ESCOLA DE DOUTORAMENTO
INTERNACIONAL DA USC

Roque
Sampedro López

Tese de doutoramento

Historia y pensamiento en el Libro de Gracián

Santiago de Compostela, 2022

Programa de Doutoramento en Estudos Medievais

TESIS DE DOCTORADO

HISTORIA Y PENSAMIENTO EN EL *LIBRO DE GRACIÁN*

Roque Sampedro López

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS MEDIEVALES

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2022

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

DECLARACIÓN DEL AUTOR/A DE LA TESIS

D./Dña. **Roque Sampedro López**

Título de la tesis: **Historia y pensamiento en el Libro de Gracián**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
3) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En **Santiago de Compostela**, **07 de octubre de 2022**.

Firma electrónica

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR/TUTOR DE LA TESIS

D./Dña. **Israel Sanmartín Barros**

En condición de: **Tutor/a y director/a**

Título de la tesis: **Historia y pensamiento en el Libro de Gracián**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dña **Roque Sampedro López**, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En **Santiago de Compostela**, **07 de octubre de 2022**

Firma electrónica

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Resumen

Esta tesis doctoral consiste en una investigación histórica e historiográfica del *Libro de Gracián.* Este es un texto anónimo, escrito durante el reinado de Juan II de Castilla (1405-1454). El documento presenta una serie de reflexiones históricas, políticas y sociales, articuladas a partir de las enseñanzas y el viaje del joven Gracián por Castilla. Durante el transcurso de su travesía, Gracián presencia diferentes abusos cometidos por las élites políticas de Castilla, y en el último capítulo, llega a un reino imaginario en el que se representa una sociedad ideal. El *Libro de Gracián* se inscribe en un contexto de turbulencias políticas y sociales, y está fuertemente influido por la obra del pensador mallorquín Ramón Llull (c.1233-1316).

Desde una perspectiva histórica e historiográfica, fundamentaremos nuestro argumento en el análisis de los contextos, de la autoría, de la recepción de Ramón Llull, del pensamiento político, del discurso de contestación y de las temporalidades del *Libro de Gracián.* Para ello, se articularán conceptos teóricos y análisis del texto con el objeto de mostrar la relación del *Libro de Gracián* con sus contextos y diseccionar el discurso del documento.

En esta tesis doctoral, argumentaremos que el texto puede entenderse como un reflejo crítico del presente en el que se escribe. Esta representación se articula a partir de la crítica de las estructuras políticas y sociales de la época de Juan II, que contrastan con un pasado idealizado y anuncian un futuro escatológico. Esta construcción histórica se completa con la proyección de una sociedad ideal.

Palabras clave: historiografía medieval, historia del presente, historia intelectual, contextos, pensamiento político medieval, crítica social bajomedieval, sociedad ideal, escatología bajomedieval castellana, *Libro de Gracián,* Ramón Llull, reinado de Juan II de Castilla.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Resumo

Esta tese doutoral consiste nunha investigación histórica e historiográfica do *Libro de Gracián*. Este é un texto anónimo, escrito durante o reinado de Juan II de Castela (1405-1454). O documento presenta unha serie de reflexións históricas, políticas e sociais, articuladas a partir dos ensinos e a viaxe do xoven Gracián por Castela. Durante o transcurso da súa travesía, Gracián presenza diferentes abusos cometidos polas elites políticas de Castela, e no último capítulo, chega a un reino imaxinario no que se representa unha sociedade ideal. O *Libro de Gracián* inscríbese nun contexto de turbulencias políticas e sociais, e está fortemente influído pola obra do pensador mallorquino Ramón Llull (c.1233-1316).

Desde unha perspectiva histórica e historiográfica, fundamentaremos o noso argumento na análise dos contextos, da autoría, da recepción de Ramón Llull, do pensamento político, do discurso de contestación e das temporalidades do *Libro de Gracián*. Para iso, articularanse conceptos teóricos e análise do texto co obxecto de mostrar a relación do *Libro de Gracián* cos seus contextos e diseccionar o discurso do documento.

Nesta tese doutoral, argumentaremos que o texto pode entenderse como un reflexo crítico do presente no que se escribe. Esta representación articulase a partir da crítica das estruturas políticas e sociais da época de Juan II, que contrastan cun pasado idealizado e anuncian un futuro escatolóxico. Esta construción histórica complétase coa proxección dunha sociedade ideal.

Palabras chave: historiografía medieval, historia do presente, historia intelectual, contextos, pensamento político medieval, crítica social baixomedieval, sociedade ideal, escatoloxía baixomedieval castelá, *Libro de Gracián,* Ramón Llull, reinado de Juan II de Castela.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Abstract

This dissertation is a historical and historiographical investigation on the *Libro de Gracián.* It is an anonymous text, written during the reign of Juan II of Castile (1405-1454). The document presents a series of historical, political and social reflections, articulated from the teachings and the journey of the young Gracián through Castile. During the course of his journey, Gracián witnesses different abuses committed by the political elites of the kingdom, and in the last chapter, he arrives at an imaginary kingdom in which an ideal society is represented. The *Libro de Gracián* takes place in a context of political and social turmoil and is strongly influenced by the work of the Majorcan thinker Ramón Llull (c.1233-1316).

From a historical and historiographical perspective, we will ground our argument on the analysis of the contexts, the authorship, the reception of Ramón Llull, the political thought, the discourse of contestation and the temporalities of the *Libro de Gracián*. To do so, we will blend theoretical concepts and analysis of the text in order to show the relationship of the *Libro de Gracián* with its contexts and dissect the discourse of the document.

In this dissertation, we will argue that the text can be understood as a critical depiction of the present in which it is written. This representation is articulated through the criticism of the political and social structures of the time of Juan II, which contrast with an idealized past and announce an eschatological future. This historical construction is completed with the projection of an ideal society.

Keywords: medieval historiography, history of the present, intellectual history, contexts, medieval political thought, late medieval social criticism, ideal society, late medieval Castilian eschatology, *Libro de Gracián*, Ramón Llull, reign of Juan II of Castile.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

ÍNDICE

Introducción 17
Objetivos 45
Metodología 49

1. Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián* 57
1.1. Los contextos desde la historia intelectual 58
1.2. La autoría 66
1.3. La teoría de la recepción 70
1.3.1. La audiencia 71
1.3.2. El contexto de producción y el contexto de recepción 72
1.4. El pensamiento político 74
1.4.1. La intención 75
1.4.2. El lenguaje político 78
1.5. La historia del presente 81
1.6. El poder y el discurso 85
1.6.1. La noción de poder 86
1.6.2. El discurso de contestación 88
1.6.3. La sociedad ideal 90

2. Los contextos del *Libro de Gracián* 93
2.1. El *Libro de Gracián* como representación y crítica de la época de Juan II 93
2.1.1. La escritura del *Libro de Gracián* en el reinado de Juan II 94
2.1.2. El *Libro de Gracián* y la reflexión sobre la privanza 99
2.1.3. La crítica a la monarquía Trastámara en el *Libro de Gracián* 105
2.2. El *Libro de Gracián* como un ejemplo de las demandas sociales en la época de Juan II 112
2.2.1. Los conflictos antiseñoriales en el *Libro de Gracián* 113
2.2.2. Las demandas del común a partir de la conflictividad urbana a través del *Libro de Gracián* 119
2.3. El *Libro de Gracián* como historización de la obra de Ramón Llull 124
2.3.1. El *Libro de Gracián* como recepción de las ideas de Ramón Llull 125

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.3.2. El *Libro de Gracián* entre los "lulismos" castellanos 136
2.4. El campo cultural del *Libro de Gracián* 149
2.4.1. La denuncia de la sociedad cortesana de Juan II en el *Libro de Gracián* ... 150
2.4.2. La historia del presente y el *Libro de Gracián* 153

3. El *Libro de Gracián* como documento 165
3.1. El contenido del *Libro de Gracián* 165
3.2. Manuscrito y datación 177
3.3. La estructura, los personajes y los espacios del *Libro de Gracián* 179

4. Los estudios historiográficos sobre el *Libro de Gracián* 193
4.1. El desarrollo cronológico de la investigación sobre el *Libro de Gracián* 193
4.1.1. Los primeros estudios sobre el *Libro de Gracián* en la década de 1980-1990 193
4.1.2. El *Libro de Gracián* en los años noventa 196
4.1.3. El *Libro de Gracián* en la primera década del siglo XXI 199
4.1.4. El *Libro de Gracián* a partir de 2010 200
4.2. Las aproximaciones temáticas al *Libro de Gracián* 204
4.2.1. La búsqueda de un autor 205
4.2.2. Las lecturas del viaje de Gracián 207
4.2.3. El lulismo en el *Libro de Gracián* 213
4.2.4. Sociedad, política y tiranía en el *Libro de Gracián* 214
4.3. Las ausencias en el estudio del *Libro de Gracián* 221

5. La importancia del autor para la interpretación historiográfica del texto 225
5.1. La autobiografía y la auto-representación del autor 226
5.1.1. El autor como lector 233
5.2. El anonimato como estrategia 238
5.3. Diego de Anaya como promotor 241
5.4. El autor atribuido 245
5.5. Las autorías del *Libro de Gracián* 252

6. La construcción de una sociedad ideal en la recepción de Ramón Llull 255

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

6.1. La recepción de Ramón Llull en el *Libro de Gracián* 256
6.1.1. El *Libro de Gracián* y el *Llibre de meravelles* 257
6.1.2. El *Libro de Gracián* y el *Llibre d'Evast e Blaquerna* 264
6.2. La interpretación ideal de lo real en el *Libro de Gracián* a partir de Ramón Llull 273
6.2.1. El *Llibre d'intenció:* la doctrina de las dos intenciones como ideal en el *Libro de Gracián* 274
6.2.2. La *Doctrina pueril* en el *Libro de Gracián* 287
6.2.3. La ley divina en el *Blanquerna* 292
6.2.4. Los proverbios lulianos en el *Libro de Gracián* 297
6.3. La proyección de una sociedad ideal de Ramón Llull en el *Libro de Gracián* . 300
6.3.1. La sociedad ideal del *Llibre de meravelles* y el *Libro de Gracián* 301
6.3.2. El reformismo del *Blaquerna* y el *Libro de Gracián* 318

7. El pensamiento crítico del *Libro de Gracián* 323
7.1. Poder y lenguaje político en el *Libro de Gracián* 326
7.1.1. El *Libro de Gracián* como espejo de príncipes 327
7.1.2. La reformulación de la monarquía en el *Libro de Gracián* 330
7.1.2.1. El poder del monarca 330
7.1.2.2. Los privados y los consejeros 338
7.1.2.3. Los tributos 343
7.1.3. Los conceptos discutidos en el *Libro de Gracián* 345
7.1.3.1. La "largueza" como primer concepto discutido 346
7.1.3.2. La obediencia como segundo concepto discutido 349
7.1.4. El imaginario político del *Libro de Gracián* 351
7.1.4.1. La metáfora de las abejas 352
7.1.4.2. La metáfora del fuego 355
7.2. La deslegitimación de Álvaro de Luna como intención del *Libro de Gracián* . 358

8. El discurso de contestación en el *Libro de Gracián* 365
8.1. Las demandas sociales y la coacción en el *Libro de Gracián* 367
8.1.1. La coacción como elemento articulador de las demandas en el *Libro de Gracián* 369

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

8.1.2. La creación de antagonismos en el *Libro de Gracián* 382
8.2. La construcción del pueblo en el *Libro de Gracián* 390
8.2.1. El concepto de pueblo 391
8.2.2. La libertad y la servidumbre como significantes vacíos 397

9. La escritura de la historia del presente en el *Libro de Gracián* 405
9.1. El *Libro de Gracián* como escritura de la historia del presente 408
9.1.1. Los pasados ideales en *Libro de Gracián* 412
9.1.2. El presente como decadencia en el *Libro de Gracián* 419
9.2. Los futuros escatológicos 423
9.2.1. La muerte y el Juicio Final 423
9.2.2. La pérdida de España 429
9.2.3. El Rey como Anticristo 433

Conclusiones 449
Conclusions 467
Fuentes 483
Bibliografía 487

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Introducción

Esta tesis doctoral es una investigación sobre el *Libro de Gracián,* un texto anónimo escrito durante el reinado de Juan II de Castilla. Descubierto y editado durante los años ochenta en la revista *Studia Lulliana*[1]*,* el texto ha recibido una atención escasa durante las últimas décadas[2], si bien los estudiosos que se han acercado a él han desarrollado investigaciones fructíferas sobre la datación del texto, su autoría o su contenido político. Estos trabajos conforman un pilar que permite construir una aproximación al *Libro de Gracián* como la que se presenta en esta tesis doctoral, que se escribe desde un punto de vista histórico e historiográfico, atendiendo al pensamiento enunciado en el texto y sin menoscabo de otras perspectivas, ya sean filológicas, literarias o filosóficas.

En vinculación con esta aproximación histórica e historiográfica que desarrollamos en esta tesis se encuentra la idea de que el *Libro de Gracián* puede concebirse como un documento histórico, que refleja la sociedad de un tiempo determinado, la de Castilla durante la primera mitad del siglo XV. Conservado en un solo manuscrito, el MS 1866 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, el *Libro de Gracián*

[1] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV), *Studia Lulliana,* vol. 24, n. 2 (1980), pp. 165-210; José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), pp. 84-165; y José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana,* vol. 26, n. 2 (1986), pp. 165-251; José J. Satorre, "La novela moral de Gracián: estudio lingüístico", *Studia Lulliana,* vol. 27, n. 76 (1987), pp. 85-108; José J. Satorre, "La novela moral de Gracián: glosario y bibliografía", *Studia Lulliana,* vol. 27, n. 77 (1987), pp. 215-240.

[2] Los trabajos que se han aproximado al *Libro de Gracián* son fundamentalmente Josep Perarnau i Espelt, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull", *Arxiu de Textos Catalans Antics,* vol. 4 (1985), pp. 7-60; Isaac Vázquez Janeiro, "'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV. Una ricerca sull'innominato autore", *Annali. Sezione romanza,* vol. 34, n. 1 (1992), pp. 295-337; Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar (coords.), *VI semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995,* Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 43-64; Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*, Ellug, Grenoble, 1997; Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3: *Los orígenes del humanismo: el marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 3377-3401; Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille : *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* vol. 28 (2005), pp. 391-404; Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso", en José Higuera Rubio (ed.), *Knowledge, contemplation and lulllism. Contributions to the lullian sesión at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, Brepols, Turnhout, pp. 165-190; Francisco José Díaz Marcilla, "Las ideas lulianas sobre la naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales", en José Luis Fuertes Herrero y Ángel Poncela González (eds.), *De natura. La naturaleza en la Edad Media,* vol. 1, Húmus, Famalicâo, 2015, pp. 385-393; Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II según la *Novela moral de Gracián*", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. CCXIII, cuad. 1 (enero-abril 2016), pp. 109-149; y José Manuel Nieto Soria, "Álvaro de Luna tirano. Opinión pública y conflicto político en la Castilla del siglo XV", *Imago Temporis. Medium Aevum,* vol. 11 (2017), pp. 488-507.

es un texto híbrido, a medio camino entre espejo de príncipes y un libro de viajes, pudiendo entenderse también como una obra luliana, una representación de los grupos sociales, un texto de protesta o una reflexión de corte escatológico. Todo ello conforma una recreación histórica de la época de carácter abstracto. En buena medida, nuestra investigación busca dar cuenta de estos aspectos a partir del estudio del documento en relación con sus contextos políticos, sociales, intelectuales y culturales. De esta manera, es posible conectar las reflexiones del *Libro de Gracián* y su ascendencia en la figura de Ramón Llull (c.1233-1316), así como relacionarlo con los eventos políticos del reinado de Juan II, con la conflictividad social del momento y con las construcciones sobre la temporalidad de la época.

Descripción

El *Libro de Gracián* se sumerge en la representación del reinado de Juan II a través de la narración de las enseñanzas y los viajes de su protagonista, el joven Gracián. El texto se compone de una "semblanza" o prólogo y doce capítulos. En la "semblanza", el propio autor, siempre sin nombrarse, se presenta a sí mismo, primero a través de un breve relato alegórico y después de manera moral. El texto, afirma el escritor, está dirigido al monarca de Castilla y León (Juan II) y en él se compilan doctrinas, "obras y costumbres" a partir de las cuales el gobernante puede informarse de lo que ocurre en su reino, frente a las influencias de letrados y privados. Desde un primer momento, en el *Libro de Gracián* se plantea una oposición entre el bien del reino de Castilla, y las élites de la Corte.

Tras el prólogo, empieza la narración de la vida de Gracián. Este sería el hijo de un burgués rico pero devoto, y ante un proceso de maduración en el que se apena ante la muerte y el pecado, su padre decide enseñarle acerca del propósito de la Creación, así como de las funciones de prelados y príncipes. Para el padre de Gracián, el propósito de la Creación sería que los hombres conocieran y amaran a Dios, pero se distraen persiguiendo bienes mundanos, como los honores, la codicia o el poder. En lo tocante a los prelados, su función es cuidar de los fieles, pero también estos están más preocupados por sus rentas y honores, y no imitan la pobreza apostólica o la disposición hacia el martirio de los primeros cristianos. Más aún, se entremeten en las intrigas políticas de la Corte, cuándo deberían estar más interesados en la salvación de las almas. Sin embargo, es en relación a los príncipes con quién más se detiene el padre de Gracián. Su función es mantener la justicia, pero acaban más ocupados en acrecentar sus rentas y sus honores, lo que perjudica gravemente al pueblo. Gran parte de la culpa de esta desviación se achaca

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

a privados y consejeros, que corrompen a los príncipes y los incitan a aumentar los tributos, a ir a la guerra contra otros príncipes cristianos en vez de contra los musulmanes y, especialmente, a donar pueblos, villas y ciudades a sus privados y caballeros, lo que resultaría en una gran injusticia, ya que la voluntad de Dios sería que el pueblo estuviera bajo el señorío del príncipe.

Tras pedir permiso a su padre, Gracián emprende un viaje por villas y ciudades de un reino que no se nombra. En una de las villas presencia un conflicto entre sus pobladores y un caballero. El príncipe, aún joven, habría donado la villa al caballero, su privado, y los habitantes del lugar consideran esto un acto injusto al que es legítimo resistir. La resistencia fracasa, sin embargo, y tras la ejecución de dos hombres buenos de la villa, Gracián deja la ciudad. Entonces, se encuentra con un mercader al que han robado sus mercancías en un portazgo ilegal, al que consuela. En otra villa cercana, le comentan los abusos del anciano caballero que gobierna el lugar, incluyendo el rapto de mujeres jóvenes para casarlas con sus hombres. Continuando su viaje, llega a otro lugar en el que le explican la multitud de exacciones y coacciones a las que les somete el conde que domina la población. Estos van desde nuevos tributos a la intervención en los oficios de los escribanos, pasando por la monopolización de la venta de ciertos bienes, como el vino. En esta villa también tienen lugar una conversación con un musulmán que argumenta que es legítimo resistir al monarca cuando este usa su poder de manera excesiva, poniendo en peligro al pueblo. Es también en esta conversación cuando se enuncian toda una serie de críticas hacia los cristianos conversos, que son percibidos como una fuente de corrupción moral para los caballeros. Gracián deja la villa dirigiéndose hacia Córdoba, junto con unos mercaderes y, al llegar a la ciudad, requisan a sus compañeros de viaje todas sus mercancías.

En Córdoba, Gracián recibe información sobre las diferentes injusticias que cometen regidores, jurados y escribanos. Así, un hombre es obligado a ir a la guerra a pesar de que no tiene recursos para comprar armas y un caballo. Los jurados, encargados de vigilar por los intereses del pueblo común, son elegidos no por los habitantes de las colaciones, sino por presiones e intrigas de los gobernantes de la ciudad. También los escribanos públicos de Córdoba están en una situación de decadencia, ya que el puesto se consigue prometiendo pagos a los regidores. Gracián parte de la ciudad para llegar a Sevilla, pero allí las cosas no están mejor. También en la ciudad hispalense los jurados son elegidos mediante prácticas corruptas y, además, el orden jurídico se mueve por

intereses económicos, según le cuentan a Gracián. Los abusos llevan al protagonista a dejar la ciudad, llegando a otra urbe dónde ve de primera mano las injusticias que ocurren en las localidades castellanas. En este caso, se trata de una población a la que ha llegado el monarca con todo su séquito, que se dedica a confiscar bienes, a ocupar casas ajenas. La entrada del gobernante en la ciudad destaca por su lujo, con música juegos y vestiduras caras, mientras que en la ciudad hay hombres y mujeres que mueren de hambre. Un hombre llega a comparar al monarca con el Anticristo. Durante su estancia en esta ciudad, Gracián también observa de primera mano otros abusos. Finalmente, se va del reino, viajando a otro reino de un gran rey cristiano.

En este nuevo reino, Gracián observa una sociedad que contrasta con la sociedad del reino de Castilla. Se construye una sociedad ideal. El monarca es capaz de contener las presiones de caballeros y privados, y logra pacificarse con un rey vecino con quién estaba enfrentado por culpa de las intrigas de sus consejeros. Cuando el emperador se enfrenta al monarca ideal, este logra vencer, debido a la justicia de su causa, y llega a aconsejar al emperador. Sus súbditos reconocen que sus juicios son justos. Además, tiene siempre presente a Dios en sus decisiones. Llegado un momento, se enfrenta a un conde rebelde, y este acaba arrepintiéndose de sus malos actos e ingresando a un monasterio. También el monarca ingresa en un monasterio tras la lectura de un libro que le regalan. Gracián, tras presenciar todo esto, vuelve a casa. Tras encontrar que su padre ha muerto, vende todos sus bienes y termina sus días también en un monasterio.

La construcción de esta narración parte de varios elementos. Las referencias a las realidades sociales y políticas del reinado de Juan II son constantes, si bien en ningún momento llega a explicitarse esta relación. Se trata de una ocultación, por temor a las represalias ante el carácter contestario del texto. Las críticas a los privados han de entenderse en el contexto de la consolidación del poder del condestable Álvaro de Luna, principal privado del monarca y figura polémica y conflictiva en la época. Asimismo, se acumulan denuncias contra prácticas como la donación del patrimonio regio a la nobleza, con la consecuente creación de señoríos, algo habitual en la monarquía Trastámara. Asimismo, la fiscalidad también es un elemento de conflicto y crítica en el *Libro de Gracián.*

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Otro elemento central en la construcción el texto es la influencia de Ramón Llull. Muchos pasajes del *Libro de Gracián* están extraídos directamente de obras lulianas, entre las que se cuentan el *Llibre de meravelles*, el *Llibre d'intenció,* el *Llibre d'Evast e*

Blaquerna, la *Doctrina pueril* y el *Mil proverbis.* El último capítulo del *Libro de Gracián*, en el que se representa la sociedad ideal, está construido en base a diferentes fragmentos del *Llibre de meravelles.* Además, el marco narrativo del texto se elabora a partir de la imitación de los textos lulianos, especialmente del *Llibre de meravelles* y el *Llibre d'Evast e Blaquerna,* que también mezclan viaje y reflexión. Igualmente, el documento hace un uso amplio de ideas lulianas como la doctrina de las dos intenciones a la hora de examinar las tareas de diferentes grupos sociales.

Es importante tener en cuenta el manuscrito en el que se transmite el *Libro de Gracián.* Si bien sólo existe un testimonio manuscrito del texto, este se encuentra en un códice misceláneo que fue propiedad del arzobispo de Sevilla, Diego de Anaya y Maldonado. El códice contiene textos como los *Bocados de oro,* la *Historia de la doncella Teodor,* o el *Cronicón cordubense.* En el *explicit* de este último se afirma que fue copiado para Diego de Anaya en 1433. Partiendo de esto, se ha supuesto que el texto estaba promovido por el arzobispo de Sevilla, que se había enemistado con Álvaro de Luna. Así, el *Libro de Gracián* refleja algunos de los intereses del arzobispo hispalense.

Todo ello configura elementos fundamentales para nuestra aproximación al *Libro de Gracián.* Es nuclear entre ellos es la cuestión contextual. El *Libro de Gracián* se escribe durante el reinado de Juan II, que es un momento de importante conflictividad política. Esta se orienta entorno a las figuras de los infantes de Aragón y primos del Rey, Enrique y Juan, y especialmente en torno al condestable de Castilla, Álvaro de Luna. Se daría un proceso que se ha entendido como de enfrentamiento entre la nobleza, liderada por los infantes de Aragón, y la monarquía, cuyas figuras centrales, serían Álvaro de Luna y el propio monarca Juan II[3]. Ahora bien, el conflicto también puede entenderse como un conflicto entre facciones de la propia nobleza. Nuestro interés se centra en que estos conflictos animaron la producción de textos que justifican o discuten las diferentes tomas de posición de los diferentes bandos implicados. Especialmente importantes fueron las

[3] Diferentes perspectivas sobre esta conflictividad pueden consultarse en Luis Suárez Fernández, *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la Corona española,* La Esfera de los Libros, Madrid, 2003; y José María Monsalvo Antón, "El conflicto «nobleza frente a monarquía» en el contexto de las transformaciones del estado en la Castilla Trastámara. Reflexiones críticas", en José Antonio Jara Fuente (coord.), *Discurso político y relaciones de poder: ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media,* Dykinson, Madrid, 2017, pp. 89-287. Para la cuestión de la construcción de la monarquía en Castilla, véanse José María Monsalvo Antón, "Poder político y aparatos de estado en la Castilla bajomedieval: consideraciones sobre su problemática", n. 4 (1986), pp. 101-169; y José María Monsalvo Antón, *La construcción del poder real en el Monarquía castellana (siglos XI-XV),* Marcial Pons, Madrid, 2019.

críticas a Álvaro de Luna, acusado de dominar la voluntad del Rey. Estas críticas se multiplican desde 1425, y entre ellas cabe encajar el *Libro de Gracián.* Al mismo tiempo, el proceso va más allá de una cuestión relativa a acontecimientos e intrigas entre élites. También es un momento de construcción del aparato institucional de la monarquía, a partir de la fiscalidad, la administración o el propio fortalecimiento de la nobleza.

No se trata de un proceso sin resistencias. El fortalecimiento de la nobleza se vio acompañado de tensiones y conflictos frente al orden señorial[4]. Así, hay un proceso de denuncias de los abusos señoriales, o incluso de la propia pertenencia al régimen señorial. Con frecuencia, villas y ciudades resisten su inclusión en este régimen, demandando la pertenencia a la Corona Real. En el ámbito urbano, además, la difusión del regimiento, que reservaba el gobierno urbano a un grupo de caballeros, provoca enfrentamientos entre oligarquías y el "pueblo común".

Aunque el *Libro de Gracián* se presente como una narración sobre un personaje ficticio (Gracián) en un reino que no se nombra, lo cierto es que la mayor parte de las valoraciones y protestas que trasmite están encajadas en las realidades políticas y sociales del reino de Castilla bajo el gobierno de Juan II. En este sentido, existe un fuerte vínculo entre el documento y su contexto. El *Libro de Gracián* refleja las instituciones, tensiones y conflictos de la época, y a menudo toma posición en los debates que están teniendo lugar en la Castilla de la primera mitad del siglo XV. El más evidente es el relativo a la privanza, con un claro posicionamiento en contra la figura de los privados y, por tanto, de Álvaro de Luna. Pero el *Libro de Gracián* también se posiciona en otros focos de conflicto. Estos incluyen el régimen señorial y los abusos que tenían lugar dentro de esta institución, la fiscalidad, el orden jurídico o el regimiento urbano. En ese sentido, el *Libro de Gracián* tiene detrás una intencionalidad política que lo vincula al contexto social y político en el que se escribe. Se trata de una denuncia de la privanza de Álvaro de Luna, y también de una queja ante las principales instituciones de la monarquía Trastámara.

Esta representación de la realidad también tiene una dimensión intelectual. En este caso, es importante la influencia de Ramón Llull. La primera mitad del siglo XV es un

[4] Sobre la conflictividad social, pueden verse Julio Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Siglo XXI, Madrid, 1975; Emilio Cabrera, "Conflictos en el mundo rural. Señores y vasallos", en en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, pp. 49-80; y Hipólito Rafael Oliva Herrer, "Los conflictos antiseñoriales en el reino de Castilla a fines de la Edad Media: Viejas preguntas ¿nuevas respuestas", *Historia. Instituciones. Documentos,* vol. 36 (2009), pp. 313-332.

momento de difusión de la obra de Llull en Castilla, como lo atestiguan traducciones, referencias y textos castellanos de ascendencia luliana. El *Libro de Gracián* es uno de los textos de la época más influidos por la figura del pensador mallorquín. El texto castellano se apropia de las obras de Llull para aplicar sus ideas y formas de representación a la realidad castellana del reinado de Juan II. La sociedad ideal que presenta el *Libro de Gracián* está construida a partir de la influencia luliana. En este sentido, el uso de Llull hace del *Libro de Gracián* no sólo un reflejo de su contexto, sino que el texto contiene también una proyección imaginaria que indica cómo debería ser la sociedad.

A todo esto habría que incluir la dimensión temporal. El *Libro de Gracián* también contiene de manera implícita y explícita una reflexión acerca de su presente. No sólo en la medida en la que refleja instituciones y realidades coetáneas, sino también en base a la consideración de este presente en relación a un pasado idealizado y a una serie de futuros de carácter escatológico. Así, el *Libro de Gracián* se configura como una representación del presente en sus dimensiones políticas, sociales, intelectuales e históricas.

Historiografía

El análisis que emprendemos en esta tesis doctoral parte de presupuestos asociados a la historia intelectual[5]. La idea central que adoptaremos de esta corriente es la referida a la relación entre el texto y el contexto. Fundamentalmente, se considera dentro de esta corriente que un texto tiene una relación bivalente con su contexto. Por una parte, el texto reproduce en su interior las clasificaciones sociales, los esquemas conceptuales y tradiciones discursivas del momento en que se escribe, de su contexto. Por otra, el texto también es una representación que tiene un sentido propio en este contexto, generando resignificaciones de los conceptos heredados e interpretaciones de los fenómenos a los que se refiere. De esta forma, el texto está afectado por el contexto, pero también apunta a incidir en él. Esta doble vertiente del texto es un elemento central de la historia intelectual en las últimas décadas, en sus múltiples manifestaciones. Así, historiadores como Domenick LaCapra veían en los textos una "dimensión documental",

[5] Para la historia intelectual, puede consultarse Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", *History and theory*, vol. 19, n. 3 (1980), pp. 245-276; Roger Chartier, "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas" en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 13-44; François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Universitat de València, Valencia, 2006; Justo Senra y Anaclet Pons, *La historia cultural. Autores, obras y lugares*, Akal, Madrid, 2005; Mark Bevir, *The logic of the history of ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; Peter Burke, *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2006; y Annabell Brett, "What is intellectual history now?", en David Cannadine (ed.), *What is history now?*, Palgrave Macmillan, New York, 2002, pp. 113-131.

que reflejaba los contextos en los que se situaba, y una dimensión de "obra" ("work-like"), por la cual un texto no podía ser reducido a estos contextos[6]. En el ámbito del pensamiento político, Quentin Skinner o John G.A. Pocock trabajaban con aproximaciones similares, insistiendo en que los textos se situaban en los códigos y paradigmas de un momento determinado (lenguaje político) que les daban sentido, y al mismo tiempo tenían un carácter performativo, por cuánto los autores operaban de acuerdo con unas intenciones específicas a la hora de escribir[7]. Roger Chartier, al tratar el tema de la lectura, insistía en que era necesario atender a las formas específicas en las que un texto era apropiado y resignificado por sus lectores, modificando las representaciones heredadas[8].

Estas aproximaciones tienen su paralelismo en el ámbito de la historiografía medieval, de la que también beberemos en esta tesis doctoral. En ella se ha insistido en la vinculación de la historiografía medieval con el presente en el que se escribe, que llevaría a los historiadores de la Edad Media a participar en sus contextos políticos y sociales, legitimando o deslegitimando ciertos proyectos políticos[9]. En este sentido, medievalistas como Gabrielle Spiegel[10] o Jaume Aurell[11] han hablado de la "lógica social del texto", según la cual un texto refleja y es producido por la realidad social y política del momento en que se escribe, y al mismo tiempo, "texts may seek to deny, resist, context, or abrogate the social realities to which they are bound"[12]. Historia intelectual e historiografía medieval se presentan de esta manera como dos disciplinas vinculadas, en la medida en la que ambas parten de una reflexión similar en torno a la función de los textos, sean cronísticos o de otro tipo, en el seno de una sociedad. El texto, cuando trata temas morales, sociales o políticos, no es un mero reflejo de un objeto exterior dado, sino que contribuye a constituir dicho objeto mediante la proposición de normas, la crítica o la alabanza, la

[6] Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", pp. 245-276.
[7] Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. 1: *regarding method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; y John G.A. Pocock, *Political thought and history: essays in theory and method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
[8] Roger Chartier, *El mundo como representación*, pp. 50-53.
[9] Justin Lake, "Current approaches to medieval historiography", *History Compass*, vol. 13, n. 3 (2015), pp. 89-109.
[10] Gabrielle Spiegel, "History, historicism and the social logic of the text in the Middle Ages", *Speculum*, vol. 65, n. 1 (1990), pp. 59-86.
[11] Jaume Aurell i Cardona, *La historiografía medieval. Entre la historia y la literatura*, Universitat de València, Valencia, 2016, pp. 108-128.
[12] Gabrielle Spiegel, "History, historicism and the social logic of the text", p. 78.

argumentación o la generación de imaginarios temporales en los que se debe encajar un fenómeno social o político.

