

## EL IMAGINARIO CORPORAL DEL «LIBRO DE LOS ESTADOS».

### *Representaciones somáticas de la sociedad y representaciones sociales del cuerpo en la obra política de Don Juan Manuel*

MIGUEL VICENTE PEDRAZ

*INEF de Castilla y León. Universidad de León.*

#### 1. INTRODUCCIÓN.

La Edad Media española, enmarcada cronológicamente por el transcurso de la reconquista, posee una determinación política y, más concretamente, bélica que por su incuestionable importancia en el proceso de configuración de los estados y de las culturas hispánicas ha interesado tradicionalmente a los historiadores. Sin embargo, la orientación de los estudios hacia cuestiones de esa índole, con ser algo de primer orden, ha tendido a presentar una visión parcial y, hasta cierto punto, sesgada de una época cuyos rasgos se han convertido a menudo en el paradigma de la *barbarie* y el *primitivismo*.

Sólo en las últimas décadas, la agudización de la sensibilidad historiográfica universal ha cristalizado en la aparición de innumerables estudios medievales orientados hacia el conocimiento de otra serie de aspectos capaces de proporcionar una visión más completa de la sociedad de aquel tiempo. Una visión que no sólo abarca el estudio de las estructuras económicas, jurídicas o ideológicas sino que trata de profundizar en los mecanismos psicológicos y sociológicos sobre los que se fueron construyendo las formas comportamentales y de mentalidad; una perspectiva que trata de comprender no sólo la realidad social y material sino tam-

bién las formas en que los hombres se representaban éstas como un aspecto o como una categoría más de la propia realidad.

Una de estas categorías, cuyo estudio aún no goza en España de gran desarrollo, es lo que en este artículo se denomina *representaciones del cuerpo* o *imaginario corporal*, es decir, el conjunto —y a la vez síntesis— de las imágenes sociales del cuerpo humano sobre las que, en definitiva, se construyen los modelos de comportamiento y sensibilidad corporal. Una categoría que comprende, entre otros aspectos, las técnicas de presentación corporal (formas del vestido y de la higiene, hábitos cosméticos, gestos modales y expresivos que rigen las formas de convivencia), las técnicas y hábitos alimenticios, las técnicas y hábitos de relación sexual, las prácticas recreativas y festivas, las técnicas y hábitos de expresión escénica (litúrgica, administrativa o, propiamente, artística), las prácticas de recreación, las prácticas curativas, la emotividad somática (representaciones del pudor, la vergüenza, la intimidad, etc.), así como las actuaciones que de ellas se derivan), la aprehensión estética del cuerpo (representación de la belleza y la fealdad, la mesura y la vehemencia, la soltura y la torpeza, la armonía, y la disarmonía, etc.), la aprehensión ética (representaciones de la honestidad, la virtud, la deshonor, el vicio, el pecado, etc.), los modos en que los poderes sociales son ejercidos desde el cuerpo y sobre el cuerpo (prácticas de dominación directa como la coerción, la vigilancia o el castigo físico y prácticas de dominación indirecta como la inculcación ideológica o moral a través de la acción educativa), los mecanismos por los que los ideales morales toman cuerpo sobre simbologías somáticas, etc.; todo ello, en tanto que elementos imprescindibles y siempre presentes de la cultura simbólica y física que mediatizan la autopercepción y experiencia del cuerpo y, con ellas, la propia materialidad corporal. Se trata de unos elementos que, si ofrecen datos de interés irrenunciables en el esclarecimiento de las categorías de cualquier cultura, mucho más en el caso de la cultura cristiana medieval que, frecuentemente, ha sido calificada como una cultura *contra el cuerpo* —fruto de la tradición ascética— y que, sin embargo, encuentra en el carácter visible y aparential de los signos corporales, en la ética y en la estética gestual o en el ordenamiento somático, alguno de sus principales modos de expresión<sup>1</sup>.

En efecto, siendo la materialidad corporal la referencia más inmediata, la más real, la más popular y la más accesible sobre la que el hombre medieval podía configurar su economía afectiva, aunque la mayor parte de las veces tuviera que ser mediante su negación y renuncia, el cuerpo no podía sino manifestarse en el medioevo cristiano como un eje, siempre presente, en torno del cual giraba una buena parte del imaginario teológico, político, ético y, en general, filosófico; había de presentarse como una constante del pensamiento al margen de cuyo andamiaje simbólico —ya fuera que lo ensalzara o que lo negara— parecía difícil pensar cualquier categoría social, cualquier objeto cultural o material y, mucho más difí-

1. Véase, a propósito del carácter gestual de la civilización medieval, Le Goff J. (1969). *La civilización del Occidente Medieval*, pp. 479 y ss. Ed. Juventud. Barcelona.

cil aún, organizar la actividad práctica y la experiencia. Piénsese, por ejemplo, en la recurrencia de la representación antropomórfica del universo, en la interpretación y medición del espacio y del tiempo a partir de dimensiones y labores corporales o, asimismo, en la representación organicista de la sociedad civil y eclesiástica; repárese, especialmente, en la importancia de la noción de *cuerpo místico* —cuerpo de Cristo— como objeto por excelencia del ritual cristiano y, a la vez, paradójicamente, en la sospecha y acecho constante de los que es objeto la *carne* —cuerpo del hombre— en la configuración del imaginario moral del cristianismo; obsérvese la importancia del gesto litúrgico y el gesto cortés —manifestaciones *excelentes* de la corporeidad junto con la gesta— en tanto que ingredientes insustituibles de todo ritual de pasaje religioso o profano; obsérvese también cómo la gesticulación, reverso del gesto reducido y virtuoso, constituye el recuerdo permanente de un desorden que emerge del interior del cuerpo y que precisa de vigilancia, etc.; todo lo cual pone de relieve que el cuerpo era más que un simple recurso de figuración literaria y su presencia discursiva más que un mero instrumento metafórico o didáctico.

Pues bien, en este artículo se pretende avanzar en esta línea de estudio de la cultura simbólica, el *imaginario corporal*, de una pequeña parcela de la cultura medieval hispánica, la que toma como referencia inmediata, aunque no exclusiva, el discurso que Don Juan Manuel lleva a cabo en el **Libro de los Estados**; una obra que constituye un documento literario cuyos valores histórico, sociológico y político, no suficientemente resaltados hasta hace muy poco, empieza a ser puesto de relieve por la historia y la sociología de la literatura no sólo española sino también europea, como lo demuestra la ya prolija lista de estudios al respecto<sup>2</sup>. Una lista en la que, sin embargo, no hemos constatado ninguna aproximación al concepto o imágenes del cuerpo como objeto de estudio principal sino, tan sólo, alguna rápida referencia como elemento de apoyo circunstancial en el estudio de otras variables de la producción literaria de Don Juan Manuel tales como su pensamiento moral, teológico, político o científico.

## 2. DELIMITACIÓN CONCEPTUAL.

La idea de la que hemos partido para la interpretación del imaginario corporal manuelino aparece determinada por la consideración ambivalente de lo mun-

2. El estudio bibliográfico realizado por Daniel Devoto, *Introducción al estudio de Don Juan Manuel y en particular del «Conde Lucanor»*, refleja de manera extraordinaria la producción crítica hasta el año de su publicación —1972— a propósito de la obra del Infante. Devoto D. (1972) *Introducción al estudio de Don Juan Manuel y en particular del «Conde Lucanor»*. Ed. Ediciones Hispano-americanas. París. Después de los trabajos reseñados por Devoto otros estudios vienen a ampliar esta lista que confirma la relevancia histórica de su obra. A este respecto, véase, de Vicente M. (1995) *La representación del cuerpo de la nobleza en la sociedad imaginada de Don Juan Manuel. El «Libro de los Estados» en su contexto*. Ed. Universidad de León. León.

dano y lo material que significa el cuerpo en el medioevo cristiano<sup>3</sup>; una consideración de la que Don Juan Manuel parece representativo en el contexto castellano en la medida en que su obra se constituye, al paso de las enseñanzas caballerescas, como una muy completa, aunque sintética y no técnica, recopilación de los saberes naturales y sociales vigentes que se muestra especialmente profusa en lo que respecta al universo simbólico del cuerpo bien adaptado ideológicamente a los saberes de su tiempo.

En efecto, habiendo sido calificado Don Juan Manuel como el vínculo entre la tesis grecolatina del Príncipe, en la fusión escolástica del *Regimine principorum* de santo Tomás, y la dicotomía de maquiavelismo y antimachiavelismo que aparece en el Renacimiento<sup>4</sup>, se muestra como un hombre cuya inquietud y producción enciclopédicas —amparadas, ambas, por su posición social— le sitúan en un lugar privilegiado como objeto de estudio historiográfico; un privilegio que se ve acrecentado en el terreno de la historia de las ideas pedagógicas como consecuencia del carácter didáctico-moral de la mayor parte de sus obras. En este sentido, su empeño por registrar el conocimiento existente, dentro de la más ortodoxa tradición según queda reflejado en un pequeño pasaje del *Libro del cavallero et del escudero*:

*“Porque dizen todos los sabios que la mejor cosa del mundo es saber... Et otro sí tienel[n] que una de las cosas que más lo más acresçenta, es meter en escripto las cosas que fallan, por que el saber et las buenas obras puedan seer guardadas et más levadas adelante”<sup>5</sup>,*

3. Si, por un lado, los modelos de conciencia filosófica, política, religiosa o estética se vieron atravesados por dispositivos que convirtieron al cuerpo y sus gestos en un mal a evitar, por otro, aparecería como uno de los medios más recurrentes en la manifestación de los ideales de la época. Hasta tal punto se produciría la incorporación de los valores —la somatización ideológica—, que no solamente los rasgos de la moralidad desordenada —los disvalores— se incardinaron orgánicamente en el cuerpo sino que muchos de los rasgos de la virtud, los del orden, terminarían encontrando su afirmación y su expresión inseparablemente unidos a cierta manifestación de la corporeidad: las gestas y los ínfimos gestos de la virtud condensados, sobre todo, en los ideales de prudencia y templanza cada vez más presentes en la literatura didáctica. Así, por mucho que la Iglesia y los discursos hegemónicos del cuerpo incitaran a los hombres a descuidar y rebajar lo mundano, en una sociedad y cultura determinantemente figurativa, escenográfica y aparential, el cuerpo —que no podía dejar de ser, según hemos apuntado, la primera y más próxima de las apariencias— proporcionaba los principales medios de expresión, constituyéndose como uno de los ejes de la percepción y racionalización del mundo al que, desde luego, no parece renunciar Don Juan Manuel.

4. Castro y Calvo J. M. (1945) *El arte de gobernar en las obras de Don Juan Manuel*, p. 7. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Barcelona.

5. *Libro del cavallero et del escudero*, Introducción. En *Obras de Don Juan Manuel*; tomo I; edición de Castro y Calvo y Martín de Riquer (1955). Ed. C.S.I.C. Barcelona.

así como la pulcritud lingüística y literaria que tanto le preocuparon<sup>6</sup>, le valieron para ganar el calificativo de *hombre más representativo de su época*<sup>7</sup>.

En la medida en que Don Juan Manuel es considerado también como el autor que marca la transición entre dos épocas —no sólo literarias sino sociopolíticas y culturales<sup>8</sup>— tiene que ser, si no el eje sobre el que giren todos los estudios de su época, como había señalado Castro y Calvo, al menos una referencia insoslayable de cualquier aproximación al medioevo castellano. En este caso, una referencia obligada en la definición de la representación del cuerpo en la Edad Media castellana sin cuya consideración quedaría incompleta. A este respecto, es preciso señalar que, si bien no se busca extrapolar el *imaginario corporal* manuelino a lo que genéricamente podríamos denominar *imaginario corporal* medieval, puesto que toda obra literaria es producto de su época, permite abstraer, no sin un importante esfuerzo de expurgación, el cuerpo doctrinal, la estructura o las formas paradigmáticas de comportamiento; asimismo, en cierto modo, permite abrir vías en el análisis de algunos de los mecanismos que subyacen a la transformación de la emotividad de los individuos y de los colectivos en lo que técnicamente se denomina *evolución* en el proceso de una civilización<sup>9</sup>; un proceso en el que, sin lugar a dudas, el crítico siglo XIV, el siglo de Don Juan Manuel, constituye hito.

Dentro del conjunto de la amplia producción manuelina el *Libro de los Estados* no es, evidentemente, la única obra en la que los discursos moralizantes tan característicos en la época orientan el punto de mira hacia los aspectos relacionados con

6. Don Juan Manuel, si bien no innovó en cuanto a las condiciones externas de la forma literaria —que no difiere mucho de la que utilizara su tío Alfonso X en las *Partidas*—, la individualidad de su estilo supuso, en cierto modo, un hito en la normalización de la narración en prosa en la lengua romance. Véase también, a este respecto, Alborg J. L. (1981) *Historia de la literatura española*, p. 282 y ss. Ed. Gredos. Madrid.

7. A este respecto, José María Maravall ha señalado que Don Juan Manuel es un típico producto de su época que, al igual que Dante (1265-1321), Giotto (1266-1337) o Lull (1255-1315), presencia y trata de explicarse muchas novedades de su tiempo en crisis dando lugar a interesantes renovaciones en aquellos aspectos que toca su obra. Sobre la representatividad de Don Juan Manuel en el pensamiento y cultura medieval pueden verse, entre otras obras, las siguientes: Stefano L. de (1982); Tracy Sturcken H. (1974) "The orthodox World of Don Juan Manuel", en *Don Juan Manuel*. Ed. Twayne Publishers. New York; Lida de Malkiel M. R., "Don Juan Manuel, la antigüedad y la cultura latina medieval", en *Estudios de literatura española y comparada*. Ed. Eudeba. Buenos Aires; Valdeón Barúque J. (1977), "Las tensiones sociales en Castilla en tiempos de don Juan Manuel", en Macpherson I. (editor), *Juan Manuel Studies*. Ed. Tamesis Book Limited. Londres; Rodríguez Puértolas J. (1972) "Juan Manuel y la crisis castellana del siglo XIV", en *Literatura, historia, alienación*. Ed. Labor, Madrid.

8. Véase Castro y Calvo (1945) *o.c.*, p. 40 y ss. Savoye de Ferreras J. (1984) "Forma dialogada y visión del mundo en el Libro de los Estados de Don Juan Manuel", en *Criticón*, nº 28, p.115 y ss. Alborg J. L. (1981) *Historia de la literatura española*, p. 280. Ed. Gredos. Madrid.

9. Nos referimos, concretamente, a la perspectiva sociohistórica que plantea Norbert Elias según la cual el proceso de la civilización no puede observarse sino como un conjunto encadenado de transformaciones generales en una dirección concreta y a largo plazo, desde luego no intencionadas y conforme a un plan previsto, que cambia en un sentido determinado la emotividad del comportamiento y de la experiencia de los seres humanos, la regulación de las emociones individuales y, en general, la estructura de todas las manifestaciones humanas. Elias N. (1988) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, p. 9. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid.

el cuerpo y su gobierno y, por supuesto, no es la única en la que utiliza las metáforas organicistas o corporesistas como interpretación de la realidad; el propio *Conde Lucanor*, el ya mencionado *Libro del cavallero et el escudero* o el *Libro Infinito* constituyen muestras en las que, con diferente perspectiva, las abundantes y a veces extensas reflexiones a propósito del cuerpo ponen de relieve una preocupación más que esporádica por este tipo de asuntos; unas veces con intenciones enciclopédicas, otras con intenciones pedagógicas, el tema del cuerpo aparece como una constante en el escritor castellano. No obstante, el carácter explícitamente didáctico-moral<sup>10</sup> y político-social<sup>11</sup> del *Libro de los Estados* la hacen aparecer como una obra especialmente interesante para el análisis que pretendemos. En la medida en que la temática trasciende la pura ficción, la abstracción de las ideas contenidas parece ofrecer bases más sólidas como recurso interpretativo<sup>12</sup>.

En cualquier caso, se puede decir que el *Libro de los Estados*, elaborado de acuerdo con los modelos enciclopédicos y rasgos didácticos de la época, según se ha señalado más arriba, supone, por una parte, un desarrollo bastante exhaustivo de lo que se podría denominar los presupuestos filosóficos e ideológicos de Don Juan Manuel; unos presupuestos que representan perfectamente la coexistencia o la simbiosis de los discursos religiosos, políticos y éticos que con tanta frecuencia configuraron la literatura didáctica de la Edad Media y que son, se puede decir, una constante en el escritor castellano. Es, además, un fiel reflejo y en gran medida recopilación del saber natural sorprendentemente ilustrativa en el que las abundantes referencias a temas y lugares del cuerpo humano aparecen como algo más que un simple recurso de ejemplificación didáctica. Ya sea como elemento imprescindible en la interpretación de la naturaleza dualista del hombre o como objeto de preocupación en el análisis de las relaciones hombre-naturaleza y hombre-sociedad, el cuerpo se configura como un vector que atraviesa los discursos fundamentales de la obra de modo que permite descubrir una amplia parcela del *imaginario corporal* de una época a la que Don Juan Manuel, como hemos señalado, era un adaptado. En este sentido, las referencias a la composición humoral del cuerpo, a la organización funcional de sus distintos órganos, a las diferencias somatopsíquicas entre el género humano y los animales (psicofisiología comparada), a las distinciones sexuales entre el varón y la mujer, a la reproducción, a la

10. Uno de los propósitos de la narración es la enseñanza de los mejores modos de conducirse en la vida; sobre todo, las maneras y costumbres corporales por las que se distinguen los miembros de la nobleza.

11. Sólo externamente, la obra trata de las distintas categorías de hombres que componen la sociedad así como del estatuto jurídico que les identifica: nobles defensores, clérigos y labradores según la tradicional división del medioevo cristiano.

12. Teniendo en cuenta que se trata de un escrito no esporádico sino que forma parte de un conjunto de legados enmarcados en una tradición literaria, política y moral permite cierta contrastación y, desde luego, la extracción de conclusiones significativas respecto de lo que la obra puede suponer de continuismo y de novedad en la configuración del pensamiento, la emotividad social y el comportamiento de su época. Las frecuentes autocitas por las que Don Juan Manuel establece una red de relaciones entre los discursos de sus distintas obras constituye una evidencia en la que al menos se pone de relieve la unidad filosófica de su obra.

maduración, a las costumbres higiénicas y alimenticias, etc. —la mayor parte de las ocasiones bajo una perspectiva moralizante—, son algunos de los aspectos sobre los que el *Libro de los Estados* va ofreciendo el estado del conocimiento natural y social del cuerpo, aun con las matizaciones propias que hay que hacer a quien no se ocupaba directamente de esta parcela del conocimiento. También, por otra parte, nos informa de cómo los distintos mediadores culturales de la sociedad jerárquica condicionaban la actividad práctica, la autopercepción y la experiencia corporal en cada uno de los estados, dando minuciosa cuenta de los patrones de sensibilidad y comportamiento físico; especialmente, los de la aristocracia laica cuyos intereses siempre protegió. Articulado en un discurso didáctico, una buena parte del *Libro de los Estados* parece participar de la norma que se observa en el entorno europeo del siglo XIV según la cual los modos de comportamiento y uso corporal se configuran como referentes fundamentales no ya del *decoro* sino, sobre todo, de la dignidad. Las normas sobre el trato distinguido, sobre las buenas maneras, sobre los gustos nobles o sobre las virtudes (corporales) *excelentes*, expresadas aún de forma muy general en comparación con lo que serían las recomendaciones de los siglos posteriores, ponen de manifiesto las peculiaridades sociales de un momento en el que la caballería ruda y violenta estaba siendo modelada por el proceso de acortesamiento. Un proceso cuya forma más singular de expresión era la exhibición de unos rasgos de comportamiento exclusivos y excluyentes: la ostentación de un modo peculiar y propio de escenografía corporal a la que Don Juan Manuel dedica no pocas páginas.

### 3. ARGUMENTO Y SIGNIFICADO DE LA OBRA.

Considerado como una glorificación del hombre en el mundo, el *Libro de los Estados* es un cuento devoto de intención teológico-filosófica en el que, sin embargo, es posible apreciar una cierta aunque velada desconfianza respecto de la vida mística y ascética. Dentro de la más pura tradición medieval, según ha señalado Luciana de Stefano<sup>13</sup>, Don Juan Manuel se refiere al hombre con notable optimismo así como a la creación en su totalidad (microcosmos y macrocosmos) de la que la narración es un canto, aunque el valor supremo de la misma resida en Dios.

