ejemplos cercanos (el italiano) o el de los propios idiomas orientales. El uso de artículos constituía en realidad “una perfección y gracia de nuestra lengua”.

Aunque en grado desigual, latín y árabe estaban en la base de su esplendor. Para Marina el romance castellano, tal como aparecía a comienzos del siglo XIII, se había levantado sobre “las ruinas del idioma latino” aunque “enriquecido con empréstitos y dones quantiosos del abundante árabe”. Las “riquezas” del idioma español, insistía Marina, su “genio, constitución, gramática, sintaxis, elementos y voces” eran debidas a esos dos idiomas, con su debida proporción: tres cuartas partes al latín y el resto al árabe. Otros acreedores no los había. Los reclamos de Vargas Ponce y otros casticistas en favor de la presencia de voces púnicas, celtas y góticas no cabían; salvando algunas excepciones casi todas ellas remitían en realidad al latín o al árabe. A lo largo del siglo XIII Fernando III y Alfonso X culminarían el proceso. Este último “eternizó su nombre así como el idioma castellano con el código del fuero de las leyes”⁵⁹. Contrastando con ese tiempo central, los dos siglos posteriores aparecían como un paisaje desolado. “Puerilidad” y “grosería” habrían sido en realidad los rasgos dominantes “en el común de los escritores de los siglos XIV y XV”, incluyendo entre ellos a Juan de Mena y al marqués de Villena. La falta de tratados de gramática y ortografía fue determinante en ese desenlace, independientemente de una inestabilidad social y política que impedía “cultivar las lenguas sabias”. Conduciendo las cosas al punto donde quería llevarlas, Marina

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 37-40, 44-52.

procedía a magnificar la importancia que habían tenido “las revoluciones políticas acaecidas a fines del siglo quince y continuadas con no menor prosperidad en el diez y seis”. Semejante cambio político fue acompañado de transformaciones (técnicas, comerciales, geográficas) de no menor entidad, como consecuencia de las cuales “la magestad de la nación española llegó a la cumbre de la prosperidad”. Ese fue también el momento en el que tanto el nombre de Castilla, como su lengua, “ocupó toda la tierra”⁶⁰.

Si bien enriquecido “con voces y signos de ideas hasta entonces desconocidas”, la lengua requirió en cualquier caso el esfuerzo de unos cuantos “doctos españoles” hasta llegar “a la cumbre de la perfección”. Todavía la fascinación que se sentía por Grecia y Roma hizo que se mirara “con cierta especie de desprecio a los romancistas”, a gentes que como Ambrosio de Morales o Fr. Luis de León nunca tuvieron al idioma español por inferior al “ático” o al “romano”. El esfuerzo de esos insignes escritores fue el que consiguió llevarle finalmente a la “perfección”, un término cuyo sentido e importancia estratégica Marina consideraba necesario aclarar. No se trataba de la “mudanza de algunas partículas y conjunciones”, de la “mutilación de los vocablos”, del “trueque recíproco de las letras” o de la presencia de “voces prolongadas compuestas de muchas sílabas”. La perfección de un idioma, puntualizaba nuestro clérigo, “consiste en la riqueza, copia y variedad de signos a propósito de representar todas las ideas del espíritu”, tanto “las simples como las compuestas, tanto las que dicen relación a los seres físicos como las que se refieren a objetos abstractos y morales”; un idioma capaz en última instancia de “expresar naturalmente la inmensa fecundidad de las producciones del alma”, de que las “[palabras] trasladadas, tropos y metáforas se ajusten debidamente a la naturaleza”. Establecida esa dinámica lingüística, la explotación de la capacidad inventiva habría de ir seguida por una recta colocación de las partes de la oración, en un proceso que debía de “imitar y seguir no tanto el método de las lenguas sabias, quanto el orden y subordinación

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 54-55.

que tienen las ideas en el entendimiento”. Esos habían sido los motores que en su momento habían estado detrás de las “perfecciones de nuestro idioma”. Y tal era el camino a seguir⁶¹.

Martínez Marina formalizaba así una ruptura cuyo alcance no debe escapárseles. Su anclaje cultural en el metalenguaje ilustrado de *naturaleza* cerraba la puerta a las ensoñaciones babélicas sobre la lengua propia. Esta última, de otra parte, acreditaba más que sobradamente su capacidad para ofrecerse, sin complejos, como autorreferencia excluyente en cualquier proceso de regeneración, de convertirse en su propio fénix. La posibilidad de llevar adelante esa empresa no era algo que dependiese en exclusiva de la fuerza interior de la lengua. El recordatorio de Nebrija de nuevo cobraba fuerza: existiendo como existía una unión “inviolable y esencial... entre la prosperidad de los estados y la de las artes, ciencias y lenguas”, el éxito de la empresa imponía obligadamente un proceso coral, no exento de una precisa jerarquía. Las lenguas en efecto habían venido siendo compañeras de imperio, y ese era el papel que correspondía a la “lengua nacional” en el momento en el que la monarquía intentaba reconstruir las bases de su antiguo poder. En esa dimensión lingüística la operación, en realidad, podía darse por concluida. Un siglo después de la llegada del “augusto Felipe de Borbón”, “el cuerpo de sabios escogidos” que era la Real Academia Española había cumplido fielmente con la tarea encomendada: “Con su gramática y ortografía fixó para siempre la escritura, la pronunciación, el orden y la sintaxis”; su “gran diccionario erigió al idioma español un monumento eterno”. Movida por un “genio” nacional, una codificación de la lengua, una *constitución*, felizmente se había instalado. La ubicación tradicional de Martínez Marina como *mythmaker* político de la nación no debe hacernos pasar por alto la importancia de una tarea previa que, a través del *Ensayo sobre el romance*, hizo posible que el sujeto *nación* pasase de la constitución de la lengua a la de su propio orden político.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 57-58.



EDICIONES
Universidad
de
Valladolid



Instituto Universitario de
Historia Simancas
Universidad de Valladolid