Vinculado a todo esto, nos interesan también las reflexiones sobre la llamada historia del presente, o historia inmediata, entre otras terminologías[13]. Y ello porque el *Libro de Gracián,* lejos de ser una reflexión abstracta o una imaginación sin conexión con la realidad, es un texto en el que la preocupación central es la reflexión sobre los acontecimientos y estructuras sociales en las que el autor habita y además situándolos en una dimensión temporal. Esto hace que consideremos el texto como una representación del presente en cuanto tiempo histórico determinado. El texto no sólo describe, con mayor o menor exactitud, la realidad social del reinado de Juan II, sino que también intenta darle una dimensión temporal, al compararlo con un pasado idealizado y proyectar un horizonte escatológico. Todo ello nos lleva a plantearnos los "tiempos" del texto, a partir de la lectura de autores como Reinhart Koselleck o Julio Aróstegui[14]. Estos consideran la centralidad del "campo de experiencias" de un individuo o grupo a la hora de construir la temporalidad. El campo de experiencias aúna acontecimientos vividos y recordados, así como la memoria social y las categorías historiográficas de una cultura, en la construcción del pasado y del presente y sus relaciones. Asimismo, a partir de estas experiencias se proyectan "horizontes de expectativas". De esta forma, en todo momento histórico se configuran "presentes", vinculados a pasados y futuros-pasados. Pero de nuevo, el historiador o el escritor no es un notario de estos eventos, sino que está comprometido con su presente, y escribe para contribuir a la construcción del futuro.

Estos tres pilares, historia intelectual, historiografía medieval e historia del presente son centrales en el enfoque historiográfico de esta tesis doctoral. A mayores, emplearemos varios conceptos que serán centrales a la hora de instanciar estas perspectivas en el análisis del *Libro de Gracián.* Entre ellos encontramos:

a) Las teorías sobre el autor. En la historia intelectual, el autor es una figura controvertida. Algunos han referenciado el autor y sus intenciones como el núcleo del sentido de un texto, mientras que otros han planteado que el sentido del texto es

[13] Israel Sanmartín Barros, "Las historias inmediatas y del presente en la historiografía", *Historiografías. Revista de historia y teoría,* vol. 15 (2018), pp. 36-51; Julio Aróstegui, *La historia vivida: sobre la historia del presente,* Alianza Editorial, Madrid, 2004; y Jean-François Soulet, *L'histoire inmédiate. Historiographie, sources et methodes,* Armand Collin, París, 2012; y Gonzalo Pasamar, "Formas tradicionales y formas modernas de la historia del presente", *Historia social,* n. 62 (2008), pp. 147-169.

[14] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia,* Paidós, Barcelona, 2001; y Julio Aróstegui, *La historia vivida.*

independiente de su autor. En esta tesis doctoral, partiendo de argumentos de Michel Foucault, Roland Barthes y Claudio Canaparo[15], entenderemos que el autor se construye a partir de múltiples capas, que incluyen un autor real, con su biografía e intenciones, pero también un autor construido historiográficamente. También forman parte de la autoría, las normas que regulan cómo se constituye un autor como tal en una sociedad determinada, esto es, las reglas implícitas o explícitas sobre lo que se puede escribir, sobre el rol de la originalidad o sobre la autoridad del que escribe. Todo ello configura distintas "capas" o "autores" dentro del concepto de autoría, que van más allá de una atribución concreta a uno u otro individuo.

b) La teoría de la recepción. Un elemento central en la comprensión de un texto es su configuración a partir de diferentes lecturas, a partir de las cuáles se va construyendo el sentido de una obra. Los autores también parten de lecturas previas, de influencias intelectuales, a la hora de escribir. Y adaptan estas influencias a las realidades y problemas sociales en los que viven. El problema de la lectura en la creación del sentido de un texto ha sido planteado por estudiosos como Hans-Robert Jauss[16] o como Roger Chartier. Precisamente este último insiste en la capacidad de apropiación de los lectores de los textos que reciben. Esto es lo que ocurre con el *Libro de Gracián* y la obra de Ramón Llull. En este sentido, los textos se presentan como fruto de lecturas, ubicados en tradiciones culturales concretas, pero también capaces de reorganizar y resignificar los conceptos, modos de representación o las ideas de dichas tradiciones culturales.

c) La teorización sobre el pensamiento político. Otro elemento a tener en cuenta en esta tesis doctoral es el relativos a la formación del pensamiento político en vinculación con los lenguajes y contextos políticos de la época. Partiendo de los teóricos de la Escuela de Cambridge[17], proponemos que las reflexiones de carácter político no tienen lugar en el vacío, sino que ocurren en el marco de debates y conflictos políticos y por medio de un vocabulario, un modo de argumentar y de representar el mundo político

[15] Roland Barthes, "La muerte del autor" en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 65-71; y Michel Foucault, "What is an author?" en Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice. Selected essays and interviews*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 113-138. Véase también Claudio Canaparo, *The manufacture of an author: Reinaldo Arena's literary work, his readers and other contemporaries*, Tesis Doctoral, King's College, University of London, 1999.

[16] Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", *New Literary History*, vol. 2, n. 1 (1970), pp. 7-37. Una panorámica general en Luis A. Acosta Gómez, *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Gredos, Madrid, 1989.

[17] Quentin Skinner, *Visions of politics*; y John G.A. Pocock, *Political thought and history*.

determinado, esto es, un lenguaje político. Esto implica que los autores se posicionan en los debates políticos de su época, y que su pensamiento está afectado por las tradiciones intelectuales del momento. Asimismo, es necesario prestar atención no sólo a lo que un texto dice, sino también a lo que un texto hace, esto es, a las críticas, legitimaciones, justificaciones o subversiones que produce un texto en relación a los contextos en los que se produce.

d) Los conceptos de poder y de resistencia. Finalmente, otro elemento teórico e historiográfico fundamental en esta tesis doctoral es el relativo al poder y a la discusión de este poder. En este sentido, partiremos de la noción de poder de Michel Foucault[18], que se definen como una relación, en la que uno regula el campo de acción del otro. El poder sería una acción cuyo objeto son las acciones de los demás. En este sentido, el poder no se identifica únicamente con coacción, fuerza, prohibición o explotación, sino que también incluye un elemento productivo, por cuanto también clasifica, regula, inventiva o promueve. El poder establece un marco de relaciones e identidades, y siempre es posible que encuentre una resistencia. Para entender la cuestión de la resistencia, en este caso recurriremos a la obra de Ernesto Laclau[19], en especial a sus planteamientos sobre las demandas sociales y el antagonismo. Según Ernesto Laclau, el discurso tiene un rol central en la construcción de los conflictos sociales y políticos. El rol del discurso sería fundamentalmente unificar las demandas, peticiones, quejas y protestas de amplias capas de la población, que se plantearían como el "pueblo", frente a otros grupos antagonistas, las "élites".

Todos estos elementos nos servirán como anclaje teórico para abordar el estudio del *Libro de Gracián.* Los diferentes conceptos a los que nos hemos aproximado brevemente configuran de diferentes maneras las relaciones entre textos y discursos y sus contextos. En este sentido, nos sirven para aproximarnos a la relación del *Libro de Gracián* con sus contextos inmediatos, conformados por la realidad política y social del reinado de Juan II de Castilla, así como por la obra de Ramón Llull o por otros textos que circulan en la Castilla del momento, como puedan ser poemas de carácter profético o textos sobre las circunstancias sociales del momento.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[18] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología,* vol. 50, n. 3 (1988), pp. 3-20.
[19] Ernesto Laclau, *La razón populista,* Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.

Nuestro argumento central es que el *Libro de Gracián* es un reflejo de la realidad política y social de la época de Juan II, pero también una crítica a la misma y un intento de crear alternativas para lo que el autor percibe como un momento de decadencia. Por tanto, el texto aúna la doble dimensión de relación con su contexto que hemos destacado como una cuestión nuclear en los enfoques de la historia intelectual y de la historiografía medieval.

Fuentes

El *Libro de Gracián* es el objeto y fuente principal de esta tesis doctoral. En cuanto estudio de la representación del reinado de Juan II que se realiza en el *Libro de Gracián*, esta tesis doctoral profundizará en las formas en las que se construye este texto, atendiendo a su contexto, a los argumentos que se utiliza y al marco historiográfico del texto, esto es, a cómo se reelaboran las representaciones y argumentos de Ramón Llull en el texto. Asimismo, el *Libro de Gracián* es una ventana al universo intelectual del reinado de Juan II, especialmente a las maneras en las que se interpretaron y construyeron las realidades sociales y políticas del momento. En este sentido, muchas de las ideas que contiene el *Libro de Gracián* son ideas compartidas en otras representaciones de la época. De este modo, el *Libro de Gracián* también es una fuente para analizar la realidad cultural del momento.

Como dijimos, el *Libro de Gracián* se conserva en un único manuscrito, el MS 1866 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Este manuscrito perteneció en su momento a la Biblioteca del Colegio Mayor de San Bartolomé, fundado por Diego de Anaya en la Universidad de Salamanca a principios del siglo XV. El texto es un códice misceláneo, que contiene las siguientes obras: *Bocados de oro* (fol. 1r-91v), *Historia de la doncella Teodor* (fol. 91v-96v), *Cronicón cordubense* (fols. 96v-112r), un breve texto sobre el emperador Enrique III (fol. 112r), *Decretum constanticiense* (fol. 112v), *Libro de Gracián* (fol. 113r-174v) y varias recetas médicas (fol. 175r-176v)[20]. El texto permaneció sin editar y sin estudiarse hasta la tesis doctoral de José J. Satorre, luego publicada en la revista *Studia Lulliana*, en cinco números entre 1980 y 1987. El primero de los artículos contenía un estudio del texto, el segundo y el tercero, la edición del mismo, mientras que el cuarto y el quinto están dedicados a un glosario y estudio lingüístico. Debido a que el texto no tiene título en el manuscrito, José J. Satorre decidió

[20] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV)", pp. 167-172.

titularlo *Novela moral de Gracián.* Posteriormente, estudiosos como Fernando Gómez Redondo y Vincent Serverat, han propuesto otros títulos posibles, debido al carácter anacrónico de "novela moral". Así, Vincent Serverat denominó a la obra *Semblanza y tratado de Gracián*, mientras que Fernando Gómez Redondo tituló el texto como *Libro de Gracián.* Es este último título, por parecernos más aproximado a los títulos de la época (*Libro del buen amor, Libro de Alexandre, Libro de Apolonio* o *Libro de los pensamientos variables*) el que escogemos aquí.

A su vez, el texto ha sido objeto de varios estudios durante las últimas tres décadas. Los trabajos de Isaac Vázquez Janeiro se han ocupado de fundamentar una atribución para la obra bajo la figura de fray Diego Moxena de Valencia, que sería un fraile poeta franciscano de finales del siglo XIV y principios del siglo XV. Así, en un primer trabajo en 1992 ("'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV. Una ricerca sull'innominato autore")[21], se fundamentaba esta atribución a partir de paralelismos entre el texto y varias poesías recogidas en el *Cancionero de Baena*, escritas por poetas como Gonzalo Martínez de Medina, Ruy Páez de Ribera o Francisco Imperial. Asimismo, apuntaba que el personaje de Gracián estaba inspirado en prácticas religiosas franciscanas. En 1996, Isaac Vázquez Janeiro volvía sobre el texto ("Los estudios franciscanos medievales en España"), proponiendo una interpretación en la que el texto reflejaba una legitimación de la monarquía Trastámara frente a la figura de Pedro I[22].

Sin embargo, la atribución a fray Diego Moxena de Valencia no ha sido exitosa en la historiografía del texto. Otra atribución posible fue planteada como una posibilidad por Vincent Serverat, que se ha ocupado de la obra en un libro dedicado a la "retórica social" en la Baja Edad Media castellana publicado en 1997 (*La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*)[23], así como en un artículo que tiene por objeto el propio *Libro de Gracián,* en concreto, la cuestión de la resistencia al tirano ("Une legitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille: *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII))[24]. En ambos sugería al poeta Gonzalo Martínez de Medina como posible autor del texto.

[21] Isaac Vázquez Janeiro, "'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV", pp. 295-337.
[22] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", pp. 43-64.
[23] Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe.*
[24] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", pp. 391-404.

Más allá de la autoría, la historiografía del texto se ha centrado en la estructura y temas del *Libro de Gracián,* especialmente en el estudio que le dedica Fernando Gómez Redondo en el tercer volumen de su *Historia de la prosa medieval castellana,* publicado en 2002. En su análisis, Fernando Gómez Redondo mostraba distintos niveles de lectura del texto, que incluyen la alegoría con la que se describe el propio autor, el establecimiento de sus intenciones, la presentación de Gracián, las enseñanzas del padre de Gracián y el viaje de este por Castilla. El estudioso señalaba además algunos paralelismos temáticos del *Libro de Gracián* con otros textos de la época, como los tratados apocalípticos, indicando líneas de investigación sobre las que se podría profundizar[25].

El tema luliano también ha sido una cuestión importante en el análisis del texto. En este sentido, la obra se ha estudiado como un caso de recepción y difusión de Ramón Llull en Castilla. Así, ya en 1985, Josep Perarnau y Espelt señalaba en un artículo ("La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull") que el autor del *Libro de Gracián* pudo emplear una traducción castellana del *Llibre de meravelles,* que estaba en la biblioteca de los condes de Benavente[26]. Más recientemente, Francisco Díaz Marcilla situaba el *Libro de Gracián* como parte de un "foco andaluz" de recepción de Ramón Llull en la Castilla del siglo XV, en un capítulo publicado en 2015 ("El hilo luliano en la madeja cultural castellana. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso")[27].

Por último, hay dos aproximaciones por parte de historiadores al texto en los últimos años. En 2016, se publicaba un artículo de Miguel Ángel Ladero Quesada ("Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II según la *Novela moral de Gracián*"), en el que se estudiaba el viaje de Gracián en relación a las instituciones y prácticas políticas de la época, señalando la base andaluza del relato, especialmente el énfasis en Sevilla y Córdoba[28]. Por su parte, José Manuel Nieto Soria situaba el texto dentro de la "opinión pública" y la "propaganda política" relacionada con Álvaro de Luna[29]. El *Libro de Gracián* sería una crítica más junto con otros discursos dirigidos contra el Condestable.

[25] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, pp. 3377-3401.
[26] Josep Perarnau i Espelt, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull", pp. 7-60.
[27] Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana", pp. 165-190.
[28] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II", pp. 109-149.
[29] José Manuel Nieto Soria, "Álvaro de Luna tirano", pp. 488-507.

La historiografía sobre el *Libro de Gracián* ha constituido el texto como una fuente para diferentes realidades. Así, el texto se ha estudiado en relación a su posible autor y a su estructura, pero también como un "síntoma" de distintas realidades de la época, ya sean estas culturales e intelectuales (el lulismo) o políticas y sociales (los discursos contra Álvaro de Luna). Las aproximaciones de estos autores han sido fuentes centrales a la hora de trabajar sobre el *Libro de Gracián.*

A mayores del *Libro de Gracián*, también son fuentes de esta investigación las obras de Ramón Llull en las que hemos profundizado con el propósito de entender la influencia del pensador mallorquín. Estas son:

a) El *Llibre de meravelles.* De entre las obras de Ramón Llull esta es la principal influencia en el *Libro de Gracián.* Se trata de un texto escrito entre 1283 y 1287, durante lo que se considera la primera etapa de la actividad intelectual de Ramón Llull. Para nuestro estudio, hemos escogido la edición crítica de Lola Badía, Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, y Monserrat Lluch, publicada en la colección "Nova Edició de les Obres de Ramón Llull", del Patronat Ramón Llull, en dos volúmenes, 2011 y 2014, respectivamente[30].

b) El *Llibre d'intenció.* Escrito hacia 1276, es uno de los tratados teóricos de Ramón Llull que usa el *Libro de Gracián.* Emplearemos la edición crítica de María Isabel Ripoll Perellós, publicada también en la colección "Nova Edició de les Obres de Ramón Llull", en 2013[31].

c) el *Llibre d'Evast e Blaquerna.* Se trata de uno de los textos más importantes de Ramón Llull en el plano literario. Se ecribió entre 1276 y 1283. Emplearemos la edición de Albert Soler y Joan Santanach, publicada en la Editorial Barcino en 2016[32].

[30] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vols. 1 y 2, Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch, Patronat Ramon Llull, Palma, 2011-2014.
[31] Ramon Llull, *Llibre d'intenció.* Edició crítica de Maria I. Ripoll Perelló, Patronat Ramon Llull, Parma, 2013.
[32] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*. A cura d'Albert Soler i Joan Santanach, Editorial Barcino, Barcelona, 2016.

d) La *Doctrina pueril.* La *Doctrina pueril* se conserva en veinticuatro manuscritos medievales y modernos. Emplearemos la edición de Gret Schib, publicada en 1972 en la Editorial Barcino[33].

e) El *Mil proverbis.* Es una colección de proverbios que abarcan diferentes temas teológicos, morales y sociales. Escrito hacia 1302, se conserva en nueve manuscritos. Hemos empleado la edición de Francesc Tous Prieto en su tesis doctoral de 2015, "Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull"[34]

Todos estos textos conforman junto con otros como el *Llibre contra Anticrist*, una parte de la producción de Ramón Llull orientada hacia nuevas audiencias cortesanas y urbanas. Son obras escritas originalmente en lengua vernácula, o traducidas de manera inmediata a esta, y según ha destacado la historiografía, formarían parte de un intento de Ramón Llull de difundir sus ideas por medios no universitarios, a través de modos de representación diferenciados. Así, el *Llibre de meravelles* y el *Llibre d'Evast e Blaquerna* beben de las narrativas caballerescas y los relatos de viajes, y otros textos como la *Doctrina pueril*, el *Libro d'intenció* y los *Mil proverbis* aúnan con carácter didáctico una serie de materias propias de distintas disciplinas, como la teología, la ética, la medicina o incluso la política. Asimismo, todas ellas están insertadas dentro de los proyectos reformistas lulianos en relación al Occidente cristiano.

En lo tocante a las fuentes teóricas e historiográficas, hemos partido de las siguientes cuestiones:

a) En relación a la historia intelectual, ha sido central la obra de Dominick LaCapra, en especial su artículo "Rethinking intelectual history and reading texts"[35]. La aproximación a la relación entre texto y contextos es central en la perspectiva de esta tesis doctoral. Asimismo, la consideración en torno a los distintos contextos en los que se inserta un texto, ya sean autorales, sociales o culturales, han supuesto un importante punto de partida a la hora de reconstruir la relación del *Libro de Gracián* con sus diferentes contextos. A mayores, la obra de Roger Chartier, *El mundo como representación.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[33] Ramon Llull, *Doctrina pueril*, a cura de Gret Schib, Editorial Barcino, Barcelona, 1972.
[34] Francesc Tous Prieto, *Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull: estudi de conjunt i edició dels "Mill proverbis" i dels "Proverbis d'ensenyament,* Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona, 2015.
[35] Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", pp. 245-276.

Estudios sobre historia cultural[36], no ha permitido aproximarnos a la idea del *Libro de Gracián* como una representación que interviene en los conflictos de su época.

b) Siguiendo con la autoría, las perspectivas teóricas que hemos aprovechado en esta tesis doctoral han sido las de Michel Foucault y su texto "¿Qué es un autor?"[37] y el ensayo de Roland Barthes, "La muerte del autor"[38]. Ambos filósofos plantean una idea de autor más difusa, ya sea a través de la idea de que el autor es en el fondo un lector, en el caso de Barthes; o en el planteamiento de la figura del "autor" como una "función", constituida históricamente, que da sentido a un discurso a través de su nombre, el resto de su obra o a partir de la atribución de autoría de un texto.

c) En lo tocante a la teoría de la recepción han sido fundamentales el artículo programático de Hans-Robert Jauss, "Literary history as challenge to literary theory"[39] y el libro de Luis Acosta Gómez, *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*[40]. A partir de ellos se ha profundizado en el concepto de recepción, en los cambios derivados del paso de un contexto de producción a uno de recepción y en la centralidad de la audiencia y los lectores en la escritura de un texto.

d) En relación al discurso político, se ha recurrido principalmente a las obras teóricas de Quentin Skinner y John G.A. Pocock, especialmente a las reflexiones recogidas en el primer volumen de *Visions of politics: regarding method*[41], en el caso de Quentin Skinner; y en *Political thought and history: essays in theory and method,* en el caso de John G.A. Pocock[42]. En estas obras se plantea la importancia de atender a los "lenguajes" que sirven de medio para la reflexión política, incluyendo términos, modos de razonamiento, o modos de expresión. Asimismo, también resulta fundamental la "intención" del escritor, especialmente lo que se hace al escribir, ya sea legitimar, criticar, denunciar o advertir.

e) Vinculado a la historia del presente, los planteamientos de Reinhart Koselleck en *Estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*[43], en relación a la vinculación

[36] Roger Chartier, *El mundo como representación.*
[37] Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice. Selected essays and interviews,* Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 113-138.
[38] Roland Barthes, *El susurro del lenguaje,* pp. 65-71.
[39] Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", pp. 7-37.
[40] Luis A. Acosta Gómez, *El lector y la obra.*
[41] Quentin Skinner, *Visions of politics.*
[42] John G.A. Pocock, *Political thought and history.*
[43] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo.*

entre "campo de experiencias" y "horizonte de expectativas", han sido fundamentales. Esto ha sido complementado con la obra de Julio Aróstegui, *La historia vivida*[44]. Además, la idea de "formas tradicionales de la historia del presente" de Gonzalo Pasamar[45] nos ha permitido pensar el *Libro de Gracián* como un texto con una dimensión historiográfica, que emplea las categorías propias de la reflexión sobre el presente en la Edad Media.

f) Para el caso del poder, hemos empleado fundamentalmente un artículo de Michel Foucault "El sujeto y el poder"[46]. En él se plantea la cuestión del poder en relación a la subjetividad, y a la construcción histórica de diferentes tipos de sujetos. En particular, resulta relevante la noción de poder no sólo como algo relativo a la fuerza o a la coacción, en relación a la creación de objetivos, a la clasificación de sujetos y comportamientos, o a la sugestión mediante incentivos.

g) Vinculado al problema del poder, también hemos usado algunas categorías desarrolladas por Ernesto Laclau en *La razón populista*[47], como es el caso de conceptos como el de demanda, el de cadena de demandas, antagonismos y significantes vacíos. Todo ello nos ha permitido construir una argamasa teórica con la que analizar el carácter contestatario del *Libro de Gracián.*

h) Finalmente, para la cuestión de la sociedad ideal, nos hemos valido de la obra de Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*[48]. En ella se plantean las funciones del pensamiento en lo social, así como el rol de lo imaginario en la proyección de sociedades ideales con funciones críticas o compensatorias. A partir de ello, hemos planteado el *Libro de Gracián* como la construcción de una sociedad ideal.

En otro orden, también se han consultado fuentes de la época de Juan II y en general de la Baja Edad Media castellana, con el objetivo de completar el análisis del *Libro de Gracián.* Central entre ellas ha sido el *Cancionero de Baena*[49], especialmente los poemas de autores como Gonzalo Martínez de Medina, Ruy Páez de Ribera, Alfonso de Villasandino o el propio Juan Alfonso de Baena. La obra de estos poetas ha servido

[44] Julio Aróstegui, *La historia vivida.*
[45] Gonzalo Pasamar, "Formas tradicionales y formas modernas de la historia del presente", pp. 147-169.
[46] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", pp. 3-20.
[47] Ernesto Laclau, *La razón populista*.
[48] Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989.
[49] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor Libros, Madrid, 1993.

para analizar el ambiente cultural en el que se escribe el *Libro de Gracián* en vinculación con cuestiones como la reflexión sobre la sociedad y la temporalidad. También nos hemos servidos de la edición de los cuadernos de Cortes[50], como medio para profundizar en las demandas sociales de la época. Mención aparte merecen los espejos de príncipes que hemos consultado para reconstruir el lenguaje político a partir del cual se construye el *Libro de Gracián.* Entre estos podemos mencionar el *Libro de los doze sabios*[51], el *Libro de los cien capítulos*[52], los *Castigos del rey don Sancho IV*[53], el *Libro del consejo y los consejeros*[54], las *Glosas al regimiento de príncipes* de Juan García de Castrojeriz[55] y el *Centiloquio* de Iñigo López de Mendoza[56]. Finalmente también tenemos en consideración las cartas y memoriales dirigidos a Juan II en relación a la figura de Álvaro de Luna, incluidos en la *Crónica del Halconero*[57], así como los textos producidos durante la revuelta de Toledo de 1449, incluyendo el *Memorial* del Bachiller Marcos García Mora[58].

Esquema

Para ello, en el primer capítulo, dedicado al marco teórico profundizaremos en los presupuestos de la historia intelectual. Siguiendo a Domenick LaCapra analizaremos la idea de la doble dimensión del texto. Como reflejo de la realidad, o el aspecto "documental" del texto, y como texto performativo, o generador de sentido. En relación a su carácter de reflejo o representación, remitiremos el texto a sus contexto político, social, intelectual y cultural. En vinculación a lo performativo, insistiremos en la idea de que el texto, en este caso el *Libro de Gracián*, es capaz de generar sentido, resignificando ideas de Ramón Llull, o busca dar sentido a la realidad social.

---

[50] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. III, Real Academia de la Historia, Madrid, 1866.
[51] Hector H. Gassó y Diego Romero Lucas, "*Libro de los doce sabios* o *Tratado de nobleza y lealtad.* Ms. 92 (=77) de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander", *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, n. 6 (2002). Edición digital. URL: https://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/listillos/menu.htm (Consultado por última vez 21-09-2020).
[52] Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Vervuert; Iberoamericana, Madrid; Frankfurt, 1998.
[53] Hugo Oscar Bizzarri (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV,* Edición, introducción y notas de Hugo Oscar Bizzarri, Vervuert; Iberoamericana, Frankfurt; Madrid, 2001.
[54] Maestre Pedro, Agapito Rey (ed.), *Libro del Consejo e de los consejeros,* Biblioteca de Hispanistas, Zaragoza, 1962.
[55] Egidio Romano, Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al "Regimiento de príncipes",* Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Pérez, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2005.
[56] Marqués de Santillana, *Poesías completas,* Edición de Maxim P.A.M. Kerkhof y Ángel Gómez Moreno, Castalia, Madrid, 2003.
[57] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II,* edición y estudio por Juan de Mata Carriazo; estudio preliminar por Rafael Beltrán, Universidad de Granada, Granada, 2006.
[58] Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso,* EL Albir, Barcelona, 1976.

Seguidamente, analizaremos la noción de autoría, vinculada a las diferentes "capas" a partir de las que se construye el autor. Insistiremos en la idea de que un escritor se construye históricamente como "autor" en vinculación las ideas sobre la relación entre autor y texto en el mundo medieval. Profundizaremos también en la cuestión del anonimato, la figura del promotor, y las atribuciones. A continuación, trabajaremos la cuestión de la recepción, a partir de los conceptos de audiencia, contexto de producción y contexto de recepción.

El pensamiento político será el siguiente eje teórico que se expondrá en el primer capítulo. Este pivotará a partir de los conceptos de intención y lenguaje político. En lo tocante a la intención, plantearemos la comprensión del texto como un acto de comunicación en un contexto específico. Como tal acto de comunicación este tiene unas intenciones, de forma que se vuelve necesario distinguir entre lo que dice el texto (el acto locutivo) y lo que hace el texto (el acto ilocutivo), que puede ser criticar, alabar, rechazar, justificar o deslegitimar. En este sentido, siguiendo a Quentin Skinner, es conveniente prestar atención a las valoraciones que se producen en el discurso del *Libro de Gracián*, así como a los debates en los que se inserta. Después, desarrollaremos la idea de "lenguaje político", entendiendo este como el sedimento de conceptos, códigos, esquemas conceptuales y modos de argumentación que permiten articular una reflexión política. Asimismo, nos referiremos a la idea de "conceptos discutidos" como parte de este lenguaje político, entendiendo estos como aquellos términos cuya definición o aplicación son objeto de debate.

El siguiente paso será profundizar en los conceptos de la historia del presente. Así, insistiremos en la idea de temporalidad de Reinhart Koselleck, así como la idea de escritura de la historia coetánea. Esto permitirá presentar el *Libro de Gracián* como un texto en el que se escribe una historia sobre el presente (el reinado de Juan II) tanto de manera implícita como explícita. Así, entenderemos la construcción del presente en el *Libro de Gracián* a través de los siguientes pilares: a) el *Libro de Gracián* como "historia" del presente; b) la integración del texto en las categorías historiográficas medievales; c) la existencia de distintas temporalidades en el *Libro de Gracián*; d) la construcción de temporalidades en conflicto, y e) el compromiso del escritor con el presente.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El último gran apartado del marco teórico será el relativo a la relación entre discurso y sociedad. En él, profundizaremos en la idea de poder que plantea Michel Foucault, vinculado a diferentes formas de actuar sobre las acciones de los súbditos, así

como a la existencia de clasificaciones sociales, y discursos que deslegitiman o resisten el ejercicio del poder. A continuación, desarrollaremos la idea de discurso de contestación, profundizando en los conceptos de cadena de demandas, antagonismos y significantes vacíos, y en la manera en la que operan para constituir al "pueblo" como sujeto social. Finalmente, expondremos como entendemos la sociedad ideal, siguiendo a Maurice Godelier.

El segundo capítulo estará dedicado a la reconstrucción de los contextos en los que se ubica el *Libro de Gracián,* siguiendo las ideas de Dominick LaCapra que afirman la dimensión documental de los textos. En primer lugar, analizaremos el contexto histórico-político, esto es, los eventos y estructuras políticas del reinado de Juan II que resultan relevantes para la comprensión del *Libro de Gracián.* Así, repasaremos brevemente los conflictos entre los infantes de Aragón y Álvaro de Luna. Profundizaremos más en la figura de Álvaro de Luna y en la cuestión de la privanza. Así, entenderemos la privanza como una forma de articulación política de la monarquía castellana bajomedieval, a partir de la cual se genera una relación entre el monarca y parte de la nobleza. A partir de esto, profundizaremos en los discursos contra Álvaro de Luna. Finalmente, haremos referencia a la construcción de la monarquía Trastámara en el reinado de Juan II, atendiendo a la justificación del poder real en la época, a partir de nociones como el "poderío real absoluto"; a la creación de instituciones como el Consejo Real desde finales del siglo XIV; y a la dimensión fiscal de la monarquía, que resulta ser un foco de conflicto. Todos estos elementos tienen su reflejo en el *Libro de Gracián.*

La dimensión social del *Libro de Gracián* también se abordará en este segundo capítulo. Así, recorreremos el contexto de conflictividad durante la primera mitad del siglo XV. Esta conflictividad venía derivada de la donación de villas y ciudades por parte de los monarcas Trastámara a la nobleza, lo que genera resistencias contra el régimen señorial. A mayores, también existen otro tipo de resistencias contra variados agravios y exigencias de los señores en el marco del señorío. En relación a los espacios urbanos, nos encontramos con los conflictos derivados de la consolidación de las oligarquías urbanas desde finales del siglo XIV, lo que da lugar a tensiones con el común urbano. También haremos referencia a la emergencia de una "élite del común", que tiene su reflejo en el *Libro de Gracián.* Exploraremos brevemente la revuelta de Toledo de 1449 y las semejanzas de las protestas en este levantamiento con las demandas expresadas por el *Libro de Gracián.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

Seguidamente, abordaremos el contexto intelectual, refiriéndonos a la ascendencia luliana del *Libro de Gracián.* Presentaremos la figura de Ramón Llull, enfatizando su producción intelectual más orientada a la difusión de su pensamiento, a través de obras como el *Llibre de meravelles* o el *Llibre d'Evast e Blaquerna* o pequeños tratados como el *Llibre d'intenció.* También exploraremos la relación de Llull con los mendicantes. A continuación, describiremos la difusión de la obra de Ramón Lull durante la Baja Edad Media. Finalmente, nos detendremos en la recepción y producción de obras de carácter luliano en Castilla. Destacaremos cómo durante la primera mitad del siglo XV, Ramón Llull se vuelve un autor "canónico" en la cultura castellana. Asimismo, repasaremos las obras escritas por autores lulistas en Castilla. Esto nos permitirá reflexionar sobre la existencia de diferentes "lulismos" en la Castilla del siglo XV. Ello conforma el terreno intelectual en el que se escribe el *Libro de Gracián.*

Finalmente, nos detendremos en el contexto cultural. En relación a este es necesario destacar que el reinado de Juan II es un momento de auge de la sociedad cortesanas y de la figura de los letrados, así como un momento de difusión de textos e ideas de origen italiano o francés, así como de textos clásicos, en el ámbito castellano. El *Libro de Gracián* muestra una visión crítica de la sociedad cortesana, en especial de los letrados. Por otro lado, en la poesía cortesana se manifiestas una preocupación por la representación de la realidad social. Nos detendremos en estos poemas, puesto que muestran ideas similares a las del *Libro de Gracián.* También argumentaremos que el reinado de Juan II es un momento de reflexión sobre el presente y el futuro, a través de profecías de carácter mesiánico. Todo ello configura el ambiente cultural en el que se produce el *Libro de Gracián.*

El tercer capítulo lo dedicaremos a explorar el *Libro de Gracián* con mayor detenimiento. En primer lugar, abordaremos en detalle el contenido del texto. En segundo lugar, el manuscrito, tanto en lo tocante a las obras que contiene, y al hecho de que fue propiedad de Diego de Anaya. En lo tocante a la datación, argumentaremos que el texto fue escrito posiblemente en los años centrales de la década de 1430-1440. Seguidamente, nos aproximaremos a la estructura de la obra, y finalmente detallaremos los personajes que aparecen en el texto y los espacios por los que transcurre el viaje.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El cuarto capítulo estará dedicado a estudiar pormenorizadamente la historiografía sobre el texto. Para ello en primer lugar periodizaremos los estudios que se han realizado sobre el *Libro de Gracián* en cuatro etapas: los primeros estudios, la década de los

noventa, la primera década del siglo XXI y la historiografía sobre el *Libro de Gracián* desde 2010. Indicaremos las aportaciones que se han realizado al estudio del *Libro de Gracián* y el contexto historiográfico de cada una de estas aportaciones.