La narración o, más propiamente, el conjunto de narraciones desarrolladas a lo largo de los dos *libros* de que consta la obra están construidas en forma dialogada en torno al proceso de educación-conversión de un infante pagano—Joás—que, siendo bueno por naturaleza y razón, había sido alejado del conocimiento inmediato de la muerte, así como de toda idea de trascendencia, por lo que carecía del barniz de la espiritualidad cristiana<sup>14</sup>. La descripción de los estados del

13. Stefano L. de (1982) *Don Juan Manuel y el pensamiento medieval*, o.c., p. 340.

14. Según los planteamientos de la doctrina tomista que parece adoptar Don Juan Manuel, si bien la ley natural es suficiente para un obrar correcto, no bastaría, en ningún caso, para obtener la salvación. Ésta es tributaria, en la ley cristiana, *la única verdadera*, de la fe en la revelación que es la que

mundo —que sitúa a la obra en el ámbito de la literatura *sociológica*, toda vez que elabora un no poco detallado concepto de la estructura social y del poder político— aparece en la trama como una muestra didáctica de los secretos de la virtud cristiana conducentes, en última instancia, a la salvación del alma.

Joás es el hijo único del rey pagano Morabán, el cual encarga a Turín que se ocupe de la educación —caballeresca— de su heredero evitándole todo contacto con el sufrimiento. El encuentro casual con un cortejo fúnebre y el descubrimiento del cuerpo inerte del cadáver obliga a Turín a explicar al joven aspectos relativos a la muerte, la realidad corporal del hombre y la existencia del alma. La insistencia de Joás en ampliar un conocimiento que Turín no le puede proporcionar, pues también él es pagano y no alcanza a conocer los entresijos de la vida sobrenatural, conducen a Morabán al nombramiento de un nuevo ayo, el filósofo y predicador cristiano Julio —supuesto preceptor del propio Don Juan Manuel—, quien debe explicar al infante todo lo relativo a la salvación del alma y, a la postre, situarle a él y a todo su reino en el mejor camino para alcanzarla: debe enseñarle los comportamientos que, por su alta dignidad, ha de mostrar y, asimismo, hablarle de los fundamentos de la ley —la fe— a la que se ha de someter. La explicación de las distintas leyes (religiones) y la demostración de que el cristianismo es la única ley verdadera y la única por la que se puede alcanzar la salvación del alma terminan en la conversión y el bautismo tanto del infante, como de su ayo Turín, del rey Morabán y de todo su reino. A partir de ahí —mediado el *primer Libro*— aparece el discurso sobre los estados y el fundamento organicista de la jerarquía social que, como hemos señalado, serviría para profundizar en la doctrina cristiana y, a la vez, para legitimar el orden social establecido. Dentro de la lógica interna de la narración, tiene lugar como fruto de un análisis comparativo que Julio hace respecto de la ley natural y la ley divina a la cual se debe acomodar el orden de la sociedad y, por supuesto, los poderes —laico y eclesiástico— que mantienen su gobierno. En este sentido, se puede decir que la descripción de los estados constituye, antes que nada, una definición de los deberes, tanto espirituales como seculares, de la nobleza donde la tesis básica, desarrollada en el seno de una concepción teocrática de la sociedad, es que el estado y el oficio no suponen un obstáculo para la salvación del alma: aunque el estado de los emperadores es el más virtuoso y, por lo tanto, el más próximo a la salvación —de entre los estados laicos—, no es preciso cambiar de estado para conseguir la última recompensa. Esta afirmación, que se repite constantemente a lo largo de toda la obra, queda matizada por un trasfondo ideológico ortodoxo mucho más determinante que la propia repetición de las palabras: la alcurnia y la riqueza permiten mejor la realización de las buenas obras, lo que constituye la más contundente sanción del

inicialmente falta al infante Joás: *“Et esto es porque en la nuestra ley ay dos cosas: la una es que es la raíz et el fundamento de nuestra ley et de nuestra salvación, et esta se allcança por razón et la otra es otras cosas que fueron después, et non se allcançan por razón natural, et devémoslas creer por fe”*; L.E. II, VI.



poder y la más clara definición de la nobleza inserta en una visión inmovilista del mundo<sup>15</sup>.

La base teórica sobre la que Don Juan Manuel parece asentar la exposición del papel social y político del hombre en el mundo es, según Macpherson y Tate<sup>16</sup>, la doctrina tomista de la *via media* según la cual el orden natural podía ser suficiente para reconocer las reglas del comportamiento correcto —en razón— pero no así para descubrir el fin sobrenatural de la humanidad. Éste, cuyo conocimiento está reservado a los sacerdotes, sería tributario del orden divino al cual, en última instancia, debe orientarse el poder laico. Aquí es donde parece fundamentarse la función pedagógica de Julio puesto que no había nada en el comportamiento del rey Morabán ni en el de su hijo que pudiera reprocharse: el papel del filósofo consistiría en sentar las bases de la armonía entre los poderes laico y eclesiástico, real y papal, cada uno con cometidos diferentes según la lógica de la concepción jerárquica y bifronte de la sociedad medieval. Es precisamente esta armonía funcional, en virtud del ordenamiento divino, lo que amparaba la concepción inmovilista del orden social; un orden en el que los más desfavorecidos debían encontrar su consolación en la insistentemente repetida igualdad humana en el nacer, crecer y morir así como en la también constante afirmación de la validez y necesidad de cada estado u oficio en el logro de la armonía civil: la igualdad de condiciones de cada estado en cuanto a la salvación del alma, siempre que cumplieran con las funciones que les fueran propias. Algo muy poco convincente si tenemos en cuenta que la declarada *falta de entendimiento*, propia de los estados menores, no dejaba de ser un peligroso escollo en el camino de salvación:

*“...et otros menores estados pueden muy bien salvar las ánimas. Mas por el aparejamiento que an para non fazer todo lo mejor, et porque muchos déstos son menguados de entendimientos que con torpedat podrían caer en grandes yerros non lo entendiendo, por ende son sus estados peligrosos para el salvamiento de las almas”; L.E. I, XCVIII.*

Esta falta de convicción queda, por otra parte, corroborada si tenemos en cuenta el criterio eminentemente aristocrático de Don Juan Manuel; un criterio según el cual, a la postre, cuanto mayores y más complejas son las obligaciones —las del Papa y el emperador y subsidiariamente las de la alta nobleza— mayor es también el premio espiritual. Se trata de un imaginario en el que Dios aparece como si hubiera dispuesto que los tenedores del poder en la tierra también hubieran de disfrutar de los privilegios en el cielo:

15. El discurso del desprecio de la pobreza y la justificación de la riqueza llega incluso a la afirmación, poco común, de que Jesucristo no fue realmente pobre: *“Et commo quier que muchos ayan movido quistiones en razón de la pobreza de Jhesu Christo, la verdat es ésta: que Jhesu Christo non fue del todo pobre, ca fállase por los Evangelios et por la su vida que dineros ovo et omnes governava, et Judas Escariote su mayordomo era. Pues si del todo fuera [pobre], non pudiera estas cosas fazer commo omne verdadero...”*; L.E. II, XL.

16. Macpherson I. R. y Tate R. B. (1991) *Don Juan Manuel. El “Libro de los Estados”*, p.14. Ed. Castalia. Madrid.

*“Et por ende, si pueden et deven estar en buena esperançã de su salvación los pecadores, tengo que ésta misma, et aún muy mayor, la deven aver los enperadores. Ca bien creed que quanto Dios en mayor estado pone al omne en este mundo, tanto gelo da mayor en el otro, si en éste lo sirve commo deve. [Et] aún só çierto que quando los sanctos fueron de mayor entendimiento, tanto an mayor logar en el Paraiso; ca ellos lo ganaron por las sus buenas obras et entendiendo todo lo que fazían”; L.E. I, LVIII.*

Se trata, al fin y al cabo, de la lógica social organicista que exhorta al reconocimiento del puesto social *asignado* y la aceptación de las obligaciones-funciones dentro del *cuerpo místico* como forma de alcanzar la plenitud en el más allá; una plenitud que recibía consideraciones también distintas para cada estrato de la sociedad.

La visión esencialmente teocrática de la realidad y la mirada al mundo bajo el prisma de la verdad cristiana que, como ha sido señalado, constituye una de las razones de ser del *Libro de los Estados*, no conducen a Don Juan Manuel, no obstante, al desprecio absoluto de este mundo. Es cierto que los placeres ligados a la vida natural merecen al Infante un juicio negativo en el sentido de que aparecen, según ha señalado Savoye de Ferreras<sup>17</sup>, más bien como trabas que hay que aceptar con resignación y desconfianza en un proceso vital que no es sino el camino para la otra vida:

*“Ca los vienes deste mundo son commo la sonbra de algùn cuerpo, et non es cosa firme nin çierta; et los del otro mundo son cuerpo verdadero, de que sale la sonbra, ca en el otro mundo los vienaventurados que lo meresçieren verán a Dios et estarán con Él”; L.E. I, LXXXIII.*

Sin embargo, la meticulosidad con la que es descrito el *comportamiento ordenado* del infante y el emperador, así como el modo en que los placeres corporales deben ser satisfechos, constituyen un explícito reconocimiento de los mismos; algo que, desde nuestro punto de vista, expresa una actitud, a pesar de todo, intramundana, coincidente con el movimiento que empezaba a recorrer toda Europa y que ponía de relieve ciertos valores positivos en la apreciación del cuerpo<sup>18</sup>:

*“Señor infante, vós sabedes que ningún omne non puede escusar en este mundo de tomar en él plazerres, que son de dos guisas: los unos, que an a tomar por fuerça naturalmente, et los otros por acaesçimiento... [Et] todas estas cosas, porque son naturales, non se puede escusar que naturalmente toman los omnes plazerres en ellas”; L.E. I, LXXXII.*

17. Savoye de Ferreras J. o.c., p. 105.

18. Véase, en este sentido, en V.V.A.A. (1990) *Historia de la literatura española*; tomo I, p. 206. Ed. Cátedra. Madrid.

Precisamente, respecto de la minuciosidad en la descripción de las reglas prácticas de conducta virtuosa, de los *comportamientos ordenados* que ha de manifestar infante y emperador —y todos los estados de la nobleza alta en general— tales como diversiones, hábitos higiénicos y alimenticios, prácticas de formación o, incluso, todo lo relacionado con el trato familiar y gobierno doméstico, todo ello estrechamente ligado a manifestaciones corporales, se puede decir que constituye un material imprescindible para la valoración de la visión del mundo manuelino. Aunque, en alguna medida, puedan parecer digresiones temáticas respecto del asunto general de la obra, muchas de las prácticas y rituales expuestos ofrecen una vista parcial de las propias aspiraciones de Don Juan Manuel y de sus preocupaciones más íntimas según se desprende de la frecuencia con la que tales consideraciones se hallan interrumpidas por alusiones a las experiencias de sí mismo<sup>19</sup>. Constituyen, entre otras cosas, elementos de juicio imprescindibles en la calificación (corporal) de la nobleza.

#### 4. EL TEMA DEL CUERPO EN EL DESARROLLO DE LAS PRINCIPALES LÍNEAS ARGUMENTALES DEL «LIBRO DE LOS ESTADOS»

##### 4.1. *El cuerpo y el alma: discurso escatológico y discurso naturalista del cuerpo.*

Don Juan Manuel fue, como ya se ha apuntado, un adaptado a los cauces del pensamiento cristiano de su época y de su ámbito geográfico y político, el castellano. Un ámbito que, si bien se constituyó como un hecho más o menos autónomo, no estuvo desligado de las corrientes del pensamiento y de la situación cultural de la Europa cristiana como consecuencia de las estrechas relaciones mantenidas durante largo tiempo con la civilización árabe y por las propias circunstancias políticas que en la península concurrían; una situación cultural, heredera del proyecto carolingio, que determinaría una forma de hacer política fuertemente ligada a las instituciones y el orden eclesiástico<sup>20</sup>. Pues bien, uno de los aspectos en que se pone de manifiesto la ortodoxia de Don Juan Manuel es, precisamente en las arraigadas concepciones de la relación entre el cuerpo y el alma.

Como en la cultura cristiana, el cuerpo no tiene en el pensamiento de Don Juan Manuel autonomía reconocida. Su significado se construye en el interior del discurso esencialista y espiritualista bíblico —en esencia hebreo, aunque fuertemente matizado con los conceptos helenos de la tradición órfica— de tal manera que no se puede comprender si no es en la relación de subordinación respecto del alma.

19. Macpherson I. R. y Tate R. B. *o.c.*, p. 19.

20. Nos referimos al proyecto carolingio de constituir la unión de un vasto y heterogéneo imperio en el orden de las ideas cristianas y de las creencias católicas. Véase en este sentido, de Torres M. (1933) «La idea de imperio en el «Libro de los Estados» de Don Juan Manuel», en *Cruz y Raya*, n° 2; también, de Maravall J. A. (1983) «La sociedad estamental castellana y la obra de Don Juan Manuel», en *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*. Ed. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid.

Resuelto en la defensa de la verdad cristiana, su concepto de cuerpo está dominado simultáneamente por la noción de *carne* —marcado por el pecado original— y por el misterio de la Encarnación que trazan una línea discursiva negativa<sup>21</sup>. Sin embargo, lejos del desprecio absoluto que parecía presidir el pensamiento de alguno de sus contemporáneos más significativos como Ramón Llull<sup>22</sup>, no deja de aferrarse al mundo de los signos visibles y de las apariencias; en especial, a los significados que emanan de la apreciación estética y ética del cuerpo en consonancia con un imaginario cada vez más presente en Europa que, como hemos señalado más arriba, obtenía en los temas y lugares del cuerpo algunos de los recursos figurativos más expresivos de la socialidad<sup>23</sup>.

Ya ha sido puesto de relieve que uno de los propósitos del *Libro de los Estados* es la aplicación a la sociedad de la verdad cristiana; pues bien, ésta comienza por el descubrimiento de la realidad humana como fruto de la voluntad del creador quien por su poder puso al hombre en la tierra sin mediar hombre ni mujer, dándole entendimiento, razón y libre albedrío y, asimismo, compuesto de alma y de cuerpo para que tuviera parte de Dios (*que es cosa spiritual*) y parte del mundo (*que es cosa corporal*):

“...*que el mundo ovo comienzo et que lo crió Dios por su voluntad quando quiso... que quando crió el mundo, que entonçe crió el omne... ya es dicho que Dios crió el mundo para ser conosciado por las sus obras [et] convinía que en el mundo oviese criatura que oviese parte con Dios et parte con el mundo, que fuese corporal et spiritual; ca si todo fuese spiritual, non sería parte del mundo, pues el mundo es todo corporal cosa, [et si todo fuese corporal cosa] non avría parte el de Dios, que es cosa spiritual*”; L.E. II, VII.

21. El misterio de la Encarnación, aunque constituye una mutación definitoria en el pensamiento religioso occidental en tanto que supone el comienzo de la relación entre lo divino y lo humano —una posibilidad de divinización del hombre y más concretamente de su cuerpo—, se muestra como un permanente recordatorio de la unión entre la materia y el espíritu; una unión que es, antes que nada, una oposición entre un cuerpo que está más próximo a lo divino cuanto más intocado es, cuanto más ausente, y un alma para la que, en cualquier caso, el cuerpo es un escollo. Véase, a propósito de la significación de la Encarnación en la escatología cristiana, de Brown P. (1993) *El cuerpo y la sociedad*, pp. 56, 245 y 323. Ed. Muchnik Editores. Barcelona. Asimismo, puede verse Gasnier M. D. (1992) “Éléments pour une pensée Chrétienne du corps”, en Goddard J. C. y Labrunne M. *Le corps*, pp. 73 y ss. Ed. Vrin. París.

22. Son significativas las calificaciones que Benito y Durán dedica a sendos autores en relación con la forma en que cada uno de ellos expresa su preocupación evangélica y que indudablemente reflejan la actitud diferente de uno y otro ante el mundo: frente a *la calificación de apóstol de la verdad* cristiana que dedica a Ramón Llull, distingue al escritor castellano con el apelativo de *caballero cristiano*, con todo lo que el concepto *caballero* implica. Benito y Durán A. (1972) *Filosofía del Infante Don Juan Manuel*, pp. 112 y 113. Ed. Excma. Diputación Provincial de Alicante. Alicante.

23. A este respecto nos parecen interesantes las consideraciones de Luciana de Stefano a propósito de la visión del hombre que ofrece Don Juan Manuel en el *Libro de los Estados*; una visión que califica de *glorificación del hombre «en el mundo»*, poniendo énfasis en el optimismo con que observa Don Juan Manuel el mundo físico, así como en la aceptación de los valores sociales inherentes a la vida terrenal de lo que es prueba la actitud activa y de lucha, no de rechazo y renuncia, con que afronta su propia vida. Stefano L. de (1982) *o.c.*, p. 340.

Lo mismo que en el cosmos cada objeto tiene un lugar determinado según un plan divino totalizador y en la sociedad cada sujeto y cada estado mantiene una posición —réplica de la jerarquía celeste— que debe guardar con respeto, también en el hombre, en cada hombre, que es microcosmos, cada componente —alma y cuerpo— contribuye armónica aunque jerárquicamente —en ley y orden— a la salvación. Salvación que, al fin y al cabo, es sólo salvación del alma<sup>24</sup>.

La primera referencia a la dualidad de la realidad humana o, lo que es lo mismo, a la escisión del cuerpo respecto del sujeto sustancial, el alma, se encuentra en los primeros compases de la obra, en el capítulo tercero, una vez que los requisitos mínimos de presentación y dedicación del libro habían sido cumplidos. Aunque sólo sea como indicación, pues no hay manifestación explícita de la misma, el dualismo se desarrolla en un contexto especialmente significativo por cuanto resume uno de los principios teológicos que inspiran y orientan la composición de la obra: la promesa de salvación del alma más allá de la muerte del cuerpo que se vio cumplida anticipadamente en la Resurrección de Jesucristo al tercer día de su suplicio:

*“...quel nuestro salvador Jhesu Christo... fue puesto en la cruz et muerto en el su cuerpo en ella... et los apóstoles et los discípulos muy tristes et muy quebrantados... non eran bien çiertos de la su salvación para las almas. Pero él, muy de buen talante, et omne et fijo muy sabidor, quiso poner cobro a ellos et a todos los que después dellos creyesen... Et por ende resoçitó al terçer día, así commo gelo dixiera quando El era vivo... aparesçióles et comió con ellos et fabló con ellos, et después manifiestamente subió a los çielos en cuerpo et en alma...”; L.E. I, III.*

Pero no es la muerte y resurrección de Jesús el centro del discurso, sino sólo la base. A partir de este planteamiento en el que se pone de relieve la promesa divina, Don Juan Manuel empieza a elaborar el verdadero discurso socio-moral cuyo objetivo es la justificación de las jerarquías sociales tras la afirmación de que todos los hombres pueden salvar el alma sin necesidad de cambiar de estado. La condición para poner el alma a salvo consiste en observar durante la vida terrena una conducta ordenada, en ley y en estado<sup>25</sup>. La reflexión sobre ambas, vida y con-

24. En numerosas ocasiones Don Juan Manuel expresa la idea de la participación del cuerpo en la salvación eterna. Por ejemplo, señala que “...et vos digo que por los vienes et por los males que el cuerpo et el alma fazen en este mundo, que avrá el alma galardón o pena spiritual en el otro mundo, et non vos digo ninguna cosa que será del cuerpo entonçe, ca pues el cuerpo fue en este mundo parçionero et obrador en las buenlas obras et en las malas que el alma et el cuerpo fizieron, seyendo ayuntados en uno, la justicia de Dios non sería complida si en el otro mundo el cuerpo non oviese gloria o pena”; L.E. I, XXXVIII. Sin embargo, la idea que parece presidir la obra y que finalmente trasciende es el proyecto salvífico exclusivo del alma.

25. La salvación eterna como premio —aunque también la condena como castigo—, que preside toda la obra se aprecia de forma especialmente significativa, por la contundencia, en el capítulo XXV del primer libro donde señala “...avrá galardón et pena desque se partiere del cuerpo, segund las obras que oviere fecho en quanto fueron en uno. Et esta alma non se puede salvar sinon guardando la ley quel fuere acomendada”; L.E. I, XV.

ducta virtuosa, parte de la interpretación cristiana de la muerte y sólo desde esta puede Don Juan Manuel urdir la explicación de la existencia sobrenatural del alma. Se trata de un pasaje supuestamente reelaborado del *Barlaam e Josafat*, una de las fuentes en las que parece estar inspirada la concepción del *Libro de los Estados* aunque, en este punto, las discrepancias sobre el alcance de dicha inspiración son importantes<sup>26</sup>.

Dando por cierto que Don Juan Manuel toma del *Barlaam e Josafat* la ficción narrativa según la cual el príncipe aprendiz accede al conocimiento de la realidad mundana a través del encuentro con un leproso, un viejo y un cadáver, en el *Libro de los Estados* se habría producido una fundición de los tres personajes en uno sólo, el cadáver, cuyo inexplicable estado inerte y trágica apariencia, a pesar de sus rasgos humanos, sorprendería a Joás, el infante inocente, a quien las miserias humanas, según ha sido puesto de relieve, le habían sido deliberadamente ocultadas:

“...llegó al lugar do fazían el duelo, et vio el cuerpo del omne finado que estava en la calle. Et quando le vio asy yazer et bio que abía façiones et figura de omne, et entendió que non movía, nin fazía ninguna cosa de lo que fazen los omnes vivos, marabillóse ende mucho”; L.E. I, VII.