Luego, nos aproximaremos a cómo esta historiografía articula el *Libro de Gracián* como objeto histórico. En este sentido, prestaremos atención a las investigaciones sobre la autoría del texto que han proporcionado de Isaac Vázquez Janeiro y Vincent Serverat. Seguidamente, nos detendremos en las perspectivas que ha habido sobre la construcción del viaje, tanto la de Isaac Vázquez Janeiro, que ve en él la representación de la vida de fray Diego Moxena de Valencia, como la de Fernando Gómez Redondo y Miguel Ángel Ladero Quesada, que enfocan el texto como una representación de la realidad castellana de la época; desde un punto de vista literario, en el caso de Fernando Gómez Redondo, y desde una perspectiva histórica e institucional, en el de Miguel Ángel Ladero Quesada. A continuación, nos centraremos en las aproximaciones que ha habido en torno a la relación entre el *Libro de Gracián* y el lulismo, que han planteado al texto como un caso de la difusión de la obra de Ramón Llull en Castilla durante el siglo XV. El último elemento en la construcción historiográfica del *Libro de Gracián* es el referido a su pensamiento social y político. En este sentido, repasaremos los argumentos que proporciona Vincent Serverat para el análisis del *Libro de Gracián.* Prestaremos atención crítica especialmente a las ideas que plantea en torno a una posible vinculación del *Libro de Gracián* con el entorno de Enrique de Aragón y al origen islámico de las ideas de resistencia que se plantean en el texto. Luego, prestaremos atención al enfoque de José Manuel Nieto Soria, que sitúa el texto en relación a las críticas a Álvaro de Luna que proliferan desde 1425. Finalmente, concluiremos el capítulo señalando algunas "ausencias" en el estudio del texto.

El quinto capítulo estará dedicado a la autoría. En él exploraremos los diferentes "autores" que podemos encontrar en el *Libro de Gracián,* partiendo de las consideraciones de Michel Foucault y Roland Barthes. En primer lugar, prestaremos atención al autor a través de su propia representación en la "semblanza" del texto. En esta el autor narra de manera moralizada su propia vida, justificando que su conocimiento viene dado de su conversión y confesión del cristianismo. En este sentido, argumentaremos que el autor, al representarse a sí mismo, busca justificar y "autorizar" su discurso. Parte de esta auto-representación, además, proviene de fragmentos de textos lulianos, lo que también será objeto de análisis, por cuanto configura un "autor-lector".

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

En segundo lugar, analizaremos el anonimato del texto, que entenderemos como el fruto de una ocultación. Este argumento estará fundamentado en consideraciones sobre las posibles persecuciones a las que podía enfrentarse un autor en el caso de que su discurso desagradase a los poderosos. Se configura así un anonimato como estrategia.

Seguidamente, en tercer lugar, prestaremos atención a la figura del arzobispo de Sevilla Diego de Anaya como promotor del texto. En este sentido argumentaremos que el *Libro de Gracián* refleja parcialmente los intereses políticos de Diego de Anaya, especialmente su enfrentamiento con Álvaro de Luna, por el cuál es apartado de la sede hispalense. Asimismo, situaremos el *Libro de Gracián* como parte de una actividad de patronazgo de textos y manuscritos por parte del arzobispo. Finalmente, en cuarto lugar, repasaremos la atribución del *Libro de Gracián* a fray Diego Moxena de Valencia y Gonzalo Martínez de Medina. Nos centraremos en los argumentos que se han aportado para estas atribuciones, pero también proporcionaremos razones por las cuales estas no nos parecen adecuadas.

El sexto capítulo lo dedicaremos a analizar la influencia de Ramón Llull en el *Libro de Gracián.* En primer lugar, analizaremos como las narraciones del *Llibre de meravelles* y del *Llibre d'Evast e Blaquerna* se adaptan en el *Libro de Gracián* para construir el viaje y el personaje de Gracián. En este sentido, cuestiones como la noción de "maravilla" o la "santidad" y "compasión" de Gracián. Partiendo de la idea de "audiencia" de la teoría de la recepción, entenderemos que la adaptación está dirigida a proponer al personaje de Gracián como una suerte de modelo de conducta para la audiencia del texto castellano, e incitar a la reforma política. En segundo lugar, estudiaremos la adaptación de conceptos e ideas lulianas, especialmente el de la doctrina de las dos intenciones, al contexto de la Castilla de Juan II. Para ello tendremos en cuenta la noción de lo ideal de Maurice Godelier. Así, estudiaremos como el autor del *Libro de Gracián* se apropia de diferentes conceptos lulianos para configurar una interpretación ideal de lo real. Así, estudiaremos como aplica la doctrina de las dos intenciones de Ramón Llull a los regidores urbanos, que no figuran en las aproximaciones del propio Llull. Y ello de una manera crítica con el comportamiento de estos. Asimismo, la noción de "derecho segund Dios" de Ramón Llull se emplea para denunciar prácticas políticas propias de la Castilla Trastámara.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Finalmente, en tercer lugar, analizaremos la construcción de una sociedad ideal en el último capítulo del *Libro de Gracián.* Esta construcción se realiza a partir de *exempla*

extraídos del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull. Valiéndonos de ideas de Maurice Godelier, argumentaremos que se está proponiendo una sociedad política "perfecta" con la que se compara la sociedad real que se expone durante el viaje de Gracián.

El séptimo capítulo estará centrado en el discurso político del *Libro de Gracián.* Partiremos de la noción de poder de Michel Foucault, así como de las reflexiones en torno al lenguaje político en la obra de John G.A.Pocock y en relación a la intencionalidad de los textos en Quentin Skinner. En base a ello, estudiaremos la relación entre poder y lenguaje político en el *Libro de Gracián.* Para esto, primero situaremos el *Libro de Gracián* en la tradición de los espejos de príncipes. A continuación, argumentaremos que el *Libro de Gracián* reutiliza importantes argumentos que en tradición de los espejos se emplean para justificar o legitimar el poder. La idea será que estos argumentos se invierten en el *Libro de Gracián* para criticar el gobierno de Juan II. Si en los espejos el poder del monarca viene de Dios, en el *Libro de Gracián* se mantiene que Juan II no está gobernando de acuerdo con la voluntad de Dios. En este sentido, se está razonando dentro del lenguaje político generado por los espejos, pero resignificando los argumentos. Esto se entenderá en relación al contexto político del texto, teniendo en cuenta que la primera mitad del siglo XV es un momento en el que la monarquía afirma la autonomía de su poder. El *Libro de Gracián* está limitando está afirmación al apelar a la voluntad de Dios.

Asimismo, también nos detendremos en los "conceptos discutidos" que aparecen en el texto castellano, en especial el de "largueza" y el de obediencia. Nuestra tesis será que el *Libro de Gracián* discute los usos habituales de estos conceptos. Si la idea de largueza se empleaba para justificar las dádivas del monarca a la aristocracia, en el *Libro de Gracián* se argumenta que esto no es verdadera largueza. Asimismo, se invierte la idea de obediencia para justificar la resistencia a la monarquía.

A continuación, estudiaremos las críticas a los privados y a los tributos. La crítica a la privanza está fundamentada en el lenguaje político y moral bajomedieval, y además su empleo busca denunciar la institución del Consejo Real. Los tributos se conciben como un abuso de poder. El siguiente punto será el del imaginario político, en el que veremos como ciertas metáforas se resignifican para justificar la resistencia a los malos gobernantes.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Finalmente, estudiaremos la intención del *Libro de Gracián* que entenderemos que funciona como una deslegitimación de Álvaro de Luna. Justificaremos esto en base

a las similitudes de los argumentos del *Libro de Gracián* con otros discursos castellanos de la época. Eso sí, también plantearemos las diferencias que mantiene el *Libro de Gracián* con los memoriales y cartas nobiliarios que atacan a Álvaro de Luna.

Pasando a lo social, en el octavo capítulo analizaremos el discurso de contestación del *Libro de Gracián,* para lo que partiremos de Ernesto Laclau y Michel Foucault, en relación a los conceptos de demandas sociales, antagonismos, significantes vacíos y poder. El primer elemento de análisis será el de las demandas sociales. En este sentido, identificaremos diversas demandas presentes en el *Libro de Gracián* como mercedes regias, abusos en la tributación, portazgos ilegales o deficiencias en la justicia. Contrastando estas con las peticiones en Cortes, se refleja que el *Libro de Gracián* está incorporando demandas sociales ya presentes en la época. En este sentido, supone un reflejo de las tensiones del contexto social. Como segundo punto, analizaremos como a partir de estas demandas se construye un antagonismo entre las élites sociales y políticas del reino y el "pueblo", esto es, labradores, artesanos, o "hombres buenos". Para ello será central la noción de poder, en especial la "injuria" con la que el *Libro de Gracián* se refiere a coacciones y abusos.

La tercera cuestión de análisis será la construcción del pueblo en el *Libro de Gracián.* Primero veremos cómo se constituye el pueblo como sujeto, precisamente a partir de la oposición entre los "omnes injurisoso" y los "omnes del pueblo". Esto también tiene su paralelo en la oposición entre el "común" y los regidores. En segundo lugar, veremos cómo es central en el *Libro de Gracián* los conceptos de "libertad" y "servidumbre", que funcionan como significantes vacíos, esto es, como conceptos difusos a partir de los cuales se articulan las demandas. En la idea de libertad se condensas todas las demandas del *Libro de Gracián.* Además, se asocia la noción de libertad a la sujeción al príncipe, mientras que la de servidumbre aparece vinculada al régimen señorial.

El noveno capítulo estará dedicado a la dimensión temporal del *Libro de Gracián.* Se tratará de profundizar en cómo el *Libro de Gracián* se presenta como una escritura del presente, partiendo de reflexiones vinculadas a la historia del presente, a Reinhart Koselleck o a Gabrielle Spiegel. Empezaremos el análisis será la cuestión de la relación entre presente y pasado en el *Libro de Gracián.* Para ello, realizaremos algunos apuntes sobre la concepción del presente en la época de Juan II, a partir de reflexiones de Juan Alfonso de Baena en el *Prologus Baenensis.* También tendremos en cuenta la voluntad del autor del *Libro de Gracián* de informar al Rey de los abusos que ocurren en su reino,

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

según expresa en la "semblanza". Seguidamente, analizaremos los pasados idealizados del *Libro de Gracián.* Estos se constituyen como tales en cuanto remiten a prácticas y a eventos marcadamente diferenciados de los del presente. En este sentido, se articula un pasado cristiano, relativo a la vida de Jesús y a los primeros mártires; y un pasado ideal de carácter sociopolítico, en el que se proyecta un orden estable en el que todos los grupos sociales cumplen su función. Frente a ello, el presente se intuye como un presente de decadencia. No se trata de una idea original del *Libro de Gracián* sino una idea difundida y compartida que está presente en múltiples textos de la época. Así compararemos el *Libro de Gracián* con las representaciones del presente en el *Cancionero de Baena*, que contiene críticas similares.

A continuación, plantearemos la problemática del futuro en el texto. A partir del pasado idealizado y del presente decadente, el autor del texto se permite proyectar una serie de futuros que configuran temporalidades individuales y colectivas, siempre con un tono escatológico. Así, la crítica política al monarca y a los privados se complementa con una dimensión escatológica, en la que se advierte a estos que, de continuar con su comportamiento, corren el peligro de condenarse. En el plano colectivo, insertaremos el texto dentro de la tradición escatológica hispánica de la "pérdida de España". Un temor presente en el *Libro de Gracián* es la repetición de la invasión musulmana, idea que circulaba en la época, como muestran cartas de Diego de Valera. Así, se configura un futuro catastrófico, que se deduce de paralelismos entre el presente y el pasado visigodo.

Finalmente, profundizaremos en lo escatológico, analizando las referencias al Anticristo en el *Libro de Gracián.* En uno de los momentos centrales de la obra, se compara al Rey con el Anticristo. Así, situaremos esto dentro de la difusión de la idea de Anticristo y otras ideas milenaristas y apocalípticas en Castilla en el siglo XV. También tendremos en cuenta que el uso del concepto de Anticristo se usa para denunciar una práctica monárquica específica, la de las entradas reales. Asimismo, plantearemos que la comparación de Juan II (aun sin nombrarlo) con el Anticristo puede entenderse en oposición a las profecías mesiánicas en torno al Rey. Y finalmente, ubicaremos la referencia al Anticristo en relación con la escatología luliana, que puede entenderse como una escatología reformista.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Objetivos

Nuestro argumento central es que el *Libro de Gracián* es un reflejo de la realidad política y social de la época de Juan II, pero también una crítica a la misma y un intento de crear alternativas para lo que el autor percibe como un momento de decadencia. Partiendo de esto, en esta tesis perseguiremos los siguientes objetivos principales:

1) Analizar del *Libro de Gracián* desde una perspectiva histórica e historiográfica, planteándonos el texto como una escritura de la historia durante el reinado de Juan II, que aúna aspectos políticos, sociales, e intelectuales.

2) Comprender el *Libro de Gracián* como una escritura de un presente que se construye a partir de acontecimientos, instituciones y estructuras políticas y sociales.

3) Investigar el documento desde una serie de herramientas teóricas y conceptuales extraídas de la historia intelectual, que van desde la noción de contexto hasta el concepto de autoría, pasando por la idea de recepción, la intención y el lenguaje político, el poder o el discurso.

4) Estudiar las reflexiones políticas y sociales del *Libro de Gracián*, atendiendo a las intenciones que llevan a producirlo dentro de los procesos de afirmación de la monarquía y las tensiones sociales de Castilla durante la primera mitad del siglo XV.

En cuanto a otros objetivos históricos, tenemos:

a) Detallar la autoría del Libro de Gracián, tanto a partir de lo que el propio escritor dice de sí mismo en la "semblanza" del texto, como en sus vinculaciones con Diego de Anaya.

b) Reconstruir el contexto político en el que anida el *Libro de Gracián*, con el propósito de reconstruir las intenciones que mueven la escritura del texto. Esto implicará entender el texto en relación a otras críticas a la figura de Álvaro de Luna, pero también en vinculación a la construcción de la monarquía Trastámara.

c) Escudriñar la recepción de las obras de Ramón Llull en el *Libro de Gracián*, entendiéndolas como una lectura y apropiación activa de los conceptos y representaciones lulianas, más que como una reproducción pasiva.

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

d) Entender la construcción de una sociedad ideal en el *Libro de Gracián* a partir de la obra de Ramón Llull, como medio de compensación ante las carencias de la sociedad real.

e) Ahondar en el *Libro de Gracián* como un discurso de protesta en el que se aúnan demandas y críticas contra el orden señorial, en un reflejo del lenguaje político popular en el siglo XV castellano.

f) Ponderar cómo en el *Libro de Gracián* se construyen de manera paralela una denuncia al abuso de poder y una noción de un sujeto colectivo, el pueblo.

g) Profundizar en las resignificaciones del lenguaje político que se producen en el *Libro de Gracián*, con un propósito crítico respecto al gobierno de Juan II.

h) Considerar el *Libro de Gracián* como una representación de la sociedad de un presente en decadencia, en sus paralelismos con otros textos semejantes de la época, como puedan ser las poesías de Gonzalo Martínez de Medina, Alfonso Álvarez de Villasandino o Ruy Páez de Ribera.

i) Calibrar el *Libro de Gracián* como una construcción de un tiempo escatológico, en el marco de los discursos proféticos, mesiánicos, apocalípticos y milenaristas de la época.

j) Clasificar el texto como un documento, en el que personajes, estructura, y espacio sirven al fin de representar la realidad política y social de la época.

En lo tocante a los objetivos historiográficos, estarán compuestos por:

a) Construir una metodología para el estudio del *Libro de Gracián,* a partir de aproximaciones teóricas de estudiosos como Dominick LaCapra, Roger Chartier, Michel Foucault, Roland Barthes, Hans-Robert Jauss, Quentin Skinner, John G.A. Pocock, Reinhart Koselleck o Ernesto Laclau.

b) Examinar la historiografía sobre el *Libro de Gracián* desde su edición entre 1980 y 1986, teniendo en cuenta las aproximaciones al viaje, al autor, al pensamiento político o a la representación social.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

c) Indagar en la autoría en cuanto fenómeno complejo, que incluye las diferentes la construcción historiográfica del autor, a partir de las diferentes atribuciones que se han proyectado en el *Libro de Gracián.*

d) Interpretar del *Libro de Gracián* como texto historiográfico, en tanto que representación de un presente histórico.

e) Explorar los materiales que se emplean en el *Libro de Gracián* para dar sentido a este presente, incluyendo obras de Ramón Llull y el lenguaje político bajomedieval.

f) Enfocar el *Libro de Gracián* como la toma de posición del autor frente a una serie de realidades políticas y sociales, de forma que entenderemos que el escritor mantiene un compromiso con su presente histórico.

h) Distinguir en el *Libro de Gracián* la articulación de diferentes temporalidades, incluyendo un pasado ideal y un presente en decadencia, así como un conjunto de futuros posibles, individuales y colectivos.

Estos serán los objetivos de nuestro estudio del *Libro de Gracián.* Cabe delimitar también temporal y espacialmente el trabajo. En la medida en que la investigación consiste en la profundización sobre el sentido histórico del *Libro de Gracián,* este es el objeto que proporciona dicha delimitación. En este sentido trabajaremos la dimensión espacial remite al reino de Castilla durante el reinado de Juan II (1405-1454). Más en precisión, argumentaremos que el *Libro de Gracián* puede datarse en los años treinta del siglo XV. Sin embargo, igualmente será necesario para comprender el *Libro de Gracián* prestar atención a eventos y estructuras que superan esta década. Así, la obra de Ramón Llull, producida en el siglo XIII es fundamental para el análisis del *Libro de Gracián.* De la misma manera, los procesos políticos y sociales de la Castilla Trastámara, que conforman la realidad social y política del reino desde finales del siglo XIV, son vitales. Asimismo, eventos y textos del reinado de Juan II, anteriores y posteriores a esta década, como pueden ser los discursos contra Álvaro de Luna de 1441, o la revuelta de Toledo de 1449, ayudarán a profundizar en el *Libro de Gracián.* En lo tocante al espacio, el reino de Castilla como espacio político es fundamental. Más en concreto, también se tendrán en cuenta cuestiones relativas a las ciudades de Sevilla y Córdoba, dónde transcurre parte del viaje de Gracián.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Metodología

Uno de los problemas fundamentales que se presentan en esta investigación es la cuestión metodológica, esto es, las formas de integrar los elementos teóricos derivados de la historia intelectual, la historiografía medieval y la historia del presente con el análisis del texto y sus contextos. Partiendo de la idea de que el documento es una representación del reinado de Juan II que tiene unas intenciones concretas en relación a los eventos políticos de este reinado, una de las claves ha sido la de identificar la vinculación entre las representaciones del texto y las dinámicas políticas y sociales del reinado de Juan II.

Este problema venía derivado en gran medida por la ausencia de referencias concretas a acontecimientos, personajes o espacios concretos, con la excepción de Sevilla y Córdoba, que aparecen en el texto como "Se" y "Cor". El escritor "oculta" que el objeto de su discurso es el reinado de Juan II a través de consideraciones generales, vaguedad en las referencias espaciales y temporales, y el propio anonimato. Todo esto constituye una dificultad a la hora de entender el texto.

Sin embargo, a partir de la reconstrucción de los contextos, es posible sortear este problema. Los contextos son un elemento central a la hora de entender el texto. A partir de la identificación de los distintos contextos del texto es posible analizar los diferentes temas y representaciones del *Libro de Gracián* en relación a la realidad social de la época. Por supuesto, en esto es central la datación del texto en el reinado de Juan II, ya planteada por José J. Satorre. Pero además también son importantes la diferenciación analítica de diferentes contextos a los que remite el *Libro de Gracián.* Esta estrategia metodológica la fundamentamos en las aportaciones de Dominick LaCapra, quién plantea la necesidad de entender un texto desde varios "contextos". El rol del contexto es el de facilitar la comprensión del texto. Sin embargo, ello debe hacerse, según apunta D. LaCapra, sin reducir el texto a su contexto, esto es, sin considerar únicamente su dimensión "sintomática", en la que el texto es sólo una expresión de la realidad social, cultural o política:

a) El contexto político. El *Libro de Gracián* presenta un marcado discurso político, remitiendo a toda una serie de cuestiones relativas al ejercicio del poder por parte del monarca y de las élites políticas del reino, ya sean estos privados, consejeros o caballeros. El análisis de este discurso está íntimamente relacionado con los eventos políticos del reinado de Juan II. Este es un momento de conflictividad entre las élites, que

USC DE COMPOSTELA

se manifiestas fundamentalmente en el enfrentamiento entre dos bandos. Una facción liderada por Álvaro de Luna, y otra por los infantes de Aragón. En el marco de esta conflictividad política tienen lugar un debate sobre la privanza y el Consejo, que son elementos centrales en la construcción de la monarquía Trastámara. Asimismo, también es una época de organización de la monarquía, con profundizaciones en el aparato administrativo, la fiscalidad, o a partir de discursos sobre el poder del monarca. En este sentido, el *Libro de Gracián* se plantea como una representación de esta conflictividad, pero también participa en ella, a partir de sus críticas a los privados que remiten a Álvaro de Luna.

b) El contexto social. La representación del reinado de Juan II no se agota en las intrigas políticas de la alta nobleza y Álvaro de Luna. No se puede reducir al *Libro de Gracián* a una instancia más de los textos que emergen en estos conflictos. Y ello porque el *Libro de Gracián* también refleja las tensiones sociales de la época. Así, la reconstrucción del contexto de tensión y conflictividad social en torno al régimen señorial y al regimiento urbano resulta esencial para analizar varios elementos del *Libro de Gracián*: su crítica a la pérdida de libertades de pueblos, villas y ciudades; la justificación de la resistencia al régimen señorial, la denuncia de múltiples abusos, la defensa de la resistencia contra el regimiento por parte del común o la protesta ante la corrupción del oficio de jurado. En este sentido, el *Libro de Gracián* está referenciando la realidad de la época, puesto que estos elementos apuntan a tensiones reales durante el reinado de Juan II. De esta forma, el *Libro de Gracián* no es reducible a su contexto político, sino que también abarca una realidad social más amplia. La reconstrucción de este contexto de conflictividad social funcionará como herramienta metodológica a partir de la cuál comprender la dimensión social del *Libro de Gracián.*

c) El contexto intelectual. Si bien es fundamental la idea de que el *Libro de Gracián* representa o referencia las dinámicas sociales y políticas de la primera mitad del siglo XV, también son importantes los "medios" que se escogen para construir esta representación. En este caso resulta nuclear la influencia luliana del *Libro de Gracián.* El texto castellano es en parte fruto de la difusión de los textos e ideas de Ramón Llull durante la Baja Edad Media, especialmente en Castilla. Al fin y al cabo, la época de Juan II es un momento de "canonización" intelectual de la autoridad del pensador mallorquín. En este sentido, parte de las aproximaciones al *Libro de Gracián* se han fundamentado en situarlo como parte de esta difusión del pensamiento luliano. Así, la reconstrucción de

este contexto intelectual, es decir, la configuración de una tradición intelectual que tiene su base en Ramón Llull es fundamental para entender el ambiente intelectual en el que se escribe el *Libro de Gracián.* Ahora bien, no cabe ver el *Libro de Gracián* únicamente en términos de continuidad con el pensamiento de Ramón Llull. En el *Libro de Gracián* se produce una lectura activa de las obras lulianas, a partir de la cual se adapta las ideas y modos de representación de Ramón Llull al contexto social y político castellano del siglo XV. Metodológicamente, el contexto intelectual permite reconstruir las condiciones de posibilidad que permiten la existencia del *Libro de Gracián,* esto es, la difusión de la obra, pensamiento y autoridad de Ramón Lull en Castilla. Pero sin por ello, reducir el *Libro de Gracián* a un mero repetidor de las ideas de Ramón Llull.

d) El contexto cultural. El último contexto que hemos de tener en cuenta a la hora de analizar el *Libro de Gracián* es lo que hemos denominado contexto cultural. Nos referimos a las representaciones sobre la sociedad y la temporalidad que circulan en la época de Juan II, asociadas a la poesía cortesana. También al nuevo prestigio de lo intelectual, vinculado a la figura del letrado. La reconstrucción del ambiente cultural del reinado de Juan II permite entender no sólo lo que representa el *Libro de Gracián* (las dinámicas políticas y sociales) sino que permite plantear el texto como parte de representaciones compartidas. Así, al considerar el *Libro de Gracián* en relación a otros textos relativos a la sociedad o a la temporalidad, como las poesías de Gonzalo Martínez de Medina, nos permitirá analizar el *Libro de Gracián* tanto en sus elementos colectivos, como la crítica social y la idea de un presente en decadencia; como en su especificidad, que es el caso de la proyección de un futuro escatológico en relación a este presente de decadencia. Así el *Libro de Gracián* comparte su crítica de nobles, juristas o tributos con autores coetáneos. Pero también se diferencia de ellos al comparar a Juan II con el Anticristo, mientras que poetas como Ruy Páez de Ribera o Gonzalo Martínez de Medina, proyectaban sobre el Rey esperanzas mesiánicas.

En nuestro análisis del *Libro de Gracián* es importante tener en cuenta estos cuatro contextos. No se trata de reducir el texto castellano a una expresión de las problemáticas planteadas en las realidades políticas, sociales, culturales o intelectuales del reinado de Juan II. El texto no es simplemente un elemento más en los enfrentamientos políticos del reinado de Juan II, ni una expresión de las tensiones sociales. Tampoco puede comprenderse únicamente como un ejemplo de la difusión de Ramón Lull en Castilla o como un caso más de las representaciones de la sociedad en decadencia durante el reinado

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

de Juan II. Más bien, todas estas dimensiones están presentes en el *Libro de Gracián.* Al mismo tiempo, el *Libro de Gracián* genera un sentido propio en todas estas dimensiones. Las críticas a la privanza no son las mismas que se enuncian en otros textos de la época. La representación de los antagonismos sociales adquiere un carácter particular, que denominaremos contestatario, y se conjuga con la proyección de una sociedad ideal. El texto no solo transmite las ideas lulianas, sino también las resignifica para adaptarlas a su contexto inmediato. Finalmente, la ideas sobre el presente del *Libro de Gracián* tienen tanto semejanzas como diferencias con otras ideas de la época. La reconstrucción de los contextos sirve como herramienta metodológica que permite comprender el *Libro de Gracián* tanto como reflejo de la realidad en la que se escribe el texto, como en cuanto un texto singular con sus propias particularidades.

A partir de las consideraciones sobre los contextos, es posible especificar el trabajo metodológico en el análisis de los temas en los que hemos profundizado, que son la autoría, la creación de una sociedad ideal a partir de Ramón Llull, el discurso político, el discurso de contestación, y la escritura del presente:

a) La autoría. Las aproximaciones teóricas de Michel Foucault y Roland Barthes nos han permitido acercarnos a la autoría a partir de varias "capas" que hemos podido identificar en el texto. Así, hemos localizado un "autor biográfico", según el propio esbozo de su vida que proporciona el escritor en la semblanza. Un "autor auto-representado", noción a partir de la cuál denominamos las formas en las que el escritor se configura a sí mismo como transmisor de un conocimiento verdadero y autorizado. Esto es fundamental, pues el escritor se concibe a sí mismo como enfrentado al saber de letrados y privados. En este sentido, la justificación de su conocimiento es central y forma parte de los conflictos políticos y culturales del momento. Además, hay un "autor-lector", en la medida en la que el propio autor se representa a partir de un fragmento del *Libro d'Evast e Blaquerna* de Ramón Llull. El anonimato, más que un obstáculo, también es un dato para profundizar en la autoría. Así, es posible hablar de un "autor anónimo", de forma que el anonimato es una ocultación que forma parte de la relación entre el escritor y su contexto, un momento de conflictos políticos en los que las duras críticas que se presentan en el *Libro de Gracián* podían dar lugar a peligros personales para el autor. A mayores, en la figura de Diego de Anaya identificamos un "autor-promotor". Finalmente, existen atribuciones historiográficas de autoría, en los personajes de Gonzalo Martínez de Medina y fray Diego Moxena de Valencia.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

b) La construcción de una sociedad ideal a partir de Ramón Llull. Uno de los elementos de análisis centrales en el *Libro de Gracián* es la cuestión de la recepción de Ramón Llull. El problema que se plantea es el de cómo interpretar esta recepción. Para ello recurriremos tanto a elementos de la teoría de la recepción, como a las aportaciones teóricas de Maurice Godelier. El concepto de audiencia, y la diferencia entre contexto de producción y recepción nos servirá para entender cómo se adaptan en el *Libro de Gracián* los personajes y elementos del *Llibre de meravelles* y del *Llibre d'Evast e Blaquerna,* de manera que ideas como la de "maravillarse" o el conocimiento del protagonista adquieren un sentido diferente. Por otra parte, la idea de la interpretación como función del pensamiento (lo ideal) de Maurice Godelier nos permitirá aproximarnos a los usos del pensamiento de Ramón Llull en el *Libro de Gracián.* Especialmente importante será el concepto luliano de las dos intenciones, que es el esquema conceptual que empleará el *Libro de Gracián* para interpretar su realidad social. En este sentido, también es importante la distancia entre el contexto e intenciones de ambos textos. En el *Libro de Gracián* se adaptan los conceptos lulianos al contexto político y social del reinado de Juan II. De central importancia será también la cuestión de la "sociedad ideal". Maurice Godelier ha argumentado que en toda sociedad se generan imaginarios de sociedades ideales. La cuestión será analizar cómo el capítulo XII del *Libro de Gracián* consiste en la representación de una sociedad ideal, en la que se proyecta la solución a todas las carencias de la sociedad real. Y esto teniendo en cuenta que dicha sociedad ideal se construye a partir de fragmentos del *Llibre de meravelles.*

c) El discurso político. El *Libro de Gracián* presente una importante dimensión política. Muchos de los temas que trata tienen que ver con el gobierno y ejercicio del poder, la finalidad de este y los diferentes grupos que intervienen en él. Todo ello se realiza desde una perspectiva crítica con el gobierno de Juan II. Para analizar esta dimensión política del *Libro de Gracián*, recurriremos tanto a la noción de poder de Michel Foucault, como a las problematizaciones sobre el discurso político planteadas por Quentin Skinner y John G.A. Pocock. El concepto de poder nos servirá para establecer cómo funciona el *Libro de Gracián* en el marco de las reflexiones sobre la monarquía en la Baja Edad Media. Y ello porque el poder va ligado a un saber, esto es, a un sistema de clasificaciones, legitimaciones y reflexiones sobre este poder. En el caso de esta investigación, hemos profundizado en este "saber" a través de los espejos de príncipes castellanos de la Baja Edad Media. En ellos se constituye un conocimiento en torno al

USC DE COMPOSTELA

monarca, a través de argumentos sobre la relación entre Dios y el monarca, su relación con la justicia o la vinculación del gobierno con el pueblo. El *Libro de Gracián* funciona como un espejo de príncipes, pero emplea los conocimientos y el lenguaje propio de esta tradición para criticar el gobierno de Juan II. En este sentido, el concepto de lenguaje político de John G.A. Pocock resulta esencial, en la medida, en la que establece que las reflexiones políticas tienen lugar a través de conceptos, argumentaciones y modos de representación que son objeto de resignificaciones múltiples, que pueden tener un carácter crítico. Esto es lo que hemos identificado en el *Libro de Gracián,* en la medida en la que se resignifican conceptos (como la obediencia o la liberalidad), así como símiles y metáforas. El hecho de que estas resignificaciones tengan lugar en un contexto político concreto, el de las luchas entre la nobleza en el reinado de Juan II, así como dentro de una dinámica de construcción de la monarquía, apuntan a que el *Libro de Gracián* presenta unas intenciones. En este sentido, la idea de "fuerza ilocutiva" de los actos comunicativos, desarrollada para la historia del pensamiento político por Quentin Skinner, nos servirá para identificar la "intencionalidad" del *Libro de Gracián* como una deslegitimación de Álvaro de Luna.

d) El discurso de contestación. La idea de discurso de contestación nos servirá como herramienta metodológica para analizar cómo el *Libro de Gracián* se relaciona con las tensiones y conflictos sociales que emergen durante el reinado de Juan II. En este sentido recurriremos a las ideas de Ernesto Laclau sobre la contestación y protesta política. Si bien Ernesto Laclau razona en términos de "populismo", hemos prescindido del término, por su carácter anacrónico, optando por hablar de discurso de contestación o de protesta. Con todo, categorías como las de demanda, antagonismo o construcción del "pueblo" como sujeto han resultado ser instrumentos centrales para entender el *Libro de Gracián.* La idea de demanda social, esto es, de quejas, peticiones o exigencias ampliamente compartidas nos ha servido para identificar en el *Libro de Gracián* una serie de estas demandas, en especial al tener en cuenta el contexto de conflictividad social en marcos señoriales y urbanos. Asimismo, a la hora de identificar estas demandas compartidas han sido importantes los cuadernos de cortes. Al mismo tiempo, el concepto de poder de Michel Foucault nos ha servido para entender cómo se construyen estas demandas en relación a una serie de antagonismos entre distintos grupos sociales. Por un lado, privados, caballeros, regidores o conversos, y por otros artesanos, mercaderes, labradores o el común urbano. Finalmente, la idea de "significante vacío"

USC DE COMPOSTELA

nos ha permitido comprender como se articula la noción de "pueblo" en el *Libro de Gracián*, a través de la oposición entre "libertad de justicia", ligada al buen gobierno del monarca, y "servidumbre de injuria", vinculada al régimen señorial.

e) La escritura del presente en el *Libro de Gracián.* Las reflexiones sobre la temporalidad de Reinhart Kosellek, así como la idea de construcción del presente y compromiso con el mismo. Esto nos ha permitido distinguir varias temporalidades en el *Libro de Gracián.* Por una parte, una serie de pasados idealizados, que incluyen un pasado cristiano (la época apostólica) y un pasado político, pues se imagina un orden estable y justo y se proyecta al pasado. También existe un presente en decadencia. Las prácticas políticas y sociales que denuncia el *Libro de Gracián* se configuran como el elemento constitutivo del presente que, en oposición al pasado ideal, generan una historia de decadencia. Se trata de una idea compartida en el reinado de Juan II, en especial en vinculación a varios poetas del *Cancionero de Baena.* Además, podemos entender la reflexión sobre el presente y el pasado bajo el concepto de "campo de experiencias". A partir de este se proyecta un "horizonte de expectativas" o un posible futuro. Esta idea nos ha servido para identificar tres temporalidades futuras en el *Libro de Gracián.* En primer lugar, un futuro individual de condena para malos reyes y privados. En segundo lugar, un futuro colectivo de carácter catastrófico, asociado a la invasión musulmana. En tercer lugar, una comparación del monarca como Anticristo, que anunciaría el fin de los tiempos. En este sentido, las ideas del presente, temporalidad, u horizonte de expectativas nos sirven para identificar las diversas temporalidades que contiene el *Libro de Gracián.*

En base a todo esto, la metodología que seguiremos en esta tesis puede condensarse en la vinculación entre el *Libro de Gracián* y los contextos políticos, sociales, culturales e intelectuales del reinado de Juan II a través de los conceptos teóricos y perspectivas historiográficas que hemos reseñado, haciendo hincapié en la historia intelectual.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

1. Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*

Con el propósito de fundamentar teóricamente el análisis del *Libro de Gracián*, en este capítulo desarrollaremos los conceptos centrales a partir de los cuáles realizaremos esta investigación. El *Libro de Gracián* es un texto de carácter histórico, historiográfico, social y político que refleja la sociedad y política de la época de Juan II, influido por obras del Ramón Llull. Asimismo, se construye un "presente", vinculado a un pasado ideal, y se proyecta un futuro. Todos estos elementos son cuestiones que cabe problematizar teóricamente. Así, esta tesis doctoral se plantea como una investigación desde la historia intelectual[1]

Así, en este capítulo se abordarán los posicionamientos teóricos y metodológicos de esta tesis doctoral. En primer lugar, se situará este estudio en el ámbito de la historia intelectual y se estudiarán los contextos, a partir de los planteamientos que mantienen autores como Dominick LaCapra y Roger Chartier. En segundo lugar, tendremos en cuenta las reflexiones sobre el concepto de "autoría" planteadas por Michel Foucault y Roland Barthes, en torno al cual pivotará nuestro estudio del autor anónimo del *Libro de Gracián*. Seguidamente, en tercer lugar, profundizaremos en la idea de recepción, a partir de la obra de Hans-Robert Jauss. En cuarto lugar, analizaremos los conceptos de intención y lenguaje político, desarrollados por Quentin Skinner y John G.A. Pocock. En quinto lugar, nos aproximaremos a la idea de "historia del presente", partiendo de nociones sobre la temporalidad desarrolladas por Reinhart Koselleck, Gonzalo Pasamar o Julio Aróstegui. Finalmente, en sexto lugar, tendremos en cuenta el concepto de poder de

[1] La expresión "historia intelectual", con todo, no está exenta de polémica. En la segunda mitad del siglo XX, como resultado de nuevos enfoques filosóficos, entre los que se cuentan la filosofía del lenguaje ordinario, el post-estructuralismo, y en general lo que se ha englobado bajo el llamado giro lingüístico, se producirían un conjunto de críticas a enfoques anteriores, incluyendo la "historia de las ideas", y posteriormente, la "historia de las mentalidades". A este respecto, pueden consultarse Quentin Skinner, "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios,* Tecnos, Madrid, 2007, pp. 63-108 y Roger Chartier, "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas" en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural,* Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 13-44. Ambos son textos clásicos en la crítica a los enfoques de mediados de las décadas centrales del siglo XX en el ámbito anglosajón y francés respectivamente. En las últimas décadas, ha tenido lugar una proliferación de perspectivas a la hora de analizar los productos intelectuales y culturales en su historicidad. Así, emergerían tendencias como la "nueva historia intelectual" o la "nueva historia cultural". Esta cuestión ha sido abordada con frecuencia. Para una muestra de la diversidad de aproximaciones véanse François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual,* Universitat de València, Valencia, 2006; Justo Senra y Anaclet Pons, *La historia cultural. Autores, obras y lugares,* Akal, Madrid, 2005; Mark Bevir, *The logic of the history of ideas,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999; Peter Burke, *Formas de historia cultural,* Alianza Editorial, Madrid, 2006; y Annabell Brett, "What is intellectual history now?", en David Cannadine (ed.), *What is history now?,* Palgrave Macmillan, New York, 2002, pp. 113-131.

Michel Foucault, así como las ideas sobre el discurso de Ernesto Laclau. Todo ello con el propósito de ubicar teórica y metodológicamente el estudio del *Libro de Gracián.*

1.1. Los contextos desde la historia intelectual

Uno de los posicionamientos teóricos y metodológicos que tomaremos en esta tesis es el de situar nuestro estudio del *Libro de Gracián* en el ámbito de la historia intelectual. Ello implica aproximarse al texto como un artefacto capaz de generar sentido dentro de una sociedad determinada. Esto es, en el *Libro de Gracián* se ubican una serie de recursos intelectuales como conceptos, doctrinas, relatos o símbolos, que generan o transmiten una comprensión del mundo en el que vive el autor, en este caso, la Castilla de Juan II (1405-1454). El texto no funciona como un mero reflejo, fiable o no, de la realidad social y política castellana de principios del siglo XV. Representaciones como el *Libro de Gracián* acarrean también un valor performativo, es decir, una idea de cómo debe ser la realidad, una crítica de prácticas sociales y políticas, una denuncia de ideas contrapuestas, y una proyección de sociedades ideales.

Teniendo en cuenta lo anterior, se vuelve necesario precisar el enfoque que mantenemos en esta tesis doctoral. Para ello, partiremos, fundamentalmente, de dos autores, Domenick LaCapra y Roger Chartier. Si el texto, como ya apuntamos, es un artefacto que refleja y transforma la realidad, resulta conveniente caracterizar al menos dos cosas. Por una parte, la relación del texto con la realidad de la que parte, esto es, con sus diversos contextos. Por otra, los mecanismos y operaciones intelectuales que convierten al texto en un elemento generador de realidades, esto es, la dimensión performativa del texto.

La primera dimensión que destacamos remite a la noción de contexto. El *Libro de Gracián* refleja realidades políticas, sociales, culturales e intelectuales del siglo XV. En este sentido, el *Libro de Gracián* es una representación del mundo que habita su autor[2]. Entenderemos aquí la noción de representación precisamente en relación con los contextos en los que se sitúa. Nuestro argumento es que el *Libro de Gracián* en cuanto representación o discurso se vuelve inteligible a partir del contexto que lo produce y al que se refiere.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[2] Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural,* Gedisa, Barcelona, 1992.

El concepto de contexto es susceptible de diferentes enfoques en su definición. En el ámbito de la historia del pensamiento político, perspectivas como la de Quentin Skinner caracterizan la noción a partir de las convenciones lingüísticas, las intenciones de un agente al escribir un texto, y los debates en los que participa el autor al posicionarse intelectualmente[3]. A mayores habría que incluir los propios hechos y estructuras políticas del mundo en el que está situado el autor[4]. Dentro del análisis del discurso[5], Teun van Dijk apunta a "aquellas propiedades de la situación comunicativa que son relevantes para el discurso"[6]. Esto incluiría tanto eventos y estructuras sociales y políticas, a las que se referiría el discurso, como las propias representaciones compartidas por el autor y otros miembros de la sociedad que permiten interpretar y valorar aquellos eventos y estructuras.

Partiendo de lo anterior, aquí usaremos el concepto en plural ("contextos") para referirnos a los diferentes estratos que permiten analizar el *Libro de Gracián.* En este sentido, entendemos la obra como representación en dos sentidos: a) en cuanto se refiere o representa una serie de realidades sociales y políticas de su época, el reinado de Juan II, incluyendo prácticas, personajes, instituciones, y relaciones sociales; y b) al emplear para representar dicha realidad un repertorio de textos, modos de representación y lenguajes morales y políticos, de los cuales se apropia para generar un discurso propio en torno a la situación política de la época[7]. En este sentido nos encontramos con unas realidades políticas y sociales representadas en el *Libro de Gracián*, que abordaremos como contexto político y contexto social, y con un acervo cultural al que remite para representarlas, que entenderemos como contexto intelectual y contexto cultural.

De esta forma, resultan centrales las reflexiones planteadas por Domenick LaCapra, a quién corresponde un fuerte intento de repensar la relación entre el texto y el

[3] Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. 1: *regarding method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
[4] Ian Shapiro, "Realism in the study of the history of ideas", *History of political thought,* vol. 3, n. 3 (1982), pp. 535-578.
[5] Sobre el análisis del discurso, véanse Teun A. van Dijk, *Sociedad y discurso.Cómo influyen los contextos sobre el texto y la conversación,* Gedisa, Barcelona, 2011; Teun van Dijk, *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo,* Gedisa, Barcelona, 2012; y Norman Fairclough, *Analysing discourse. Textual analysis for social research,* Routledge, Londres, 2003.
[6] Teun A. van Dijk, *Sociedad y discurso.Cómo influyen los contextos sobre el texto y la conversación,* Gedisa, Barcelona, 2011, p. 19.
[7] Para esta idea, pueden consultarse, los textos de Roger Chartier, "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas" y "El mundo como representación", ambos recogidos en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural,* Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 13-44 y 45-62, respectivamente.

contexto[8]. Las claves que encontramos en LaCapra, a la hora de entender la relación entre el texto y sus contextos parten de dos de sus observaciones: a) un texto se presenta como un "documento" (*documentary aspect*) que refleja hechos y realidades exteriores al mismo; y b) un texto se entiende como una "obra" (*work-like aspect*), excediendo la realidad factual a la que remite, al incluir y excluir fenómenos, imaginar otras realidades o interpretar relaciones entre hechos[9]. Esta segunda dimensión es aquella que hemos denominado performativa, y que remite a las formas en la que un texto excede el reflejo de un contexto[10]. Con todo, ahora nos referiremos fundamentalmente a los aspectos "documentales" del *Libro de Gracián.*

Estos aspectos documentales del *Libro de Gracián* apuntan a los diferentes contextos que podemos construir. Se trata de ver a qué niveles trabaja el texto, esto es, a qué clase de fenómenos se refiere y a partir de que modelos se construyen esas referencias. Así, podemos distinguir cuatro contextos diferentes:

a) El contexto histórico-político. Un primer contexto al que es necesario referirse en el caso del *Libro de Gracián* es aquel constituido por los diferentes hechos políticos que conforman el reinado de Juan II, en la primera mitad del siglo XV. Los acontecimientos de este reinado permiten analizar determinados aspectos del texto. Por

[8] Principalmente en Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", *History and theory*, vol. 19, n. 3 (1980), pp. 245-276. Véanse también los ensayos recogidos en *Soundings in critical theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1989 y *History and criticism*, Cornell University Press, Ithaca, 1985. En términos generales, la labor teórica de LaCapra parte de la crítica a los enfoques metodológicos que abordan el texto mediante lecturas sintomáticas. Frente a ellas, LaCapra afirma la irreductibilidad del texto a categorías fundacionales (intención, estructura social, cultura dominante-cultura subalterna). El texto estaría indeterminado y siempre podría ser objeto de lecturas que desvelen su potencial crítico.

[9] Dominick Lacapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", p. 250: "I would distinguish between documentary and work-like aspects of the text. The documentary situates the text in terms of factual or literal dimensions involving reference to empirical reality and conveying information about it. The work-like supplements empirical reality by adding to, and subtracting from, it. It thereby involves dimensions of the text not reducible to the documentary, prominently including the roles of commitment, interpretation, and imagination. The work-like is productive and reproductive, for it deconstructs and reconstructs the given, in a sense repeating it but also bringing into the world something that did not exist before in that significant variation, alteration, or transformation". Estas dos dimensiones del texto son a grandes rasgos las que hemos señalado como pilares del enfoque teórico que elaboramos aquí.

[10] La aproximación de LaCapra implica una crítica a las perspectivas que buscan un control epistémico del texto en base a su reducción a un contexto determinado. Por ejemplo, perspectivas como el nuevo historicismo verían un texto como una instancia de una ideología, formación discursiva o *episteme* e ignorarían los aspectos del texto que no son asimilables a esta realidad. Así, no abordarían adecuadamente aquellos elementos que se podrían denominar "críticos", que no funciona como una mera reproducción de una ideología. Sobre esto, véase Domenick LaCapra, *Soundings in critical theory*, pp. 189-192. La solución no sería, con todo, ignorar los diversos contextos sociales, culturales o políticos. Parte de la propuesta de LaCapra consiste, más bien, en el análisis de las formas en las que el propio texto se relaciona con dichos contextos. Esto es, la manera en la que en un texto se elaboran toda una serie de materiales preexistentes (tradiciones, lenguajes) en relación con un momento histórico determinado (social, político). Es esta perspectiva la que debemos clarificar en relación con el *Libro de Gracián.*

ejemplo, la constante denuncia del comportamiento de los privados en el *Libro de Gracián* se hace inteligible como referencia a figuras como Álvaro de Luna, un personaje dominante en la época y uno de los motores del desarrollo de los acontecimientos durante este reinado. A mayores de los acontecimientos, habría que tener en cuenta también los desarrollos institucionales, incluyendo la evolución de la fiscalidad, la progresiva institucionalización del Consejo Real o los cambios administrativos. Todos ellos son procesos que han sido caracterizados con frecuencia a partir de categorías como "centralización", "construcción de la monarquía" o "emergencia del Estado Moderno"[11]. Este entramado de acontecimientos, personajes y estructuras conforma uno de los contextos centrales del *Libro de Gracián,* que entendemos como aquellos fenómenos que el autor de la obra considera relevantes y a los que remite el contenido del texto[12]. Asimismo, estos fenómenos son el objeto de otros discursos, ya sea en forma de memorial, peticiones en Cortes, tratados políticos o poemas. En este sentido, los problemas del reinado de Juan II forman la columna vertebral de la proliferación de un conjunto de reflexiones políticas, de los que el *Libro de Gracián* es un ejemplo más[13].

b) Contexto social. El argumentario del *Libro de Gracián* no remite únicamente a las coyunturas de las negociaciones e intrigas del Rey, la alta nobleza y Álvaro de Luna. Podemos hablar también de un contexto social más amplio, en el que se incluye la conflictividad social y política fruto de tres procesos. En primer lugar, el problema derivado de las *mercedes* regias, esto es, la señorialización de espacios anteriormente de dominio regio (realengo). En segundo, la implantación del regimiento como forma política en las ciudades castellanas. En tercer lugar, el denominado problema converso[14]. El *Libro de Gracián* toma posición entorno a estas cuestiones. Así, es necesario reconstruir un contexto más amplio que el de los avatares políticos del reino. Asimismo, el *Libro de Gracián* también encuentra aquí un lugar entre las expresiones de

[11] José María Monsalvo Antón, *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV. Política y cultura,* Síntesis, Madrid, 2010, pp. 61-71.
[12] Teun van Dijk, *Discurso y contexto*, pp. 46-48.
[13] Por supuesto, que el texto sea una instancia de un tipo de discurso particular (como los discursos anti-lunistas), no quiere decir que el texto sea reducible a su carácter de ejemplo, a su pertenencia a una clase de textos específica. Es aquí donde entran en juego las consideraciones de LaCapra sobre la relación entre texto y sociedad: "The text may then be seen not only to include discursive practices or ideologies in a relatively straightforward way but also to engage in processes that, whether consciously or not, render them problematic, at times with critical implications. The question then becomes that of how precisely the discursive practice, deep structure, or ideology - even the prejudice - is situated in the text other than in terms of instantiation or simple reflection". Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", pp. 258-259.
[14] Sobre estas cuestiones, véase Julio Valdeón, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Siglo XXI, Madrid, 1975.

descontento de carácter popular que encontraban un lugar de enunciación en las Cortes, la poesía de protesta, o en los propios momentos de conflictividad. El *Libro de Gracián* recoge y reelabora buena parte de las demandas populares sobre la señorialización, el incremento de la fiscalidad, los conflictos urbanos o la corrupción de la justicia.

c) Contexto intelectual: El *Libro de Gracián* presenta una fuerte ascendencia intelectual, procedente de la obra de respecto a Ramón Llull (c. 1233-c. 1316), pensador mallorquín que goza de una difusión creciente en Castilla durante el siglo XV. La obra de este autor, a partir de textos que circulan en la Castilla de Juan II, como el *Llibre de meravelles* o el *Blanquerna,* conforma la base de varias ideas presentes en el *Libro de Gracián.* Entre ellas encontramos la doctrina de las dos intenciones, el uso de *exempla*, o el propio marco narrativo. Así, el *Libro de Gracián* puede considerarse un reflejo castellano del pensamiento de Ramón Llull, aunque también modifica o resignifica las representaciones de origen luliano. Además, el uso extensivo que hace el *Libro de Gracián* de la obra del pensador mallorquín non puede entender sin hacer referencia a la creciente recepción de obras de Llull. Este se configura en estos momentos como un autor canónico, una suerte de pensador de referencia. Se trataría del problema del "impacto"[15] de la obra de Ramón Llull. Este impacto se manifiesta precisamente en las diferentes lecturas y referencias de los textos del mallorquín en la Castilla de Juan II, a partir de las cuáles adquiere un estatus de prestigio, como atestiguan las alusiones al autor en el *Cancionero de Baena.* Este proceso constituye lo que denominaremos contexto intelectual del *Libro de Gracián.*

d) Contexto cultural: A parte de la obra de Ramón Llull, el *Libro de Gracián* remite a un repertorio cultural más amplio instanciado en tradiciones discursivas como la "retórica de los estados", la poesía social y política de la Baja Edad Media Castellana, los espejos de príncipes, o incluso las interpretaciones apocalípticas del presente. El *Libro de Gracián* está situado en un contexto cultural amplio, en el que existen toda una serie de conceptos, temáticas, modos de representación y argumentarios

[15] Sobre la noción de impacto, afirma LaCapra: "The question of impact is best seen in terms of complex series of readings and uses which texts undergo over time, including the process by which certain texts are canonized. Any text reaches us overlaid and even overburden by interpretations to which we are consciously or unconsciously indebted. Canonization itself is a procedure not only of selection but of selective interpretation, often in the direction of domestication". Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", p. 261.

que buscan dar sentido a la realidad[16]. Al mismo tiempo, el reinado de Juan II también se caracteriza por una mayor conexión con otros espacios de producción cultural del Occidente medieval, como Francia o Italia. De lo que se trata aquí es de la emergencia de nuevas formas culturales, en ocasiones calificadas de "humanistas" o "prerrenacentistas", que van a estar presentes en la corte del Rey. La pregunta aquí será acerca de las vías en las que el *Libro de Gracián* se apropia de ciertos temas y argumentos presentes en textos como los de la poesía política. Asimismo, en el *Libro de Gracián* se despliegan estrategias para oponerse a otros discursos, en especial los asociados a los "letrados", uno de los focos de crítica más relevantes en el texto[17]. Todo ello conforma el contexto cultural del *Libro de Gracián.*

En definitiva, nuestra investigación sobre el *Libro de Gracián* partirá de la identificación de los contextos relevantes para la comprensión de la obra. En este sentido, se incluyen tanto los elementos a los que hace referencia (prácticas políticas y sociales, instituciones) como los pilares intelectuales y culturales en los que está asentado. Ahora bien, hemos de tener en cuenta que el *Libro de Gracián* no es sólo un reflejo de sus contextos, ya sean estes culturales y políticos. Una clave será preguntarse cómo relaciona de manera creativa el *Libro de Gracián* realidades culturales e intelectuales con el momento específico en el que vive[18]. Esta sería la dimensión performativa de la obra que remite precisamente a su capacidad para generar sentido.

El *Libro de Gracián* tiene un carácter "documental", pues en él están presentes los distintos contextos de lo que parte el autor, ya sea mediante la referencia a diferentes acontecimientos, personajes y prácticas, o al repertorio de formas culturales e intelectuales al que recurre para referenciar la realidad. Ahora bien, la relación entre el *Libro de Gracián* y dichos contextos no es unívoca. No se trata de que los contextos

[16] Tal definición remite parcialmente al concepto antropológico de cultura. Se trataría de la definición de cultura de Clifford Geertz, *The interpretation of cultures. Selected essays,* Basic Books, New York, 1973 p. 5. Para la relación del concepto antropológico con la nueva historia cultural, véase Peter Burke, *Formas de historia cultural,* Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 231-264. Para la relación entre esta noción de cultura y el contexto en los estudios de análisis del discurso, véase Teun A. van Dijk, *Sociedad y discurso.* pp. 228 y ss.

[17] D. LaCapra destaca algunas de las relaciones entre texto y cultura: "To the extent that a text is not a mere document, it supplements existing reality, often by pointing out the weaknesses of prevailing definitions of it. In a more traditional context, texts may function to shore up norms and values that are threatened but still experienced as viable". Véase Domenick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", pp. 263.

[18] En este sentido, LaCapra señalaba que un texto puede entenderse como un "lugar" de encuentro entre una larga tradición y un tiempo específico, relacionado con ambos de distintas formas que es preciso estudiar en detalle a partir de las especificidades del propio texto. Domenick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", pp. 260.

"causen" un discurso como el *Libro de Gracián.* Más bien, lo que ocurre es que el autor reelabora de manera reflexiva el repertorio cultural a su alcance para dar un sentido específico a la realidad social y política en la que vive.

Así, con la expresión "dimensión performativa" nos referimos a que el *Libro de Gracián* forma parte de un proceso de construcción de la realidad social[19] y es capaz de dar un sentido propio al mundo social en el que vive, aunque tenga semejanzas importantes con otros discursos. El *Libro de Gracián* es capaz de dar un sentido propio al mundo social y político en el que ve. Esto puede analizarse en dos niveles:

a) Las lecturas. Los textos están parcialmente constituidos a partir de múltiples lecturas. El *Libro de Gracián* no es una excepción a esto. Aquí nos movemos en la relación entre el texto y sus contextos intelectual y cultural, y nos proponemos precisar en términos teóricos qué sentido tiene entender al *Libro de Gracián* como una lectura de Ramón Llull.

La idea de que los textos tienen una historia, conformada a través de las múltiples y diversas lecturas a las que son sujetos, ha sido una constante en la historia intelectual y cultural en las últimas décadas[20]. La problemática aquí no se refiere a la cuestión de si una lectura es correcta o incorrecta, en función de si se adapta a las intenciones del autor del texto o no. Aproximaciones como la teoría de la recepción[21], sobre la que profundizaremos más adelante, han apuntado que la relación entre un lector o una comunidad de lectura y un texto no se limita a la asimilación y reproducción del discurso presente en la obra[22].

El lector, cuando se aproxima al texto, especialmente cuando es un texto producido en un espacio o en un tiempo lejano, tiene un papel activo a la hora de aplicar los conceptos y modos de representación de la obra a sus circunstancias particulares. Este papel activo del lector conlleva que en la lectura se de relevancia a ciertas partes de la obra, se restrinja o amplie la aplicación de los conceptos, o incluso se encuentren nuevos

[19] Sobre la cuestión de la construcción de la realidad social, véase John Searle, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1995.
[20] Véase François Dosse, *La marcha de las ideas,* pp. 40-41. Un caso notorio, por poner un ejemplo, es el de Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos,* Muchnik, Barcelona, 1997. También LaCapra propone estudiar el impacto de un texto a partir de las múltiples interpretaciones a las que está sujeto, esto es, a partir de su recepción crítica. LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", *History and theory,* pp. 261.
[21] Un texto fundacional en este sentido es el de Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", *New Literary History,* vol. 2, n. 1 (1970), pp. 7-37.
[22] Roger Chartier, *El mundo como representación,* pp. 50-53.

referentes, se complementen ideas del texto con otras que no estaban presentes en su contexto original, o se reelaboren los modos de representación para dar sentido a fenómenos que no había tenido en cuenta el autor. De este modo, el análisis de la relación entre lector y texto debe tener en cuenta las diferentes disposiciones y estrategias mediante las cuales un individuo o comunidad se aproxima a un objeto textual concreto, y dar cuenta de las formas específicas de relacionarse con el mismo. Esto no significa negar que existan lecturas correctas e incorrectas de un texto[23], sino reconocer que la historia de un texto está constituida también a partir de aproximaciones parciales, resignificaciones y apropiaciones.

Si bien para el caso del *Libro de Gracián* apenas tenemos indicios de su recepción, sí hay fundamentos para considerar que el texto es fruto de una serie de lecturas, principalmente de Ramón Llull. Partiendo de lo indicado con anterioridad, asumir esto significa que nuestra aproximación al relato castellano debe analizar las relaciones complejas que se establecen entre este y las obras del autor mallorquín. A mayores, hemos de tener en cuenta la historia de la recepción de Ramón Llull en Castilla, las formas en las que este pensador se convierte en una "autoridad" intelectual en el reinado de Juan II, lo que permite que en el *Libro de Gracián* se haga un uso extensivo de su obra a la hora de representar la sociedad castellana de la primera mitad del Cuatrocientos.

b) La significación social. El *Libro de Gracián* da un sentido específico a los grupos sociales, las prácticas y las instituciones de su época. Al interpretar el contexto político y social en el que vive de una manera determinada, ya sea condenando las actuaciones de privados y caballeros o proponiendo una jurisdicción unificada bajo el poder del príncipe, el *Libro de Gracián* está construyendo el mundo social de una manera determinada.

El autor del *Libro de Gracián* parte de una sociedad ya constituida, con sus divisiones previas (nobleza, clero y campesinado), sus instituciones (monarquía, Consejo o regimiento) y sus prácticas de poder (señorialización, fiscalidad u orden jurídico). Lo que hace el *Libro de Gracián* es instanciar un discurso moral y normativo sobre esta

[23] Afirmar que no existen lecturas correctas e incorrectas equivaldría a caer en una auto contradicción, en la medida en la que la misma emisión de esa proposición ("no existen lecturas correctas e incorrectas de un texto") socavaría el sentido de esta, ya que se podría leer, sin caer en ninguna incorrección, como "existen lecturas correctas de un texto". Esto no es óbice para negar que pueden existir una variedad de lecturas correctas de un texto, especialmente en textos con un alto nivel de abstracción o un uso extensivo de recursos metafóricos. Otras consideraciones sobre la limitación en las lecturas de un texto, en Umberto Eco, *Los límites de la interpretación,* Lumen, Barcelona, 1992.

realidad social. Se intenta reconstituir las obligaciones y prerrogativas de los diferentes grupos sociales que componen la sociedad. En este sentido, resulta útil la noción de representación colectiva de Roger Chartier, que remite a los sistemas de clasificación e interpretación de una sociedad determinada. Ahora bien, el pensamiento sobre lo social en un momento histórico determinado no es homogéneo, sino que existe múltiples perspectivas sobre la organización social, a menudo contradictorias entre sí. Hablaríamos entonces de luchas de representación. Según destaca Roger Chartier:

> "Al trabajar en las luchas de representación, cuya postura es el ordenamiento, y por lo tanto la jerarquización de la estructura social en sí, la historia cultural se aparta sin duda de una dependencia demasiado estricta en relación con una historia social dedicada al estudio de las luchas económicas únicamente, pero también regresa sobre lo social ya que fija su atención sobre las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que construyen, para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad"[24].

El *Libro de Gracián* recoge las demandas entorno a la organización de la sociedad de ciertos grupos que van desde el "pueblo común" urbano a los campesinos. Al mismo tiempo, se realiza una construcción particular de las mismas, por ejemplo, a partir del uso de conceptos lulianos. Por consiguiente, una clave para el análisis del *Libro de Gracián* será la comparación entre las formas en las que se interpreta la sociedad en la obra con otros textos que recogen demandas del mismo tipo, que pueden ir desde la poesía de protestas a los memoriales que emergen en la revuelta de Toledo de 1449. El objetivo será abordar las especificidades del *Libro de Gracián* como texto generador de sentido.

1.2. La autoría

En este epígrafe plantearemos una aproximación posible a la cuestión del autor y la autoría del *Libro de Gracián.* Si bien es un texto anónimo, es posible desplegar un aparato conceptual que nos permita acercarnos a la cuestión del autor. Se trata de estudiar las maneras en las que el autor del *Libro de Gracián* establece, a partir de una "auto-representación" en el prólogo del texto, una forma de entender e interpretar la obra. Para ello, consideramos que es posible distinguir los diferentes planos a partir de los cuáles se constituye una autoría del texto.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[24] Roger Chartier, *El mundo como representación*, p. 57.

Las formas clásicas de estudio de la autoría remitían a la identificación del autor del texto. El sentido de un texto podría estudiarse así a partir de la vida del autor, de sus intereses, sus acciones o el resto de su obra[25]. En el caso del *Libro de Gracián* no contamos con datos como para construir tal aproximación, si bien la figura de Diego de Anaya y Maldonado, el promotor del texto, puede servirnos para paliar algunas de las ausencias. Ahora bien, partiendo de algunas de las reflexiones de autores como Roland Barthes, Michel Foucault y Claudio Canaparo[26], podemos establecer algunos parámetros para estudiar la autoría en un sentido amplio, esto es, los procesos mediante los cuales el emisor de un determinado discurso se constituye como un autor[27].

Esta última definición de autoría, referida a la constitución personal, cultural e historiográfica del autor en cuanto tal, nos permitirá distinguir los diversos estratos en los cuáles el escritor del *Libro de Gracián* se constituye como autor:

a) El autor real. Evidentemente, el *Libro de Gracián* es fruto de las reflexiones de una persona real que habitaba en la Castilla de Juan II. A pesar de que no conocemos su nombre, si existen algunos indicios que apuntan a algunos de sus características. Su propia descripción como ermitaño o su preocupación constante por la confesión parecen indicar que se trata de un individuo que pertenecía al clero, por ejemplo. Con todo, es necesario ser cauto ante este tipo de identificaciones puesto que la biografía real de un autor y su descripción "autobiográfica" no tienen por qué coincidir[28].

b) El autor-promotor. Un texto no es únicamente producto de los intereses del autor real del texto, sino que este puede escribir por un encargo o pertenecer a redes culturales e intelectuales que tengan una importante ascendencia sobre sus ideas e intenciones. En este caso, la figura del arzobispo de Sevilla, Diego de Anaya y Maldonado, es clave. El *Libro de Gracián* puede reflejar los intereses y posicionamientos políticos de Diego de Anaya y Maldonado, una figura de relevancia en la cultura castellana del primer tercio del siglo XV.