Si ese cuerpo de hombre difunto tenía facciones y figura de hombre, era de *carne* y poseía todas las cosas que tienen los hombres pero, al contrario que éstos, ni se movía, ni hablaba, ni podía hacer cuanto hacen los hombres vivos, ¿qué es lo que le faltaba?:

“¿qué mengua a en sí por que lo non puede fazer?”; L.E. I, VIII.

La respuesta que el infante recibe de su ayo ante la pregunta curiosa es unívoca: la muerte le despojó del alma que, en gran medida, en el imaginario manuelino, es sinónimo de vida:

“...la razón porque non puede fazer lo que los otros fazen es porque se partió dél[ll] el alma quel fazía mover et fazer todas las otras cosas que los omnes vivos fazen.”; L.E. I, IX,

Sin embargo, tal respuesta, aunque, como decimos, es unívoca, se desarrolla en dos niveles o momentos explicativos —aunque fundidos en el texto— como consecuencia de la insatisfacción que ante ella muestra el infante:

26. Véase, a este respecto, de Ruiz M. C. (1987) *Literatura y política: el “Libro de los Estados” y el “Libro de las Armas” de Don Juan Manuel*, p. 39. María Cecilia Ruiz, en abierta discrepancia con toda una tradición de estudiosos de la obra de Don Juan Manuel que van desde Menéndez y Pelayo hasta Mcpherson y Tate pasando por Castro y Calvo, Orduna o Diego Marín, señala que Don Juan Manuel pudo servirse del modelo para alterarlo y voltearlo dándole una forma apropiada a sus intenciones políticas que estarían inspiradas fundamentalmente en las circunstancias que rodeaban su relación con la corona.

“...pues dezides que el alma se partió dél et non puede fazer lo que los otros fazen, quiero que me digades, pues tan grant daño et tan grant mengua le vino en partirse el alma dél, ¿por qué la dexó partir de sí?”; L.E. I, IX.

En el primero de los momentos explicativos, que se puede denominar momento naturalista, Don Juan Manuel apunta la degeneración del cuerpo y la imposibilidad de que éste y el alma permanezcan unidos eternamente, tomando como punto de referencia la hipocrática teoría de los humores y sus dobles cualidades de frialdad-calentura y humedad-sequedad:

“...ca lo más que ella puede fincar en el cuerpo (el alma) es en quanto en él dura la calentura et la humidat natural. Et esta calentura et humidat natural, del día que nasce el omne fasta que muere, cada día mengua et non a cosa en el mundo que la pueda acresçentar, ca el comer nin el vever non acresçenta en la calentura nin en la humidat natural, mas enmiéndal et mantiénel lo que se desfaze del cuerpo por los trabajos et por los vaziamientos quel acaesçen.”; L.E. I, IX.

El segundo momento, mucho más elaborado, introduce una explicación religiosa, según lo ha puesto de relieve Savoye de Ferreras<sup>27</sup>, a pesar de la condición teóricamente pagana del preceptor; la razón por la que el hombre muerto no puede hacer cuantas cosas hacen los vivos es porque el alma, cosa espiritual, eterna y fundamento de la vida, se separó del cuerpo, temporal y corruptible, por voluntad divina:

“Et aún ay otra cosa por la que el alma non puede fincar en el cuerpo para sienpre, ca el alma es criatura de Dios spiritual, et por voluntad de Dios ayuntóse al cuerpo et fazel bevir, et porque el cuerpo es conpuesto de los elementos et de los umores, conviene que se desfaga. Et otrosí porque es [con]puesto el omne de alma et de cuerpo, conviene que se desfaga quando es voluntad de Dios. Ca el alma, El la puso en el cuerpo, et desde parte dél, finca el cuerpo muerto et desfázese, porque es corporal et conpuesto. Et fincará asy [fasta] la resurrección, que serán ayuntados el alma et el cuerpo. Et el alma, que es [cosa] spiritual [et] simple, dura sienpre, que non se puede desfazer”; L.E. I, IX.

La revelación de la muerte, desconocida para el infante pagano hasta el casual encuentro con el cortejo fúnebre y el descubrimiento del alma como principio que anima la vida, conducen al infante a la preocupación por la mejor manera de guardar su alma. La respuesta, colmada en sus fundamentos de las nociones tomistas de sobrenaturalidad, espiritualidad, simplicidad e inmortalidad del alma<sup>28</sup>, y en la afirmación de la vida terrena en función del más allá, constituye ya una verdadera solución religiosa que marcará el cauce de las conversaciones subsecuentes. Unas conversaciones en las que, según será analizado, se pone de relieve la fun-

27. Savoye de Ferreras J. o.c.

28. Benito y Durán A. (1972). *Filosofía del Infante Don Juan Manuel*, p. 227. Ed. Excma. Diputación Provincial de Alicante. Alicante.

damental paradoja del cristianismo medieval que coloca al cuerpo entre el pecado y la redención, entre el desprecio y la veneración.

El juicio sobre el cuerpo es inicialmente negativo toda vez que constituye lo temporal y accidental en una unión, la humana, en la que el alma es lo permanente y sustancial ejerciendo las funciones *vegetativa*, *sensitiva* y *racional*, otorgando la vida, desde su infusión en el cuerpo:

*“...vos sabedes que la cosa que vale más deve ser más preçiada, et quanto es más preçiada tanto deve omne fazer más por la guardar; por ende tengo que pues el alma es cosa que da la vida et el entendimiento et el movimiento et el sentimiento, et da razón al cuerpo, et que es cosa que nunca se puede desfacer, et cosa spiritual, por todas [estas] razones tengo que vale más que el cuerpo; et pues vale más, deve ser más preçiada et más guardada”; L.E. I, XVI;*

pero, no obstante, y pese a consejos expesos que incitan a la renuncia y a *menospreçiar las cosas deste mundo, que son fallecederas*, el cuerpo no deja de ser digno de atención, según se desprende en el tono general de cuidado e, incluso, admiración que recorre toda la obra.

El encargo inicial del rey Morabán al ayo de su hijo Joás consistía, antes que nada, en hacer guardar su cuerpo cuidando de que éste no tomara contacto con las cosas que pudieran perjudicar a su salud, adiestrándole en las artes de la caballería y facilitándole los placeres que a ella cumplen: cabalgar, cazar, jugar, etc. En este contexto, las nuevas revelaciones, aunque matizan lo que cumple al cuerpo y posponen su atención a los requerimientos del alma:

*“Et pues así es, pídivos por merçed que pues vós tanto fazedes por guardar este mi cuerpo, que es cosa fallecedera, que fagades vós et querades que yo que faga quanto pudiere por guardar el alma, que a tantas aventajas del cuerpo quantas vós sabedes”; L.E. I, XVI,*

no suponen una reordenación de los presupuestos morales tan importante como para alterar de forma definitiva el proceso de educación caballerescas iniciado; un proceso asentado fundamentalmente en el desarrollo de actitudes y destrezas corporales. Estas actitudes y destrezas que, consideradas en su más amplio sentido constituyen uno de los hilos conductores del razonamiento de la distinción social, permanecen, a pesar de todo, como alguno de los baluartes que sustentan el proyecto de vida caballeresco; un proyecto en el que el desprecio del cuerpo entraría en insalvable contradicción. En ese sentido, aunque el infante Joás pregunta si no sería mejor para la salvación de su alma abandonar su estado laico y tomar el oficio de clérigo ingresando en alguna orden, la respuesta obtenida confirma, además de la obligación de conservar cada cual su estado contribuyendo a mantener el orden social establecido de la distinción, la posibilidad de conciliar la caballería —al fin y al cabo, una forma de exaltación corporal— y la fe<sup>29</sup>.

29. Si la revelación de la verdad cristiana no supone una reordenación importante de los presu-



Así, aunque en más de una ocasión el juicio sobre los placeres corporales ligados a la naturaleza y la vida de este mundo sea negativo, no aparecen en un contexto de rechazo absoluto, como abominable circunstancia de la que es preciso abdicar, sino que son definidos como trabas que, siendo constitutivas de la terrenalidad, es necesario aceptar con resignación:

*“Señor infante, vós sabedes que ningún omne non puede escusar en este mundo de tomar en él plazerres... [Et] todas estas cosas, porque son naturales, non se puede escusar que naturalmente toman los omnes plazerres en ellas”; L.E. I, LXXXII,*

e, incluso, con desconfianza:

*“Ca los vienes deste mundo son commo la sonbra del cuerpo, et non es cosa firme nin çierta; et los del otro mundo son cuerpo verdadero, de que sale la sonbra...”; L.E. I, LXXXIII,*

pero en última instancia como aspectos constitutivos de la propia mundanidad humana. En efecto, teniendo en cuenta la extensión dedicada a éstos, el cuerpo se revela como un elemento particularmente importante, en clave no absolutamente ascética, que dota de símbolos y de recursos a Don Juan Manuel en la elaboración del discurso definidor de la nobleza cristiana. En este sentido, los treinta y seis capítulos que van desde el L hasta el LXXXV del *Libro primero* del *Libro de los Estados*, pero también el *Libro del cavallero et del escudero* y el *Libro Infinito* en los que se pone de manifiesto, no ya la posibilidad, sino más bien la necesidad de concurrencia de los principios de educación cristiana y los principios de educación caballerisca, lo atestiguan.

Especialmente revelador de la concepción manuelina de las relaciones entre el cuerpo y el alma es lo que nos sugieren las no pocas líneas dedicadas a la naturaleza de la fe cristiana<sup>30</sup>. La línea discursiva se mantiene en los términos ya expresados: la mejor ley en la que salvar el alma es la ley cristiana, y aquella no se podría salvar sólo por ley natural y mucho menos en cualquiera otra ley dada a los hombres:

puestos morales es porque, según hemos señalado en otra parte (Vicente M. 1995, 94), todos los personajes que intervienen en el proceso de conversión —conversores y convertidos— participan de los principios morales desde el inicio del cuento, aunque los nobles paganos convertidos hubieran llegado a ellos por ley natural. Esto es lo que determina que el proceso de revelación de la verdad cristiana no aparezca tanto como un sorprendente descubrimiento que trasmuta el proyecto de vida caballeresco en otro diferente, sino como una confirmación que viene a justificar y avalar dicho proyecto desde la ley cristiana. María Cecilia Ruiz ha mostrado cómo esta circunstancia, aunque resta valor novelesco a la obra, en compensación, da mayor fuerza al argumento apostólico. Ruiz M. C. (1987) *o.c.*, p. 37.

30. Capítulos que van desde el XXVI hasta el XLVII, englobados bajo el epígrafe “*La naturaleza de la fe cristiana*” en la edición de Macpherson y Tate del *Libro de los Estados*. Macpherson I. R. y Tate R. B. *o.c.*

*“...en ninguna ley, que sea dada nin sea natural, non se pueden salvar las almas al tiempo de agora, sinon en la ley de los christianos”; L.E. I, XXVI.*

*“...ca por la ley puede omne ganar o perder el alma, que es la cosa más cara que omne a”; L.E. I, XXXI,*

e, incluso, el estatuto de cuerpo se configura por dicha ley, aunque en este caso no se trate tanto de salvación como de honra:

*“...et aun el cuerpo puede ser onrado o sin grant onra”; L.E. I, XXXI.*

Los presupuestos para dar la explicación oportuna a la afirmación se retrotraen al mismo *Génesis* donde encuentra nuevos argumentos a propósito de la distinción y jerarquía entre el cuerpo y el alma. En efecto, Dios creó al hombre en la tierra y lo hizo a su imagen y semejanza; esta semejanza lo es primero en el alma por ser espiritual e imperecedera como el mismo Dios, que es también espiritual:

*“Entre todas las cosas Dios crió al omne en la tierra, et este fizo a su imagen et a su semejança... Et esta semejança que el omne a con Dios es en el alma; que así commo Dios es cosa spiritual e dura para sienpre así el alma es cosa spiritual et dura para sienpre”; L.E. I, XXVII.*

Pero, evidentemente, si la semejanza entre Dios y el hombre lo fuera sólo en lo espiritual estaríamos ante una contradicción insalvable puesto que el hombre en la tierra no puede ser sino siendo cuerpo. El cuerpo no puede dejar de participar, por lo tanto, de dicha semejanza, aunque lo fuera a la zaga del alma, y necesariamente, sobre explicaciones de más compleja elaboración que se resuelven finalmente con el fenómeno de la Encarnación: puesto que Dios hizo al hombre compuesto de cuerpo y alma no habría sido justo que sólo el alma obtuviera pena o gloria en el otro mundo por los bienes o males que ambos, unidos por voluntad de Dios, hacen en este mundo. Justo era, explica Don Juan Manuel, que lo mismo que fueron unidos en este mundo lo fueran también en el otro y por eso convino Dios hacerse hombre corporal, para dar gloria al cuerpo. No en vano, el cuerpo es en buena medida templo del alma en el medioevo cristiano:

*“Et en quanto lo fizo a su imagen, sienpre crea en El, firmemente, que Dios, que es cosa spiritual, quedará a ser corporal; et así lo fue quando Jhesu Christo fue conçevido por el Spiritu Sancto en el cuerpo de la vienaventurada virgen sancta María...[et] agora que está (et estará para sienpre sin fin en cuerpo et en alma en Paraíso)... Et así non puede ninguno contradexir que, pues dixo, que faría el omne a su imagen, que forçadamente non conviniese que Dios oviese aver cuerpo, que imagen non es ál sinon un cuerpo que semeja a otro...”; L.E. I, XXVII.*

*“Otrosí, pues Dios fizo el omne conpuesto de alma et de cuerpo, et en quanto el cuerpo et el alma son ayuntados en uno en este mundo, an gloria o pena corporal por los vienes et males que fazen, et el alma a gloria o pena en el otro mundo spiritual, bien entendedes vós, señor infante, que la justičia de Dios [non] conplida si el cuerpo, que es cosa corporal, non oviese gloria o pena por los males o por los vienes que fizo quando era ayuntado con el alma, segund so mereçimiento. Mas para que*

*esto se faga commo deve, conviene que segund fueron ayuntados en este mundo, que así lo sean en el otro. Et para que amos ayan gloria spiritual et corporal, o pena spiritual et corporal, convino que Dios que fuese Dios et omne... que fuese omne corporal por que oviese gloria con el cuerpo del omne”; L.E. I, XXXIX.*

La negación del cuerpo, atenuada en gran parte, como se dijo con anterioridad, en la interpretación de la Encarnación, alcanza su máxima expresión en la exégesis que Don Juan Manuel hace del relato del pecado original; un relato que se ve enriquecido con el discurso a propósito de la condición y naturaleza de la mujer o, lo que es lo mismo, con el discurso de la polaridad (corporalizada) del género. Aunque en el *Libro de los Estados*, como, por otra parte, en una amplia parte del imaginario social de la Edad Media, todas las polaridades —éticas, estéticas, religiosas, comportamentales, etc.— constituyen expresiones de una realidad en la que toman cuerpo de forma *corporalizada* las distinciones sociales (belleza frente a fealdad, estilización frente a rudeza, armonía frente a deformidad, comedimiento frente a exageración, etc. que reflejan la distancia entre la altura de espíritu y la villanía), las oposiciones proyectadas sobre las categorías del género o, si se quiere sexuales, expresan modelos de valoración ética más que nunca contrapuestos —varón frente a mujer— que exceden o trascienden la mera singularidad anatómica y fisiológica objetivable de cada sexo; expresan unos modelos en los que la definición de particularidades sexuales son construidas, antes que sobre evidencias constitucionales diferenciales, en el marco de un discurso cuyos objetivos, más o menos implícitos, consistían en fundamentar y legitimar la desigualdad jerárquica entre ambos sexos y, desde luego, las relaciones de sumisión<sup>31</sup>:

*“Et otrosí, quiso que fuese fecha de una costiella del omne, por razón que la muger es una partida del omne, pero non es tan conplida commo [él]. Porque da a entender que, pues non es tan conplida commo él que sienpre el omne deve aver señorío et mejoría de la muger, et así, todo esto fue fecho con razón”; L.E. II, III.*

Sin embargo, de momento, interesa resaltar la representación de la dualidad alma-cuerpo proyectada sobre la antítesis varón-mujer en el *Libro de los Estados*. Parece hacer hincapié Don Juan Manuel, en el relato que hace a propósito del *Génesis*, en la creación del varón como culminación de la obra divina. El hombre, refiriéndose al varón, es aquel en quien se cumplen mayor número de perfecciones pues semeja a Dios en la razón, en el entendimiento e, incluso, en el libre albedrío. Sólo cuando aquel fue criado (crecido) y vio el Creador que le era necesaria la mujer para poder engendrar, fue ésta creada a partir de una costilla de Adán. A partir de la *carne*, sobre la que puso *carne*, para dar a entender que la mujer es parte del hombre y a él se debe:

31. Véase, entre otros trabajos: Duby G. y Perrot M. (directores) (1992) *Historia de las mujeres en occidente*. Ed. Taurus. Madrid. Jacquart D. y Thomasset C. (1989) *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Ed. Labor, S.A. Barcelona. Le Goff J. (1990) *El hombre medieval*. Ed. Alianza Editorial. Madrid. Y Duby G. (1992) *La mujer, el caballero y el cura*. Ed. Taurus. Madrid.

*“Et semeja el omne en la razón a Dios, et en el entendimiento, et en el libre albedrío. Por estas cosas que puso dios en el omne, dixo quel quería fazer a su imagen et a su semejança, por estos cunplimientos et mejorías quel dio más que a todas las otras cosas... Et todas estas cosas crió Dios en los seis días dichos, et el seteno folgó... Et desde Adam fue criado, veyendo nuestro señor Dios que era mester muger porque oviese lejn qui pudiese engendrar, fizol adormeçer et sacó dél una costiella, et sobre aquella costiella puso carne et todas las cosas que conplían, fasta que fizo muger conplida... Et bien la pudiera Dios criar, et si quisiera, así commo Adám; mas quisola criar de una partida de la carne et de los u[el]sos del omne por dar a entender que la muger que es parte del cuerpo del omne, et que así la deve el omne tener et amar a su muger commo a su cuerpo mismo”; L.E. I, XXVII.*

Condenada la mujer a ser *carne* de la *carne*, su maldición había sido echada. Pero los fundamentos y la naturaleza de la fe cristiana aportarían, aun a partir del *Génesis*, nuevos contenidos que cerraran el círculo del discurso de la misoginia occidental, una misoginia indisociable de la antinomia cristiana medieval de fondo sobre la que era pensado el cuerpo<sup>32</sup> y que Don Juan Manuel plasma perfectamente en su obra. Tenía que ser necesariamente Eva —la mujer, la *carne*, la materia, el cuerpo—, quien incumpliendo los mandatos divinos probara del fruto prohibido y contaminara después a Adán —el varón, el espíritu, la forma, el alma— trayendo la desgracia sobre la tierra. Se trata, efectivamente, de una concepción en la que el pecado aparece como algo originariamente femenino y corporal que alimenta cierta consideración del medioevo cristiano, bien patente en Don Juan Manuel, según la cual la mujer no sería sino un estado carencial del ser del varón; una reproducción incompleta, imperfecta o, incluso, vuelta del revés de su modelo masculino<sup>33</sup>. Aparece el pecado en la mujer como una falta de raíz interior, como un impulso de su naturaleza precaria, mientras que en el varón como algo provocado desde fuera, casi siempre como consecuencia del ofrecimiento (carnal) de la mujer<sup>34</sup>. Quizás por eso, por la carnalidad de la falta, lo primero que hicieron los desafortunados pecadores del *Génesis* fue cubrir sus cuerpos:

32. En cualquier caso, una antinomia producto de una difícil conciliación entre los sentimientos de atracción y sospecha, de deseo y repulsa, sobre los que se ve proyectado el imaginario de la mujer.

33. El universo simbólico que sustenta este tipo de representaciones y las consiguientes actitudes se estructura, en una sociedad misógina como es la medieval, para ratificar la debilidad (moral, espiritual, somática) de la mujer, su menesterosidad biológica y su inferioridad jurídica, social o política. Hasta tal extremo es llevada esta imagen que en ocasiones fue empleada la metáfora de la *mulier virilis* como forma de representar los progresos espirituales de algunas mujeres. Véase el concepto de “*mujeres como varones fallidos*” de Brown P. (1993) *El cuerpo y la sociedad*, p. 27 y 28. Ed. Muchnik Editores. Barcelona. A este respecto, véase también de Rivera M. (1989) “Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga”, en Muñoz Fernández A. (editora) *Las mujeres en el cristianismo medieval*. Ed. Muñoz Fernández. Madrid; y de Jacquart D. y Thomasset C. (1989) *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. Ed. Labor Universitaria. Barcelona.

34. Walker Bynun C. (1990) “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, p. 178. En Feher M., Nadaff R. y Tazi N. (editores) *Fragments para una historia del cuerpo humano*, I. Ed. Taurus. Madrid.

*“Et a la ora que lo ovieron comido, entendieron qué era bien et mal, et que avían caído en pecado [et] obieron vergüença porque estavan desnudos, lo que ante non avían. Et tomaron de las fojas de las figueras... et cubrieron con ellas los lazares de sus cuerpos que eran más vergonçosos de paresçer descubiertos... Et quando ellos lo entendieron, por el grant miedo et por la grant vergüença que ovieron del yerro que avían fecho contra quien tanto bien les fiziera, escondiéronse”; L.E. I, XXXVIII.*

La falta es corporal y la pena recibida por tal había de ser también una pena corporal —dolor, enfermedad, destierro, trabajo corporal— que curiosamente, como si de una anticipación del ascetismo cristiano se tratara, supone una ventaja para la razón que, en adelante, podría distinguir entre bien y mal de este mundo, que es tránsito para el otro:

*“Ca por vida cobraron muerte, et por plazer cobraron pesar, et por salud cobraron enfermedat... Et desde este pecado ovieron fecho, et Dios los maldixo, segund dicho es, sacólos del Paraíso, et mandólos que labrasen en la tierra et biviesen et se mantoviesen de su lazerio et por su trabajo... que fuese la su vida con pesar et con trabajo, también en el cuerpo commo de la voluntad. Pero fue la su merçed del dar entendimiento et razón natural. Et por ende pueden los omnes mereçer o desmereçer, ca pues an entendimiento et poder para fazer bien et mal, si dexan el bien et fazen el mal, an desmeresçimiento et pena en este mundo et en el otro; et si dexan el mal et fazen el bien, an meresçimiento et galardón en este mundo et en el otro. Et porque el omne es conpuesto de cuerpo et de alma, del bien o del mal que fazen entramos en gloria o pena. Ca en este mundo, por el bien que fazen seyendo ayuntados en uno, an gloria en los buenos plazeret et sin pecado que ha en los bienes tenporales que Dios les faze: et en el otro mundo abrán gloria spiritual, el alma en el Paraíso, do es Dios, que es gloria spiritual de las almas, et sin fin”; L.E. I, XXXVIII.*

El discurso de la relación entre el cuerpo y el alma constituye una vía de entrada al estudio naturalista del cuerpo en tanto que las oposiciones que entre ambos se establecen aparecen, fundamentalmente, como diferencias de naturaleza de las partes que componen su ser: naturaleza que se aproxima a la divinidad en lo que toca a la racionalidad-espiritualidad del alma, y naturaleza cercana a la animal en lo que a la composición, funciones y mortalidad del cuerpo se refiere. Los antecedentes de las reflexiones naturalistas hay que buscarlos en su obra inmediatamente anterior el *Libro del cavallero et del escudero* del que José Antonio Maravall ha señalado que responde al naturalismo y racionalismo medieval, según el cual el discurso tiende a demostrar y apoyar las verdades conocidas así como a mantener la estructura tradicional y estática de la sociedad<sup>35</sup>. En su capítulo treinta y ocho el anciano maestro explica a su joven discípulo, aprendiz de caballero, qué cosa es el hombre:

35. Maravall J. A. (1983) “La sociedad estamental castellana y la obra de Don Juan Manuel”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*, p. 460. Ed. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid.

*“Fijo el omne es una cosa, et semeja dos: él en sí es animal mortal racional... Et la razón por que es animal et racional [es] por que es compuesto de anima et de cuerpo, et del alma se faze aver razón, et por la razón que ha más que las otras animalias es omne. Ca las cosas naturales por que todas las animalias se an de mantener, más conplidamente las an que non los omnes. Mas los omnes an razón, lo que non an las animalias, et por ende el omne que ha más razón en sí es más omne, et quanto á menos della tanto es menos omne et es más allegado a las animalias en que non an razón. Et por que es compuesto de alma et de cuerpo, conviene que sea mortal quanto el cuerpo, et por que se e[n]gendra et bive et creçe et faze las otras cosas asy commo las otras animalias es animal”<sup>36</sup>.*

Sin embargo, el carácter abiertamente enciclopédico de esta obra, a pesar de desarrollarse también en forma de diálogo didáctico, despoja a las reflexiones del dinamismo y soltura que alcanzarían en el *Libro de los Estados*, donde el proyecto de catequización emprendido por Don Juan Manuel —personificado en el filósofo Julio— le exige remontarse a las primeras causas de todo cuanto explica y, en ocasiones, también a las consecuencias.

En primer lugar, es la heredada teoría de los cuatro humores sobre la que, además, se pone de manifiesto la concepción microcósmica del organismo humano; una concepción, a la que nos hemos referido más arriba, que se configura como lugar común de la filosofía occidental y que en el caso del Infante parece estar basada en el denominado *razonamiento por analogía*<sup>37</sup> que intenta explicar la armonía y la concordancia entre todo lo creado como consecuencia de la participación divina en dicha creación. El cuerpo está compuesto de cuatro humores (la *sangre*, la *cólera* —*bilis amarilla*—, la *flema* y la *melancolía* —*bilis negra*—), surgidos de los cuatro elementos que componen el universo (aire, fuego, agua y tierra) tal como había dicho en el *Libro del cavallero et del escudero*<sup>38</sup>. Sobre la base de esta composición, idéntica en su último análisis para todos los hombres y criaturas de la naturaleza, se apoya la igualdad humana:

*“Señor... me mandastes que vos dixiese... que por qual razón non avía ninguna aventaja entre los reys et los grandes señores et las otras gentes... Et la razón por que es así, es por dos razones: la una por razón que los omnes son compuestos de los quatro humores, que se fazen de los quatro elementos; et porque los belementos obran así en los unos commo en los otros, por ende estas cosas son egualmente así en los unos commo en los otros”; L.E. I, XII.*

36. *Libro del cavallero et del escudero*, XXXVIII. Ed. c.

37. Denominación aplicada por Gilson (1958) *La filosofía en la Edad Media*, pp. 406 y ss. Ed. Gredos. Madrid. Véase a este respecto, Stefano L. de o.c., p. 341.

38. *“El omne es piedra en ser cuerpo, ca así commo la piedra es cuerpo así el omne es cuerpo. Otrosí asy commo el arbol et las planctas naçen et creçen et an estado et envegeçen et se desfazen, vien así el omne faze estas cosas ca naçe et creçe et ha estado et envegeçe et se desfaze quando se parte el alma del cuerpo. Otrosí como las bestias et las aves et las otras animalias fazen todo esto et demás que sienten et e[n]gendran et biven, bien así lo faze el omne. Otrosí vien así commo el ayre et el fuego et el agua et la tierra [son] quatro alimentos, así el omne á en sí quatro humores, que son la sangre et la cólera et la flema et la melancolía”; *Libro del cavallero et del escudero*, XXXVIII. Ed. c.*

Una igualdad que se tornaría relativa pues, si bien en los cuerpos Dios hace iguales a los hombres y en comparación con él no vale ningún hombre más que otro:

*“Et la otra razón mayor (de la igualdad entre los hombres) es por que tan grant es el poder de Dios et tan grant es la su nobleza, que a comparación dEl non val más un omne que otro. Et por ende, en estas cosas obra en todo igualmente”; L.E. I, XII,*

a la postre —según ha de verse— las diferencias de procedencia, y también las de mérito, determinarían diferencias sociales insalvables.

Los humores son los que conservan la humedad y temperatura naturales mientras el cuerpo mantiene la vida —mientras el alma se mantiene *ayuntada* al cuerpo—, pero éstas van disminuyendo cada día desde que el hombre nace —por los *trabajos* y *vaziamientos* que le acaecen— y sin que haya nada que las pueda acrecentar. Más bien, al contrario, existen razones por las que la humedad y temperatura del cuerpo se deshacen más deprisa que lo que al cuerpo le es natural:

*“Más ay otras razones por que esta calentura et humidat natural se desfaze más aína, así commo por dolenças o feridas o por vaziamientos que desfazen más de la calentura et de la humidat natural de quanto es lo que se mantiene por el comer et por el vever”; L.E. I, IX.*

El paso del tiempo es una de las preocupaciones de fondo sobre las que discurre la reflexión naturalista del cuerpo de Don Juan Manuel siendo varios los temas sobre los que se desarrolla. Uno de ellos lo constituye el inexorable envejecimiento y las marcas que éste deja en el cuerpo, una especie de anticipación del gesto de la muerte que pone de relieve y reafirma el argumento anterior según el cual la vida —producto anímico—, cuando no la propia alma, es algo que el cuerpo va perdiendo en su transcurso hasta que se cumple su muerte, hasta la separación final en la tierra del alma y del cuerpo:

*“Et acuérdome que quando yo vos conosci primero, que pareciédeses tan mançebo, poco menos que yo só agora; et agora beo que vós sodes mudado mucho de aquella manera de quando vos yo conosci primero. Et otrosí, beo que el rey, mío padre que paresçía entonçe de la hedat que vós sodes agora, que es ya demudado en tal manera que sus cabellos et sus barvas, que eran entoçe prietas, que son mudadas agora blancas; et también los ojos, commo los dientes, son demudados, et non parescen tales commo solien. Et seméjame que cada día va fallciendo en él toda la su fuerça et el poder et las obras de sus mienbros, et eso mismo beo que fazen todos los otros que yo conosci de la hedat de mi padre el rey... que quanto en el nasçer et creçer enbejeçer, que eguales somos de los otros omnes, et que bien así contesce a nós commo a ellos; et aun tengo que eso mismo es en la muerte...”; L.E. I, X.*

La reflexión concluye con una leve referencia a la genealogía que constituye un modo de abordar el problema del linaje que tanto ocupó y preocupó a Don Juan Manuel. El tema de fondo es nuevamente la igualdad humana en todo lo rela-

cionado con la *biología*; aspecto que será matizado e incluso revocado páginas más adelante:

*“...que pues el rey mi padre e[n]gendró a mí, çierto es que otro e[n]gendró a él. Et pues aquel que e[n]gendró a él es muerto, çierto es que mi padre así abrá de morir, [et] que la mi muerte [non] se puede escusar”; L.E. I, X.*

Lo que se podría denominar como principios básicos de la organización funcional del cuerpo, que bien pudieran considerarse una rudimentaria introducción al paralelismo psicofísico, aparecen enunciados muy tempranamente en el *Libro de los Estados*. Se trata de un simple ejemplo con el que pretende explicar el lugar primordial de Dios en el Universo como movedor de todas las cosas, pero que, como sucede en la mayor parte de los ejemplos de la obra, sirve para construir un discurso entre filosófico, teológico y político que trasciende la mera ejemplaridad; en este caso, el ejemplo es el recurso mediante el cual introduce la exposición de las concepciones *biológicas*:

*“Si omne quiere mover el dedo, conviene que mueba aquellos nervios que mueven aquel dedo; et si quiere mover la mano, conviene que faga eso mismo en los nervios que la mueben, et dende arriba eso mismo el braço fasta que llegue al meollo, donde se mueven todos los movimientos de los nervios. Et en este meollo ha entendimiento et movimiento et voluntad. Et esta voluntad faze entender al entendimiento que cunple que se muebe aquel dedo, et el entendimiento faze al movimiento que mueva aquellos nervios por que se mueva el dedo, et así en el cuerpo del omne todas las cosas que se fazen et se mueven son por esta natura”; L.E. I, XXXIV.*

Uno de los aspectos que más llama la atención en la exposición del Infante a propósito de la naturaleza del hombre y su cuerpo es la frecuencia con la que recurre a la comparación entre éste y los animales con el objeto de mostrar la racionalidad del primero. Mientras que aquellos pueden regirse en su comportamiento de manera eficaz según los modos que les impone la ley de la naturaleza, los hombres, que no son tan capaces para guardar las *cosas naturales* necesitan de razón y de entendimiento *que non an las animalias* —según señala en el capítulo XXV del *Libro Primero*<sup>39</sup>— y por las que pueden comprender, además de las cosas corporales, las cosas espirituales:

*“...çierto es que ninguna cosa non a señorío nin aventaja en otra en otra su equal, si alguna aventaja non a della; pues manifestamente veemos que el omne a todas las cosas que las otras animalias, et demás a razón et entendimiento [ca] non tan solamente entiende en las cosas corporales, ante veemos que entiende verdaderamente mucho de las cosas spirituales. Pues si en el omne alguna [cosa] spiritual non oviese, non podría entender, nin apoderarse nin señorear ninguna cosa spiri-*

39. *“...fallaredes vos que las cosas naturales non lo guardan tan bien los omnes como las animalias... pues es çierto que de la ley de natura muy mejor usan dellos las animalias que los omnes, de valde ovieron los omnes entendimiento et razón, lo que non an las animalias”; L.E. I, XXV.*



*tual; pues vemos que el cuerpo del omne es cosa corporal, non puede saber nin entender lo spiritual. Por esta razón forçadamente avemos a entender que cosa spiritual a en el omne, porque entiende et siente las cosas spirituales. Et esta es el alma, que se ayunta al cuerpo, et es forma del cuerpo, que es materia”; L.E. II, VII.*

Se trata de una valoración en la que, más allá de los argumentos acerca de la inmortalidad del alma humana, suficientemente desarrollados, intenta demostrar la preeminencia de la espiritualidad sobre la materialidad-animalidad del cuerpo en tanto que responsable de la inteligibilidad de las cosas espirituales. Algo que aparentemente no va más allá de la mera distinción entre el hombre y el animal pero que, sin embargo, contribuía a legitimar el estatuto de las diferencias sociales sobre un oscuro trasfondo de diferencia de naturaleza, en virtud de las supuestas carencias de entendimiento de los estados inferiores.

En principio no niega que los animales tengan alma sino tan sólo señala que ésta es diferente al alma humana. Ésta, siendo creada por Dios espiritual, además de dar vida al hombre, le otorga la razón y el libre albedrío que le hacen responsable de sus actos:

*“Et la voluntad, que faze todas las cosas, está en el alma, que da al cuerpo vida, et que ha razón, et esta alma críala Dios. Et ha departimiento entre el alma de los omnes et el alma de las animalias; ca el alma de los omnes da vida al cuerpo, así commo el alma de las animalias, et demás ha razón et libre albedrío, et por esto meresçe aver gloria o pena segund sus obras. Et esta alma, que ha esta aventaja de las almas de las animalias, es criatura de Dios spiritual, et muébese por el libre alvedrío que Dios en ella puso”; L.E. I, XXXIV.*

Sin embargo, esta diferencia entre el alma animal y el alma humana, calificativos al fin y al cabo de dos formas absolutamente distintas de seres corporales, es de alguna forma introducida en la comparación de los hombres en cuya naturaleza racional admite grados cualitativos y accidentales. Efectivamente, ya en el *Libro del cavallero et del escudero* Don Juan Manuel había señalado que:

*“Mas los omnes an razón, lo que no an las animalias, et por ende el que omne que ha más razón en sí es más omne, et quanto á menos della tanto es menos omne, et más allegado a las animalias en que non an razón”<sup>40</sup>;*

una minusvaloración en función de la carencia de razón que el Infante no dudaría en aplicar como calificativo distintivo social. En el *Libro de los Estados*, tanto labradores como menestrales, todos los estados inferiores, son peyorativamente calificados, entre otros aspectos, por ser faltos de entendimiento:

*“...todas estas maneras de menestrales, e aun los labradores que labran por sí mismos, así commo quinteros o yunteros o pastores o ortolanos o molineros, o otros de menores estados, pueden muy bien salvar las ánimas, faziendo lo que deven leal-*

40. *Libro del cavallero et del escudero*, XXXVIII. Ed. c.

*mente et sin cobdiçia. Más por el aparejamiento que an para non fazer todo lo mejor, et porque muchos déstos son [tan] menguados de entendimiento que con torpedat podrían caer en grandes yerros non lo entendiendo»; L.E. I, XCVIII.*

Especial atención merece el tratamiento que da Don Juan Manuel a los hábitos higiénicos del cuerpo. Aunque éstos aparecen formando parte de un conjunto de normas de comportamiento mucho más amplio sobre las que el Infante trata de configurar el estilo de vida de la *excelencia* nobiliaria, podrían ser identificados como un tipo característico aquellos aspectos especialmente relacionados con lo que el Infante denomina el *ordenamiento* o los mandatos de la naturaleza. El discurso es en ocasiones técnico: conservar la salud, facilitar la digestión de una comida, habituar mejor el cuerpo al esfuerzo físico, etc.; pero la intención es siempre socio-moral: adecuarse a lo establecido obrando según la naturaleza que *fizieron muy bien los que la ordenaron*. Así, por ejemplo, quienes ordenaron los ayunos lo hicieron por dos cosas, por honrar a Dios y por dar cuidado al cuerpo:

*“Otrosí, los primeros que ordenaron los ayunos, fizieron[lo] por dos cosas: la primera por dar parte a Dios del tiempo...; la segunda, por apremiar el cuerpo, que non cobdiçiasse tanto las locuras et los delectes de la carne”; L.E. I, LIII.*

Con independencia de que los usos estuvieran o no destinados a la distinción social —a la definición de la *excelencia*— preocupa especialmente a Don Juan Manuel los peligros de corrupción tanto anímica como corporal<sup>41</sup> que pudieran sobrevenirle al hombre por tomar determinadas necesidades corporales *naturalmente ordenadas* por placer y deleite, es decir, con pecado y no por razón, quitando con ello servicio a Dios. Así, si excusado es tomar placer en las necesidades que son de fuerza natural<sup>42</sup> como, por ejemplo, comer para reponer la energía corporal, o beber para ayudar a la digestión, permitir el paso del alimento a las venas<sup>43</sup> y refrigerar el cuerpo, o engendrar hijos para mantener el mundo, comer, beber y engendrar no con esas intenciones, sino por deleite, es atentar contra la voluntad de Dios y el buen ordenamiento de la naturaleza:

*“...es ordenado el comer para rehazer lo que se desfaze del cuerpo de cada día por los trabajos et porque pudiese bevir para servir a Dios. Más los omnes que non*

41. Según una sentencia rotunda a propósito de la salvación del alma en el estado de los emperadores, “*lo çierto es que más es seer sancto que salvo*”; L.E. I, XLVII, habría que decir que, en último término, le preocupa más la posible corrupción anímica que la corporal.

42. Las necesidades de las que en este mundo se pueden tomar placeres son, según Don Juan Manuel, “*de dos guisas: por fuerça naturalmente, et los otros son por acaesçimiento. Los que omne a de tomar naturalmente son así commo en comer et en vever, et en dormir et en vaños, et en cosas que pertenescen para vazifa]miento y fenchimiento del cuerpo... los plazerres que los omnes toman et vienen por acaesçimiento son así commo en oir estrumentes et cantares, et çaçar con aves o con canes, et cavalgar et trebejar, et bestir et labrar...*”; L.E. I, LXXXII.

43. Afirmación que ha sido considerada por algunos como una alusión a la circulación de la sangre antes de que Miguel Servet hubiera hecho el descubrimiento. Véase, Benito y Durán (1977) o.c., p. 246.

*comen por esa entención, mas comen tanto et tales menjares que lo traen a grandes dolencias et a menguar mucho la vida, et aún desean et fazen por el comer muchas cosas que les son dañosas a las almas et a los cuerpos... Otrosí, el bever ordenólo Dios naturalmente para enraleçer la vianda, por que pueda mejor moler el estómago et pueda pasar por las venas para gobernar et mantener el cuerpo, para umicar et enfriar et escaldar el cuerpo segund fuere mester. Mas los omnes no beven sino por el plazer et por el sabor que toman en el veber, et fázenlo en guisa que muchos toman grandes yerros en los entendimientos, para fazer muchas cosas que no son serviçio... Otrosí, en el e[n]gendrar de los fijos ordenólo Dios naturalmente, por que pues los omnes non pueden dura[r], que finquen los fijos para mantener el mundo et para que Dios sea servido et loado dellos. Mas muchos omnes non lo fazen por esta entención, sinon por el plazer et por el deleite que toman en ello, et fazen todo el contrario de aquello para que nuestro señor Dios ordenó el e[n]gendramiento...»; L.E. I, LII.*

#### 4.2. El cuerpo y la sociedad.

Don Juan Manuel considera al hombre siempre desde su sociabilidad. Ya fuera entendida desde una perspectiva civil o eclesiástica, aunque sobre todo desde ésta, la doctrina del Infante sobre el hombre siempre parte de la sociedad humana como vía de realización personal, como vía de salvación o de condena del alma según cumpla o no cada individuo con los deberes que el destino le impone en virtud de su estado por ley natural y divina<sup>44</sup>. Viviendo en la sociedad encuentra el hombre los escollos que constituyen el camino necesario para alcanzar la virtud: tanto los servicios y obligaciones como las tentaciones. Pues bien, tanto servicios y obligaciones, que hay que saber cumplir con el objeto de mantener la armonía social, como las tentaciones, a las que hay que saber renunciar para alcanzar la honra personal —al fin y al cabo, un valor social—, tienen un importante componente corporal.