[25] Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 66.
[26] Roland Barthes, *El susurro del lenguaj*, pp. 65-71, Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice. Selected essays and interviews,* Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 113-138; y Claudio Canaparo, *The manufacture of an author: Reinaldo Arena's literary work, his readers and other contemporaries*, Tesis Doctoral, King's College, University of London, 1999.
[27] Aunque, como señalaba LaCapra, el texto también puede iluminar aspectos de la vida del autor. Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", p. 257.
[28] En este sentido, véase Claudio Canaparo, *The manufacture of an author*, p. 15.

c) El anonimato como autoría. Es necesario rechazar de plano la idea de que el anonimato implica la ausencia de autoría. El anonimato es una de las elecciones con las que se enfrenta un escritor a la hora de poner en circulación su obra. De esta forma, la anonimia es una práctica para la que existen razones que se pueden explicar. Una posibilidad en este caso es la de ocultación y el medio a la persecución[29], lo cuál de por sí ya sería indicativo de algunas de las expectativas que podría tener el autor respecto a la recepción de su obra. Con todo, el que un texto circule anónimamente, sin nombrar, no quiere decir que no haya autoría. Robert Griffin ha indicado algunos rasgos de las "autorías anónimas", por poner un ejemplo[30]. El autor tiene maneras de representarse para establecer un control epistémico sobre el texto, para indicar sus intenciones, y cómo el texto debe ser interpretado. Un medio para esto es, por ejemplo, el prólogo, como es el caso en el *Libro de Gracián.*

d) La idea histórica de autoría. En segundo lugar, es conveniente estudiar las formas de entender la relación entre texto y autor en la sociedad en la que este escribe. Las comprensiones sobre la autoría son variables históricamente[31], también incluso dentro de una misma sociedad[32]. El mundo medieval no es ajeno a este fenómeno. Más bien, durante la Edad Media se desarrollan diversas aproximaciones a lo que se podría llamar una teoría del autor[33], vinculadas a las diferentes relaciones que podía tener un individuo en relación a la producción de un texto, desde el escriba hasta la *auctoritas.*

[29] Para la relación entre persecución, ocultación y escritura, la referencia clásica es Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir,* Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
[30] Robert J. Griffin, "Anonimity and authorship", *New literary history*, vol. 30, n. 4 (1999), pp. 877-895.
[31] Así, para Roland Barthes, la noción moderna de autor, como genio creativo sería fruto de la Reforma, el racionalismo, el empirismo y el capitalismo. El autor, con sus intenciones y biografía particular, serviría para unificar el sentido de la escritura. En otras épocas y otras culturas, la relación entre la figura que emite un discurso y el contenido de ese mismo discurso sería menos direccional. Así, "en las sociedades etnográficas, el relato jamás ha estado a cargo de una persona, sino de un mediador, chamán o recitador, del que se puede, en rigor, admirar la «performance» (es decir, el dominio de un código narrativo), pero nunca el «genio»". Roland Barthes, *El susurro del lenguaje*, p. 66.
[32] Para Michel Foucault, el autor en un sentido moderno emergería a partir del siglo XVIII con la aparición de los primeros sistemas de propiedad intelectual[32]. Existirían otras prácticas posibles. Así, por ilustrar la noción, los relatos folclóricos no tienen un autor, y la ciencia médica en la Edad Media estaría validada en función de su relación con grandes autoridades (Galeno, Hipócrates). Nos encontramos con la idea de que la autoría, como conjunto de reglas, prácticas y representaciones que rigen la relación de un escritor con el discurso que enuncia, es históricamente variable. Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice*, p. 126. Para una matización de esta posición, puede consultarse Roger Chartier, *The order of books. Readers, authors and libraries in Europe between the fourteenth and eighteenth centuries*, Standford University Press, Standford, 1994, pp. 25-60, especialmente pp. 29-32. Cabe destacar que Roger Chartier afirma que la posición de Michel Foucault al respecto es más una sugerencia que una afirmación sin matices.
[33] Véase Alasdair Minnis, *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010.

Una manera de entender el *Libro de Gracián* es a través de la comprensión medieval de autoría.

La cuestión del anonimato y la idea histórica de autoría están relacionadas. El núcleo del problema reside en la pregunta sobre qué se puede, quién puede escribir y cómo debe escribir[34]. Por consiguiente, la idea de autoría también se vincula a las reglas (formales o informales) que emergen en una sociedad en torno a la relación entre la persona que enuncia y su discurso. En este sentido, el autor del *Libro de Gracián* ve necesario justificar argumentativamente su posición en el prólogo, como veremos. En tercer lugar, partiendo de lo anterior, es posible pensar la representación que hace de sí mismo un autor, como un despliegue de estrategias que se fundamentan en las posibilidades apuntadas en la cultura autorial en la que vive. Se trataría de estrategias destinadas a justificar o autorizar su posición como escritor[35]. Es decir, el autor puede intentar configurarse como autoridad en relación al objeto sobre el que se enuncia un discurso. Además, las estrategias también pueden estar destinadas a anular interpretaciones opuestas, a indicar lecturas complementarias, o prácticas que ayuden a la comprensión del texto. Todo esto fundamentado en el bagaje cultural compartido entre emisor y receptor. Como veremos, el relato castellano toma posición a partir de una serie de estrategias dirigidas a orientar la interpretación del texto.

e) La construcción historiográfica del autor. A mayores de la realidad personal y social del autor, de su "auto-representación" y su inserción en la visión medieval sobre la autoría, un último eje a tener en cuenta es el de los discursos historiográficos sobre su figura. Tras la edición del texto en los años 80, una serie de contribuciones han sugerido posibles autorías para la obra como las de Diego Moxena de Valencia, Gonzalo Martínez de Medina. Se establecen así distintos relatos sobre el autor

[34] A este respecto Jaume Aurell i Cardona, *La historiografía medieval. Entre la historia y la literatura*, Universitat de València, Valencia, 2016, p. 135, ha puesto sobre la mesa algunas de las aproximaciones a la cuestión de la autoría desde el nuevo medievalismo, que son complementarias con nuestro enfoque: "(…) las cuestiones de la autoría y la autoridad han devenido dos temáticas relevantes en la producción de la crítica literaria e histórica. Estos conceptos han sido abordados desde una perspectiva muy amplia: no solo a través de la búsqueda eventual del autor en los casos en los que este no se conociese fácilmente, sino también analizando la autoridad de los autores, el alcance de su autoría, el desarrollo de los conceptos de intención autorial y de autoridad literaria, y, finalmente, las relaciones entre autor, autoría y autoridad".

[35] En este sentido, son de interés algunas de las aproximaciones a autorías femeninas en la Edad Media, que dan cuenta de las estrategias que desarrollan algunas autoras a la hora de justificar su posición como escritoras. Véase a este respecto Monserrat Cabré i Pairet, "Estrategias de des/autorización femenina en la querella de las mujeres, s. XV", en Cristina Segura Graíño (coord.), *La educación de las mujeres ¿subordinación o libertad?*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1996, pp. 77-98.

de la obra[36], con lo cual nos encontramos ante un "autor atribuido". Este será el último estrato que analizaremos para el *Libro de Gracián.* Las atribuciones de autoría[37] a un texto contribuyen a conformar la interpretación que se da un texto y por lo tanto constituyen al texto tal y como lo recibimos, algo de lo que no se puede prescindir a la hora de analizar la obra. Y ello no sólo por la labor crítica necesaria a la hora de discernir la verdad o falsedad de dichas atribuciones, sino también en relación con el examen de los posicionamientos historiográficos de los estudiosos y el análisis de la trayectoria del estudio del propio texto.

En definitiva, una de las consideraciones centrales del enfoque que estableceremos sobre el autor en esta tesis será que el autor está parcialmente constituido a partir de las reglas y representaciones que en una sociedad determinada se hacen de la relación entre escritor y texto. Esta perspectiva permitirá un estudio de la autoría del *Libro de Gracián* a partir de: a) el autor como persona que escribe el texto; b) Diego de Anaya como promotor de la obra, c) el anonimato como estrategia, d) la representación del autor en el prólogo en relación a las ideas medievales de la autoría, y e) las diferentes atribuciones que se puesto sobre la mesa entorno al *Libro de Gracián.*

1.3. La teoría de la recepción

Anteriormente, destacamos de manera breve el papel del lector en la historia intelectual, destacando el rol activo que tiene este en la construcción de sentido de un texto. En este apartado, profundizaremos en esta figura, apoyándonos en la llamada teoría o estética de la recepción, una corriente de análisis literario de origen alemán, conocida como la "Escuela de Constanza"[38]. El entramado conceptual desarrollado dentro de esta tendencia, si bien originalmente elaborado por autores como Hans-Robert Jauss y Wolfgang Iser como forma de crítica estética, proporciona ciertos anclajes de importante utilidad a la hora de analizar el *Libro de Gracián*[39]. En este sentido, hemos de recurrir al

[36] En este sentido, véase Claudio Canaparo, *The manufacture of an author*, p. 15.
[37] Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice*, pp. 126-129.
[38] Para una perspectiva detallada de los orígenes, desarrollo y enfoque teórico de la teoría de la recepción, puede consultarse Luis A. Acosta Gómez, *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Gredos, Madrid, 1989. Para una visión panorámica, véase Fernando Gómez Redondo, *Manual de crítica literaria contemporánea*, Castalia, Madrid, 2008, pp. 297-328.
[39] Es necesario recoger aquí también las valoraciones realizadas por Roger Chartier en torno a la Escuela de Constanza, especialmente teniendo en cuenta que hemos partido de las consideraciones del autor francés en apartados anteriores. R. Chartier considera que la aproximación de la teoría de la recepción, a la que denomina "fenomenología de la lectura", no es lo suficientemente histórica, esto es, no tiene en cuenta las diferentes disposiciones, capacidades y estructuración de las comunidades de lectores a la hora de dar cuenta de los procesos de interpretación de un texto: "A distancia de una fenomenología de la lectura que borra todas las modalidades concretas del acto de leer y lo caracteriza por sus efectos, postulados como

menos a dos ejes conceptuales: la noción de audiencia y la distinción entre contexto de producción y contexto de recepción.

Antes de desgranar los posibles usos del aparato conceptual, cabe realizar ciertas matizaciones. La teoría de la recepción parte de la idea de que el texto no existe hasta que llega a un lector, de manera que la lectura convierte al texto de un artefacto formado de un soporte material y un conjunto de signos, en una obra. En este sentido el foco está puesto sobre la figura del lector y las formas en las que este da sentido a un texto, dejando de lado las cuestiones relativas a las intenciones autoriales. Más adelante, destacaremos algunas aproximaciones posibles a la cuestión de las intenciones del autor, partiendo de Quentin Skinner, que son compatibles con las nociones derivadas de la teoría de la recepción[40]. Por lo de pronto, la atención estará más bien en las actitudes del lector hacia los textos que recibe, en especial, los elementos teóricos que pueden resultar relevantes a la hora de entender las formas en las que el autor anónimo del *Libro de Gracián* a la obra de Ramón Llull.

1.3.1. La audiencia

Quizás el concepto nuclear de la estética de la recepción sea el de horizonte de expectativas. El concepto tiene distintas raigambres teóricas, que abarcan desde la epistemología (Karl Popper) a la sociología (Karl Mannheim), y de forma especialmente relevante, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el autor más influyente en los desarrollos teóricos de Hans-Robert. Jauss. Nosotros hablaremos de audiencia, ya que la expresión "horizonte de expectativas" lo emplearemos cuando hablemos de temporalidad. El concepto de "audiencia", tal y como lo entendemos", se refiere a los lectores a los que se dirige una obra, que tienen un bagaje cultural concreto. Esto al conocimiento acerca de acontecimientos, prácticas sociales, categorías, discursos o textos que les permiten comprender un texto determinado.

Esto nos lleva a la idea de que los escritores no escriben en el vacío, sino que tienen una audiencia en mente. El escritor puede buscar responder a los problemas sociales, políticos o intelectuales a los que se enfrenta esta audiencia, y para ello ha de

universales, una historia de las formas de leer debe identificar las disposiciones específicas que distinguen las comunidades de lectores y las tradiciones de lectura" (Roger Chartier, *El mundo como representación*.). Si bien las consideraciones del historiador francés nos parecen válidas, conceptos como el de horizonte de expectativas pueden ser útiles a la hora de precisar las disposiciones específicas de las comunidades de lectores.

[40] Sobre la compatibilidad entre ambos enfoques, puede consultarse Martyn P. Thompson, "Reception theory and the interpretation of historical meaning", *History and theory*, vol. 32, n. 3 (1993), pp. 248-272.

tener en cuenta que esta audiencia parte del bagaje cultural que hemos mencionado. Así, tiene una serie de disposiciones configuradas en base a lecturas previas[41], pero también en base a la realidad social, sus experiencias cotidianas y sus intereses e intenciones[42]. Cuando se enuncia un discurso determinado, los autores han de tener en cuenta este trasfondo de la audiencia, que forma parte de una cultura compartida que hace posible dicha comunicación.

Partiendo de esto, hemos de tener en cuenta que el horizonte de expectativas forma una parte esencial de la producción de textos como el *Llibre de meravelles* de Ramón Llull y el *Libro de Gracián.* Ambos autores escriben para un público determinado. Por una parte, la sociedad cortesana francesa y aragonesa de la segunda mitad del siglo XIII y en general las nuevas comunidades de lectores laicas de esta época en el caso de Ramón Llull[43]. Por otra, el *Libro de Gracián* va dirigido al Rey Juan II y a su Corte. El análisis de ambos textos ha de tener en cuenta como se configura las audiencias a las que van dirigidos. El bagaje cultural de la época estará conformado por los diferentes elementos de la cultura textual de la época (crónicas, relatos caballerescos, libros de viajes y colecciones de *exempla*)[44] como por las prácticas sociales y políticas de los momentos en los que se producen las obras. Parte de la tarea de esta investigación será reconstruir dichos horizontes de expectativas.

1.3.2. El contexto de producción y el contexto de recepción

La importancia del concepto de audiencia excede al momento de producción de una obra. Los autores tienen en cuenta los conocimientos de su audiencia, pero el rol del lector no se reduce a eso. Juegan un papel activo en la configuración del sentido de un texto. Para explicar este rol activo es necesario complementar el concepto de horizonte

[41] Según afirma Hans-Robert Jauss: "A literary work, even if it seems new, does not appear as something absolutely new in an informational vacuum, but predisposes its readers to a very definite type of reception by textual strategies, overt and covert signals, familiar characteristics or implicit allusions (…). The new text evokes for the reader (listener) the horizon of expectations and rules familiar from earlier texts, which are then varied, corrected, changed or just reproduced". Hans Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", *New Literary History*, vol. 2, n. 1 (1970), pp. 12-13.

[42] En este sentido, la conformación del horizonte de expectativas también tiene un importante ingrediente social. No se da únicamente en un plano textual y literario autónomo presumiblemente independiente de la realidad social, sino que se encuentra inextricablemente ligado a este. Véase Montserrat Iglesias Santos, "La estética de la recepción y el horizonte de expectativas", en Darío Villanueva (comp.), *Avances en teoría de la literatura*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1994, pp. 81-89.

[43] Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", pp. 29-30.

[44] Para el problema de los géneros en la literatura medieval, véase Hans-Robert Jauss, "Medieval literatura and theory of genres" en David Duff (ed.), *Modern genre theory*, Longman, New York, 2000, pp. 127-147.

de expectativas con la distinción entre el contexto de producción y contexto de recepción de una obra[45].

La clave está en la distancia temporal y cultural entre el momento de producción de una obra y el momento de su recepción. Un texto puede leerse en tiempos y espacios distintos a la coyuntura en el que se escribe. Está distancia es clara en la relación entre las obras de Ramón Llull y el *Libro de Gracián.* Mientras el pensador mallorquín escribe sus textos en Francia y Aragón durante la segunda mitad del siglo XIII, el autor del *Libro de Gracián* lee a Llull en un ámbito espacio-temporal diferenciado, la Castilla de la primera mitad del siglo XV.

Esta distancia se hace especialmente efectiva cuándo hay un cambio en el horizonte de expectativas. El horizonte de lector no tiene por qué ser el mismo que tenía en mente el autor de la obra en las circunstancias de escritura de su texto. Mientras que el autor escribe para un público con ciertas expectativas, el lector que se aproxima a su obra doscientos años después tiene, con toda seguridad, otro horizonte. Esta diferencia en las expectativas deriva de las distintas obras, lecturas, y prácticas interpretativas entre uno y otro público, así como del hecho de que el nuevo lector habita un mundo social y político específico, esto es, un contexto dispar a aquel en el que se produce la obra. En este sentido, lo que espera del texto no puede ser lo mismo que lo que esperaba su audiencia originaria. Además, como apuntaba Roger Chartier, los lectores forman sus particulares comunidades interpretativas, que generan formas y disposiciones específicas de lectura[46].

Las consecuencias de estas consideraciones para el estudio del *Libro de Gracián* son claras. La distancia entre este y la producción de Llull tiene como corolario que el horizonte del autor anónimo del *Libro de Gracián* ha de ser por fuerza distinto a las expectativas que tenían los lectores de Llull del siglo XIII. Así, la forma que tiene de aproximarse a los textos de Llull es diferente a la que tenía en mente el autor mallorquín, especialmente en el caso de obras como el *Llibre de meravelles.* De ahí la necesidad de plantearse la reconstrucción del ambiente cultural en el que se inscribe la recepción de Ramón Llull en Castilla.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

[45] Luis Acosta Gómez, *El lector y la obra*, pp. 20-22.
[46] Véase Roger Chartier, *The order of books*, pp. 1-11. Para la perspectiva de un medievalista, puede consultarse Brian Stock, "History, literature and medieval textuality", *Yale French Studies,* n. 70 (1986), pp. 7-17.

El problema deriva de la importancia del contexto social en el que se encuentra situado el lector y las preguntas que este le "plantea" al texto recibido. En cuanto individuo concreto que habita una sociedad determinada, el lector se enfrenta a una serie de problemas de carácter personal y colectivo. Estos pueden presentarse en un orden intelectual, moral, social o político[47]. Y una de las formas que tiene el lector de resolver estos problemas es a través de la lectura, acudiendo a obras que puedan tener respuestas a las preguntas que plantea. Ahora bien, en la medida en que dichas obras han sido compuestas en una coyuntura histórica diferente y para dar respuesta a "preguntas" distintas, el lector ha de adaptar activamente los materiales que le proporciona el texto a sus circunstancias particulares[48]. Así, es en el contexto de producción dónde se ponen sobre la mesa una serie de interrogantes, dudas, requerimientos y dilemas cuya solución se encuentra en un texto producido en otro contexto diferente.

En este sentido, la obra de Llull se presenta ante los lectores de la Castilla del siglo XV como un repertorio cargado de doctrinas, *exempla,* formas narrativas y personajes que transmiten una serie de remedios para los problemas políticos y sociales de la primera mitad del siglo XV. Este es el caso del *Libro de Gracián.* Pero la lectura es activa, esto es, a la hora de interpretar obras como el *Llibre de meravelles* el autor del texto castellano tiene que buscar cómo aplicar los diferentes *exempla* presentes en la obra luliana a su sociedad. Por poner otro ejemplo, en el caso del *Llibre d'intenció,* la lectura se orienta a utilizar los pasajes dedicados a los malos príncipes en el texto de Llull para referirse a los comportamientos del Rey. Asimismo, destacan las ausencias. El *Libro de Gracián* no sigue de manera sistemática los posicionamientos de Ramón Llull. Elige selectivamente aquellos fragmentos que le interesan a la hora de construir su relato, deshecha aquellos que contradicen sus posiciones políticas y modifica pasajes para resignificarlos. En este sentido, la recepción de Llull en el *Libro de Gracián* se presenta como una apropiación, motivada por los intereses del autor castellano y por la propia realidad política y social en la que está ubicado. Al autor del texto castellano le importa menos el sentido de la obra de Llull que las maneras en las que puede utilizarla.

1.4. El pensamiento político

A la hora de estudiar la historia del pensamiento político, una perspectiva especialmente influyente ha sido la vinculada a la denominada Escuela de Cambridge.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[47] Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", pp. 29-30.
[48] Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", pp. 31-37.

Historiadores como Quentin Skinner, John G.A. Pocock o más recientemente Mark Bevir han enfatizado el hecho de que la escritura de un texto político es una acción intencional situada en un contexto histórico determinado, en la que cobran especial valor el uso de los lenguajes políticos de los que puede disponer un autor en el momento de formular un posicionamiento. Así, nos proponemos examinar ahora dos rasgos centrales de la elaboración metodológica de estos autores: la idea de intencionalidad en la escritura como elemento central para la historia del pensamiento político y la cuestión del lenguaje político como el contexto de enunciación en el que se produce una determinada acción discursiva.

1.4.1. La intención

La idea de que la escritura es un tipo de acción específica y que debe ser analizada como tal es un principio central de la aproximación de la Escuela de Cambridge. Al escribir un texto o pronunciar un discurso un individuo se posiciona como el sujeto de una enunciación. El hablante o escritor está realizando lo que Quentin Skinner denomina una "emisión lingüística" y al hacer tal cosa está realizando un acto comunicativo concreto[49]. Este acto comunicativo tiene un sentido, de la misma manera que tienen sentido las diversas acciones que se llevan a cabo en el mundo social, desde labrar el campo a comerciar en un mercado, pasando por declarar una guerra o participar en un ritual. Esta comparación sirve de base para el siguiente paso del argumento. Al analizar una acción tal como declarar una guerra o participar en un ritual no importa sólo lo que el agente dice sino especialmente lo que hace, sus intenciones, sus medios y el lugar que ocupa en la sociedad en la que vive. De la misma forma, al analizar un acto comunicativo como la escritura de un texto importa tanto lo que se dice en el texto como lo que se está haciendo al escribirlo.

El autor del *Libro de Gracián* no sólo está escribiendo determinada información acerca de un personaje ficticio, denominado Gracián, sino que también está realizando una acción determinada, ya sea esta informar, criticar o justificar la resistencia a determinadas prácticas políticas. Esta distinción es central en los teóricos del discurso político[50] y remite a la teoría de los actos del habla de John Austin, John Searle y Paul

[49] Quentin Skinner, "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios,* Tecnos, Madrid, 2007, pp. 89-91.

[50] John G.A. Pocock, *Political thought and history: essays in theory and method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 108.

Grice. Uno de los ejes teóricos de esta teoría es la identificación de dos tipos diferentes de actos en cualquier emisión lingüística: el acto locutivo y el acto ilocutivo. El acto locutivo corresponde con aquello que se dice (las palabras, las referencia, la predicación). El acto ilocutivo o fuerza ilocutiva se identifica con aquello que se hace al efectuar un acto comunicativo. Así, la fuerza ilocutiva de la escritura de un texto podría ser alabar una acción determinada, justificar una posición, criticar a una persona, o aconsejar un comportamiento, por ejemplo. Este último elemento es lo que denominaremos intención[51].

Hay que destacar que tal concepto de intención diverge de una idea "mentalista", en la cual las intenciones estarían únicamente en la mente de los agentes sociales y serían, por tanto, inaccesibles al historiador. La intención, una vez identificada con la fuerza ilocucionaria, está ya inscrita en el texto. Así, cuando en el *Libro de Gracián* se incluye todo un pasaje destinado a afirmar la capacidad de los pueblos a desobedecer al príncipe en determinadas circunstancias, se puede aseverar que la intención de este acto comunicativo es justificar y legitimar la resistencia a los mandatos injustos del príncipe.

En la medida en la que la fuerza ilocutiva o intención está inscrita en el texto, está orientada a afectar el comportamiento de sus destinatarios[52]. No se advierte, aconseja o crítica en el vacío, sino para evaluar las prácticas y comportamientos del mundo social, ya sea de manera positiva o negativa. Asimismo, la generación de "sociedades ideales" dentro de un discurso forma parte del componente evaluativo de la enunciación, al proponer estándares mediante los cuáles enjuiciar la realidad política o al plantear una sociedad alternativa a la que debe aspirarse. Esta dimensión evaluativa del discurso no se entiende sin referencia al contexto político y social en el que se enuncia. Las acciones comunicativas, ya sean alabanzas, denuncias, o sugerencias, siempre lo son de prácticas, personajes, o instituciones más o menos concretas[53]. Así, aquellos que producen discursos están implicados en la sociedad en la que viven, y escriben o hablan para producir efectos en dicha sociedad. En este sentido, el discurso político tiene una importante dimensión performativa, calificando las diferentes realidades a las que se refiere como algo loable o

[51] Habría que distinguir, según Q. Skinner, entre los motivos que llevan a realizar una acción y la intención de dicha acción o su naturaleza como acto comunicativo. Sobre esta cuestión, véase Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. 1: *regarding method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 90-102.
[52] John G.A. Pocock, *Political thought and history*, p. 108.
[53] Quentin Skinner, *Visions of politics*, p. 148.

pernicioso, diferenciándolas o vinculándolas a otros fenómenos, o intentando sugerir nuevas prácticas. Se trata de una forma de generar sentido.

Ahora bien, cuando un autor como el autor anónimo del *Libro de Gracián* decide emitir un discurso sobre su mundo, usualmente no es el primero en pronunciarse sobre él. Más bien, existen ya multitud de autores, intelectuales o propagandistas que han reflexionado y han escrito sobre las circunstancias políticas en las que están inseridos. Y estos posicionamientos no tienen por qué ser los mismos que los que propugna el nuevo emisor. De esta manera, autores como el del *Libro de Gracián* se ven obligados a responder a las posiciones contrarias a las suyas y a dar razones por las cuales sus afirmaciones son más creíbles; en definitiva, a desplegar un argumentario capaz de persuadir a sus destinatarios[54]. Partiendo de esto, los textos políticos no se pueden entender fuera de los debates que en su época se conforman en torno a los problemas intelectuales, políticos o sociales a los que se enfrenta una determinada sociedad.

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestra investigación sobre el pensamiento político del *Libro de Gracián* se sustentará en los siguientes pilares:

a) En primer lugar, las problemáticas relativa a las "intenciones" presentes en el *Libro de Gracián.* La pregunta en este caso remite a lo que hace el autor al escribir su obra. En este sentido, se investigará cuál es la "fuerza ilocutiva" de determinados fragmentos y, por otro lado, cuál es la fuerza del texto en términos generales y cómo la entiende el propio autor, reflejado en el prólogo.

b) En segundo lugar, nos cuestionaremos sobre los acontecimientos, personajes, prácticas e instituciones del reinado de Juan II a los que se refiere el *Libro de Gracián.* Asimismo, indagaremos en cómo forma un determinado discurso evaluativo en referencia a dichos personajes.

c) Finalmente, en tercer lugar, reconstruiremos los debates en los que se introduce el *Libro de Gracián.* Esto es, se trata de ver cuáles son los posicionamientos de la época en torno a la realidad política del momento, en qué manera difieren de las ideas del autor del *Libro de Gracián*, y en qué medida el autor anónimo busca rebatir las opiniones contrarias.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[54] Quentin Skinner, *Visions of politics*, pp. 114-116.

1.4.2. El lenguaje político

En cuanto acto comunicativo, el *Libro de Gracián* participa en los conflictos intelectuales del reinado de Juan II. Dentro de estos conflictos mantiene un posicionamiento y unas intenciones, ya sean estas la de advertir, criticar, deslegitimar o justificar ciertas prácticas. Ahora bien, este posicionamiento y estas intenciones se formulan de acuerdo con modelos convencionales. Si sus destinatarios son capaces de leer la obra como una crítica a los privados, por ejemplo, es porque comparten una serie de códigos y referentes culturales comunes. Se trataría de lo que se ha venido denominando un lenguaje político, concepto en el que ahondaremos en este apartado.

La noción de lenguaje político ha estado asociada fundamentalmente a la obra teórica de John G.A. Pocock, si bien el problema del uso en un texto de uno o varios lenguajes ha sido una preocupación general dentro de la Escuela de Cambridge[55]. En términos generales, la cuestión del lenguaje remite al uso de conceptos, expresiones, símbolos y modalidades retóricas establecidas informalmente en una sociedad. Los lenguajes políticos, instanciados en prácticas discursivas, son los principales códigos a través de los cuáles tiene lugar la comunicación política en una sociedad determinada.

A través de estos códigos, individuos y comunidades son capaces de formular e incluso pensar una idea, un posicionamiento, o un argumento. A la hora de interpretar la realidad en la que están ubicados y de comunicar su pensamiento, los agentes recurren a categorías ya establecidas, a doctrinas formuladas con anterioridad o a modos de expresión de uso común en la sociedad en la que viven. Esto no quiere decir que no puedan innovar, ya sea creando una nueva doctrina o acuñando un nuevo concepto, sino que dicha innovación se produce a partir de una tradición ya establecida. Esta tradición se puede configurar en referencia a la obra de un autor consagrado, a un texto o conjunto de textos de prestigio, o a las prácticas habituales de un grupo profesional, como pudieron ser los canonistas en la Edad Media. Según J.G.A. Pocock, a través de este tipo de fundamentos se constituyen los lenguajes políticos presentes en una sociedad determinada. En el caso del *Libro de Gracián,* se extraen toda una serie de elementos discursivos que incluyen conceptos, metáforas, y problemas, de una tradición intelectual determinada, la de los espejos de príncipes. Si bien no es posible identificar una obra

[55] Véase John G.A. Pocock, *Political thought and history*, pp. 87-105. Para el problema del lenguaje político en la Edad Media, puede consultarse Antony Black, "Political languages in later medieval Europe", *Studies in Church History Subsidia,* vol. 9 (1987), pp. 313-328.

específica dentro de esta tradición discursiva que sirva como base del argumentario político del *Libro de Gracián*, sí es posible señalar algunos aspectos conjuntos que apuntan a que esta obra emplea un repertorio de conceptos y metáforas presentes en esta tradición.

Además, un lenguaje político no es moral y políticamente neutro. Los conceptos presentes en un lenguaje de este estilo o son únicamente significantes cuya funcionalidad es describir el mundo sin referencia a un horizonte ético. Más bien, están situados dentro de un esquema conceptual cargado de valores, y los términos y expresiones empleados dentro de este lenguaje connotan y remiten a los fundamentos morales de una tradición[56]. Por ejemplo, el término "tirano" no es únicamente una descripción de un rey que actúa por interés propio y sin tener en cuenta el bien común. El calificativo "tirano" ya está cargado de valores, remite a un marco normativo en el que se contrasta un comportamiento aceptable y loable, el del buen rey que gobierna por el pueblo, y unas acciones reprochables, las del "tirano". Así, el lenguaje político sirve no sólo como una forma de describir neutralmente las acciones en el mundo, sino también como una manera de posicionarse en relación a ellas.

Se podría argumentar que la centralidad de los lenguajes políticos en la interpretación y valoración de las prácticas políticas y sociales para los agentes conllevan el control de estos por parte de las instancias de poder. Por ejemplo, es habitual el análisis de los espejos de príncipes como forma de afirmación y legitimación del poder regio. Los diferentes espejos serían una suerte de medio de propaganda, en el que se describe un ideal de realeza que justificaría la posición preeminente de la figura del rey. Por consiguiente, se legitimarían también sus acciones y se inculcaría la idea de que la resistencia al príncipe es ilegítima, quizás salvo en casos excepcionales. El lenguaje elaborado en dicha tradición estaría ya sesgado hacia una valoración positiva del poder real.

Estas consideraciones son de gran importancia. En efecto, la producción y difusión de un lenguaje político no está desconectado de la realidad política y social en la que se elabora. Sin embargo, el reconocimiento de la importancia del poder en la producción de discursos no debe llevar a la conclusión de que los códigos políticos están

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[56] John G.A. Pocock, *Political thought and history*, pp. 3-19. Para el concepto de tradición, véase también Mark Bevir, *The logic of the history of ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 200-218.

únicamente orientados a la justificación de dicho poder. Los conceptos, metáforas o expresiones con carácter político son a menudo indeterminados y polivalentes. Por ejemplo, un rey puede ser denunciado por no cumplir el ideal a partir del cual se legitima su posición[57]. Asimismo, un autor puede resignificar conceptos o reelaborar expresiones dándoles nuevos referentes. En este sentido, en el ámbito de las luchas políticas, los conflictos en torno a la significación de determinadas palabras se convierten en una dimensión central. Esta es una cuestión que abordaremos ahora con más detalle.

En la sociedad castellana del siglo XV, de forma paralela a los conflictos políticos, tienen lugar luchas intelectuales, centradas en la significación de conceptos como el de "rey", "comunidad", o "liberalidad". El sentido que se da a conceptos de este tipo forma parte de las luchas políticas y sociales de la época. El *Libro de Gracián* no es ajeno a estos debates. De hecho, en la obra se propone definiciones y aplicaciones de dichos términos de forma explícita o implícita. Nuestro propósito ahora es delimitar teóricamente las formas en las que se dan en estos conflictos en torno al lenguaje político.

En un lenguaje político establecido, la significación de algunos términos fundamentales es un vehículo central en la interpretación de la realidad. Es necesario para los diferentes actores de la escena política recurrir a ellos para legitimar y hacer aceptable sus posiciones, al margen de que crean sinceramente en dichos principios. Así, en la sociedad castellana, la idea de "rey" es objeto de distintos argumentos en torno al origen de su legitimidad, el alcance de su poder o la forma en la que debe gobernar. Lo mismo ocurre con otras nociones de carácter político. Se trataría de conceptos cuya significación no está plenamente establecida, sino que están en continua discusión[58], debido a la relevancia que tienen a la hora de realizar valoraciones sobre las prácticas sociales. Se trata de conceptos como el de "tirano", "virtud" o "pueblo". En el *Libro de Gracián* destacan especialmente los conceptos de "largueza" (generosidad) y "obediencia".

Esta discusión se orienta en torno a dos dimensiones[59]: a) el sentido del término, es decir, su definición y su carácter valorativo; y b) la referencia del término, esto es, los criterios de aplicación de la palabra para referirse a una realidad determinada. El *Libro de Gracián* recurre especialmente a la segunda dimensión a la hora de deslegitimar ciertas prácticas. Por ejemplo, el concepto de "largueza" en el texto se refiere a la generosidad

[57] John G.A. Pocock, *Political thought and history*, pp. 33-50.
[58] Quentin Skinner, *Visions of politics*, pp. 145-157.
[59] Quentin Skinner, *Visions of politics*, pp. 159-162.

que ha de tener el rey con sus vasallos. En el siglo XV, se usaba para calificar diferentes prácticas, como la donación de villas y ciudades a la alta nobleza. El *Libro de Gracián* argumentará que esta práctica no es definible a partir de la noción de "largueza", pues dicha práctica iría contra la voluntad de Dios. En este sentido, nuestra investigación sobre el uso del lenguaje político en el *Libro de Gracián* estará orientado a la identificación de aquellos términos compartidos en los discursos políticos del siglo XV que son objeto de resignificación en el *Libro de Gracián.*

1.5. La historia del presente

Cuando comentábamos los contextos del *Libro de Gracián,* nos referíamos a los diferentes acontecimientos y estructuras políticas y sociales a los que se refiere la obra. La reflexión que se hace en la obra de estos fenómenos históricos tiene, desde luego, una significación política, construida a través de las intenciones del autor y el uso del lenguaje político del momento. Ahora bien, el discurso del *Libro de Gracián* no se articula únicamente en función de una dimensión política, de relaciones de poder, pues en vinculación a esta hay también una dimensión histórica. Esto es, en el *Libro de Gracián* de forma implícita y explícita está presente un relato histórico sobre la sociedad del reinado de Juan II. Dicho de otra forma, el *Libro de Gracián* genera una determinada idea del presente. Partiendo de esto, analizaremos ahora las bases conceptuales que nos permitirán aproximarnos a esta idea del presente.

Para ello, son claves las reflexiones sobre la temporalidad de autores como Reinhard Koselleck o Julio Arostegui. En su reflexión, a mayores de un tiempo natural o cronológico existe un tiempo histórico, que deriva de las percepciones de los sujetos sobre la relación entre el pasado, el presente y el futuro. En este sentido, el presente podría pensarse como una experiencia vivida, construida en base a categorías culturales, acontecimientos y prácticas sociales, memorias y expectativas[60].

Esta idea de presente depende de la idea más amplia de temporalidad. En este sentido es clave tanto el concepto de acontecimiento, que remitiría a una acción singular, como el de "estructura de repetición de acontecimientos", esto es, un conjunto de acontecimientos que seguirían el mismo patrón[61]. Así, para el reinado de Juan II, el paso

[60] Julio Aróstegui, *La historia vivida: sobre la historia del presente,* Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 56-57 y 80-85.
[61] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001, pp.36-38.

de una villa del realengo al dominio señorial sería un acontecimiento, enmarcado en una estructura más amplia de acontecimientos similares, el propio proceso de señorialización. Estas estructuras tienen un carácter de "unicidad" y a partir de la experiencia de estos acontecimientos recurrentes, los sujetos son capaces de formarse expectativas en torno al futuro[62]. Al mismo tiempo, la formación de la experiencia también está constituida en parte a través de la transmisión de experiencias pasadas, de generaciones previas[63]. Se constituye así una relación entre el pasado, el presente y el futuro y un estrato temporal específico. Los momentos de conflicto y cambio también son espacios en los que se reflexiona sobre las categorías con las que interpretar la relación entre el presente, el pasado y el futuro[64]. En el caso del *Libro de Gracián,* esto se manifiesta en la comparación de las realidades políticas y sociales del reinado de Juan II y el pasado idealizado, así como en la proyección de futuros catastróficos e ideales.

Ahora bien, la construcción de la temporalidad así definida no tiene por qué ser homogénea en todos los estratos de una sociedad, ni en todos los ámbitos de la vida. Más bien, dentro de una misma sociedad es posible la coexistencia de múltiples temporalidades, dependiendo de la diversidad interpretaciones del pasado, de la actividad primaria de un grupo social (no es igual la experiencia del clero que la de la nobleza) o del futuro que se busque. El *Libro de Gracián,* en efecto, tiene una idea específica del presente, dispar ante otras perspectivas (apocalípticas o mesiánicas), si bien está vinculada también a nociones como la de los "males del reino" que exponen autores como el marqués de Santillana.

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro análisis de la temporalidad en el *Libro de Gracián* pivotará sobre cuatro ejes:

a) La comprensión del *Libro de Gracián* como un relato histórico del presente. En el *Libro de Gracián* es posible identificar un relato histórico. Lo temporal tiene una importancia primaria en el *Libro de Gracián,* no sólo a través de la propia temporalidad de la trama, esto es, de la secuencia de eventos y acciones que se manifiestan en el comportamiento de Gracián como protagonista. El *Libro de Gracián* contiene, de

[62] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo,* pp. 115-119.
[63] Para el concepto de generación y su influencia en la construcción de temporalidades, véase Julio Aróstegui, *La historia vivida*, pp. 109-144. En este sentido, el conocimiento del pasado, que es a su vez el presente de generaciones previas, y es transmitido mediante la memoria o la escritura, es central en la construcción de la temporalidad.
[64] Sobre esto, véase Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo,* pp. 43-84.

forma implícita, una historia del presente. Esta historia se articula a partir las numerosas alusiones a un pasado más o menos idealizado, distanciado del presente en el que vive el autor (el reinado Juan II) a partir de la corrupción de la moral, lo social y lo político. En este sentido, el autor de la obra percibe la sociedad en la que vive como un presente en decadencia. Todo ello apunta a que lo temporal en el *Libro de Gracián* es una dimensión esencial del texto. La denuncia del comportamiento de los privados, las quejas ante los tributos o la lamentación ante los abusos de los señores forman el punto de partida a partir del cual el *Libro de Gracián* configura un relato histórico de decadencia.

b) Elementos en la escritura del presente. El *Libro de Gracián* asume a la hora de conceptualizar el relato histórico una serie de categorías que están presentes en la cultura medieval[65]. Esto es, el *Libro de Gracián* parte de la propia cultura histórica medieval a la hora de construir un relato sobre el presente en la época de Juan II. En este sentido, nos encontramos ante una "forma tradicional de la historia del presente", acudiendo a la formulación de Gonzalo Pasamar[66]. Los historiadores e intelectuales medievales desarrollan sus propios modelos para pensar la historia, derivados en gran medida del cristianismo y que empapan la cultura medieval. De acuerdo con esto, el estudio del presente y la temporalidad en el *Libro de Gracián* ha de efectuarse con las propias categorías históricas del mundo medieval. Para ello, hay que tener en cuenta: 1) el providencialismo, fundamentado en la idea de que el sentido de la historia remite a la voluntad de Dios; 2) la distinción entre los "tiempos pasados" y los "tiempos presentes", cuyo cambio es entendido como decadencia[67]; 3) la ausencia de novedad en la historia, dando lugar a una suerte de "presente eterno" vinculado al pasado; y 4) un horizonte de espera que remite al fin de los tiempos, tanto a nivel individual (salvación) como colectivo (escatología). Estos rasgos de la cultura histórica medieval son centrales a la hora de entender la experiencia del presente que se expresa en el *Libro de Gracián.*

c) Los tiempos del *Libro de Gracián.* Entendiendo que el *Libro de Gracián* presenta una determinada narración histórica, es posible distinguir las diversas temporalidades a partir de las que se articula dicha narración. Se trata de ver cómo se articulan los diferentes estratos temporales en el *Libro de Gracián,* incluyendo el pasado,

[65] Al fin y al cabo, como apunta Julio Aróstegui, la experiencia de la dimensión temporal está mediada por categorías culturales que inciden en la construcción del tiempo histórico, tanto en relación al pasado como al presente. Véase Julio Aróstegui, *La historia vivida*, pp. 67-68.
[66] Gonzalo Pasamar, "Formas tradicionales y formas modernas de la historia del presente", *Historia Social*, n. 62 (2008), pp. 147-169.
[67] Gonzalo Pasamar, "Formas tradicionales y formas modernas de la historia del presente", p. 152.

el presente y el futuro o futuros. La reflexión sobre la historia en el *Libro de Gracián* pasa por la configuración de un "campo de experiencias" determinado. Este campo de experiencias, es decir, el conocimiento que posee el autor del *Libro de Gracián* sobre la realidad histórica presente y pasada está fundamentado por una parte en los acontecimientos y prácticas sociales y políticas de la época de Juan II. Por otra, incluye diversas alusiones al pasado, tanto genéricas como específicas (la caída de España o la predicación de los apóstoles, por ejemplo). La clave aquí será ver como se pone en relación estos diferentes estratos del pasado para la articulación de una idea determinada del presente. Paralelamente, en el *Libro de Gracián* se alude continuamente a diferentes "futuros posibles"[68]. Estos tienen tanto un nivel individual (la cuestión de la salvación y condena de príncipes y privados), como colectivo, referido a problemas como las posibles catástrofes que la Providencia podría infligir en Castilla a raíz de los pecados de los gobernantes, o incluso llega adquirir tintes apocalípticos. En este sentido, se podría hablar de futuros soteriológicos (referidos a la salvación individual) y futuros escatológicos (referidos al fin de los tiempos).

d) El *Libro de Gracián* y otras temporalidades del reinado de Juan II. El *Libro de Gracián* no es el único texto en el que busca establecerse una lectura histórica en la primera mitad del siglo XV. Durante el reinado de Juan II, diversos textos se aproximan a la cuestión temporal, no sólo a partir de crónicas, sino también en pequeños tratados como el *Libro de la consolación de Spaña,* textos apocalípticos o milenaristas como las traducciones de Juan de Rocatallada, o los poemas proféticos recogidos en el *Cancionero de Baena,* obra de autores como Gonzalo Martínez de Medina o Ruy Páez de Ribera. En este sentido, la forma de aproximarse a la discusión del tiempo en el *Libro de Gracián* tiene tanto semejanzas como diferencias importantes con el resto de las reflexiones del reinado de Juan II. Lo que nos encontramos es con que el mundo castellano de la primera mitad del siglo XV es un hervidero cultural a la hora de reflexionar sobre la historia. En este sentido, se construyen temporalidades contradictorias a partir de personajes y relaciones sociales. Así, existen discursos mesiánicos y milenaristas, pero también reflexiones de carácter apocalíptico. Frente a las esperanzas mesiánicas vinculadas a Juan II, el *Libro de Gracián* compara al monarca con el Anticristo. Todo ello como parte de los conflictos sociales y políticos del momento. La

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[68] Sobre los diferentes "futuros" y "pasados", véase Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo,* pp. 117-119.

reflexión sobre las categorías historiográficas está íntimamente ligada a los conflictos. Así, Reinhart Koselleck ha destacado como los conflictos son un motor para la reelaboración de categorías historiográficas, en la medida en la que la frustración de expectativas que puede resultar de un conflicto da lugar a nuevas reflexiones a partir de las cuáles reinterpretar la relación entre el pasado, el presente y el futuro[69]. Todo ello lleva a analizar el *Libro de Gracián* en relación a otros textos que lidian con el presente y que proyectan futuros diferentes.

e) El compromiso del autor. La escritura de "historias del presente" no funciona sólo como una descripción de los acontecimientos y estructuras de una época. El escritor también busca influir en la realidad sobre la escribe. Hay lo que se denominado en la historiografía medieval una "lógica social del texto", según la cuál el texto representa y actúa sobre la sociedad en la que se escribe[70]. En este sentido, las construcciones historiográficas buscan reflejar la realidad en la que se sitúan, pero también la afectan. La selección de los acontecimientos y estructuras que se incluyen en una representación obedece a las intenciones del autor, por ejemplo, que otorga relevancia a ciertas cuestiones a la hora de construir el relato. Todo ello lleva a plantearse que los escritores tienen un compromiso con el presente, en la medida en la que escriben para afectar al contexto en el que escriben. En el caso del *Libro de Gracián,* las críticas a los privados y al gobierno de Juan II se conjugan con una serie de representaciones a partir de las que se intenta moldear estas prácticas.

En consecuencia, partiendo de estas bases teóricas, es posible articular un análisis de la temporalidad en el *Libro de Gracián.* Para ello, es necesario tener en cuenta tanto la dimensión temporal del texto, vinculada a lo social y lo político, que articula una "historia del presente", vinculado a un pasado idealizado y a un conjunto de futuros posibles. Todo ello, en un momento de proliferación de discursos sobre el tiempo en la Castilla del siglo XV.

1.6. El poder y el discurso

Las dimensiones social y política son centrales en el *Libro de Gracián.* La obra articula un conjunto de críticas, denuncias y quejas ante las instancias de poder de la Castilla de la primera mitad del siglo XV a partir del lenguaje político propio de los

[69] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo,* pp. 39-40.
[70] Gabrielle Spiegel, "History, historicism and the social logic of the text in the Middle Ages", *Speculum,* vol. 65, n. 1 (1990), pp. 59-86; y Jaume Aurell i Cardona, *La historiografía medieval,* pp. 108-128.

espejos de príncipes, pero también recurriendo a la reflexión sobre el posicionamiento de los distintos estratos sociales dentro del reino de Castilla. Por tanto, la noción de poder es un elemento esencial para el análisis del *Libro de Gracián.*

Por todo ello, se vuelve de especial interés desplegar un armazón conceptual que pueda dar cuenta de las relaciones entre el ejercicio de poder en la Castilla de Juan II, la estructura social de la época y especialmente, las representaciones que se hacen de la relación entre los dos fenómenos. En este sentido, recurriremos a las aproximaciones de autores como Michel Foucault, o Ernesto Laclau con el objetivo de entretejer un marco metodológico que permita analizar el *Libro de Gracián* en sus relaciones con el poder y la sociedad.

1.6.1. La noción de poder

El primer punto de partida es la propia noción de poder. Se trata de una noción compleja que remite a un campo semántico en el que circulan nociones como dominación, coerción, gobierno disciplina o autoridad. Para el objetivo de clarificar que entendemos aquí por "poder" resulta de interés la aproximación de Michel Foucault, que entiende el poder como la acción de una persona o grupo sobre las acciones de otra persona. El poder se manifestaría como un conjunto de prácticas ejercidas con el objetivo de dirigir la conducta de otros. En este sentido, el efecto del poder sería el de ordenar el campo de acción de los subordinados[71]. Esto se realiza a partir del uso de la fuerza, mediante sanciones y prohibiciones. Pero también a partir de discursos a partir de los cuales se categoriza a los gobernados y justifican su posición, así como definiendo cuales son los fines por los que se ejerce el poder, y legitimando este gobierno. En esta perspectiva, el poder es similar al concepto de gobierno y sería un aspecto estructural de las relaciones jerárquicas. Implicaría tanto una dimensión prohibitiva y sancionadora como un elemento consensual o cooperativo, por cuanto apela a un sujeto que puede o no cumplir con las disposiciones del que ejerce el poder. Teniendo en cuenta todo esto, para analizar el *Libro de Gracián* nos centraremos en:

a) Las formas específicas de ejercicio del poder en el *Libro de Gracián.* El *Libro de Gracián* se centra en un conjunto de prácticas específicas del poder, fundamentalmente aquellas que puede ser calificadas como coactivas. Así, por coacción entendemos el uso de la fuerza de manera más o menos sistemática por parte de un grupo

[71] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología,* vol. 50, n. 3 (1988), pp. 13-16.

sobre otro[72]. Gran parte de los abusos denunciados en el *Libro de Gracián* encajan dentro de esta definición, desde la tributación excesiva, hasta el quebrantamiento de las "franquezas" de las villas de realengo al pasar al dominio señorial, a los abusos señoriales específicos. Un elemento nuclear del análisis, pues, entender la visión que se desprende del *Libro de Gracián* en torno a la coacción.

b) El sistema de diferencias que articula el ejercicio de la coacción en el *Libro de Gracián.* A menudo, el poder corre parejo a una legitimación del mismo. Resulta la existencia de un argumentario que distinga entre aquellos que están legitimados para sancionar, sugerir o dirigir de aquellos que son objeto de las sanciones o las direcciones. La sociedad castellana del siglo XV no es una excepción a esta realidad. Así, las posiciones preponderantes de la monarquía o la aristocracia van de la mano de un conjunto de argumentarios y sistemas de clasificación social y política que justificaba dichas posiciones. En el *Libro de Gracián* admite gran parte de las categorías sociales comunes a la cultura medieval (señores, ciudadanos, campesinos, o menestrales) pero reelabora estas representaciones buscando deslegitimar buena parte del poder de privados, aristócratas o incluso de la monarquía.

Este último punto es central. En la perspectiva de M. Foucault, uno de los efectos del poder es el de generar un sujeto determinado[73]. Al generarse un espacio estructurado de comportamiento, con un sistema de normas y distinciones, los individuos y los grupos tienden a comprenderse a sí mismos en relación con dichas normas, así como a partir de las categorías y discursos que a menudo emerge de dicho poder. Ahora bien, es posible que, partiendo de dichas normas y discursos, se articulen nuevas interpretaciones de las mismas o se empleen las justificaciones del ejercicio del poder contra los mismos poderosos. Un ejemplo, que ya señalamos con anterioridad, es cuando un determinado ideal se emplea como justificación de una institución (como la monarquía) y los súbditos, al comprobar la distancia entre el ideal y el monarca real, emplean el ideal como crítica al monarca actual. En este sentido, afirmaba Michel Foucault que el poder genera su propia resistencia[74].

[72] Bertrand de Jouvenel, *On power. Its nature and the history of its growth,* Beacon Press, Boston, 1952, pp. 20-21 y 85-118.

[73] Entendemos aquí "sujeto" como "tipos de persona", según lo denomina Ian Hacking. Para este, los discursos sociales generarían distintos "tipos de persona" ("kinds of person"), formas a partir de la cual un individuo o un grupo se entiende a sí mismo, su rol en el mundo social, sus obligaciones o sus prerrogativas. Véase Ian Hacking, *Historical ontology,* Harvard University Press, Cambridge, 2002.

[74] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", p. 19.

1.6.2. El discurso de contestación

Con un discurso de contestación nos referimos aquí a un discurso en el que se ponen en jaque las relaciones de poder en una sociedad determinada. Con ello no queremos decir que se cuestionen las relaciones de poder en su totalidad, que se niegue totalmente su legitimidad y que se busque erradicarlas. Lo que ocurre es que tiene lugar una forma particular de clasificar y entender el orden social, que se comprende en una contraposición entre el "pueblo" y las "élites" de esta sociedad. Para comprender este fenómeno, recurriremos al andamiaje teórico proporcionado por Ernesto Laclau[75]. En esta perspectiva, nociones colectivas como pueblo pueden entenderse como generadas tanto por una dimensión real (los distintos individuos, prácticas y grupos que componen una sociedad) como una dimensión ideal (los relatos e imaginarios construidos en torno a estas relaciones). Partiendo de esto, la creación de lo que aquí llamamos un discurso de contestación, y lo que Laclau denomina "populismo", se vertebra a través de los siguientes elementos:

a) En primer lugar, un momento clave en la construcción de un sujeto colectivo es de la difusión de "demandas sociales". Con "demandas sociales" nos referimos a las peticiones, reclamos, o necesidades de carácter colectivo que un sector, ya sea minoritario o mayoritario de una población determinada busca satisfacer[76]. En parte, un discurso contestatario, como es el caso del *Libro de Gracián*, articula una pluralidad de demandas diferentes, unificándolas bajo un argumento. Nótese que las diferentes demandas son dispares. Por ejemplo, en el caso del *Libro de Gracián* se presentan quejas en torno a la administración de la justicia, la fiscalidad, la perdida de libertades y privilegios en diferentes poblaciones de Castilla, o la falta de preocupación de los obispos por el bienestar espiritual de las gentes. Precisamente, el ejercicio intelectual en un texto como el *Libro de Gracián* es interpretar y unificar las diferentes demandas, proponiendo un origen común a todas ellas. Así, teorías como la doctrina luliana de las dos intenciones sirven para general un relato coherente en torno a la diversidad de demandas sociales presentes en la Castilla del siglo XV. En este sentido se genera lo que Ernesto Laclau denomina "cadena de equivalencias", un proceso discursivo mediante el cual las demandas heterogéneas pasan a formar parte de un conjunto homogéneo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[75] Ernesto Laclau, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.
[76] Para esta noción, véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, pp. 97-99.

b) En segundo lugar, también tienen un rol fundamental en un discurso de este tipo algunos conceptos o símbolos mediante los cuales se representa el conjunto de demandas sociales. A estos se los denomina "significantes vacíos"[77] y son análogos a los "conceptos discutidos" que hemos mencionado con anterioridad. La clave es que conceptos como el de "justicia" o "libertad", que son susceptibles de múltiples definiciones y aplicaciones, tienen un rol central en la articulación del discurso. La idea de falta de justicia en el *Libro de Gracián* y en otros discursos de la Castilla del siglo XV podía funcionar para canalizar toda una serie de demandas de diferente orden, desde los problemas derivados de la corrupción en el sistema jurídico, al control nobiliario de villas anteriormente libres. A partir de estos conceptos, o incluso a partir de la propia idea de rey, se aglutinan en el *Libro de Gracián* diversas demandas que funcionan como una crítica a las relaciones de poder existentes y una llamada a su modificación.

c) En tercer lugar, el carácter de "contestación" de las representaciones del *Libro de Gracián* se cristaliza de manera especial en la forma de entender la sociedad que está presente en la obra. Si bien en el *Libro de Gracián,* como ya se ha mencionado, aparecen diversos grupos sociales (privados, obispos, caballeros, mercaderes, judíos, conversos o labradores), la representación de los mismos está organizado de manera particular. En la obra, son unos grupos específicos aquellos que comenten injurias, atropellos y abusos, aunque en diversos grados. Otros, en cambio, son las víctimas de dichas acciones. Así, a lo largo del relato se conforman dos grandes grupos. Por una parte, un "ellos", aquellos grupos que ejercen el poder de forma injusta, ilegítima y excesiva. Por otra, un "nosotros", compuesto por todos aquellos sectores sobre los que se ejerce la coacción. Es a partir de la representación de la voz de estos sectores (en las conversaciones que mantiene Gracián durante su viaje) cómo se presentan las diversas demandas que, precisamente van orientadas a la cuestión del abuso y la coacción ("injuria"). Así, se produce una identificación entre los diferentes grupos subordinados, desde los labradores al "común" de la ciudad, a los que se designa a través de expresiones como "pueblo", "común", "gentes del reino" o "pueblos, villas y ciudades". Al mismo tiempo, también tiene lugar cierta equiparación entre aquellos grupos que se presentan como un "ellos", unificados precisamente a partir del carácter coactivo del ejercicio del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[77] Ernesto Laclau, *La razón populista,* p. 93-95.

poder. En este sentido, la obra presenta un cierto antagonismo entre ambos segmentos de la sociedad[78].

La articulación de las demandas, la división de la sociedad en dos grandes secciones en función de su relación con la justicia, y el uso de ciertos conceptos para la crítica social y político son elementos definitorios del *Libro de Gracián* como discurso de contestación. Sin embargo, el pensamiento de la obra no se agota en la designación de las carencias de la sociedad en la que vive. Más bien, la obra también ofrece soluciones a los problemas que plantea la sociedad castellana en la primera mitad del siglo XV, específicamente, a través de la proyección imaginaria de una sociedad ideal.

1.6.3. La sociedad ideal

Más allá de la representación social de su propio presente, el *Libro de Gracián* también hace esfuerzos por imaginar una sociedad posible e ideal. Así, se hace conveniente examinar el propio concepto de "sociedad ideal", partiendo de las consideraciones de Maurice Godelier[79] sobre las relaciones entre las ideas y la sociedad. En este sentido, nos movemos dentro del terreno de lo imaginario[80].

Un eje central dentro de la problemática relativa a la "sociedad ideal" es la capacidad de los miembros de una sociedad de imaginar sociedades alternativas, partiendo de los propios esquemas conceptuales vigentes en tal sociedad. Así, en toda sociedad existen un conjunto de "sociedades posibles", que pueden ser aceptadas o rechazadas por los diferentes miembros de la sociedad[81]. Dentro de estas "sociedades posibles", algunas son presentadas como un orden social al que aspirar. Estas son las que denominamos "sociedades ideales".

Ahora bien, el carácter ideal de una sociedad está irremediablemente atado a las percepciones que se tienen sobre la sociedad real. El componente idealizado de la sociedad imaginada está vinculado a la distancia que existe entre este orden social imaginario y la sociedad real tal y como es percibida e interpretada por uno o varios de sus integrantes. En este sentido, la sociedad imaginada será más o menos ideal en la medida en la que se proyecten en ella, con mayor o menor justificación, las soluciones a

[78] Para la noción de antagonismo, véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, pp. 96-99 y 150-153.
[79] Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989.
[80] Para la relación entre el concepto del imaginario y la historia intelectual, véase Samuel Moyn, "Imaginary intellectual history", en Darrin M. McMahon y Samuel Moyn, *Rethinking Modern European intellectual history*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 115-130.
[81] Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, pp. 199-200.

los diferentes problemas presentes en la realidad social[82]. Partiendo de esto, la construcción de sociedades ideales puede servir dos funciones: a) una función crítica, en la medida en la que la sociedad imaginada proporciona un estándar con el cuál juzgar la sociedad real; y b) una función transformadora, al proporcionar un objetivo y un conjunto de soluciones para solucionar los posibles problemas presentes en la sociedad.

El *Libro de Gracián* a lo largo de todo el relato, y especialmente en el capítulo final, construye un orden social alternativo al existente en la Castilla de Juan II. Tanto a modo de sugerencias a lo largo del viaje, como mediante la representación de un rey y reino idealizados en el último capítulo, el *Libro de Gracián* proporciona un conjunto de soluciones a los problemas que enfrentaba la sociedad castellana de su momento. No queremos decir con esto que el *Libro de Gracián* presente una sociedad ideal rupturista, pero sí que re-imagina los elementos ya presentes en su sociedad y cultura para representar un mundo idealizado. Analizar la construcción de dicha sociedad ideal será uno de los elementos claves del estudio que aquí realizaremos del *Libro de Gracián.*

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[82] Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, pp. 201-203.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

2. Los contextos del *Libro de Gracián*

El análisis del *Libro de Gracián* que planteamos en esta tesis doctoral está fundamentado en la idea de que el documento está insertado en diversos contextos, a partir de los cuales es posible comprender el texto. La obra refleja una serie de realidades políticas y sociales, en concreto, las del reinado de Juan II de Castilla. La representación que se construye de estos fenómenos parte, además, de algunas ideas y textos del pensador mallorquín, Ramón Llull. Y participa del ambiente cultural de la Castilla de Juan II, una época de auge de los letrados en la Corte, así como de reflexión sobre el presente.

Con esto en mente, en este capítulo estudiaremos los contextos del *Libro de Gracián.* En primer lugar, atenderemos a su contexto histórico y político, centrándonos en los acontecimientos del reinado, en las reflexiones sobre la privanza de Álvaro de Luna y en la construcción de la monarquía Trastámara. En segundo lugar, examinaremos las tensiones y conflictividades sociales que emergen en el momento, tanto en dentro del régimen señorial, como por la consolidación de las oligarquías urbanas, enfrentada al llamado "común". En tercer lugar, prestaremos atención a Ramón Llull y a su obra, así como a la difusión de sus ideas, especialmente en Castilla durante la primera mitad del siglo XV. En cuarto y último lugar, reconstruiremos el campo cultural del reinado de Juan II, deteniéndonos en problemáticas como el ascenso de los letrados, la circulación de textos y la construcción de "historias del presente", en vinculación con la crítica social y las expectativas mesiánicas y escatológicas.

2.1. El *Libro de Gracián* como representación y crítica de la época de Juan II

En esta tesis, nos planteamos el *Libro de Gracián* como un documento que contribuye a la construcción del relato de la Castilla de Juan II. El autor del *Libro de Gracián* se implica dentro de su presente histórico, evaluando las instituciones, prácticas y el orden social y político de su momento. De esta forma, el sentido histórico del *Libro de Gracián* se hace inteligible en relación a los eventos, personajes y estructuras del reinado de Juan II, y al mismo tiempo, el documento favorece la comprensión de la realidad política y social de la época

Metodológicamente, la atención al contexto nos permitirá establecer las características políticas de la época de la que forma parte el *Libro de Gracián.* En consecuencia, este epígrafe funcionará como un ejercicio de enlace entre el contexto y el

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

texto, de forma que nos aproximaremos a la "dimensión documental" del *Libro de Gracián*, en los términos que hemos expresado en el capítulo anterior, de la mano del enfoque de Domenick LaCapra[1]. El *Libro de Gracián* no puede ser entendido sin tener en cuenta las circunstancias históricas, ya sean políticas o institucionales, en las que se escribe y sobre las que quiere actuar. Al mismo tiempo, el *Libro de Gracián* ayuda a comprender dichas circunstancias, esto es, el reinado de Juan II. Con esto en mente, nos aproximaremos a la trama de acontecimientos del reinado de Juan II, analizando cómo se integra el arzobispo Diego de Anaya, el promotor del texto, en los acontecimientos del período. En segundo lugar, prestaremos atención a la figura del privado Álvaro de Luna y a la práctica de la privanza, un problema central en el *Libro de Gracián.* Finalmente, tocaremos la relación entre la estructura política de la época (la monarquía Trastámara) y el posicionamiento crítico del *Libro de Gracián* respecto a ella. Estas cuestiones nos servirán para bosquejar algunos de los elementos que servirán como eje sobre el que articular el análisis del *Libro de Gracián.*

2.1.1. La escritura del *Libro de Gracián* en el reinado de Juan II

La mayor parte de los estudiosos del *Libro de Gracián* han coincidido en señalar la década de los años treinta del siglo XV como arco temporal en el que se escribe la obra, si bien es posible que haya sido escrita con anterioridad, siendo 1420 la fecha más temprana. Asimismo, el *Libro de Gracián* estaría ligado al círculo de Diego de Anaya, arzobispo de Sevilla, y uno de los actores de la política y cultura de la época. Consecuentemente, la obra responde a los acontecimientos del reinado de Juan II, fundamentalmente al período que abarca la mayoría de edad del Rey (1419) hasta el final del llamado "primer gobierno" de Álvaro de Luna (c.1440). Fundamentalmente, la obra puede comprenderse como el resultado de la enemistad de Diego de Anaya con Álvaro de Luna.

¿En qué consiste dicha enemistad? Diego de Anaya fue, a principios de los años treinta, una de las "víctimas" de las prácticas políticas de Álvaro de Luna, que consigue que lo aparten de la sede sevillana en favor del hermano del privado, Juan de Cerezuela. Esto ha llevado a los estudiosos del *Libro de Gracián* a vincular las críticas constantes a privados y consejeros con una denuncia de la figura de Álvaro de Luna, promovida por

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[1] Véase capítulo 1, apartado 1.1. "Los contextos desde la historia intelectual"

el propio Diego de Anaya[2]. Todo ello debe situarse en el entramado de tensiones y enfrentamientos que pueblan el reinado de Juan II, especialmente alrededor de la figura de Álvaro de Luna.