El primer ámbito en el que trata la sociabilidad humana, y en el cual puede advertirse ya la relevancia de la corporalidad, es el matrimonio cristiano —la sociedad conyugal monogámica instituida por Jesucristo— y la familia. El matrimonio es para Don Juan Manuel, según aparece reflejado en el *Libro de los Estados* y no sólo en él, una institución fundada en el amor y la caridad sobre todo del emperador hacia su mujer que, a menudo, es considerada como una especie de prolongación del propio cuerpo del dignatario gobernante; en consecuencia, como el propio cuerpo, debe ser dominada y preservada. En ella, el emperador debe buscar el alivio de su preocupación como hombre y, desde luego, como noble gobernante que ha de asegurar una sucesión digna:

44. La *realización humana*, entendida desde el horizonte teológico que caracteriza el pensamiento del Infante, se configura, casi por entero, en términos de salvación, y su contrario, la *no realización*, en términos de condena.

*“...la primera cosa que el enperador a de fazer para guardar lo que deve a su muger, es que la ame et la preçie mucho, et le faga mucha onra et le muestre muy buen talante, todavía guardando que non mengüe por ella ninguna cosa de su onra nin de las cosas que deve fazer”; L.E. I, LXVI.*

Para que la armonía conyugal no se quebrara el emperador había de tener en cuenta, en el orden doméstico, la propia *naturaleza caprichosa e inestable* de la mujer<sup>45</sup> agasajándola con rentas, joyas, vestidos y todos los adornos que pertenecen a su estado, así como con doncellas y sirvientas, las cuales habían de ser buenas mujeres, cuerdas, de buena fama, de buenas palabras y gestos, temerosas de Dios y leales al emperador y su esposa:

*“Otrosí, deve tener con ella en la su casa abastecimiento de dueñas et de donzellas, tales quales le perteneçe. Et señaladamente deve catar que las sus camarteras, que la an de servir et saber todas sus privanças, buenas mugeres, et cuerdas et de buena fama, et de buenas obras et de buenos dichos, et de buenos gestos et de buenas conçiencias: que teman a Dios et amen la vida et la onra del Enperador, et de su muger, et de toda su casa; que non sean cobdiçiosas, nin muy mançebas nin muy fermosas”; L.E. I, LXVI,*

lo que pone de relieve cierta duda sobre la fidelidad conyugal del Emperador siempre sobre temas y lugares corporales-sexuales de fondo:

*“Otrosí, deve guardar que non ponga mucho su voluntad en otra muger ninguna, en manera que se pueda ende seguir pecado”; L.E. I, LXVI.*

Pero si la norma manuelina duda de la honestidad (sexual) del emperador de tal modo que prescribe que las mujeres de cámara de su esposa no fueran ni muy jóvenes ni muy hermosas evitándole así ocasión de pecar, mucho más dudaría de la honestidad de la mujer cuyo ordenamiento aparece regulado con mayor minuciosidad haciéndose eco del suspicaz imaginario medieval en torno a la figura femenina. Toda vez que los oficiales que pueden servir en la casa real suelen mantener una estrecha relación con las mujeres, es preciso dictar reservas y preceptos para no poner en peligro la fama de la casa. Entre ellos, a propósito del temor y del aprecio que la esposa ha de dispensar al esposo emperador, prescribe:

*“...que aya muy buenos ofiçiales et los [mas] onrados que pudieren ser, segund perteneçe a cada ofiçio. Et señaladamente deve catar que el mayordomo et el chançeller, et el confesor et el físico, et el despenser et los que sirven ante ella, por razón que estos omnes que forçadamente an de aver mayor fazimiento con las señoras, que sena cuerdos et leales, et que se non presçien mucho de su loçanía nin de su apostura, nin sean muy ma[n]çebos... Otrosí, para guardar la su fama et [la] de la su casa, conviene que el enperador sea muy amado et muy preçiado et muy temido de su muger et de las mugeres que fueren en la casa...”; L.E. I, LXVI.*

45. Buenos ejemplos de una tal calificación de la mujer son los capítulos XXVII, XXX y XXXV del *Conde Lucanor*.

Sin embargo, el emperador tiene más obligaciones sociales respecto de sus hijos que respecto de su mujer porque, al fin y al cabo, la mujer no era tenida sino como el instrumento necesario para el mantenimiento de la línea parental. Los hijos, en tanto que sucesión directa, e, incluso, los hermanos, más allegados a la sangre del linaje que la propia esposa, cuentan con mayor consideración que ésta, quizás como consecuencia de la misión política y, en cierto modo, catequética que Dios encomendaba al monarca:

*“Bien así commo vos dije que los enperadores non eran tan tenidos a sus mugeres commo a sus fijos, nin a sus parientes commo a sus hermanos... Ca los parientes no son tan açercados commo los fijos nin commo los hermanos...”*; L.E. I, LXVIII.

En realidad, como ya se ha apuntado, el *Libro de los Estados* y, en especial, los capítulos centrales del *Libro primero* son un espejo de príncipes en el que todo el discurso gira en torno de la formación de éste, en gran medida física, así como de la exaltación política y religiosa de su figura. Se puede afirmar, dada la extensión y el lugar central que ocupa el tema dentro de la obra, que uno de los objetivos principales de ésta consiste en exponer los procesos de socialización de los códigos de la vida cristiano-caballeresca; asimismo, en legitimar la forma en que el infante caballero podía alcanzar mejor los modales y las actitudes, los gestos y los gustos, de la *excelencia* tanto ética como corporal que pusieran de manifiesto los atributos de una naturaleza y un linaje sacros y nobles.

Sentada la base de la alta dignidad del origen principesco correspondía hacer fructificar la nobleza en la persona del infante a través de una buena crianza en la que si lo espiritual era importante, lo corporal, lo externo, la apariencia, resultaba ser indispensable en tanto que signo de la grandeza, ya fuera que éste expresara su estirpe a través de la gesta heroica o a través del gesto mesurado y de las buenas maneras<sup>46</sup>:

*“Otrosí a sus fijos, segund el mío entendimiento, dévelo fazer en esta manera: bien en quanto fueren tan niños que non [saben] fablar nin andar, dévenles catar buenas amas, que sean de la mejor sangre et más alta et más linda que pudieren aver. Ca çierto es que del padre o de la madre en afuera, que non ay ninguna cosa de que los omnes tanto tomen, nin a que tanto salgan nin a qui tanto semejen en sus voluntades et en sus obras, commo a las amas cuya leche mamaran...”*; L.E. I, LXVII.

*“Et desque fueren algùn poco entendiendo, deven poner con ellos omnes buenos entendudos, de que oyan sienpre buenas razones et buenos consejos, et aprendan buenas maneras et buenas costunbres”*; L.E. I, LXVII.

Pero las relaciones entre la sociedad y el cuerpo no se limitan en el *Libro de los Estados* a las normas de comportamiento doméstico del emperador para con su

46. Véase Le Goff J. (1969) *La civilización del Occidente Medieval*, pp. 479 y ss. Ed. Juventud. Barcelona.

esposa, ni tampoco al papel que representa en el proceso de crianza y conformación gestual del infante caballero. El cuerpo es, en gran medida, la referencia más inmediata sobre la que Don Juan Manuel piensa algunas de las categorías sociales como, por ejemplo, el propio concepto de sociedad o, más concretamente, los conceptos de reino o imperio.

Se puede decir que son innumerables los pasajes, no sólo en el *Libro de los Estados* pero especialmente en esta obra, en los que Don Juan Manuel pone de relieve su idea de sociedad, tributaria siempre de las controvertidas doctrinas de pontificado e imperio —de poder espiritual y temporal— de tan difícil delimitación en los siglos del entorno manuelino. Efectivamente, aunque en casi todas las obras aparecen esporádica o sistemáticamente noticias políticas, es en el *Libro de los Estados* donde mayor número de datos político-administrativos así como de la organización social laica y eclesiástica pueden encontrarse: concepto de poder político y su ejercicio, idea de justicia, nociones sobre el arte de la guerra, naturaleza de la monarquía y del imperio, los modos de acceso al poder —por elección o coronación—, la interrelación entre papado e imperio, etc., que, aunque no dejan de circunscribirse a la situación concreta por la que pasaba la monarquía castellano-leonesa del siglo XIV y su relación con el Sacro Imperio Romano-Germánico, constituye una teorización política<sup>47</sup>. Una teorización que, en consonancia con las representaciones tradicionales, adoptaba la metáfora organicista, la metáfora del *cuerpo místico*, como mejor recurso explicativo de la unidad y poder de la monarquía que, además, le servía de base para la legitimación de las desigualdades sociales.

Por si fuera poco, la extensa descripción somatomórfica del emperador y del estado de la nobleza, la importancia concedida a sus rasgos físicos identificativos, a la educación corporal y, en general, a la escenografía gestual de la *excelencia*, constituyen una inequívoca muestra del carácter contradictoriamente corporeísta y material del imaginario social de Don Juan Manuel.

#### 4.2.1. El organicismo en el «Libro de los Estados».

Las referencias explícitas a la comunidad eclesiástica, la sociedad o los diferentes grupos sociales que la componían ya fueran los estados propiamente dichos o grupos profesionales en tanto que *cuerpo místico* o simplemente cuerpo humano, si bien son muy esporádicas y de una bastante precaria elaboración en la obra del Infante en comparación con otros textos de la época, no cabe ningún género de dudas acerca del carácter organicista en el que se asientan las concepciones sociales de Don Juan Manuel. Unas concepciones sociales que le hacen aparecer

47. Véase, a este respecto, de Torres M. (1933) “La idea de imperio en el «Libro de los Estados» de Don Juan Manuel”, en *Cruz y Raya*, 2, pp. 71 y ss. Asimismo, de Isola D. L. (1954) “Las instituciones en la obra de Don Juan Manuel”, en *Cuadernos de Historia de España*, nº XXI-XXII. Ed. Instituto de Historia de España. Buenos Aires.

como un representante típico de la mentalidad *sociológica* y eclesiológica de la Baja Edad Media aunque, posiblemente, con la diferencia de una menor dosis de aristotelismo que en la mayoría de los escritos políticos del momento<sup>48</sup>.

En efecto, imbuido de la mentalidad inmovilista que caracterizaba el orden teocéntrico, según el cual la separación de los hombres radicaba en la voluntad divina quien les asignaba puestos y tareas diferentes para mejor cumplir los fines de la creación, Don Juan Manuel recurre tanto al modelo celeste como a los principios funcionalistas contenidos en la ideología paulina del *cuerpo místico*: comunidad social entendida como un todo en el que cada estado y cada miembro cumple con una función específica, la que le es encomendada y sin posibilidad de mudanza, y donde el perfecto funcionamiento depende de la ordenada distribución de sus miembros. Teóricamente la diferencia es entendida o, al menos, explicada en términos técnicos funcionalistas u organicistas según los cuales por encima de la división de los hombres en grupos diferentes y desiguales existe una unidad (orgánica) suprema: el *cuerpo místico* político o civil.

Esto es lo que se desprende de una tan estructurada constitución del orden estamental como la que muestra el *Libro de los Estados* a pesar de que las intenciones últimas de la obra, según se ha visto más arriba, no consistieran en una definición o descripción de la sociedad.

A este respecto, nos parece que constituye una inequívoca muestra de la mentalidad organicista la recurrencia tan permanente al argumento del cumplimiento de las obligaciones-funciones según corresponde a cada estado en pos de la ordenada armonía de las realidades (sociales) dadas; y ello, sobre todo, teniendo en cuenta el contexto linajista que inevitablemente apela a la legitimación-naturalización del estado de cosas:

*“...que uno de los mayores yerros del mundo es acomendar los grandes fechos a omnes de vaxo linage, et acomendar los pequeños a omnes de grant sangre, ...çierto seed que comunalmente mejor usan los omnes obrando cada uno segund su naturaleza. Por ende lo fizieron muy bien los que lo ordenaron”; L.E. I, LI.*

Se trata de un tema —el del cumplimiento de lo ordenado— sobre el que, desde luego, no puede haber ninguna duda respecto del organicismo subyacente, pero que, no obstante, carecería de mayor trascendencia si no fuera por los discursos que le siguen —uno en el mismo capítulo LI y otro en el capítulo LII— en los que, de forma particular, Don Juan Manuel elabora la más explícita comparación entre la ordenación orgánica eclesiástica, política y somática. Una comparación articulada sobre el correcto funcionamiento de las cosas según lo ordenado que aparece con tanta más fuerza cuanto mayor es la apelación a las responsabilidades (culpas) de los eventuales desajustes del sistema-organismo.

48. Maravall J. A. (1983). “La sociedad estamental castellana y la obra de Don Juan Manuel”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*, p. 466. Ed. Cultura Hispánica. Madrid.

El primero de los discursos se centra en la elección del emperador y en la importancia que, para el bien de la tierra, tiene que dicha elección se realice en paz y concordia —según lo ordenado o encomendado—, no sin cierto atisbo democrático heredado de su tío Alfonso X:

*“Et otrosí, tovieron que era razón que de los siete esleedores, fuesen tres duques et tres arçobispos et un rey. Et esto fizieron por dos cosas: la primera, por que lo que acordassen los quatro, que es la mayor parte, que vala la elesçión de enperadores ay reys et duques et arçobispos, que el enperador deve guardar los estados de la Egle-sia, que es madre et cabeça de los christianos, et de los reys, et de los grandes seño-res. Así los que primeramente lo ordenaron muy bien lo fizieron. Mas [si los] que agora son esleedores lo yerran, no dexa por eso de seer el primer ordenamiento bueno, ca el yerro es de parte de los esleedores et non de los primeros ordenadores”;* L.E. I, LI.

Don Juan Manuel introduce el símil político-somático a partir de este discurso como un instrumento metodológico del proceso formativo del discípulo; un instrumento que, no obstante, va mucho más allá de lo que puede entenderse como una simple ejemplificación o una mera estrategia didáctica para facilitar la comprensión; un instrumento que, desde nuestro punto de vista, es una argucia afectiva por la que el Infante trata de consolidar la imagen armónica pero inmovilista de la sociedad a través de la fuerza discursiva que proporciona el argumento *naturalista* del funcionamiento ordenado del cuerpo humano.

*“Así los que primeramente lo ordenaron muy bien lo fizieron... Et aún, por que lo entendades más declaradamente, amostrarvos he algunas semejanças que cun-  
plen para esto”;* L.E. I, LI.

Las semejanzas que cumplen son, entre otras cosas, que ordenado es comer para rehacer lo deshecho por el trabajo cotidiano y poder vivir para servir a Dios; pero *comer desordenadamente*, no por esta intención sino por procurar placeres al cuerpo, conlleva grandes dolencias y acortamiento de la vida. También beber fue ordenado por Dios para facilitar la digestión y permitir, mediante su paso por las venas, el gobierno del cuerpo calentándolo o enfriándolo o humedeciéndolo según la necesidad; pero beber *desordenadamente* por placer y sabor procura grandes yerros al entendimiento y daños al cuerpo. También engendrar hijos fue ordenado naturalmente para mantener el mundo y para que Dios fuera servido y alabado; pero hacerlo por deleite es hacer lo contrario de lo encomendado. Véase el ejemplo referido a los ayunos:

*“...los primeros que ordenaron los ayunos fiziéron[lo] por dos cosas: la primera por dar parte a Dios del tiempo...; la segunda, por apremiar el cuerpo, que non cobdiçiasse tanto las locuras et los delectes de la carne. Mas agora en los días de ayuno fazen más menjares, et más deleitosos, et aún comen viandas et letuarios que naturalmente mueven las voluntades de las gentes et ayudan a desear et querer todo [el] contrario de aquello para que los ayunos fueron ordenados...”;* L.E. I, LII.



Ahora bien, el que los hombres no cumplan con el ordenamiento dado en las funciones corporales no es culpa ni de las propias funciones ni de quien las ordenó, sino de quienes hacen mal uso de ellas. Lo que, de alguna manera, sanciona y naturaliza el estado de cosas:

*“Por estas semejanzas que vos he mostrado, et otras muchas que vos podía mostrar, podedes entender que las cosas que son vien ordenadas et con razón, si se non guardan commo deven, que la culpa es de parte de los que lo guardan mal, et non es parte de los buenos ordenadores nin de las cosas bien ordenadas”; L.E. I, LII.*

Sobre tales aspectos resulta interesante —de acuerdo con el estatismo que desprende la concepción orgánica de la sociedad— la constante apelación a los *merescimientos*, no ya de cara a la salvación del alma de cada cual en su estado, sino con vistas al acrecentamiento de la dignidad u honra personal en la realización de lo que cada estado y ley ordena sin necesidad de buscar las prerrogativas que por naturaleza corresponden a estados superiores:

*“...pues muchas razones ay por que el omne pueda salvar el alma et onrar el cuerpo en cualquier estado de los christianos, tengo que deve fazer quanto pudiere, con derecho et con buena entención, et non faziendo tuerto nin pecado, por llegar a mayor estado”; L.E. I, XLVIII;*

aunque, a la postre, la mayor honra se debiera siempre a un mayor estado y al valor de las labores realizadas por cada miembro, según su posición, en la comunidad:

*“Et porque el estado de los enperadores es mayor et más onrado entre los christianos”; L.E. I, XLVII.*

*“Pues si todos los christianos se pueden salvar en qualquier estado que sean, muy grant contrarrazón sería si los enperadores, que son los más onrados señores del mundo et los puso Dios en los más altos estados, no se pudiesen salvar”; L.E. I, LXXXIII.*

El cumplimiento de dichas labores u obligaciones de estado terminaría por constituirse, además, como uno de los requisitos fundamentales para el mantenimiento de la honra. Así, Don Juan Manuel después de enumerar algunas de las tareas encomendadas a los emperadores, señala:

*“...de tales onras dize en la Scriptura que non es la onra de aquel que la reçibe, sinon de aquel que la faze. Otrosí, deve guardar su estado en estas cosas sobre dichas, et en fazer todas sus obras et sus fechos muy noble et muy conplidamente, segund pertenesçe al su estado... Et señor Infante, todas estas cosas pueden muy bien fazer los enperadores; et faziéndolas, guardarán a sí mismos et a sus onras et a sus estados”; L.E. I, LXII.*

Entre las funciones políticas que Don Juan Manuel atribuye al emperador o rey, la función judicial, la de administración del imperio y la regulación económica y fiscal, etc., al menos las dos últimas se asientan en la simbología corporal

según lo han puesto de relieve, entre otros, Luciana de Stefano<sup>49</sup> y José Antonio Maravall<sup>50</sup>.

En efecto, para Don Juan Manuel, lo mismo que el cuerpo humano forma en su orden una totalidad en la que cada miembro y cada órgano contribuye con sus funciones a la armonía somática, la sociedad también forma un todo orgánico —cuya cabeza es Cristo representado en la tierra, de forma bifronte, por el Papa y el emperador— en el que todos los individuos son asimilados en el cumplimiento solidario de sus funciones; de este modo, si bien a cada hombre le era reconocida igualmente su condición de miembro del cuerpo social, a la vez le era impuesta una diversidad orgánicamente necesaria —la diversidad funcional— que se traduce en una estratificación social inalterable; en la naturalización de las diferencias.

La tesis que defiende Don Juan Manuel en el *Libro de los Estados* —el conformismo social como vehículo para la salvación de las almas— se confecciona en torno a la idea básica de que el oficio o la posición no sólo no constituye un obstáculo para salvar el alma sino que, incluso, su salvación ha de serlo en ley y en estado:

*“Et porque entiendo que la salvación de las almas a de ser en ley et en estado, por ende convino, et non [se] puede escusar, de hablar algu[n]a cosa en las leys et en los estados”; L.E. I, II.*

Se trata ésta, de una afirmación que, si por un lado, se refiere al cumplimiento de la ley de los cristianos, por otra parte —como podrá comprobarse más adelante— constituye una llamada al reconocimiento (social) de la diferencia y a la conformidad (individual); una llamada que es la primera de una obra que, al fin y al cabo, está dedicada por entero a la salvaguardia del orden jerárquico establecido, al mantenimiento de la distinción.

La estrategia, entre jurídica y afectiva, por la fuerza que en el pensamiento y en la sensibilidad medieval contiene todo argumento que es de orden salvífico, está dispuesta. A partir de ella Don Juan Manuel elabora una justificación de la diversidad social y política que, apoyándose en las dificultades que comporta el ejercicio del poder así como en los mayores riesgos de corrupción y, por lo tanto, de condena, pretende servir de consuelo espiritual a quienes en la diferencia han obtenido la peor parte:

*“Et porque el estado de enperadores es mayor e más entre los christianos, bien tengo que es muy buen estado para se salvar en él. Pero algunos peligros que yo en él entiendo, también para el alma commo para el cuerpo, para la onra commo para la fama del mundo dezírvoslo[s] he”; L.E. I, XLVII.*

49. Stefano L. de (1966) *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*, pp. 52 y ss. Ed. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

50. Maravall J. A. (1983) “La sociedad estamental castellana y la obra de Don Juan Manuel”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*, pp. 461 y ss. Ed. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid.

*“...tengo que es muy dudoso et muy peligroso para salvar las almas en el estado de los enperadores”;* L.E. I, L.

Aunque los hombres son situados en este mundo en estados diferentes con diferente honra y dignidad y para cumplir tareas diferentes por mor de la armonía social, todos ellos pueden de igual manera, sin embargo, salvar su alma a condición, eso sí, de que cada uno cumpla con lo que por la dignidad de su puesto le corresponde; a condición de que cada uno respete lo que divina y naturalmente ha sido *derechueramente* ordenado.

Así, ante una pregunta que el infante aprendiz repite:

*“...pídovos por merçed que pues vós tanto fazedes por guardar este mi cuerpo, que cosa es fallecedera, que fagades vós et querades que yo que faga cuanto pudiere por guardar el alma, que ha tantas ventajas del cuerpo quantas vós sabedes, et querades que sepa yo quantas maneras pudiere en cuál guisa la podré mejor guardar...”;* L.E. I, XVI,

también, aunque de distintos modos y en distintas circunstancias, una respuesta que repite su ayo:

*“...así commo non ha estado en la ley de los cristianos en que se omne non puede salvar, si quisiere fazer buenas obras, bien así non ay ningún estado en que non puede perder el alma, si las fiziere malas”;* L.E. I, XLVIII.

*“...et creo, sin dubda, que todos los christianos, en cualquier estado que sean, se pueden salvar, guardando la ley que han de graçia e faziendo lo que manda la sancta Eglesia”;* L.E. I, LXXXIII.

Por si fuera poco, con el propósito de dar aún mayor fuerza al argumento, Don Juan Manuel añade el discurso de la igualdad sustancial —de la naturaleza— de los hombres; un discurso sobre la igualdad construido sobre aquello que, a la postre, en la definición del hombre, resultaría *insustancial*: su cuerpo y el transcurso de la vida física. Aquí los razonamientos parecen claros y contundentes, pero, no obstante —quizás por tratarse de lo más vil de lo humano—, no gozan de tanta fuerza discursiva como los argumentos que, por otra parte, justifican las desigualdades sociales. Si por un lado, la igualdad de los hombres es considerada por Don Juan Manuel a partir de la semejanza genética:

*“Que quanto en el nasçer, et creçer et enbegeçer, que eguales somos de los otros omnes, et que bien así contesce a nōs commo a ellos; et aun tengo que eso mismo es en la muerte, que pues el rey mi padre e[n]gendró a mí, çierto es que otro e[n]gendró a él”;* L.E. I, X;

y la igual composición humoral de sus cuerpos:

*“...que los omnes son conpuestos de los quatro humores, que se fazen de los quatro elementos; et porque los helementos obran así en los unos commo en los otros, por ende estas cosas son egualmente así en los unos commo en los otros”;* L.E. I, XII;

por otro, la razón que él mismo califica como mayor, se presenta como la justificación y el reconocimiento de una desigualdad —incluso en lo natural— de la que el subsuelo ideológico manuelino no puede escapar. Eso es, al menos, lo que parece desprenderse del siguiente texto donde la igualdad pretende ser cifrada en la insignificancia de las diferencias individuales —si se toma como término de comparación la distancia de los hombres respecto del creador—, pero que, de hecho, constituye un elemento convincente en el proceso de configuración de un imaginario social en el que la desigualdad adquiere carta de naturaleza y legitimidad (teológica):

*“Et la otra razón mayor es porque tan grant es el poder de Dios et tan grant es la su nobleza, que a comparación d’Él no vale más un omne que otro”; L.E. I, XII.*

El recurso al tema de la muerte como igualadora de los hombres, uno de los más contundentes y repetidos argumentos en la trama de la legitimación de la desigualdad social que aparece en toda la literatura europea, aparece en Don Juan Manuel también sobre una vacilante consideración de la igualdad humana:

*“...la razón me da [a entender] que commo quier que el rey, mío padre, et yo ayamos mayor poder et nos fagan las gentes mayor onra que a los otros, que quanto en el naçer et creçer et enbegeçer, que eguales somos de los otros omnes, et que bien así contesce a nós commo a ellos; et aun tengo que eso mismo es en la muerte...”; L.E. I, X.*

*“Señor, vós me dixiestes muchas razones por que entendíades que el nasçer et [el] creçer, et el envegeçer, et después la muerte, que en todos los omnes era equal... que por qual razón non avía ninguna ventaja entre los reys et los grandes señores et las otras gentes”; L.E. I, XII;*

consideración que se pone de manifiesto, sobre todo, si se tiene en cuenta el contexto en el que se inscribe. Un contexto en el que el estado de los emperadores —y, por extensión, el de los poderosos— dentro de los laicos, aparece como aquel en el que *más conplidamente* se puede salvar el alma:

*“...tengo que vós non podedes fallar ninguno otro (que el estado de los enperadores) en que vos mejor salvedes... yo entiendo et tengo que la vondat de Dios es tan conplida, que en quanto en mayor honra et en mayor estado pone a los omnes en este mundo, tanto más es su voluntad de gelo mantener et cresçentar en el otro, si ellos gelo sopieren conosçer et obrar en commo deven”; L.E. I, XLVII.*

Afirmación que se resuelve de forma mucho más contundente cuando señala:

*“...cómmo es muy bueno para el serviçio de Dios el estado de los enperadores et de los reys, et cómmo en ninguno otro non [se] puede mejor salvar las almas”; L.E. I, XVIII.*

*“Pues si en cualquier estado se puede salvar, mucho más en el estado de enperador, en que puede fazer más buenas obras et más vienes que otro omne”; L.E. I, LXVIII.*

En este sentido, y respecto de las relaciones cuerpo-sociedad, merecen especial atención las consideraciones del Infante sobre la moralidad, sobre todo, en el campo semántico de la vergüenza y la honra por las que el hombre recibe pena o gloria. Partiendo del libre albedrío como telón de fondo sobre el que se construyen los actos humanos en la antropología manuelina<sup>51</sup>, pero sin olvidar que el fin del hombre en la tierra es dignificar a Dios contribuyendo al mantenimiento del orden, el individuo había de actuar de acuerdo y en virtud de la posición que disfrutaba, siempre atento a la pública mirada que parecía vigilarle con reticencia esperando ocasión de minusvaloración<sup>52</sup>. Hasta tal punto el comportamiento era potencial instrumento de afirmación o negación social que llegarían a constituir obsesión y angustia en Don Juan Manuel para quien los más pequeños detalles del comportamiento cívico podían menoscabar la honra, especialmente la del infante caballero. De ahí las insistentes alusiones a la forma de vivir en ley y según el recto ordenamiento, *con sesso* y con *vergüenza*<sup>53</sup> —categoría ésta que asigna a la honra un elemento de permanente exterioridad— que se pueden encontrar profusamente, no sólo en el *Libro de los Estados* sino también en el *Libro del cavallero et del escudero* o el *Conde Lucanor*, siempre bajo la temerosa vigilancia por el riesgo que comporta su mantenimiento ya sea en la relación con sus iguales, donde la honra obra como símbolo de igualamiento y de cohesión, o en la relación con sus inferiores donde la honra obra como factor de diferenciación.

En una sociedad en la que, pese a la impermeabilidad social, había una gran proximidad física entre los individuos y que tenía previstos los modos de actuación para cada sujeto según rango social de dignidad, no resulta incoherente la correspondencia tan estrecha que Don Juan Manuel establecía entre los términos *peligroso* y *muy honrado* para el estado de los caballeros, de cuyos miembros se esperaban los más elevados gestos (*vergonzados* y *honrados* pero, a la vez, *vale-rosos*): las gestas. Se trata, precisamente, de significar la cercanía entre el riesgo de caer en deshonra (peligro de perder la estima y el respeto que el estado confiere por los yerros cometidos) y el riesgo físico inherente al que se ve sometido en dicho estado por cuanto se le exigen mayores obras que en cualquier otra posición de la escala social:

51. Libre albedrío, en no se sabe muy bien qué grado, puesto que todo en la tierra obedece, en última instancia, a la voluntad del creador: “*Et así Dios es el primer movedor de todas las cosas que son en el cuerpo del omne...*”; *L.E.* I, XXIV.

52. Carreño A. (1977) *La vergüenza como constante social y narrativa en Don Juan Manuel: El «Ejemplo L» del «Conde Lucanor»*, p. 4. Ed. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

53. La cual “...*cunple mucho al cavallero más que otra cosa ninguna, et tanto cunple que yo diría que valdrá más al cavallero aver sin vergüença et non aver otra manera ninguna buena, que aver todas las buenas maneras et non aver vergüença ca por buenas maneras que ayan, sy vergüença non oviere, tal cosa podrá fazer algún día, que en los días que biva siempre será enagannado et si vergüença oviere, nunca fará cosa por la que la aya... Et asy podedes saber que la vergüença es la cosa por que omne dexa de fazer todas las cosas que non deve fazer, et le faze fazer todo lo que deve. et por ende, la madre et la cabeça de todas las vondades es la vergüença*”; *Libro del cavallero et del escudero*, XIX. Ed. c.

*“...que más le será levado a mal, qualquier dellas que yerre, que será loado por muchas de las buenas que faga commo deve. Ca çierto cred que quanto el omne es de mayor guisa, tanto le paresçe peor el yerro que faze et más jubgado es de gentes, ca los grandes señores así son commo señal a que todos paran mientes. Et demás, que tal o tales yerros puede fazer en estas cosas, que será muy grant peligro para la su alma, que es la principal cosa para que él fue criado”; L.E. I, LVII.*

En otro orden de cosas, pero estrechamente relacionado con el organicismo medieval, es reseñable el símil entre la política económica del estado o imperio y las edades (corporales) del hombre que Don Juan Manuel establece en el *Libro de los Estados*. Siguiendo el mismo esquema de actuación —de acuerdo con lo *ordenado*— Don Juan Manuel elabora un relativamente minucioso plan de gastos proporcionado siempre a los ingresos para que los emperadores pudieren *acreçentar su tierra, et sus rendas et con derecho*.

La comparación es llevada a cabo por Don Juan Manuel entre tres posibles tipos de política económica y las tres etapas madurativas de la vida del hombre: la mocedad, la mancebía y la vejez. De la misma manera que en el organismo del viejo el desgaste de energía es mayor que la recuperación de la misma y, por lo tanto, el anciano va enflaqueciendo en todas sus virtudes, calentura y humedad, el reino viejo es aquel en el que el emperador dispendia más que cuanto obtiene de sus rentas haciendo su reino más pobre y menguado. Asimismo, como en el organismo mancebo, donde es igual la energía gastada que la acumulada y, por lo tanto, ni crece ni mengua, el reino mancebo es aquel en el que su emperador gasta todo cuanto obtiene. Y, finalmente, lo mismo que en el organismo mozo en el que hay más acumulación de energía que la que este puede gastar y, por lo tanto, crece, el reino mozo es aquel en el que su emperador obtiene más rentas que las que dispendia de manera que con lo que le queda puede acrecentar su hacienda:

*“...que el enperio o regno es el que el su enperador o rey despense más de quanto ha de renda; que así commo el viejo va enflaqueçiendo en él todas las virtudes et la calentura et la humidat natural, et por ende mengua et enflaqueçe, de cada día, bien así en enperio o regno en que el enperador o rey despiende demás quanto ay de renda, cada día será más pobre et más menguado. Otrosí, el enperio o regno en que se despiende todo quanto y ha de renda commo el ma[n]çebo que pues a tanta calentura et tanta humidat quanta ha mester, por ende non mengua, mas non puede crescer, pues non ha más calentura [nin] tanta humidat de quanto ha mester. Bien así el enperio o regno [en] que el su enperador o rey despiende toda la renda que y es, non mengua, más non puede crescer, pues non ay en qué se faga, nin aprovechamiento. Mas el enperio o regno que es moço es aquel en el que su enperador o rey a más de renda de quanto se despiende, ca con lo que finca puede conbrar et labrar et acrescentar sus rendas con derecho et fazer toda su vida con grant provisión, también en las viandas que ha mester para su despensa commo en las cosas que oviere a dar, commo en todas las cosas que oviere de conprar para su vestir dél et de su conpañã, et de las otras cosas quel convienen para onra et apostamiento de su casa et de su estado”; L.E. I, LXXX.*

#### 4.2.2. Definición somatomórfica de la nobleza.

Cuando Gerardo de Cambray y Adalberón de Laon<sup>54</sup> enunciaron en el siglo XI el esquema trifuncional con el que pretendían interpretar la sociedad de su tiempo, partieron de la superposición de dos relaciones binarias —lo eclesiástico frente a lo laico y el poder frente a la subordinación— las cuales establecían una doble relación de distinciones. Pero esta doble relación de distinciones no se establecería, en el proceso de construcción del tópico, solamente en cuanto a rangos y órdenes recíprocos dentro del orden —natural, divino y social— sino, sobre todo, como una distinción entre el *orden* y el *desorden*, *entre lo noble y lo vil*.

Pues bien, aquellos que garantizaban la seguridad física del estado mediante el uso de las armas —los *pugnatores* o *bellatores*, en oposición a *oratores* y *laboratores*— aparecían definidos antes que nada por sus rasgos corporales y, sobre todo, por la brecha que éstos abrían respecto de los rasgos de quienes tenían que ocuparse del sustento, de unos y otros, en el dolor y en el sudor —los *laboratores*—. Unos rasgos corporales cuya virtualidad distintiva se concretaba en aspectos tan diferentes —aunque a la postre íntimamente relacionados— como la morfología y su apreciación estética, la gestualidad cotidiana y la ceremonial, el vestido, los adornos y la cosmética, los hábitos, las actitudes, las costumbres, los gustos, etc., de tal manera que a través del cuerpo y sus actos, a través de su apariencia, se establecía una definición de grupo social —el estado— que era también una definición del poder; un grupo social y un poder cuyas formas, gestos, vestidos o gustos eran *distinguidos* frente a las formas, gestos, vestidos o gustos rudos y vulgares. Más aún, un grupo social y un poder que definiendo la belleza, la moderación, la elegancia, la discreción gestual y la delicadeza, la rectitud, etc. —el universo sublimado del cuerpo— frente a la fealdad, la vehemencia, la vulgaridad, la torpeza, el desorden, etc. —el universo de la descalificación— se definía a sí misma como categoría social (corporal) *excelente* en tanto que acreedora exclusiva de rasgos físicos *excelentes*.

Se trata, por supuesto, de unos rasgos externos que aparecen definidos antes que nada como la expresión de otros rasgos ideológicamente más valiosos, los del hombre interior, los del alma —según había dicho, entre otros, Hugo de San Víctor en su *Institutiones novitiorum*<sup>55</sup>— a modo de indicio, signo o figuración de una

54. En la *Gesta Episcoporum Cameracensium* y en *La Joven Parca* o *Charme para el rey Roberto*, respectivamente, según ha puesto de relieve, entre otros, Georges Duby. Duby G. (1992) *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*. Ed. Taurus. Madrid.

55. Hasta el siglo XII los testimonios relativos a la ordenación virtuosa del gesto habían sido demasiado dispersos y demasiado breves —marginales, se puede decir—, de tal manera que no permiten deducir la existencia de un sistema completo y definido de representación del gesto. Sería, sobre todo, a partir de la obra de Hugo de San Víctor en este siglo cuando, según Jean-Claude Schmitt y Paul Zumthor, entre otros, se produciría el verdadero resurgimiento de la moral del gesto y cuando éste se mostraría como objeto de pensamiento y de reflexión ética. En efecto, en su *Institutiones novitiorum* parece que se produce la confluencia necesaria entre una literatura que, como en la obra de Alain de Lille, describe casi circunstancialmente la compostura, las formas de vestir, la sobriedad en las acciones, etc. y una tradición más específicamente pedagógica —clerical—, que daría lugar a un discurso elaborado

actitud moral (virtuosa o pecaminosa, elevada o vil) de los que no podía escapar<sup>56</sup>. No podía ser de otra forma en un contexto cultural construido, en buena medida, sobre el desprecio de la *carne*; sin embargo, la somatización de la moral constituiría la mejor estrategia de legitimación y naturalización de las diferencias en la medida en que la exterioridad era interpretada como el fruto ineludible de la dignidad espiritual. Causa de la segregación de los contrahechos, los tullidos, los feos, los enfermos, los desnudos, los sucios, los groseros; causa de la segregación de los carentes de posición y estado.

En ese sentido, los retratos de la realeza y de la nobleza en general coinciden en señalar como algunos de sus rasgos característicos ciertas formas corporales privativas como la corpulencia, la fuerza o la virilidad que aparecían en el entorno simbólico de los rasgos de la alcurnia tales como la honra, la valentía y la magnanimidad; cualidades, todas ellas, irrefutablemente corporales, de la *sangre*. Los manuales de caballería y sus derivaciones de cortesía ofrecen a este respecto una importante muestra de la exaltación física de la nobleza; de la sublimación del *orden* moral y somático *excelente* que, si bien habían comenzado siendo una apología de los gestos extraordinarios en la batalla y de las hazañas en el torneo, la caza, el amor —o sea, de las *gestas*—, muy pronto se convertirían en muestras didáctico-morales de los usos, gustos y modales virtuosos: los que cristalizarían de forma monopolística en un estilo de vida pretendidamente refinado: el estilo de vida nobiliario; caballeresco primero y, posteriormente, cortesano<sup>57</sup>.

Este estilo de vida y su *incorporación* —su incrustación en la estructura somática, como diría Pierre Bourdieu<sup>58</sup>—, es el que parece definirse en el entorno literario entre jurídico, moral y didáctico que convergen en el pensamiento de Don Juan Manuel a la hora de componer el *Libro de los Estados*. Concretamente Alfonso X el Sabio en las *Partidas* apuntaba las que debían ser las actitudes corporales del rey como espejo de nobleza: no mover demasiado la boca, ni la cabeza ni las manos al hablar, guardar la compostura en el comer y en el beber, etc., elaborando una imagen de equilibrio, templanza, comedimiento y autodomínio que es, a la vez, la imagen del poder según un tipo de recomendaciones todavía general en comparación con la meticulosidad normativa de siglos posteriores<sup>59</sup>:

sobre el buen gobierno del cuerpo como medio de salvación humana. Todo ello, justamente, cuando la confección de los códigos de comportamiento cortesés de los medios laicos estaban empezando a definirse. Véase, de Schmitt J. C. (1991) "La moral de los gestos", en Feher M., Naddaff R. y Tazi N. *o.c.*, pp. 142 y ss. Asimismo, de Zumthor P. (1994) *La medida del espacio*, pp. 31 y ss. Ed. Cátedra. Madrid.

56. Véase, a este respecto, de Schmitt J. C. (1990) *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Ed. Gallimard. París.

57. Sobre el acortesamiento de la caballería y los modos corporales en los que se materializa dicho aspecto configurando el proceso de la civilización puede verse de Elias N. *o.c.* Del mismo autor, (1993) *La sociedad cortesana*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid.

58. Bourdieu P. (1982) "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo", en V.V.A.A. *Materiales de sociología crítica*. Ed. La Piqueta. Madrid.

59. Véase, de Vigarello G. (1978) *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*. Ed. J. P. Delarge. París.



*“...el rey debe ser muy apuesto, también en su andar como en estar en pie, et otrosi en seyendo et en cavalgando, et otro tal cuando comiere ó bebiere, et otrosi en su yacer, et aun quando dixiese alguna razón. Ca al andar non conviene que lo faga mucho apriesa nin muy de vagar; otrosi estar mucho en pie non debe... et en comer et en beber debe parar en mientes que lo faga muy apuestamente... Mas sobre todo esto debe guardar que faga buen contenente quando fablare, señaladamente con la boca, et con la cabeza, et con las manos, que son miembros que mueven mucho los homes quando fablan”<sup>60</sup>.*

A la vez, y como elemento imprescindible de la exterior imagen nobiliaria, recomienda que éstos vistan de seda con oro y piedras preciosas, por no mencionar otros signos cosméticos de la presentación real. En cualquier caso, lo más significativo del texto consiste, desde nuestro punto de vista, en la declaración expresa de la distinción mediante la exterioridad física al denunciar la posibilidad de que hombres sin linaje pudieran hacer uso de tales signos exclusivos; lo que equivaldría a, algo así, como intentar usurpar la dignidad que por derecho correspondía a la realeza:

*“Vestiduras facen mucho conoscer á los homes por nobles ó por viles, et por ende los antigos establecieron que los reyes vistiesen paños de seda con oro et con piedras preciosas, porque los homes pudiesen conoscer luego que los viesen á menos de preguntar por ellos. Et otrosi que trayesen los frenos et las siellas en que cavalgan de oro... Et otro home ninguno non debe probar de lo facer nin de los traer, et el que lo ficiere en manera de egualarse al rey et tomarle su lugar, debe perder el cuerpo et lo que hobiere, como aquel que se atreve a tomar honra et lugar de su señor”<sup>61</sup>.*

Asimismo, Fray Gil de Colona, en el *Regimiento de príncipes* —una de las obras que parecen haber influido más directamente en el pensamiento político del Infante— dedica largas páginas a lo que deben ser las virtudes nobiliarias, en este caso materializadas en el príncipe, en las que se aúnan las disposiciones del alma y las costumbres y maneras del cuerpo:

*“[Quienes] más viven por pasión que por razón, no pueden templar sus pasiones ni sus codicias e facen todas las cosas con sobrepujanza. Et si estas mañas costumbres son de denostar en los mancebos, mucho más lo son en los mayores que en los menores, e aún más en los reyes que en otros ningunos, ca no deven ellos ser seguidores de pasiones ni deven ser movedizos, ni deven creer de ligero ni deven ser peleosos ni mentirosos ni porfiosos ni deven haver soberbia en sus fechos”<sup>62</sup>.*

Las referencias que, en este mismo sentido, pueden encontrarse en el *Libro de los Estados* son evidentemente innumerables. La relación entre el rango social

60. *Partidas*, II, IV; edición la Real Academia de la Historia (1972) *Las Siete Partidas del Rey D. Alfonso X el Sabio*. Ed. Real Academia de la Historia. Madrid.