A la hora de estudiar el reinado de Juan II, la historiografía ha insistido en la conflictividad política que atraviesa todo el período y que incluso se proyecta al reinado de su hijo Enrique IV. La inestabilidad de la época sería el producto de la formación de diferentes facciones nobiliarias, del creciente poder de Álvaro de Luna, y de los enfrentamientos entre este y buena parte de la nobleza, agrupada en torno a los primos del Rey, Juan y Enrique de Aragón, los llamados Infantes de Aragón. Es en esta facción, la de los infantes, en la que se suele situar a Diego de Anaya, lo que lo sitúa como uno de los actores en la conflictividad política del reino. El propio *Libro de Gracián* esboza la cuestión de los enfrentamientos cuando menciona los "muchos rebellamientos, vandos t discordias que son ocasión de destrucción del pueblo t del príncipe"[3]. La inestabilidad política es uno de los principales ejes que atraviesa la primera mitad del siglo XV, y por tanto, un elemento clave para la comprensión del *Libro de Gracián.*

Con todo, la explicación de las diferentes dinámicas del conflicto dista de ser unánime. Quizás la lectura que ha tenido más trascendencia a este respecto ha sido la que se centra en la idea de conflicto entre dos grandes facciones, la nobiliaria y la monárquica[4]. Según esta perspectiva, el ascenso de la dinastía Trastámara al trono habría supuesto la formación de dos proyectos políticos diferentes: 1) uno monárquico, vinculado a un fortalecimiento del poder regio y a la administración central del reino; y 2) uno aristocrático, que buscaría un gobierno del reino conjunto entre rey y nobles. En este sentido, los enfrentamientos entre Álvaro de Luna y los infantes de Aragón no serían sino la manifestación de un conflicto de larga duración entre la monarquía, representada en este caso por Álvaro de Luna, y la nobleza, liderada por los infantes de Aragón. Con todo, el modelo no está exento de críticas. Por una parte, la identificación de dos bandos

[2] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV), *Studia Lulliana,* vol. 24, n. 2 (1980), pp. 165-210; Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3: *Los orígenes del humanismo: el marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 3377-3401; Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille : *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* vol. 28 (2005), pp. 391-404 ; José Manuel Nieto Soria, "Álvaro de Luna tirano. Opinión pública y conflicto político en la Castilla del siglo XV", *Imago Temporis. Medium Aevum,* vol. 11 (2017), pp. 488-507.

[3] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25, f.1 (1981-1983), pp. 113-114.

[4] Luis Suárez Fernández, *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la Corona española,* La Esfera de los Libros, Madrid, 2003.

delimitados pasaría por alto el hecho de que distintos miembros de la alta nobleza cambiarían entre un partido u otro en función de sus intereses. Además, no estaría claro que la construcción del poder monárquico fuera necesariamente contrario a los intereses de la nobleza. Más bien, el crecimiento del aparato monárquico posibilitaría nuevas formas de adquisición de estatus y rentas para la alta aristocracia[5]. Por otra parte, la oposición entre monarquía y nobleza ocultaría el rol de otros elementos vertebradores de la realidad política del siglo XV castellano, como sería el caso de las ciudades[6]. Sea como fuere, el problema de la inestabilidad política traspasa todo el reinado de Juan II, ya sea como efecto de un conflicto estructural entre nobleza y monarquía, o como resultado de las dificultades de integración de la nobleza en los emergentes aparatos de poder.

Esta conflictividad está estrechamente relacionada con algunos de los problemas y demandas que toca el *Libro de Gracián.* Entre estos, se incluyen la cuestión de la privanza de Álvaro de Luna, un protagonista del proceso desde la década de los 20 hasta su muerte en 1453. Pero también están presentes la distribución de *mercedes regias,* la centralidad del Consejo Real o la fiscalidad. En este sentido, conviene hacer un repaso por los acontecimientos que contribuyen a generar las principales preguntas que obras como el *Libro de Gracián* buscan resolver.

El primer momento importante de enfrentamiento se da en 1420, entre los propios infantes de Aragón, Juan y Enrique. En el bando de este último está presente Diego de Anaya. El infante Juan de Aragón había dominado las instituciones de gobierno del reino de Castilla tras la muerte de la madre de Juan II y la mayoría de edad del Rey. Esto llevaría a que Enrique decidiera apoderarse del rey en 1420, ayudado por figuras como el condestable Ruy López Dávalos. Enrique y sus partidarios "secuestran" al Rey en Tordesillas, y buscan legitimarse a partir del descontento de las élites urbanas, que se habían manifestado en contra de las prácticas de gobierno del momento en Cortes como las de Madrid en 1419 y Valladolid en 1420[7]. En estas Cortes se empiezan a plantear

[5] José María Monsalvo Antón, "El conflicto «nobleza frente a monarquía» en el contexto de las transformaciones del estado en la Castilla Trastámara. Reflexiones críticas", en José Antonio Jara Fuente (coord.), *Discurso político y relaciones de poder: ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media,* Dykinson, Madrid, 2017, pp. 89-287.

[6] María Asenjo González, "Ciudades y poder regio en la Castilla Trastámara (1400-1450)", en François Foronda, Jean-Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria (dirs.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale. Colloque international (25-27 novembre 2002),* Casa de Velázquez, Madrid, 2005, pp. 365-401.

[7] Luis Suárez Fernández, *Nobleza y monarquía,* pp. 180-181. El bando de Enrique también buscaría legitimarse en base a unas Cortes, el llamado "auto de Ávila". Véase José Manuel Nieto Soria, *Las crisis Trastámara en Castilla. El pacto como representación,* Sílex, Madrid, 2021, pp.150-160.

algunas de las demandas de las ciudades del reino que permearán todo el período, algunas de las cuales articula el *Libro de Gracián.* Los problemas girarían fundamentalmente alrededor de la señorialización del patrimonio regio, las exigencias fiscales, la administración de la justicia y el Consejo Real[8]. Todas ellas cuestiones que trata el *Libro de Gracián.* De esta forma, los problemas a los que se enfrenta intelectualmente el *Libro de Gracián* en la década de 1430 se están gestando ya desde la mayoría de edad de Juan II.

Dentro de este contexto, está acreditada la presencia de Diego de Anaya en los embates políticos del momento. Estando el Rey en poder de Enrique de Aragón en Tordesillas llegaron a la Corte Rodrigo Alonso Pimentel y el propio Diego de Anaya, que había estado en Francia como embajadores. Durante los eventos forman parte del Consejo del Rey controlado por los partidarios del infante Enrique[9]. Con todo, este será el bando que en última instancia fracase, debido a las acciones de Álvaro de Luna, que rescata al Rey. A partir de este momento, se empieza a construir paulatinamente el poder de la figura del privado. Como recompensa, gana el condado de Santiesteban de Gormaz y el título de Condestable de Castilla en 1423, tras la caída en desgracia de Ruy López Dávalos, anterior Condestable. El crecimiento continuado de su poder llevará a la oposición de Juan y Enrique de Aragón, apoyados por su hermano, Alfonso V el Magnánimo, rey de la Corona Aragonesa, así como de parte de la nobleza. Esta primera parte del conflicto entre Álvaro de Luna y los infantes se acelera en 1427, cuando aquel es condenado a un primer y breve destierro de la Corte. Entre 1428 y 1429 tendrá lugar un enfrentamiento ya armado, entre la facción de los infantes de Aragón y el bando monárquico, liderado por Álvaro de Luna. La victoria de este último supone la expulsión de los aragoneses de Castilla, y los inicios del gobierno de Álvaro de Luna, que durará toda la década de los años 30[10].

Precisamente está década marca uno de los momentos de consolidación y fortaleza de la figura de don Álvaro de Luna. Esta etapa está marcada por sus acciones militares

[8] Un análisis de estos problemas en Julio Valdeón Baruque, "Las Cortes de Castilla y las luchas políticas del siglo XV (1419-1430)", *Anuario de estudios medievales,* n. 3 (1966), pp. 293-326.
[9] Así, la *Crónica de Juan II* afirma que "el Arzobispo e el Conde entraron en Tordesillas, donde, por venir tan súbitamente é á tal sazón, é en domingo, é otrosí porque fueron mucho bien recibidos del Infante é caballeros, é entraron luego con ellos en sus secretos consejos, púdose bien creer lo que algunos de ellos decían, que ellos supieran algo de esta facienda antes que se ficiese, é que ofrescieron su ayuda ó consentimiento para ello". Alvar García de Santa María, *Crónica de Juan II,* Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, t. C, 1891, pp. 93-94.
[10] Luis Suárez Fernández, *Nobleza y monarquía*, pp. 192-210.

contra los musulmanes[11], los acuerdos con Portugal y Navarra o la construcción de la administración regia. El Condestable sería la figura central en el gobierno del reino. Así, la figura del propio Rey, Juan II, pasa a un lugar secundario en las prácticas de gobierno, en comparación con el poder de Álvaro de Luna. Sin embargo, siguen manteniéndose problemas como la concesión de mercedes regias, esta vez a los partidarios del Condestable, la lentitud en la administración de la justicia o la fiscalidad[12].

El "gobierno" de Álvaro de Luna se viene abajo hacia finales de la década. Estamos en este caso ante la vuelta de los infantes de Aragón y la formación de Ligas nobiliarias opuestas a la figura del Condestable, destacando personajes como Fadrique Enríquez, el almirante de Castilla, Pero Manrique, el adelantado Mayor de León, o el Conde de Haro, Pedro Fernández de Velasco. Así, se trataría de un posicionamiento contra el gobierno lunista de buena parte de los grandes linajes castellanos. Estos conseguirán el "segundo destierro" del privado, que es apartado de la corte hacia 1441. En última instancia, el alejamiento de Álvaro de Luna será breve. En 1445, el conflicto remata en la batalla de Olmedo, con la victoria del bando lunista, la muerte de Enrique de Aragón y la marcha de Juan de Navarra. La década siguiente supondrá un nuevo gobierno del Condestable, pero no el final de las ligas nobiliarias, que consiguen en 1453 la condena y ajusticiamiento del privado.

La figura de Diego de Anaya juega un papel, aunque menor, en todo esto. En primer lugar, hay que tener en cuenta que a partir del año 1422 empezaron a circular rumores de que el arzobispo de Sevilla seguía siendo partidario del antipapa Benedicto XIII, que había sido destituido en el Concilio de Constanza (1413-1418). Así, tiene que reafirmar en esta época su obediencia a Martín V. Pero además en 1430 mantenía una serie de conflictos con el cabildo catedralicio de Sevilla, que llevo a este a solicitar su deposición. Así, en 1431, Martín V depone a Anaya, y nombra administrador al fraile jerónimo Lope de Olmedo. En todo ello estaba implicado Álvaro de Luna quién, en 1433 logrará que se designe arzobispo de la sede hispalense a su hermanastro Juan de Cerezuela. Incluso cuándo este es trasladado a la a Toledo, y Diego de Anaya recupera el arzobispado, Álvaro de Luna busca conseguir la sede en favor de otro de sus partidarios. Más adelante, incluso intentará que Rodrigo Luna, su sobrino, sea nombrado arzobispo

[11] Véase Pedro Porras, *Juan II, rey de Castillla y León (1406-1454)*, Trea, Gijón, 2009, pp. 178-184.
[12] Un análisis de estas políticas en Nicholas G. Round, *The greatest man uncrowned. A study of the fall of don Álvaro de Luna*, Tamesis, Londres, 1986, pp. 11-26.

de Sevilla[13]. Todo ello muestra los intereses continuados del privado en la designación de los mandatarios eclesiásticos sevillanos. Diego de Anaya resultaba un obstáculo para estos intereses, lo que condujo a su caída. Así, el *Libro de Gracián* debe entenderse en el marco general del poder de Álvaro de Luna, y en particular, en el enfrentamiento entre el privado y Diego de Anaya

Ahora bien, la relación del *Libro de Gracián* con estos eventos no sólo se reduce a la enemistad entre Álvaro de Luna y Diego de Anaya. Más bien, el texto recoge muchas de las preocupaciones de la sociedad castellana del momento, desde la privanza, la fiscalidad, la lentitud de la justicia o el paso de poblaciones al dominio señorial. En este sentido, el *Libro de Gracián* funciona como un documento de esta época. Al mismo tiempo, no es el único texto que se preocupa por estos problemas. Notoriamente, el problema de la privanza será uno de los temas claves de reflexión, vinculado a la figura de Álvaro de Luna. Por consiguiente, estudiaremos en esta tesis la versión que da el *Libro de Gracián* de los problemas de su presente histórico.

2.1.2. El *Libro de Gracián* y la reflexión sobre la privanza

Álvaro de Luna es el personaje clave de las décadas que van desde 1420 hasta 1450. El poder del privado se construye a partir de sus conflictos con los infantes y parte de la nobleza, pero también en la configuración de la administración regia. En consecuencia, el Condestable tiene un papel protagonista en el desarrollo político del momento. Ahora bien, la problemática no gira sólo en torno a su persona, sino también en torno al problema de la privanza. La figura del privado como hombre de poder con quién gobierna el Rey es uno de objetos de reflexión centrales del pensamiento político castellano bajomedieval. A la altura del reinado de Juan II, gracias a personajes como Álvaro de Luna, se había convertido en un problema particularmente importante.

Precisamente, el peso que tiene la crítica a los privados en el *Libro de Gracián* hace que el desarrollo de esta institución sea de un especial interés en el marco de este trabajo. En efecto, el *Libro de Gracián* es un documento que refleja las dificultades que los intelectuales castellanos manifestaban a la hora de pensar la privanza. Por tanto, conviene repasar las problemáticas asociadas al concepto. Además, la multiplicación de

[13] Para la vida de Diego de Anaya, véase José María Monsalvo Antón, "Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo. Aristócrata, obispo, diplomático y humanista", en Miguel Anxo Pena González y Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coords.), *La universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2014, pp. 217-254.

discursos en torno a Álvaro de Luna[14], tanto laudatorios como críticos, es un terreno fértil para la contextualización del *Libro de Gracián.* Este recorrido nos permitirá plantear el estudio de la obra en relación a la privanza en base dos ejes:

a) En primer lugar, el encaje del *Libro de Gracián* en la formación del concepto de "privanza" o de "privado", que se origina en los espejos de príncipes del siglo XIII. La cuestión será analizar el uso de esta noción en relación al desarrollo discursivo del mismo.

b) En segundo lugar, examinar el posicionamiento intelectual y político del *Libro de Gracián* en comparación con otros discursos que circulan en al Castilla de Juan II sobre Álvaro de Luna y la privanza, incluidas posiciones a favor y en contra. El fundamento del ejercicio es analizar las similitudes y diferencias entre los diferentes posicionamientos y el *Libro de Gracián,* con el objeto de reconstruir la situación del texto en relación con su propio contexto.

Respecto a la primera cuestión, el *Libro de Gracián* forma parte del desarrollo de una idea crítica de los privados y la privanza. El concepto de privanza, junto con su campo léxico ("privar" y "privado") emerge principalmente a mediados del siglo XIII, especialmente durante el reinado de Alfonso X. Es un momento de reconfiguraciones políticas e institucionales planteadas en relación al entorno del Rey. Los privados emergen como figuras cuyo vínculo con el monarca se construye a partir de la idea de amistad. Son miembros de la nobleza, pero su relación con la autoridad regia no es de vasallaje o el parentesco, lo cual no excluye que la relación tenga una dimensión política. En este sentido, el privado sería equivalente al consejero[15]. La función del privado, según transmitirían textos como el *Libro de los cien capítulos,* sería la de aconsejar al rey y

[14] El Condestable resulta ser un terreno fértil para la reflexión moral y política, tanto durante su vida como tras su muerte. Así, autores como José Manuel Nieto Soria ("Álvaro de Luna tirano", pp. 488-507) ha tratado el problema a partir de los conceptos de propaganda política y opinión pública, analizando diversos textos (cartas, memoriales y el propio *Libro de Gracián*) en los que Álvaro de Luna es identificado con la idea de tirano. José Guadalajara Medina ("Álvaro de Luna y el Anticristo. Imágenes Apocalípticas en don Íñigo López de Mendoza", *Revista de Literatura Medieval,* n. 2 (1990), pp. 183-206) vincula a don Álvaro de Luna con el Anticristo a través de la obra del Marqués de Santillana. De este último son conocidos sus poemas *Coplas contra Álvaro de Luna* (1453) y el *Doctrinal de privados* (1454), ambos escritos contra el Condestable. Existen también numerosos textos exaltando su figura, destacando especialmente la *Crónica de Álvaro de Luna,* escrita tras su muerte para reivindicar su memoria. También juega un rol preeminente en el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena, escrito hacia 1444. Sobre esto Blas Medina Ávila, "Juan de Mena, propagandista del poderío real absoluto (reflejo literario de una idea jurídico política", *Anuario jurídico y económico escurialense,* XLI (2008), pp. 803-830.

[15] François Foronda, "La privanza, entre monarquía y nobleza", en José Manuel Nieto Soria (dir.), *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c. 1230-1520),* Sílex, Madrid, 2006, pp. 77-78.

decirle la verdad sobre el gobierno, aún a riesgo de despertar su ira[16]. En este sentido, el privado sería una posición de poder, capaz de influir en el gobierno del reino, pero sometido al rey en última instancia.

Sin embargo, la progresiva acumulación de poder por parte de privados y consejeros desde finales del siglo XIII daría lugar a un planteamiento más problemático de la figura. Textos como el *Libro del consejo y los consejeros* advertían en contra de la lisonja y la mentira de figuras que sólo buscarían su medro personal y no el bien del reino. Al mismo tiempo, los privados de la primera mitad del siglo XIV serían objeto de denuncias por parte de diferentes sectores de la población, tanto por los grupos urbanos como por los nobles menos favorecidos[17]. Tras la guerra civil y el ascenso de los Trastámara, el concepto de privanza había adquirido una dimensión negativa. La crítica a la privanza sería fundamental en obras como el *Rimado de Palacio* de Pero López de Ayala, e instituciones como el Consejo Real, creado en 1385, supliría la función del consejo, ahora ya de una manera reglada y formal[18]. Durante el reinado de Juan II, la crítica al concepto de privanza se articularía a partir de la idea de que somete al rey a un dominio privado, que mediatiza la voluntad del rey en su favor. Será esta la acusación fundamental contra Álvaro de Luna.

La privanza, con todo, no se agota en el entramado conceptual de la amistad y del consejo, sino que también tiene importantes dimensiones sociales y políticas. Es en este sentido en el que la privanza aparece en el *Libro de Gracián*, que en sus numerosas referencias a "privados y consejeros", incide en la capacidad de estos para controlar el ejercicio del poder regio y favorecer su propia posición y la de sus allegados. Así, podemos distinguir dos niveles de la privanza, el social y el político

A nivel social, el privado o favorito era aquel que conseguía escalar en la Corte hasta conseguir el favor del Rey. Este ascenso social no era únicamente personal, sino que el individuo estaba incrustado en una red de relaciones de solidaridad con otros miembros de la Corte, ya fuera a través de relaciones de parentesco, clientelares o de

[16] François Foronda, "La *privanza* dans la Castille du bas Moyen Âge. Cadres conceptuels et stratégies de légitimation d'un lien de proximité", *Annexes des Cahiers de linguistique et civilisation hispaniques médiévales,* n. 16 (2004), pp. 164-167.

[17] François Foronda, "La privanza, entre monarquía y nobleza", pp. 78-87. Véase, por ejemplo, el caso de Pedro I, cuyos privados fueron calificados de "malos consejeros" por miembros de grandes linajes. Covadonga Valdaliso Casanova, "Privanza y privados en el reinado de Pedro I de Castilla", *Historia. Instituciones. Documentos,* vol. 34 (2007), pp. 302-304.

[18] François Foronda, "La *privanza* dans la Castille du bas Moyen Âge", pp. 177-178.

pactos. En este sentido, el triunfo de un privado no redundaba sólo en beneficio de este, sino también del grupo constituido en torno a él[19]. Ahora bien, el éxito de un grupo así también suponía la exclusión de otros miembros de la nobleza integrados en otras facciones, lo que generaba una relación conflictiva, como ocurre con el caso de Álvaro de Luna.

A nivel político, François Foronda ha destacado como la privanza puede ubicarse dentro del concepto de "gubermentalidad" acuñado por Michel Foucault. El concepto remitiría a las formas en las que el poder político es capaz de orientar las prácticas de aquellos que se encuentran fuera del espacio público en acuerdo con los fines del poder político. Serían un mecanismo de integración de la nobleza dentro de los aparatos políticos de la monarquía bajomedieval, de forma que el comportamiento de los nobles se pondría al servicio de los fines de la monarquía[20].

En la privanza de Álvaro de Luna se manifiestan estas problemáticas. Su posición dominante en el gobierno de Juan II durante varias décadas da lugar a diferentes escrituras en las que se replantea su persona en relación al problema de la privanza. Los discursos giran no sólo en torno a la alabanza o denigración del personaje, sino a la interpretación de su sentido dentro del reinado de Juan II como presente histórico. Se generan, de esta forma, diferentes ideas en torno a Álvaro de Luna, vinculados al concepto de "privanza", entre los que se puede ubicar la idea de los privados que enuncia el *Libro de Gracián.*

Las críticas son constantes desde la década de 1420. Sin embargo, cabe pararse en una de las visiones favorables al Condestable, la que escribe el cronista Alvar García de Santa María hacia 1431. Se trataría de un capítulo inserto en la *Crónica de Juan II,* dedicada a ensalzar la figura del Condestable. De hecho, a decir de algunos autores, la crónica al completa tiende a destacar la figura del privado. Ahora bien, el fragmento tiene especial interés, debido a dos motivos:

a) En primer lugar, describe la privanza como un tipo de relación encajada en los rasgos sociales y políticos que hemos destacado. Así, se destaca que, aunque Álvaro de Luna recibe muchas "mercedes" del rey, debido a su linaje y a sus méritos, no se apropia indebidamente de rentas y oficios, como "algunas veces suelen usar los privados

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[19] María del Pilar Carceller Cerviño, "Álvaro de Luna, Juan Pacheco y Beltrán de la Cueva: un estudio comparativo del privado regio a fines de la Edad Media", *En la España Medieval,* n. 32 (2009), pp. 85-112.
[20] François Foronda, "La privanza, entre monarquía y nobleza", pp. 73-75.

que son cerca del rey". Sí, en cambio, emplea su lugar central en su engranaje gubernamental para beneficiar a muchos de su Casa, que son "personas dignas" según asegura el cronista. En este sentido, nos encontramos aquí con el sentido social de la privanza, como forma de adquisición de beneficios en forma de rentas o estatus para un grupo unido al privado a través de diversos lazos. A nivel político, Alvar García de Santa María destaca como el privado "gobernaba su estado é los fechos del Rey", para el bien común del reino. Así, a través de la relación de privanza un determinado segmento social, vinculado al Condestable, se gobernaría de acuerdo con las finalidades propias de la comunidad política, esto es, el bien común.

b) En segundo lugar, escribe el fragmento, que rompe la narración de los hechos para realizar una especie de panegírico de Álvaro de Luna, como respuesta a las "fablas" que circulaban en la Corte respecto al privado. Afirma el cronista: "É la causa de las fablas que algunos caballeros en contra del Condestable tenían, era aquella que suele ser junta las condiciones de los omes, é que pocas veces se aparta de ellos, salvo cuando por gracia especial de Dios son perfectos. Esta es la invidia"[21]. Es decir, a la altura de 1431 la persona del Condestable se había convertido en una figura contestada tanto en el plano del discurso (las "fablas"), como en el plano de la competencia política ("la invidia").

En efecto, desde mediados de la década de los 20 existían ataques al privado que cuestionaban su persona, pero también movilizaban todo un aparato conceptual que permitía interpretar políticamente al de Luna. Los ataques estaban vinculados al bando de los infantes de Aragón. Así, en 1425, Alfonso V, rey de Aragón y hermano de los infantes, había dirigido una carta a Pedro Núñez de Herrera en la que acusaba a Álvaro de Luna de tirano. El texto acusaba al privado de ocupar el gobierno del reino, de apartar a sus enemigos del rey, quebrantar las libertades de las ciudades e imponer nuevos tributos[22]. Más importantes, sin embargo, son las cartas enviadas al rey por parte de la nobleza castellana a finales de la década de los treinta y principios de los cuarenta.

La primera de estas cartas, fechada en 1439, fue escrita por el Almirante Fadrique Enríquez y el Adelantado Pero Manrique[23]. El texto se orienta hacia la denuncia de la

[21] Alvar García de Santa María, *Crónica de Juan II*, Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, t. C, 1891, pp. 302-303.
[22] José Manuel Nieto Soria, "Álvaro de Luna tirano", pp. 493-495.
[23] Ambos personajes serían ejemplos de las prácticas faccionalistas de la nobleza del momento. Pero Manrique, que en los años veinte había sido partidario del bando aragonés, había pasado al bando lunista

práctica de privanza en Álvaro de Luna. El problema sería que el comportamiento del Rey estaría controlado totalmente por el Condestable, tomando el personalmente las decisiones del gobierno, y llegando a poner en peligro a la nobleza. Si bien se trata de una crítica al rol del privado como individuo que mediatiza la voluntad del Rey, la demanda fundamental es que Juan II debe gobernar en acuerdo y con el consejo de los Grandes, esto es, de los principales nobles del reino[24].

La segunda carta, escrita en 1440, es intelectualmente más sofisticada. Enviada por los infantes de Aragón y por Fadrique Enríquez, se fundamenta en las *Partidas* para trazar una imagen del tirano, que contrastarían con las del buen gobernante. Desde este fundamento abstracto, se describe como el comportamiento de Álvaro de Luna se amoldaría al concepto de tiranía. Fundamentalmente, la idea central es que el privado no gobernaría en vistas al bien común, sino a sus intereses específicos. Todo ello se manifestaría en la imposición de tributos, el repartimiento de bienes entre sus allegados, o la persecución de los grandes.

De acuerdo con las características de la privanza se destacaría especialmente la capacidad de generar lazos y relaciones clientelares a través de su capacidad de gobierno. Así, se destaca su rol preponderante en el nombramiento de oficiales tanto cortesanos como urbanos. En este sentido se afirma que "muchos así condes como rricos-onbres e otros cavalleros de vuestros rreynos se án a él sometidos, e son fechos suyos; lo vno, por alcançar por él aquello que de vuestra señoría avían de alcançar e aver, non lo pueden sin él; lo otro, por ser seguros de daños e injurias"[25]. Asimismo, se denuncia el carácter personal y exclusivo de la relación de privanza del condestable con Juan II, abogando por un consejo de carácter plural:

> "lo qual es todo lo contrario de lo que los sabios antiguos e vertuosos ordenaron e dixieron, aprobada e auténtica, es a saber, que más de vno debe ser el Consejo del Rey; ca no se entiende ser muchos quando todos fablan

en 1429. A finales de la década de los treinta volvía a figurar como contrario al de Luna. Fadrique Enríquez, en cambio, fue siempre partidario de los infantes de Aragón. Según indica A. Franco Silva, ambos formaban parte de la oposición en el momento a Álvaro de Luna, en la que estarían incluidos figuras como Pedro Fernández de Velasco, Fernán Álvarez de Toledo o Iñigo López de Mendoza. Alfonso Franco Silva, *Los discursos políticos de la nobleza castellana en el siglo XV,* Universidad de Cádiz, Cádiz, 2012, pp. 23-24.

[24] Alfonso Franco Silva, *Los discursos políticos de la nobleza castellana en el siglo XV,* pp. 25-29 y José Manuel Nieto Soria, *Las crisis Trastámara en Castilla*, pp. 177-184. Para Nieto Soria se trataba de una reformulación del régimen de privanza, que pasaría de una realidad personal y particular (la privanza de Álvaro de Luna, a un régimen colegiado (los Grandes). José Manuel Nieto Soria, *Las crisis Trastámara en Castilla*, p. 175.

[25] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II,* edición y estudio por Juan de Mata Carriazo; estudio preliminar por Rafael Beltrán, Universidad de Granada, Granada, 2006, p. 328.

> sola e singular voluntad e órgano de vno, a quien quiere conplazer, porque el tal Consejo es muy engañoso e de gran perjuyçio e daño del Rey e del reyno"[26]

De todo esto emergen dos visiones diferentes de Álvaro de Luna y la privanza. Uno de ellos, el expuesto por Alvar García de Santa María, insiste en las virtudes de Álvaro de Luna, en sus capacidades de gobierno para el bien común y la corrección con la que se aproxima a la administración. La otra, expuesta por gran parte de la alta nobleza, denuncia de la privanza personal del Condestable como una corrupción respecto a una idea de consejo plural.

En muchos sentidos, el *Libro de Gracián* se asemeja a la segunda de estas visiones en su crítica a los privados. De hecho, muchos de los problemas que se plantean en la segunda de las cartas, escrita en 1441, son demandas que aborda el *Libro de Gracián.* Ahora bien, la posición no es la misma, como veremos. Más bien, la clave será analizar las semejanzas y diferencias entre ambos discursos, con el objetivo de estudiar la obra tanto en relación con su época como en su singularidad.

2.1.3. La crítica a la monarquía Trastámara en el *Libro de Gracián*

La privanza no es la única institución que aborda el *Libro de Gracián.* A lo largo de las páginas de la obra hay referencias a todo tipo de instituciones políticas y administrativas que se vinculan a las diferentes "injurias" que experimentan los gobernados en la Castilla bajomedieval. Así, se ponen de manifiesto un conjunto de problemas (reales o imaginados) que remiten al ejercicio del poder. El planteamiento de estos problemas adquiere una forma crítica ante el desarrollo institucional de la monarquía en la época Trastámara, por lo que resulta de interés estudiar los elementos de este desarrollo, las explicaciones historiográficas en torno al mismo, y especialmente, cómo encaja el *Libro de Gracián* en el proceso. Para ello, el núcleo del análisis se orientará hacia:

a) El orden político del siglo XV en Castilla, esto es, la monarquía Trastámara. El orden político que emerge a partir de la llegada de los Trastámara al poder, vinculado al fortalecimiento de ciertas instituciones regias, pero en el que continúan existiendo importantes rasgos de la realidad política medieval. Estas incluyen la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[26] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, p. 328.

existencia de una pluralidad de poderes, y la necesidad de negociación entre la monarquía y los diferentes grupos sociales, incluyendo la nobleza y las ciudades. Consecuentemente, tiene lugar la formación de una "esfera pública", en la que participa el *Libro de Gracián.*

b) Las instituciones que constituyen la monarquía bajomedieval en Castilla. En la medida en la que en el *Libro de Gracián* se denuncian diferentes prácticas de poder y gobierno habitualmente vinculadas a la construcción monárquica bajomedieval, es central la identificación de estas prácticas e instituciones. Esto permitirá valorar el discurso del *Libro de Gracián* como forma de contestación, así como vincularlo a otras quejas a las que se enfrentaba la construcción de la monarquía castellana, como puedan ser las que se reflejan en los cuadernos de Cortes.

En cuanto al primer problema, el orden político de la Castilla bajomedieval ha sido objeto de diversas interpretaciones historiográficas. Como en el resto del Occidente medieval, en el reino tiene lugar un fortalecimiento de las instituciones regias[27]. Este crecimiento del poder regio ha sido abordado desde diferentes perspectivas. Así, diversos autores apuntan a la emergencia de un poder estatal señalando la creciente importancia de la fiscalidad[28], los desarrollos ideológicos[29], o la evolución jurídica[30]. A grandes rasgos, se ha desarrollado una explicación de la constitución política de la monarquía castellana en el siglo XV. La crisis del siglo XIV habría supuesto una caída de las rentas para la nobleza, que se refugiaría en los distintos aparatos monárquicos que tenían un desarrollo incipiente desde el siglo XIII. En última instancia, esto supondría que la nobleza contribuiría enormemente a la construcción de los aparatos políticos centrales, de forma que el gobierno del reino se haría según sus intereses. Todo ello sin obviar que en última instancia el poder político habría de desarrollar diversos mecanismos de

[27] Una obra clásica, en este sentido, es la de Bernard Guenée, *O Occidente nos séculos XIV e XV: os estados*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981. Una síntesis reciente en John Watts, *The making of polities. Europe, 1300-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009. Para la interpretación de este fenómeno en términos de "origen" o "génesis" del Estado moderno, véanse Joseph R. Strayer, *On the medieval origins of the modern state*, Princeton University Press, Princeton, 1970, y más recientemente Jean-Philippe Genêt, "La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, vol. 118 (1997), pp. 3-18.

[28] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Fiscalidad regia y génesis del Estado en la Corona de Castilla (1252-1504)", *Espacio, tiempo y forma. Hª Medieval,* t. 4 (1991), pp. 95-135.

[29] José Manuel Nieto Soria, *Los fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV)*, Eudema, Madrid, 1988; y para el siglo XV la síntesis a partir de la literatura de la época de Alan Deyermond, "La ideología del Estado moderno en la literatura española del siglo XV" en Adeline Rucquoi (coord), *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Ámbito, Valladolid, 1988, pp. 171-193.

[30] Véase una revisión del debate en Salustiano de Dios, "Sobre la génesis y los caracteres del Estado absolutista en Castilla", *Studia historica. Historia Moderna,* n. 3 (1985), pp. 11-46.

negociación y control de las oligarquías urbanas locales, e incluso integrarlas en el llamado "Estado central"[31].