61. *Partidas*, II, V, (ed. cit.).

62. *Glosa castellana al «Regimiento de Príncipes» de Egidio Romano*, libro I (García de Castrojeriz), p. 298. Edición de Beneyto J. (1947) Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

y la *excelencia* de los hechos o gestas aparece de forma explícita en el capítulo LXXXVII donde Don Juan Manuel compara las categorías sociales y sus actos con los paños y su calidad:

*“...que bien así commo una manziella paresçía muy peor en un paño muy preciado que en otro muy feo et muy vil, quer bien así quanto el señor es de mayor estado et deve fazer sienpre mayores fechos et dar de sí mayores exenplos a las gentes, paresçiale muy peor et faría mayor maldat en fazer cada una destas cosas (injusticias) contra el su natural [que si el su natural] las fiziese contra él”; L.E. I, LXXXVII*

Pero esto es tan sólo la conclusión de un imaginario, el de la dignidad y la virtud corporalizadas —la configuración de cada uno de los estados como categorías corporales—, que se desarrolla en la obra del Infante en múltiples direcciones según vamos a ver.

Por lo pronto, el *Libro de los Estados* comienza con la diferenciación conceptual entre *maneras* y *costumbres*<sup>63</sup>, a partir de lo cual enuncia lo que será la primera distinción de las dignidades sociales. Tanto en las *maneras* como en las *costumbres* encuentra Don Juan Manuel que se diferencia la nobleza del resto de categorías sociales. Más aún, se podría decir que aquellas constituyen, en tanto que privativas —dado que *pertenescen* a los caballeros—, los factores de identificación-distinción:

*“Et estas maneras son así commo cavalgar et bofordar, et fazer de cavallo et con las armas todas las cosas que pertenesçen a la cavallería. Et otrosí son maneras nadar et esgrimir et jugar los juegos apuestos et buenos, sin tafurería, que pertenesçen a los cavalleros, et caça et correr monte en la manera que les pertenesçe, et andar lo más apostadamente que pudieren en sus guisamientos et en sus vestiduras”; L.E. I, V.*

Al lado del concepto de pertenencia, Don Juan Manuel recurre, con indudable poder de persuasión en la definición de nobleza como categoría corporal, al sentido bíblico dado a la relación de oposición entre las manos generosas y las manos malhechoras así como a la explicación del trabajo manual como castigo, de larga tradición en la cultura medieval particularmente difundida por la Regla de Benito. Una relación que se traduciría en la distinción entre las manos nobles que hacen justicia y las manos viles autoras de actos villanos; a la postre, la distinción entre el uso físico y el uso simbólico de las manos o, lo que es lo mismo, la división entre trabajo manual y trabajo intelectual.

Efectivamente, a través una larga lista, aunque incompleta, de oficios en orden descendente, y conforme a las siempre presentes posibilidades de salvación del alma, el Infante construye de forma magistral el deslinde y la distancia moral-cor-

63. Las maneras son “*toda cosa que ayuda al omne porque pueda fazer por manera, lo que non podía fazer tan ligeramente por fuerça*”, mientras que las costumbres son “*cosas que gana el omne por luengo uso*” que, en definitiva, no dejan de ser grados diversos de aprendizaje (corporal), L.E. I, V y VI.

poral entre la villanía y la nobleza; un deslinde y una distancia que es la que se establece entre las manos productivas, de gestos groseros y desnudas —símbolo de la falta y su expiación— y las manos ociosas, medidas y, a veces, enguantadas, —símbolo de la redención— donde el elemento mediador es el entendimiento. En la parte superior sitúa a quienes con su mano protegen, consagran o incluso reprenden y castigan haciendo uso de su entendimiento en la defensa y el cumplimiento de los deberes cristianos y, en el lado opuesto, a aquellos que han de servirse de sus manos para vivir —pagando con trabajo su falta de alcance intelectual—, ya sea en la realización de oficios mecánicos como alfayates, orfebres, carpinteros, etc., en la realización de la mercadería —tarea más vil que la anterior— o, en el extremo de la escala social, en el cultivo de la tierra:

*“...todas estas maneras de menestrales, et aun los labradores... pueden muy bien salvar las ánimas. Mas por el aparejamiento que an para non fazer todo lo mejor, et porque muchos dístos son menguados de entendimientos que con torpedat podrían caer en grandes yerros non lo entendiendo, por ende son sus estados peligrosos para el salvamiento de las almas”; L.E. I, XCVIII.*

En general, los gestos nobles se identifican —como no podía ser menos, teniendo en cuenta la general adaptación del pensamiento de Don Juan Manuel a las ideas de su tiempo— con la bondad, la belleza, la armonía, la moderación y, en definitiva, con la honra o la dignidad del rango, elaborando el ideal de la compostura y del cuerpo virtuoso, es decir, el uso del cuerpo de forma medida aunque sin perjuicio de la *elegancia*:

*“Otrosí, [el enperador] deve guardar su estado en estas cosas sobredichas, et en fazer todas sus obras et sus fechos muy noble et muy conplidamente, segund pertenesçe al su estado... deve guisar que ande él sienpre vestido de paños mejores et más preçiados que las otras gentes de su corte... et los sus estrados et las sus camas, et las sus joyas, que todas estas cosas sean muy nobles et muy apuestas... pero en todas estas cosas non deve tomar plazer nin delecte desordenado...”; L.E. I, LXII.*

Todo ello incluso teniendo en cuenta que tales gestos —*maneras y costumbres*— no podían sino ser el resultado del aprendizaje o de la crianza, es decir, del largo uso de la virtud que distintivamente corresponde a su estado. Precisamente éste es uno de los aspectos que más llaman la atención del imaginario linajista: la necesidad real de apelar, a pesar del carácter hereditario de la honra y de las virtudes del distinguido cuerpo de la nobleza, al elemento educativo y la crianza. Éstos aparecen, pese a su creciente importancia, más que como determinantes de la consecución de la condición de noble, como una ineludible circunstancia que servía para confirmar o redoblar las virtualidades de la sangre. Esto es lo que parece representar la sabiduría popular mediante sentencias del tipo «buena leche, buen linaje», según ha señalado Mario Merlino, y que aparece expresado en modo culto incluso en testimonios de carácter jurídico como, por ejemplo, las leyes de Partida que explícitamente señalan:

*“Que haya leche asaz, y sea bien acostumbrada, y sana, y hermosa, y de buen linaje, y de buenas costumbres, y señaladamente, que no sea muy sañuda... [porque si] no fuere sañuda criarles ha más amorosamente, y con mansedumbre, que es cosa que han mucho menester los niños para crecer aína: porque de los sosaños y de las heridas podrían los niños tomar espanto, porque valdrían menos y recibirían por ende enfermedades y muerte”<sup>64</sup>.*

Don Juan Manuel, en el *Libro de los Estados*, expresa esta misma idea incidiendo en el poder que tiene para el futuro del infante la calidad de la leche mamada, es decir, el rango y las condiciones morales y físicas de quien guía su instrucción:

*“...dévenles catar buenas amas, que saen de la mejor sangre et más alta et más linda que pudieren aver. Ca çierto es que del padre o de la madre en afuera, que non ay ninguna cosa de que los omnes tanto tomen, nin a qui tanto salgan nin a que tanto semejen en sus voluntades et en sus obras, commo a las amas cuya leche mamaran”; L.E. I, LXVI.*

En cierta medida sorprende que, en un sistema de pensamiento y en una cultura como los medievales desarrollados sobre los vértices escindidos de un discurso espiritualista y originariamente dual en donde el cuerpo representaba topográficamente lo bajo y lo siniestro, temporalmente lo pasajero, éticamente lo vil, culturalmente lo mundano y religiosamente lo profano, éste se configurara como uno de los principales parámetros definidores de la socialidad y, más concretamente, de la distinción. Sin embargo, y tal vez porque la materialidad del cuerpo constituía, según hemos señalado, la referencia más inmediata, popular y accesible sobre la que el hombre medieval podía organizar su economía afectiva, aunque a veces tuviera que ser mediante su negación, encarnaba una de las más importantes vías de sublimación personal y, como en este caso, también social.

Efectivamente, aunque la noción cristiano-medieval de cuerpo estaba dominada por la noción de *carne* y la concepción del *pecado original* que hacían de él el lugar maligno por excelencia y donde se daban cita los peores vicios tales como la lujuria, la gula, la cólera, etc. con sus manifestaciones más violentas, también el cuerpo cristiano se constituía en el portador de la promesa de salvación en tanto que ésta hablaba de la Resurrección total y gloriosa de los cuerpos. En ese sentido, y según ha señalado Schmitt<sup>65</sup>, siendo el cuerpo el eje alrededor del cual gira todo el problema escatológico del destino humano, es a través de él y de sus gestos —que no escapan a la virtud— desde donde se prepara el destino del alma.

Desde esta perspectiva se entiende que mediante la vigilancia, el ordenamiento cada vez más preciso y la codificación cada vez más rigurosa de las manifestaciones corporales tanto visibles como invisibles o, lo que es lo mismo, mediante una cada vez más minuciosa organización tanto de los gestos como de

64. Merlino M. (1978) *El medioevo cristiano*, p. 36. Ed. Atalena. Madrid.

65. Schmitt J. C. (1990) *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, p. 67. Ed. Gallimard. París.

los afectos, el hombre medieval —más cuanto más elevada y distinguida era su posición— encontraba el modo más perfecto de realización.

#### 4.2.3. Las virtudes nobiliarias en el «Libro de los Estados». Rasgos físicos y comportamientos.

Desde los primeros compases de la Edad Media en los que la caballería se erige como arma de combate, la tenencia de caballo constituyó un signo de diferenciación frente a quienes tenían que ir a pie o en más indignas bestias. Por encima del poder económico que representaba la posesión del equino —desde luego insoslayable—, las virtudes con las que desde siempre se había calificado a este animal parecían ennoblecer a su dueño. Esto es lo que parece desprenderse, por ejemplo, del enfoque que da Alfonso X a la caballería hispánica del siglo XIII, según una perspectiva que para Lizabe de Savastano rescata el caudal de saber precedente del hecho caballeresco<sup>66</sup>:

*“...más en España llaman Cavalleria no por razón que andan cavalgando en caballos, mas como bien así como los que andan á caballo van más honradamente que en otra bestia, otrosi los que son escogidos para caballeros son más honrados que todos los otros defensores”<sup>67</sup>.*

Se trata de una correspondencia entre las condiciones de comportamiento y figura exigibles a un caballo y las cualidades caballerescas y nobiliarias, en general, presente en la mayor parte de los espejos de nobleza y que, en el *Libro de los Estados* aparecía definido como *capacidades para dominar y para dominarse*.

Tales capacidades materializaban ciertas virtudes del alma tales como la lealtad, la generosidad, la liberalidad o la franqueza, en rasgos corporales como son la fuerza y la destreza, la belleza o la moderación en los gestos y en el trato, los cuales constituían los ingredientes indispensables sobre los que se sublimaba el orden moral y somático de la conducta: la dignidad y la honra. Constituían, en ese sentido, la definición de la nobleza a través de un discurso didáctico-moral de la *excelencia* corporal, en gran medida acorde con las exigencias cristianas, por el que se elaboraba el estatuto del cuerpo de los gobernantes: muchas veces, más el universo posible y deseable de los gestos que el universo real. Y es que la definición del estilo de vida virtuoso —y cristiano— del caballero a través de los dife-

66. Lizabe de Savastano G. I. (1988) *Don Juan Manuel y la tradición de los tratados de caballería: el «Libro del cavallero et del escudero» en su contexto*, p. 214. Ed. Syracuse University. A este respecto Mario Merlino en *El medioevo cristiano*, ha señalado cómo San Isidoro, utilizando la imagen del centauro, resaltaba la fusión entre el caballo y su jinete enumerando, además, las cualidades de aquél en cuanto forma, belleza, mérito y color. Merlino M. (1978) *El medioevo cristiano*, p. 121. Ed. Atalena. Madrid.

67. *Partidas*, II, XXI, 1<sup>a</sup>; edición de la Real Academia de la Historia (1972) *Las Siete Partidas del Rey D. Alfonso X el Sabio*. Ed. Real Academia de la Historia. Madrid.

rentes tratados didáctico-morales de la época era, a veces, más una exhortación que una descripción<sup>68</sup>.

En un entorno ideológico y cultural directamente determinante de la mentalidad del Infante, por no remontarnos a toda una tradición caballerescas que desde el principio recurrió a la descripción corporal de la nobleza, Alfonso X elabora en el *Título XXI* de la *Segunda Partida* todo un tratado de ética comportamental que sería básico para muchos tratadistas de la época entre los que se encontraría su sobrino Don Juan Manuel<sup>69</sup>. En él aparecen descritos muchos de los principios elementales del ideal corporal caballeresco, según un esquema (origen de la caballería, condiciones físicas y espirituales del caballero, requisitos legales del dador y tomador de la caballería, ceremonia de investidura, reglamentación y obligaciones de la vida caballerescas, condiciones del padrino caballero, *deudo* del recién investido para con su padrino, honras del caballero y causas de la pérdida de tales honras) que menciona Don Juan Manuel en una autocita que aparece en el capítulo XC del *Libro de los Estados* referida, sobre todo, al perdido *Libro de la cavallería*, aunque también fuera mencionado el *Libro del cavallero et del escudero*:

*“Et si yo vos oviese a contar todas la maneras en cómo la cavallería fue primeramente ordenada, et en cuántos peligros tan[to] del alma como del cuerpo, se para el cavallero por mantener el estado de la cavallería, et cuántas grevezas y a, et cuánto la deve reçelar ante que la tome, et cómo deven ser los cavalleros escogidos, et cómo deven seer fechos cavalleros, et de la honra que han después que lo son, et de las cosas que deven guardar a Dios et la Ley, et a los señores et a todo el otro pueblo, só çierto que se alongaría mucho la razón. Mas si lo quisiéredes saber conplidamente, fallarlo edes en los libros que fizo Don Johan, aquél mío amigo: el uno que llaman De la cavallería, et otro, que llaman el Libro del cavallero et del escudero”; L.E. I, XC.*

Las condiciones físicas a las que se refiere Alfonso X son básicamente la fuerza física, la resistencia, la bravura y la sangre fría, así como la maña y apostura en las artes de montar a caballo y usar las armas; condiciones a las que se unen cualidades éticas como la lealtad, humildad, mansedumbre y, muy especialmente, la vergüenza estrechamente relacionada con el buen linaje. Este aspecto, que también se manifiesta en el imaginario de Don Juan Manuel, parece delatar los celos elitistas de una clase que veía con poco agrado a los *no nobles* arribistas que lle-

68. De entre la múltiples acepciones por las que fue discurriendo el concepto de caballero no faltaron, desde luego, aquellas que le asociaban con los vicios o pecados de la lujuria, la soberbia, la violencia incontenida, el juego de azar, la inclinación al pillaje, etc. —el propio Alfonso X lo manifiesta en algunas de sus *Cantigas*— de tal modo que, en gran parte, los tratados de caballería buscaban modificar el comportamiento mediante la exaltación de unas virtudes que en escaso grado poseían.

69. De forma mucho más clara en el *Libro de los Estados* y no tanto en el *Libro del cavallero et del escudero*, el más específico tratado de caballería del Infante, según ha puesto de manifiesto Lizabe de Savastano G. I. (1988) *o.c.*, p. 210, para quien esta obra constituye una ruptura respecto de los esquemas recibidos debido a los conflictos personales del autor.

gado el siglo XIV formarían una nobleza nueva<sup>70</sup>. En ese sentido, aunque el Infante percibía e incluso admitía, en cierto modo, el ascenso social, la *sangre* constituía un ingrediente de primer orden en la categorización de la nobleza. Por eso:

*“...uno de los mayores yerros del mundo es acomendar los grandes fechos a omnes de vaxo linage, et acomendar los pequeños a omnes de grant sangre. Ca commo quier que el uso o el mester faga a los omnes obrar en los fechos que son contrarios de lo que devía obrar segund su sangre, çierto seed que comunalmente mejor usan los omnes obrando cada uno segund su naturaleza. Por ende lo fizieron muy bien los que lo ordenaron”; L.E. I, LI.*

Derivadas de la *sangre* eran, en este contexto linajista y a pesar de la necesidad de una formación caballerescas que las corroborara, las cualidades físicas y de compostura que caracterizaban al noble caballero —más en el rey y en los infantes que en el resto de la nobleza— en el *Libro de los Estados*.

Respecto de las cualidades físicas, propiamente dichas, no se puede decir que en el *Libro de los Estados* constituyan un discurso bien organizado en el que estas sean tratadas o simplemente descritas del mismo modo en que son abordadas las cualidades espirituales con las que ineludiblemente se solapan. En un contexto en el que, al fin y al cabo, existe un hilo conductor de índole espiritualista —la salvación del alma— y donde el cuerpo quiere ser colocado en un segundo plano (aunque difícilmente conseguido), aquellas, las cualidades más corporales, son puestas de relieve casi como meras consecuencias derivadas de las necesidades del mantenimiento de la honra estamental *en justicia et en derecho*:

*“...mostrando mal talante de dicho et de obra a los tortiçieros que non quieren bevir en paz et en asesiego, sinon con bulliçio et con rebuelta, castigándolos crualemente et brava... esta braveza et esta cruemat dévela mostar de palabra et de gesto, para espantar a las gentes ante que lleguen a fazer cosas porque merescan la muerte”; L.E. I, LXIX;*

y de las necesidades a las que obliga el arte de la guerra: bravura, capacidad de esfuerzo y sufrimiento, valentía para aventurar el cuerpo, maestría en el arte del manejo del armamento y la cabalgadura, arrojo y a la vez sosiego en las acometidas, etc., unidas a la *grant vergüenza et grant coraçón*, lo cual:

*“...los enperadores pueden todo esto fazer mejor que otros omnes”; L.E. I, LXXIX.*

En lo que sí se muestra explícito Don Juan Manuel es en lo que respecta a las *maneras* propias de los caballeros, refiriéndose a las prácticas y juegos a los

70. Sobre el concepto de nobleza nueva, referida a las capas de la alta burguesía que accedían a las prerrogativas nobiliarias antes reservadas a la nobleza vieja —de sangre— puede verse de Moxó S. (1970) *La nobleza castellano-leonesa en la Edad Media*. Ed. Revista Española de Historia; tomo XXX.

que éstos podían o debían dedicarse, en algunos casos derivaciones lúdicas de la actividad bélica y, siempre, manifestaciones distintivas de la estirpe y del poder económico: cabalgar, nadar, jugar *juegos apuestos*, cazar, *bofordar*<sup>71</sup>, hacer esgrima, etc., que básicamente coinciden con las prácticas enunciadas en la mayor parte de las obras de temática caballerescas.

La apostura en el trato cotidiano, la definición de las buenas maneras y buenas costumbres, como parcialmente vimos en el capítulo anterior, también goza en el *Libro de los Estados* de un tratamiento explícito y, en este caso, infinitamente mayor que el dedicado a lo que denominamos capacidades físicas. No en vano, el estilo de vida caballeresco que, según señalábamos más arriba llegaría a ser considerado como legítimo patrimonio de distinción nobiliaria, se mostraba básicamente vinculado a la presentación y exhibición —ostentosa, se podría decir— de cierta forma ritualizada de la gestualidad: la gestualidad mesurada y *decorosa*<sup>72</sup>, los usos, ademanes, modales, costumbres, etc. ordenados que, se supone, eran la expresión de una moralidad y una sensibilidad que iba más allá de los modos de concebir el cuerpo, de las maneras de operar simbólica y materialmente con él (y sobre él) y de las formas de presentarlo ante los demás. Y es que, como ha señalado Antonio Carreño<sup>73</sup>, el individuo de la sociedad jerárquica del Infante arriesgaba su entereza —desde luego, mucho más cuanto más elevada es su posición— en cada acto público; su actuar se convertía en potencial instrumento de negación social y de minusvalía personal en tanto que comprometía su vergüenza y su honra, los valores primordiales en el estado del caballero.

Los capítulos LII, LVII, LIX, LXII, LXVI, LXVII y LXXXII constituyen, en este sentido, una bastante fiel reconstrucción de las disposiciones que, en cuanto a los modos de presentación corporal de la *excelencia* nobiliaria o caballerescas, había introducido su tío el rey Alfonso en la *Segunda Partida* acorde, por otra parte, con la más difundida tradición. Una tradición en la que la atención redoblada a todo lo que emergía del cuerpo como signo de la *excelencia* ofrecía algunas dudas de interpretación en el sentido de que, siendo la apariencia externa nada más que el reflejo de una actitud moralizada (señal de la virtud o del defecto interior), el dato físico perdía fuerza ante la valoración moral. Tanto es así que la actitud física que revelaba a las claras la intención era objeto de condena y por eso la postura había de ser circunspecta y el movimiento contenido: ¿no es, acaso, el refinamiento del gesto, la medida y la moderación corporal, en tanto que preceptos, una propuesta de reducción del propio cuerpo?; ¿no es, acaso, una prohibición o negación del cuerpo a través del discurso de la ordenación cada vez más minuciosa de los actos y, en cualquier caso, de la minimización del gesto?

71. Juego típico de caballeros que consiste en arrojar una caña afilada o lanza contra un armazón de tablas en el que se ponía a prueba la habilidad hípica y en el manejo de las armas.

72. Lo que Erasmo denominaría más tarde el *decoro externo del cuerpo* en el *De civilitate morum puerilium*. Varela J. (1985) (editora) *De la urbanidad en las maneras de los niños*. Ed. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.

73. Carreño A. (1977) *La vergüenza como constante social y narrativa en Don Juan Manuel: El «Ejemplo L» del «Conde Lucanor»*, p. 4. Ed. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.



Así, para que los emperadores hagan sus obras como deben, para amar y temer a Dios, para que estén en gracia y no caigan en su ira —le dice Julio al infante en el capítulo LIX del *Libro de los Estados*—, han de ordenar el modo en que pasan el día y la noche: levantarse temprano, encomendarse a Dios y hacer oración al verdadero cuerpo de Jesús, caminar con razón y con mesura para disfrutar como corresponde al oficio de la caballería, comer con templanza y mesura, escuchar canciones y buenas razones de caballería, etc. Debe cuidarse en aquello cuanto hace que aproveche para la salvación de su alma, el acrecentamiento de su honra, de él mismo y de su estado guardando de sí mismo:

*“...que es el su cuerpo, en el comer et en el beber, et en el dormir et en el folgar, et en el trabajar et en el andar, et en todos los fe[n]chimientos et baziamientos del cuerpo, et faziéndolos tenpradamente et con mesura, en manera que el cuerpo lo pueda bien sufrir et se mantenga en razón”; L.E. I, LXII.*

Y, aunque para guardar la honra mejor es codearse —según diríamos ahora— con los de su estirpe:

*“...que la guarde sienpre con los que fueren sus eguales o en mayor estado que él; así que también en las guerras, commo en las avenençias, commo en las vistas, commo en las men[s]lagerías commo en las donas...”; L.E. I, LXII,*

mejor es que conserve las distancias con *las otras gentes de su corte* cuidándose de llevar mejores y más preciados vestidos que ellos, y que la vajilla para comer y beber, y su silla, y su cama, y sus joyas, y los arreos de sus caballos, etc., sean muy nobles y apuestos según corresponde a su estado. También en el trato con la mujer, a la que debe *fazer mucha onra, mostrar muy buen talante* y tener *muy abastada de paños et de joyas*, manifiesta el emperador la dignidad de su rango.

Finalmente, la ética dignataria del trato comedido y ordenado lo expresa el emperador en el modo en que toma los placeres de este mundo: los que ha de tomar *por fuerça naturalmente* y los que son *por acaesçimiento*. Los primeros, tales como comer, beber, dormir, bañarse, *vaziamientos o fenchimientos*<sup>74</sup>, porque siendo naturales no se pueden excusar aunque ha de tomarlos como debe:

*“...que las faga omne en los tienpos et en la manera que pertenesçe, segund ya desus es dicho en algunos lugares, et que tome dellos lo que cunple para manteni[m]iento del cuerpo et non para tomar plazer nin deleite sin razón et con pecado”; L.E. I, LXXXII.*

Aquellos que los hombres toman por *acaesçimiento* tales como escuchar música, cazar, cabalgar, jugar, vestirse, escribir, etc., en todos los cuales *ay plazer et ay mucho bien*, debe cuidar el emperador de hacerlos sin *tuerto nin pecado*.

74. *Harturas y evacuaciones*, según Macpherson I. R. y Tate B. R. (1991) o.c., pp. 188 y 243.

*“Et faziéndose así, son grandes et buenos los plazerres de las lavores, et otrosí, son muy buenas et aprovechosas... Et, señor infante, tengo que tomándose los plazerres en esta manera, que non enfrlará en ello el que los oviere de tomar, et que los tomará commo deve”; L.E. I, LXXXII.*

Los modos y maneras de la nobleza, la necesidad que tienen como clase dirigente de conducirse derechamente, no obedece exclusivamente a los requisitos de moralidad a los que obliga la salvación del alma, sino que contienen también una intención didáctica: han de servir de ejemplo al resto de la sociedad, a esa *masa* que tan poco espacio y dedicación merece a Don Juan Manuel —lo cual ya es una definición de la misma—. En ese sentido señala que:

*“Ca çierto cred que quanto el omne es de mayor guisa tanto le paresçe peor el yerro que faze et más jubgado es de las gentes, ca los grandes señores así son commo señal a que todos paran mientes”; L.E. I, LVII.*

#### 4.2.4. Educación corporal de la nobleza.

Choca en la lógica linajista del medioevo, perceptible en el discurso manuelino, la preceptiva formación corporal como medio de alcanzar las formas y los gestos excelentes de la ética nobiliaria. En efecto, las formas de vida y los modos de la *excelencia*, para ser tales, habían de aparecer fundidos y hasta confundidos con la propia calidad de la *sangre* de tal modo que atributos como la robustez, la pericia, el porte, la belleza, los buenos modales y, en general, todos los signos corporales del individuo tenían que constituir el reflejo de una estirpe y, por lo tanto, la expresión de una naturaleza heredada. Desde esta perspectiva, la instrucción no podía pasar de ser una influencia teóricamente prescindible y, quizás, por eso el acusado interés por la corrección de las actitudes no iba generalmente acompañado de un aprendizaje sistemático y desarrollado<sup>75</sup>. En el discurso pedagógico al uso las recomendaciones se limitaban, en general, a esbozar o a recordar los arquetipos de comportamiento sobre los cuales se sobreentendía depositada la *gracia*: manifestación en cuya calidad escenográfica trataba de reconocerse la aristocracia y que consistía, en última instancia, en poder mostrar la *perfección* sin que pareciera el fruto de un trabajo y de un aprendizaje; que la *elegancia* apareciera,

75. Son especialmente interesantes las consideraciones que a este respecto realiza Georges Vigarello en *Le corps redressé*, obra en la que analiza la evolución histórica del *enderezamiento* del cuerpo siguiendo las tesis de Norbert Elias. Respecto de los orígenes medievales de la obsesión occidental por la *rectitud* destaca, entre otros aspectos, el carácter difuso y hasta superficial de las normas dictadas por el *orden de la civilidad* sobre la compostura y el comedimiento de los usos corporales; carácter superficial que, no obstante, no elude las referencias a la deformidad, la vehemencia gestual o la enfermedad como causas de descrédito nobiliario en un entorno —el caballeresco— en el que los valores están absolutamente somatizados si bien el proceso de acortesamiento empezaba a matizar los rasgos (corporales) de la *excelencia*. Vigarello G. (1978) *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*. Ed. J. P. Delarge. París.

más bien, como algo natural y, en lo posible, lejos de toda afectación. El propio Infante, en el *Libro Infinido*, señala que bien poco es lo que los ayos pueden hacer por la educación de sus discípulos en comparación con lo que supone la merced de Dios —supuestamente benigna en los hombres de gran estado—:

*“...ca el entendimiento et los çinco sesos corporales, et todas las virtudes naturales, non puede aver ende ninguna cosa sinon por la gracia et la merçed de Dios. Ca todo lo que pueden fazer a los moços los que los crían, es que sena bien costunbrados en comer et en beber et en amostarles buenas maneras. Mas quantos maestros et quantos ayos en el mundo son non podrían fazer al moço de buen entendimiento, nin apuesto, nin cunplido de sus mienbros, nin ligero, nin valiente, nin esforçado, nin franco, nin de buena palabra, si Dios, por la su merçed, non lo faze”<sup>76</sup>.*

Sin embargo, de forma ciertamente contradictoria, el recurso al elemento educativo como medio para la consecución —actualización, habría que decir— de tales rasgos parecía, en la práctica, insoslayable si tenemos en cuenta la amplitud temática del género didáctico. En general este tipo de literatura solía tener como argumento central la educación política, social, moral y física del príncipe en un contexto —el de los siglos XIII y XIV— en el que, según ha señalado Jacques Krinen<sup>77</sup>, la política real fue vinculándose a la búsqueda de resultados prácticos que probaran la legitimidad de los actos de los monarcas. Una legitimidad cuyas formas las podía encontrar, por una parte en los consejeros o ayos *iluminados* que hablaban al príncipe de sus experiencias pero, por otra, y cada vez más, en los escritos de los teóricos sobre los cuales el príncipe podía aprender por sí mismo el oficio de gobernar, el oficio de la realeza.

De esta manera, tanto clérigos como laicos, los intelectuales de la Edad Media, en cualquier caso infundidos por una profunda preocupación religiosa, experimentaron en el último periodo de la Edad Media una pujante necesidad de moralizar que, si bien podía estar dirigida a todos los hombres en general, comenzaba por la perfección ética del príncipe; es decir, por la elaboración de los códigos de civilidad y saber vivir que regulaban los gestos cotidianos de la vida individual y social de los hombres bien nacidos; los que, situados a la cabeza del organismo social, habían de servir de modelo ético para el conjunto social, lo cual constituía, en definitiva, una forma deliberada de establecer la idea de lo que eran los príncipes y, asimismo, de codificar el arte de gobernar. Se trataba de proponer

76. *Libro Infinido*, III; edición de Castro y Calvo y Martín de Riquer (1955) *Obras de Don Juan Manuel*; tomo I. Ed. C.S.I.C. Barcelona.

77. Krinen J. (1981) *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge*, p. 41. Ed. A. et J. Picard. París. Krinen se refiere específicamente a las monarquías europeas, sobre todo a partir del reinado en Francia de Felipe IV; sin embargo, consideramos que es perfectamente aplicable al contexto castellano del siglo XIV en cuya producción literaria aparecen de forma cada vez más patente las referencias a los deberes del monarca para lograr el bien público. Véase también, a este respecto, de Stefano L. de (1968) *La sociedad estamental de la baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*, p. 115. Ed. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

—imponer— al futuro soberano un modelo de gobierno en general coincidente con los principios de ética cristiana. No en vano, el fin explícito sobre el cual Don Juan Manuel construye el discurso pedagógico del *Libro de los Estados* es la salvación del alma.

Ya hemos señalado con anterioridad que si existe un pensamiento permanente y a la vez determinante en la obra de Don Juan Manuel, éste es el que se refiere a la finalidad de la vida humana y a la ordenación providencial y divina de todos los elementos y momentos del cosmos. Pues bien, en la ordenación del cosmos o en la misma naturaleza racional es donde hay que buscar la norma suprema de la vida moral y de respeto y servicio al creador en consonancia con la norma positiva emanada de la Revelación, tal como parece quedar expresado en un significativo párrafo del *Libro del cavallero et el escudero* que retomaría en el *Libro de los Estados*:

*“Fijo, los que viven con razón et segund naturaleza, sirven a Dios... Ca la razón le da que entender que por quantas merçedes le Dios fizo et por el poder que ha de acalonnar el mal que fiziere, debe guardar su serviçio et non fazer el contrario... Et otrosí los que usan con razón et segund naturaleza aprovechan a sí mismos... Et fijo, por estas maneras que vos he dicho me semeja que es muy bueno [para] los que usan bevir con razón et segund naturaleza”<sup>78</sup>.*

Precisamente, la naturaleza, en donde se encuentra la razón última de la estructura social, ofrece los elementos básicos para la explicación de la atención especial que merece el infante caballero en su formación. Éste, siendo el más alto de los estados laicos requiere *naturalmente* una educación especial a cargo de maestros especialmente capacitados para tal cometido, *cuerdos et leales porque los consejen de tal guisa que mantengan las buenas costumbres*, y de tal modo que aquello que quieren mostrar lo digan de manera que guste a quienes lo han de aprender; que lo digan en el tiempo en que lo puedan conocer; que lo digan a quienes entiendan lo que se les dice; que sean de buena razón y de buena palabra aquellos que castigan a los hijos de los grandes señores, para que sean bien acostumbrados y no tengan ocasión de desviarse de aquello que cumple al alma y al cuerpo, ya que en ningún modo es correcto apremiarles ni herirles como a los hombres de menores estados; que les informen de tres cosas:

*“La primera, en amar et en temer a Dios. La segunda, que se paguen de estar sienpre con buenas conpañas et non ser apartadizos. La tercera que sean bien acostumbrados en comer et en beber, ca todas las otras cosas, si Dios non las da a omne, non las puede haber. Ca bien entendedes que ningunt maestro non puede a omne aprender de ser esforzado nin las otras maneras que omne ha de haber, si Dios non gelo da o él non las ha de suyo”; L.E. I , LXII.*

78. *Libro del cavallero et del escudero*, XXXXV. Ed. c.

Una formación así, unida al linaje, debían conferir al príncipe cristiano los ingredientes fundamentales de la ética caballeresca: la gracia de Dios, el seso y la vergüenza. La primera, por la que el caballero se encontraba ligado a Dios<sup>79</sup>, la necesitaba para enfrentarse a empresas difíciles y peligrosas tanto para el cuerpo como para el alma. El segundo, por el que se situaba en el más elevado puesto racional, le permitía obrar con talento, cordura y prudencia (sufrido y manso o bravo y esforzado, según cada caso). La tercera, —*la madre et la cabeça de todas las vundades*<sup>80</sup>— por la que no se apartaba de lo noble, le otorgaba la conciencia de la rectitud moral.

El objetivo es educar al futuro gobernante como cabeza que era de toda la nobleza y, a partir de él, trazar el porvenir del reino en el seno de la Iglesia católica —*en ley et en estado*—, para lo cual debía someterse al proceso de catequización. Un proceso que no pasaba de ser un recuerdo poco esforzado por parte del mentor para con su discípulo de los arquetipos heroicos y cortesés, puesto que, según decíamos, la naturaleza y la gracia divina ya se habían encargado de depositar en él las virtudes dignatarias. En este sentido, la forma de discurrir los diálogos y las experiencias por las que pasa el infante Joás con sus ayos Turín y Julio y con su propio padre, el rey Morabán, resultarían sorprendentes bajo una mentalidad pedagógica moderna en el sentido de que desde el principio el rey, el infante y los preceptores participaban de los principios de la revelación y de la ética cristiana, los cuales se van desvelando a cada paso de forma casi espontánea.

El proceso de formación del infante caballero pasaba necesariamente por la adquisición intelectual que desde los cinco años queda cifrado en la lectura con *falago et sin premia* de tal manera que pudieran encontrar satisfacción en leer las crónicas de los grandes hechos de armas y conquistas caballerescas tan importantes en la configuración de la ética regia manuelina. Unido a esto, y sin grandes preámbulos, una de las normas fundamentales en el imaginario pedagógico del Infante era la educación corporal.

Antes que nada, es preciso señalar que Don Juan Manuel se refiere a la formación física de forma expresa ya en los primeros compases de la obra cuando al distinguir entre *maneras* y *costumbres* señala que las primeras son toda cosa que ayuda al hombre para que pueda hacer *por manera* lo que no podría hacer tan ligeramente por la fuerza y no se tienen si no son aprendidas:

*“Et estas maneras son así commo cavalgar et bofordar, et fazer de cavallo et con las armas todas las cosas que pertenesçen a la cavallería. Et otrosí son maneras nadar et esgremir, et jugar a juegos apuestos et buenos... et caçar et correr monte en la manera que les pertenesçe, et andar lo más apostadamente que pudieren en sus guisamientos et en sus vestiduras... Ca en quanto las faze omne mejor aprendiéndolas son maneras”*; L.E. I, V.

79. Es claro que para Don Juan Manuel el poder de la realeza es cedido directamente por Dios, y aquellos ocupan su lugar en la tierra, como se desprende del texto siguiente: “*Ca los reys son en la tiel[r]ra en logar de Dios, et las sus voluntades son en la mano de Dios*”; *Libro del cavallero et del escudero*, XVI. Ed. c.

80. *Libro del cavallero et del escudero*, XIX. Ed. c.

Hecha esta definición, se puede decir que la educación corporal contenida en el *Libro de los Estados* comienza por la nutrición y los cuidados higiénicos del cuerpo: las referencias a la buena leche que el infante había de mamar así como las recomendaciones en cuanto al comer y beber, el descansar, las evacuaciones, etc., y algunas prohibiciones —como el beber vino— siempre referidas a la moderación y templanza propias del rango, son buena prueba de ello.

Sin embargo, lo principal aparece cifrado en la formación técnica y el endurecimiento físico<sup>81</sup> necesarios en las destrezas lúdicas propias de la nobleza caballeresca.

Por lo que se refiere al primer aspecto, lo que cumple una vez que los niños empiezan a *andar* es subirles en los caballos siendo sostenidos por otros hombres hasta que por sí mismos se puedan mantener:

*“Et commo quier que el entendimiento et el esfuerço non lo puede aprender omne de ninguno, nin aver tan conplido commo deve, si Dios no gelo da por su merced, lo que los omnes pueden fazer es esto: que luego que los niños comiençan a andar, que deven a las vezes subirlos a las vestias, et omnes en pos dellos que los tengan; et desque entendieren que se pueden tener en las bestias por su cabo, deven guisar que comiençen más a trabajar, pero en manera que non sea daño del cuerpo. Et desque vieren que se puede mantener en cavallo, dévenle fazer andar poco a poco en él, fasta que entienda que sin reçelo lo pueda remeter, et después, cada día faziendo más, fasta que se atreva a poner espuelas a qualquier cavallo. Otrosí dévenle mostrar caçar et correr monte, et bofordar, et armarse, et saber todos los juegos et las cosas que pertenesçen a la cavallería, porque estas cosas non enpesçen al leer nin el leer a estas cosas”; L.E. I, LXVII.*

Por lo que se refiere a lo que nosotros denominamos endurecimiento físico, éste se construye mediante la esforzada entrega a las actividades que son propias de su rango, sin ceder a ningún tipo de eventualidad ni contratiempo que pudieran reblandecer su espíritu:

*“...et si fuere de bedat que pueda andar de cavallo et sofrir la fortaleza del tiempo, non deve dexar, por fuerte tiempo que faga, de ir a caça en cavallo, et vestir ganbax gordo et pesado, et mucha ropa; lo uno, por se guardar del frio, et lo ál, por acostunbrar el cuerpo a sofrir el peso de las armas, cuando le acaesçiere”; L.E. I, LXVII,*

y a través de la condiciones deliberadamente modificadas en las que realiza su actividad cotidiana:

*“Et en quanto andudiere a caça deve traer en la mano derecha lança o ascoña o otra vara; et en la izquierda deve traer un açor o un falcón. Et esto deve fazer*

81. La diferenciación entre los aspectos técnicos y físicos (el endurecimiento) de la educación corporal y aun de la propia actividad motriz no deja de ser un análisis moderno que aplicamos en un contexto en el que sólo muy levemente se distinguía entre una y otra cosa. Todos los componentes de la destreza corporal eran, al fin y al cabo, tributarios de todas las disposiciones personales (y de la alcurnia) consideradas en un conjunto fundido, indisociable.

*por acostunbrar los braços: el derecho para saber ferir con él, et el izquierdo, para usar el escudo con que se defienda»; L.E. I, LXVII.*

Recomendaciones para perder el miedo a los saltos que el caballo pueda dar en los terrenos agrestes, normas sobre el acostumbramiento a condiciones diversas e incómodas en el dormir y algunas restricciones ocasionales en el comer, lecciones sobre el mejor y más noble tratamiento a los hijos, mujer y demás parientes, orientaciones sobre los placeres que convienen al cuerpo y cómo tomarlos ordenadamente y sin pecado, etc. completarían los aspectos básicos de la educación corporal del infante heredero, tal como es expresada en el *Libro de los Estados*, siempre conjugada —como ya ha sido apuntado— con la formación intelectual y moral.