Con todo, otros autores han disentido de la idea de que el orden político bajomedieval pueda calificarse como "Estado". Fundamentalmente, el disenso se articula a partir de la idea de que en la Baja Edad Media no existe una organización política que efectivamente sea capaz de monopolizar la creación del derecho. Más bien, existiría un derecho "supra-estatal" como el derecho común o el derecho canónico, así como, a nivel del reino, un pluralismo jurídico en el que la instancia regia, si bien gozaba de primacía, era una más[32]. Además, otros autores han calificado el orden político bajomedieval en Castilla de "monarquía estamental", en la que existirían dos polos, la Corona y los "estamentos" (ciudades, nobleza y clero). Así, la primera intentaría aumentar su poder, siendo resistida alternativamente por las otras instancias[33]. Por tanto, existirá un "policentrismo" político y jurídico, vinculado a la pluralidad de poderes presentes en la Castilla bajomedieval. El poder regio, para imponerse, tendría que negociar con estos poderes[34]. Esta negociación se daba también en el plano del discurso y los debates sobre la realidad política. Es aquí donde participa el *Libro de Gracián.*

En el *Libro de Gracián* nos encontramos tanto como con una denuncia del crecimiento del poder de los monarcas, a través de la crítica de la fiscalidad y la administración. Pero también hay una concepción de la sociedad en términos de órdenes sociales (reyes, clero, nobleza o mercaderes), y una comprensión de la realidad política ligada a los diferentes centros de poder, que van desde el señorío hasta el regimiento de las ciudades. También existe en el *Libro de Gracián* una crítica a estas realidades. En este sentido, se puede comprender la obra en relación a la estructura política en la que está situada. Las formulaciones e intenciones políticas del *Libro de Gracián* han de

[31] Esta sería la perspectiva de José María Monsalvo Antón, "Poder político y aparatos de estado en la Castilla bajomedieval: consideraciones sobre su problemática", n. 4 (1986), pp. 101-169. Una perspectiva marxista diferente en Carlos Astarita, *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa occidental, 1250-1520*, Universitat de València; Universidad de Granada, 2005.

[32] Para esta postura Bartolomé Clavero, *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Tecnos, Madrid, 1986, especialmente el capítulo 1, pp. 13-26.

[33] Benjamín González Alonso, "Rey y reino en los siglos bajomedievales", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, pp. 147-164.

[34] Véase fundamentalmente Rees Davies, "The medieval state: the tyranny of a concept?", *Journal of historical sociology*, vol. 16, n. 2 (2003), pp. 280-300, que aborda los problemas conceptuales a los que se enfrenta el uso del concepto de "estado" para la Edad Media; en especial, la importancia de la negociación entre la monarquía y poderes locales en el ejercicio del poder.

analizarse en relación a la realidad política en la que fue escrito y sobre la que pretende intervenir.

Con esto, llegamos al segundo de los problemas, que incluye la cuestión de las instituciones políticas castellanas en la Baja Edad Media. Los ejes en los que se orienta el debate son el poder legislativo del rey, el hecho "policéntrico" de la sociedad medieval, la capacidad de imposición fiscal y el crecimiento de la administración, así como el rol de nobleza y ciudades en el proceso. Todas ellas realidades que atañen al *Libro de Gracián.* El *Libro de Gracián* recoge la problemática en torno a estas prácticas e instituciones, tal y como estaban formulados en la Castilla de Juan II. Más aún, el texto busca "actuar" sobre algunos de estos problemas, al criticar ciertas instituciones fiscales o ciertas políticas regias que encajan en el retrato de la monarquía castellana. Respecto a la cuestión del orden político, la obra no es un mero espejo pasivo de la realidad social y política del momento, sino que busca activamente transformar algunos de estos aspectos. Veamos con más precisión como se configuraban estos problemas a la altura del reinado de Juan II.

Primer problema. Se trata del marco jurídico del poder del Rey. La capacidad del poder regio en materia judicial y legislativa venía afirmándose cada vez con más fuerza desde el siglo XIII. Esta afirmación del rol de la realeza se expresaba de diversas maneras. El concepto de "mayoría de justicia" del Rey, por ejemplo, remitía a que el monarca era la máxima instancia judicial del reino, la jurisdicción central, a la que se llegaría a través de diversas apelaciones[35]. Esto significaba una mayor organización del orden policéntrico medieval. Con todo, la cuestión fundamental para el siglo XV en general, y el reinado de Juan II en particular, es el debate en torno a la relación entre el rey y la ley. Frente a una concepción en la que el rey estaría sujeto a las leyes del reino, desde finales del siglo XIV, el concepto de "poderío real absoluto" se afirmaba el poder del monarca de gobernar sin tener en cuenta o incluso contrariando normas vigentes[36]. El "poderío absoluto" del Rey,

[35] José Luis Bermejo Cabrera, "Orígenes medievales de la idea de soberanía", *Revista de estudios políticos,* n. 200-201 (1975), pp. 284-285. Según este autor, la idea de mayoría de justicia estaría ligada al término "soberanía", así como a la cláusula "poderío real absoluto".

[36] El concepto de "poderío real absoluto" ha sido objeto de diversas aproximaciones. En primer lugar, estaría ligado a otras máximas jurídicas como "princeps legibus solutus" ("el príncipe está liberado de la ley") o "quod placuit principi, habet vigorem legis" ("lo que place al príncipe tiene vigor de ley"). Todo ello referido a la capacidad del rey de legislar sin tener sujetarse al derecho previo. En segundo lugar, la reacción de los diferentes grupos al concepto es diversa. Parte de la nobleza parece haber aceptado la expresión en la medida en la que se empleaba para sus propios intereses (como las mercedes regias). Sobre esto véase, José Manuel Nieto Soria, "La nobleza y el 'poderío real absoluto' en la Castilla del siglo XV", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales,* n. 25 (2002), pp. 237-254. Para un

así como otros principios jurídicos romanistas, servían para afianzar el poder regio y para llevar a cabo políticas que rompían con normas y privilegios anteriores. Un caso central era la cuestión de las mercedes regias. Mediante el poderío real absoluto el monarca podía conceder a la nobleza la jurisdicción de poblaciones anteriormente de realengo, transgrediendo los privilegios y libertades de dichas poblaciones. La denuncia de las mercedes es uno de los ejes centrales del *Libro de Gracián,* así como de las Cortes en el siglo XV.

Ahora bien, el concepto de "poderío real absoluto" y su uso en pragmáticas reales y otros documentos será criticado por las ciudades en Cortes durante todo el siglo XV. En las Cortes de Valladolid de 1442, tras una década en la que Juan II y Álvaro de Luna habrían recurrido con frecuencia al concepto, los procuradores piden que los documentos que incluyen la fórmula sean considerados nulos, aunque con poco éxito[37]. Existiría, con todo, un debate importante en la Castilla de la época sobre la capacidad legislativa del Rey, y sus facultades a la hora de gobernar. En este debate participa el *Libro de Gracián*, no en referencia directa al concepto de poderío real absoluto, sino a la capacidad del rey de gobernar sin tener en cuenta el derecho previo.

Segundo problema. Es el caso de la cuestión administrativa. En la Castilla Trastámara, tres instituciones funcionaron cómo fundamento de la administración regia: la Audiencia Real, la Cámara del Rey y el Consejo Real. La primera de ellas sería el órgano encargado de la justicia civil, la segunda sería la institución que se ocuparía de la gestión económica y la tercera finalmente, tendría tanto funciones relativas a la justicia criminal como un rol deliberativo en el gobierno del monarca[38]. Es esta última institución, el Consejo Real, la que nos interesa aquí. Y ello porque el *Libro de Gracián* no ataca sólo a Álvaro de Luna al denunciar a los privados, sino que la continua referencia a los

desarrollo de las discusiones sobre la capacidad legislativa del príncipe en relación a las Cortes, véase Benjamín González Alonso, "De Briviesca a Olmedo. Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la potestad legislativa en la Castilla bajomedieval", en Aquilino Iglesia Ferreirós (ed.), *El dret comú i Catalunya. Actes del IV Simposi Internacional. Homenatge al professor Josep M. Gay Escoda. Barcelona, 27-28 de maig de 1994*, Fundación Noquera, Barcelona, pp. 43-74. Para las discusiones sobre el concepto entre 1445 y 1469, fuera de la época que nos ocupa aquí, puede consultarse José Manuel Nieto Soria, "El «poderío real absoluto» de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): la monarquía como conflicto", *En la España Medieval,* n. 21 (1998), pp. 159-228.

[37] Benjamín González Alonso, "De Briviesca a Olmedo. Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la potestad legislativa en la Castilla bajomedieval", pp. 64-70.

[38] Luis Suárez Fernández, *Nobleza y monarquía*, pp. 153-155.

privados y consejeros ha de entenderse también como una reflexión crítica sobre el Consejo Real.

El Consejo Real fue institucionalizado por Juan I en 1385. En un primero momento fue resultado de las reivindicaciones de las ciudades castellanas, que buscaban tener influencia en el rey. Así, había cuatro "ciudadanos" en un primer momento. Sin embargo, pronto serán sustituidos por cuatro letrados y, en términos generales, durante el siglo XV fue una institución dominada por la nobleza y el alto clero[39]. Así, durante el reinado de Juan II el Consejo fue un espacio disputado por las diferentes facciones nobiliarias, debido a su función de gobierno del reino, así como a su rol en la distribución de *mercedes* y rentas de la Corona. La presión nobiliaria contribuiría a la multiplicación de miembros del Consejo, que llegan a sesenta y cinco en 1428. Al mismo tiempo, el Consejo es escenario de las luchas entre Álvaro de Luna y los infantes de Aragón. Estos últimos, por ejemplo, al hacerse con el poder en 1442, echan a los partidarios del Condestable, instaurando a sus allegados[40]. La importancia del Consejo en el gobierno de Castilla, como una suerte de influyente órgano consultivo, llevaría a las Cortes a pedir repetidamente la inclusión de dos procuradores en la institución[41]. Todo esto apunta a esta institución cómo un elemento político fundamental en la construcción monárquica Trastámara[42]. Asimismo, también resultaba un órgano central para la nobleza, a partir de la cuál buscaba no sólo participar en el gobierno del reino, sino lograr réditos económicos. En cuánto institución dominada por la nobleza, el *Libro de Gracián* resultará especialmente crítico con ella, a través de una denuncia constante de la labor de consejeros y privados.

Tercer problema. Es el relativo a la fiscalidad, criticada por el *Libro de Gracián*. Las denuncias de la obra a la tributación están vinculadas el desarrollo de distintas prácticas fiscales en la monarquía Trastámara. En términos generales, se distinguía entre los ingresos ordinarios, siendo el principal tributo la alcabala, y los extraordinarios, los "servicios" (*monedas* y *pedidos*). La alcabala grababa los intercambios, suponiendo un

[39] José María Monsalvo Antón, *La construcción del poder real en el Monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Marcial Pons, Madrid, 2019, pp. 352-355.
[40] Salustiano de Dios, *El Consejo Real de Castilla. 1385-1522*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, pp. 105-111.
[41] Salustiano de Dios, *El Consejo Real de Castilla*, pp. 117-118.
[42] Véase también José Manuel Nieto Soria, "El consejo como representación en la práctica gubernativa de la monarquía Trastámara", *e-Spania*, vol. 12 (2011). On-line [Consultado por última vez el 30-01-2022]. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/20668.

diez por ciento del valor de las compraventas en la Corona de Castilla. Se trataría de un impuesto regular desde el reinado de Enrique III, y en el reinado de Juan II era el principal ingreso de la Hacienda regia. Los "servicios" en cambio, eran ingresos extraordinarios que debían ser aprobados en Cortes en función de una causa concreta, fundamentalmente la actividad bélica. Eran impuestos directos, en los que una cantidad fija era repartida entre las diferentes regiones de la Corona. El sistema fundamental de recaudación era el arrendamiento. El cobro de las rentas salía a subasta y el arrendador se quedaba con la diferencia entre el monto total de lo recaudado y lo pagado por el arrendamiento del tributo. El arrendador se encargaría, él mismo o por medio de intermediarios, de cobrar los tributos[43].

El proceso daría lugar, sin embargo, a diferentes abusos y quejas. Estos podían ir desde la resistencia al pago en el caso de los "servicios"[44], las apropiaciones de las alcabalas por parte de los señores[45], o las quejas en Cortes respecto a los arrendamientos de las alcabalas, así como a la participación de los judíos en el proceso de cobro de los tributos[46]. Todo ello tiene una presencia en el *Libro de Gracián,* lo que permite plantearse el documento como una representación del descontento respecto a la fiscalidad en el reinado de Juan II. Al mismo tiempo, busca explicar la creciente imposición fiscal, especialmente de "servicios" por la acción de privados y consejeros. Se combina por lo tanto la denuncia de diversas instituciones de la monarquía.

En definitiva, el *Libro de Gracián* no remite únicamente a los diferentes acontecimientos o coyunturas políticas de la época, como puedan ser el gobierno de Álvaro de Luna o los enfrentamientos entre éste y los infantes de Aragón. Es también una reflexión sobre las estructuras políticas de la época que remiten al fortalecimiento de la monarquía, en: 1) planos intelectuales y jurídicos (el poder del Rey); 2) socio-políticos (instituciones como el Consejo), o 3) fiscales. Así, veremos que el *Libro de Gracián* no funciona únicamente como una crítica al comportamiento de Álvaro de Luna, sino también como una crítica a las diferentes instituciones de la monarquía Trastámara.

[43] Sobre el procedimiento Miguel Ángel Ladero Quesada, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1973, pp. 25-28.
[44] Para un momento anterior, véase Tamara Somoza, "Una comunidad en rebeldía: resistencias fiscales y el servicio regio de 1397", *Cuadernos medievales,* n. 25 (2018), pp. 29-40.
[45] Miguel Ángel Ladero Quesada, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, pp. 75-79.
[46] Miguel Ángel Ladero Quesada, *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal,* Ariel, Barcelona, 1982, pp. 145-146.

2.2. El *Libro de Gracián* como un ejemplo de las demandas sociales en la época de Juan II

Un eje central del *Libro de Gracián* es la incidencia de las intrigas cortesanas y los intereses de privados y consejeros en el gobierno del reino, que afectaría, según el autor del documento, a la vida de amplias capas de la población castellana del siglo XV. Así, parte del argumento central de la obra es la construcción de un retrato de los abusos, injurias y coacciones en la vida de ciudades, villas y pueblos durante el reinado de Juan II. Se trata de una representación crítica del poder, entendido como coacción[47]. Así, este apartado nos servirá para apuntalar la "dimensión documental" del *Libro de Gracián*, es decir, la capacidad del texto de representar y actuar sobre la realidad social en la que se escribe[48]. Asimismo, esto servirá de soporte para estudiar posteriormente los aspectos originales de la obra, especialmente las justificaciones de la resistencia y la articulación de un discurso de contestación[49].

La comprensión de este nivel del *Libro de Gracián* supone también la reconstrucción de la situación social a la que remite el documento. Se trata del marco social en el que se construye el texto. Aquí la cuestión no es únicamente que el texto aborde una cuestión debatida en la Castilla de Juan II, como podía ser el caso de los privados. Se trata también de implicación del *Libro de Gracián* en la estructura social en la que se sitúa el texto. La reconstrucción de esta estructura y especialmente de los conflictos que implicaba, nos ayudará posteriormente a identificar en el texto los diferentes elementos de esta estructura y los conflictos que se presentan. Así, el *Libro de Gracián* no sólo se ocupa de cuestiones políticas, sino que recoge también diferentes expresiones de descontento, unificándolas en un mismo relato. Con el objetivo de identificar este descontento, nos hemos fijado en tres aspectos: a) los problemas y resistencias generadas en el marco del señorío; b) los conflictos en el marco urbano, especialmente aquellos derivados de la instauración del regimiento, y c) la conflictividad antijudía y el problema converso.

[47] Véase el capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián",* apartado 1.6.1. "La noción de poder".
[48] Véase el capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián",* apartado 1.1. "Los contextos desde la historia intelectual".
[49] Véase el capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián",* apartado 1.6.2. "El discurso de contestación".

2.2.1. Los conflictos antiseñoriales en el *Libro de Gracián*

El primer marco de referencia para la tensión y el conflicto social en el *Libro de Gracián* es el señorío, y seguramente el de más intensidad. El documento presenta una fuerte requisitoria contra el poder de los señores que refleja, en buena medida, los rasgos de la denominada resistencia antiseñorial a partir de la llegada al trono de los Trastámara. En este sentido, la obra articula una representación del señorío que podemos vincular a dos de los aspectos centrales de las tensiones en este marco:

a) Los conflictos en torno al proceso de señorialización. La Castilla Trastámara, hasta la llegado de los Reyes Católicos, ha sido analizada como un período de auge del régimen señorial, especialmente en el aumento de tierras bajo dominio de la nobleza debido a las concesiones regias. Una de las demandas centrales del *Libro de Gracián,* sobre la que gira el discurso de contestación[50], es precisamente ponerle fin a esta práctica:

> "Mas algunos príncipes fazen de esto el contrario, dando los pueblos de fecho, ca non de derecho, a sus privados t cavalleros, t a otros omnes del prinçipado. Et fazen los omnes de aquellos pueblos, que son a él súbditos por entención de justiçia, siervos de otros omnes que son en egualdad de subjeción a ellos, en quanto todos son súbditos del prínçipe (…)"[51]

b) La denuncia de las prácticas coactivas señoriales. Vinculado al paso del realengo al régimen señorial, en la Castilla del siglo XV también destacaron una variedad de abusos que diferentes señores ejercieron sobre los habitantes de sus dominios. Algunos de estos abusos tienen su reflejo en el *Libro de Gracián,* incluyendo las exacciones abusivas, la monopolización de la venta de productos, o la apropiación de las rentas reales, fundamentalmente la alcabala.

Los conflictos antiseñoriales en la Castilla Trastámara han sido objeto de distintas aproximaciones[52]. El enfoque clásico de Julio Valdeón enfatizaba la contradicción entre

[50] Véase el capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián",* apartado 1.6.2. "El discurso de contestación".
[51] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 111.
[52] El estudio clásico al respecto es el de Julio Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Siglo XXI, Madrid, 1975. Existen también varias aproximaciones de conjunto, ligadas a la resistencia en el mundo rural o a la conflictividad en general. Para la cuestión en el mundo rural Emilio Cabrera, "Conflictos en el mundo rural. Señores y vasallos", en en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, pp. 49-80; y Hipólito Rafael Oliva Herrer, "Los conflictos antiseñoriales en el reino de Castilla a fines de la Edad Media: Viejas preguntas ¿nuevas respuestas",

dos clases diferentes y contrapuestas, señores y campesinos. Los primeros buscarían ampliar sus rentas a través de diversos mecanismos, incluyendo nuevos tributos o el propio proceso de señorialización[53]. Otras perspectivas apuntarían a la obsolescencia del señorío, debido a la asunción de parte de sus funciones por el fortalecimiento de la monarquía. Asimismo, el hecho de que en muchas ocasiones los espacios señorializados pertenecieran previamente al dominio jurisdiccional de una ciudad provocaría una pérdida de poder político y económico para las propias oligarquías locales, lo que causaría que promovieran la resistencia antiseñorial[54]. Así, las revueltas serían un efecto de conflictos entre élites. La cuestión de los conflictos entre élites también está presente, aunque de otra manera, en el rol de la monarquía. El Rey formaba parte del horizonte de los llamados por los especialistas "movimientos populares" como garante último de la justicia en el momento. De este modo, dichos movimientos habrían contribuido a fortalecer el aparato monárquico en la Castilla Trastámara[55].

Finalmente, en los últimos años se ha abordado el peso de la cuestión cultural en la resistencia al señorío, a partir del análisis de la idea de que en estos movimientos se percibe la existencia de una "identidad política", esto es, de un marco de referencias comunes y un lenguaje político propio. Esta identidad cristalizaba una resistencia, desde diferentes grupos, al ejercicio del poder por parte de los señores o incluso de las

Historia. Instituciones. Documentos, vol. 36 (2009), pp. 313-332. La inserción de la cuestión de la resistencia en la problemática general de la conflictividad en el siglo XV puede verse en Ricardo Córdoba de la Llave, "Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media… Aproximación historiográfica", *Vínculos de Historia,* n. 3 (2014), pp. 34-53; y María Isabel del Val Valdivieso, "Conflictividad social en la Castilla del siglo XV", *Acta historica et archaeologica mediaevalia,* n. 26 (2005), pp. 1033-1050. A mayores, pueden verse algunos estudios en profundidad en base a casos concretos en Carlos Barros, *La mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV,* Siglo XXI, Madrid, 1990 ; Emilio Cabrera y Andrés Moros, *Fuenteovejuna. La violencia antiseñorial en el siglo XV,* Crítica, Barcelona, 1991; Hipólito Rafael Oliva Herrer, *Justicia contra señores. El mundo rural y la política en tiempos de los Reyes Católicos,* Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004; y María Luz Ríos Rodríguez, "El valor de las escrituras. Resolución de conflictos entre señores y campesinos en la Galicia bajomedieval", *Edad Media. Revista de historia,* n. 11 (2010), pp. 151-171.

[53] Julio Valdeón, *Los conflictos sociales,* pp. 82-173.

[54] Esta sería la perspectiva de Emilio Cabrera, "Conflictos en el mundo rural. Señores y vasallos", pp. 50-51. A mayores habría que sumar la idea de que las resistencias y revueltas no pondrían en tela de juicio el señorío sino que serían más bien una reivindicación de carácter puntual, que buscaba restablecer un orden anterior ante nuevas prácticas abusivas por parte de los señores. Se trata de una perspectiva en buena medida similar al clásico de Guy Fourquin, *Los levantamientos populares en la Edad Media,* Edaf, Madrid, 1976.

[55] Sobre esto ha insistido Julio Valdeón Baruque, "Resistencia popular y poder monárquico en Castilla (1252-1521)", en María Isabel Loring García (coord.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al prof. Abilio Barbero de Aguilera,* Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pp. 631-642. Véase también Carlos Barros, "¡Viva El Rey! Rey imaginario y revuelta en la Galicia bajomedieval", *Studia Historica. Historia Medieval,* vol. 12 (1994), pp. 83-101.

oligarquías urbanas[56]. Este último aspecto es el que más nos interesa aquí, puesto que se vincula directamente a lo que hemos denominado discurso social y de contestación en el *Libro de Gracián.* El *Libro de Gracián* no sólo representa diversas tensiones y conflictos sociales, también recoge los marcos discursivos de las resistencias al régimen señorial.

El primero de los problemas en torno al régimen señorial que aborda el *Libro de Gracián* es, como hemos indicado, el de la "señorialización". El concepto alude al proceso, que comienza tras la victoria de Enrique II, de expansión de los territorios sometidos al poder señorial, tanto en términos de propiedades como en términos jurisdiccionales. La política derivaba de la necesidad de Enrique II de recompensar a la sección de la nobleza que lo había apoyado durante la guerra contra Pedro I, y estaría ligado al ascenso de la llamada "nueva nobleza"[57]. Esta práctica clientelar tuvo su continuidad en los sucesores del primer monarca Trastámara, y el reinado de Juan II no es una excepción. En las luchas entre facciones nobiliarias en el reinado es frecuente el recurso a la concesión de señoríos como recompensa ante el apoyo.

El *Libro de Gracián,* por supuesto, es muy crítico con el proceso, que percibe como uno de los grandes problemas del reinado. En este sentido, el *Libro de Gracián* es el reflejo de las importantes resistencias que habían protagonizado las diferentes ciudades y villas que fueron objeto de señorialización. Desde el primer momento, la señorialización desembocó en conflictos entre los nuevos señores y los habitantes de las villas que pasaban a su posesión. Así, en Paredes de Nava en 1371 los habitantes de la villa se rebelan contra su nuevo señor, Felipe de Castro, que ha recibido el lugar en merced por parte de Enrique II. El enfrentamiento supone la muerte del señor, y una posterior represión en la villa[58]. Otras villas que, a finales del siglo XIV, se rebelan contra sus nuevos señores son Feria, Zafra, y la Parra, en las cercanías de Badajoz; Sepúlveda

[56] Hipólito Rafael Oliva Herrer, "Libertad y orden político en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia,* n. 21 (2020), pp.257-290; y, "«La prisión del rey»: voces subalternas e indicios de la existencia de una identidad política en la Castilla del siglo XV", *Hispania,* vol. LXXI, n. 238 (mayo-agosto 2011), pp. 363-388; "¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media", *Medievalismo,* n. 24 (2014), pp. 281-306; y "¡Viva el rey y la comunidad! Arqueología del discurso político de las comunidades", en Hipólito Rafael Oliva Herrer, Vincent Challet, Jan Dumolyn, María Antonia Carmona Ruiz (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 2014, pp. 315-356.

[57] Marie-Claude Gerbert, *Las noblezas españolas en la Edad Media. Siglos XI-XV,* Alianza, Madrid, 1997.

[58] A mayores, los habitantes de Paredes de Nava desarrollaron tras su derrota toda una serie de estrategias de protesta dirigidas a disminuir el poder del señor, según indica Juan Carlos Martín Cea, "El legado de los vencidos: repercusiones de la conflictividad social bajomedieval en el régimen señorial castellano. Paredes de Nava, siglos XIV y XV", en María del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (coords.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón,* vol. 3, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 145-163.

mantiene una relación tensa con su señora, Leonor de Navarra, hasta que la ciudad vuelve al dominio regio en 1415, y Baena también intenta evitar la señorialización en esa época[59]. Durante el reinado de Juan II destacan casos como el de Cáceres[60], las diferentes villas del alfoz de la ciudad de Córdoba[61], o el de Andújar, también en Andalucía[62]. La abundancia de casos de este estilo explica la representación, en el capítulo VI del *Libro de Gracián,* de un episodio de resistencia a la señorialización.

Más allá de la variedad de eventos que van desde "levantamientos populares" a resistencias legales, podemos destacar dos rasgos generales en este tipo de conflictos que también se reflejan en el *Libro de Gracián*:

a) En primer lugar, la heterogeneidad social. Los protagonistas de los levantamientos incluyen élites campesinas, oficiales concejiles, regidores o "hombres buenos". La unidad de estos diversos grupos se vincula a que son objeto del ejercicio de poder por parte de señores y reyes, un poder que ha de vincularse a la coacción. Entendiendo esta como la pérdida de las libertades propias de cada pueblo, villa o ciudad, así como a la imposición de nuevos tributos, monopolización de actividades económicas o usurpación de bienes comunales, que trataremos más adelante. En este sentido, el *Libro de Gracián* también presenta a los gobernados como un sujeto plural, compuesto por mercaderes, labradores u hombres buenos. Su unidad viene dada por ser el objeto de "injurias" por parte del Rey y de la nobleza.

b) En segundo lugar, la identificación de la pertenencia al realengo (la Corona Real[63]) con la autonomía, la libertad y la justicia. Entramos aquí en el plano discursivo de las resistencias antiseñoriales. En este sentido, diversos autores han estudiado el aparato conceptual desplegado en las protestas y levantamientos. Tiene

[59] Julio Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales,* pp. 111-117. Una interpretación diferente a la de Julio Valdeón en Emilio Cabrera y Andrés Moros, *Fuenteovejuna. La violencia antiseñorial en el siglo XV,* Crítica, Barcelona, 1991, pp. 20-26.

[60] José María Mínguez Fernández, "La resistencia antiseñorial del concejo de Cáceres durante el siglo XV (Un esquema para el análisis del papel de las minorías dirigentes de los concejos)", *Norba. Revista de arte, geografía e historia,* n. 1 (1980), pp. 219-230.

[61] Emilio Cabrera Muñoz, "La oposición de las ciudades al régimen señorial: el caso de Córdoba frente a los Sotomayor de Belalcázar", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 1 (1974), pp. 11-40.

[62] Miguel Ángel Ladero Quesada, *Andalucía en el siglo XV. Estudios de historia política*, CSIC – Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1973, pp. 57-58. Tanto el caso de Andújar como el de Baena, anteriormente citado, son de interés aquí, ya que el espacio en el que sucede la acción del *Libro de Gracián* parece ser Andalucía. Ambos casos guardan similitudes con el episodio de resistencia antiseñorial del capítulo VI de la obra.

[63] Sobre el concepto de Corona Real, véase José Manuel Nieto Soria, *Los fundamentos ideológicos*, pp.139-146.

especial interés el rol de los procuradores en Cortes, en cuyos cuadernos de peticiones se demanda el fin de la política de mercedes regias, que llevaría al desgaste económico de la monarquía, con un consecuente aumento de tributos en las ciudades que aún pertenecían a la Corona Real. Así, durante el reinado de Juan II, los procuradores argumentaban que la concesión de mercedes iría contra los propios intereses del Rey y que suponía la pérdida de los distintos privilegios concedidos a las ciudades[64]. Especialmente relevantes fueron, en este marco, las Cortes de Valladolid de 1442, en las que los procuradores justificaron la resistencia al dominio señorial ante nuevas mercedes[65]. A mayores, hay que incluir las reivindicaciones en términos de lealtad a la Corona, defensa de la justicia y libertad, en las que coincidirá el *Libro de Gracián.* Nos encontramos aquí con la formación de una identidad política, que se reconoce como "pueblo" o "comunidad" y que articula un conjunto de demandas variadas, en particular la crítica al señorío, a partir de conceptos como la lealtad a la Corona o la libertad[66]. En definitiva, lo que hemos denominado discurso de protesta o de contestación, y en el que participa el *Libro de Gracián*[67].

En estas demandas también está incluido el segundo de los aspectos relativos a la resistencia al señorío que hemos destacado. Se trata del expediente de los abusos señoriales. Parte del *Libro de Gracián,* los capítulos VII y VIII, es prácticamente una enumeración de una variedad de abusos que se comenten en villas bajo el dominio señorial. La lista de abusos es ingente[68], y a veces de difícil identificación bajo una categoría general, pero a grandes rasgos refleja algunos de los aspectos del régimen señorial en la Castilla del siglo XV.

[64] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. III, Real Academia de la Historia, Madrid, 1866. Madrid, 1419, petición 17; Valladolid, 1420, petición 6; Palenzuela, 1425, petición 6; Burgos, 1430, petición 16; Zamora, 1432, petición 20; Madrid, 1435, petición 23; y especialmente Valladolid, 1442, petición 1.

[65] Se afirma respecto a las villas señorializadas: "quelos vezinos de las tales çibdades e villas e logares e castillos se puedan tornar e tornen ala vuestra corona rreal de vuestros rregnos por su propia actoridad en qual quier tienpo e rresistyr por fuerça de armas e en otra manera al tal aquien fuere fecha la dicha merçet syn pena alguna". *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Valladolid, 1442, petición 1, p. 396.

[66] Para esto, véanse los trabajos de Hipólito Rafael Oliva Herrer, "Libertad y orden político", pp. 257-290; y, "«La prisión del rey»", *Hispania*, vol. LXXI, n. 238 (mayo-agosto 2011), pp. 363-388

[67] A mayores, habría que tener en cuenta la articulación de las ideas a partir de un lenguaje político. Véase aparatado 1.4. "El lenguaje político".

[68] Véase Miguel Ángel Ladero Quesada, *Andalucía a fines de la Edad Media. Estructuras, valores, sucesos*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999, pp. 132-134 para una enumeración de las diferentes rentas y derechos de los que eran titulares los señores en la Andalucía del siglo XV.

En este marco espacio-temporal los abusos presentan una tipología variada, que va desde la usurpación de tierras comunales[69] a la intervención en los oficios de las villa (escribanías, alcaldías y otros oficios), que habrían de afectar a toda la comunidad. De gran importancia es también el capítulo de los tributos, que incluye la imposición de nuevas exacciones[70] y la apropiación de los impuestos regios, como la alcabala. En el orden económico está asimismo la cuestión de la monopolización de ciertos negocios, como pueda ser la venta de vino y de la carne. Y finalmente, las arbitrariedades, robos y violencias, que tienen una importante presencia en el *Libro de Gracián.* En este sentido, destaca el memorial enviado por el concejo de Benavente a Enrique III hacia 1400, que destaca como su nuevo señor, Juan Alfonso de Pimentel, obliga a vender únicamente su vino, toma arbitrariamente la carne de los carniceros o incluso llega a casar algunos de sus hombres con solteras y viudas de la villa[71]. En las Cortes, los cuadernos de peticiones reflejan también abusos como la imposición de nuevos portazgos, la intervención a la justicia o la intervención de los señores en la movilidad de la población[72]. Este tipo de arbitrariedades se asemejan a las descritas en el *Libro de Gracián.*

Tanto los abusos señoriales como el paso del realengo al señorío con situaciones de conflictividad con un reflejo intelectual en el *Libro de Gracián.* La representación de estas circunstancias, así como su articulación en clave de protesta, convierte también al documento en un texto que participa de las reivindicaciones populares contra el señorío. Con todo, el marco de conflictividad en el *Libro de Gracián* no se reduce al régimen señorial, sino que también hay una denuncia del regimiento urbano, a partir de los ejemplos de Sevilla y Córdoba.

[69] Notablemente, la cuestión de la usurpación de propiedades comunales no aparece en el *Libro de Gracián*, pese a ser uno de los abusos más frecuentes entre los cometidos por la nobleza. Véase, por ejemplo, Emilio Cabrera Muñoz, "Usurpación de tierras y abusos señoriales en la sierra cordobesa, siglos XIV y XV", en *Andalucía medieval: actas del I Congreso de Historia de Andalucía, diciembre de 1976,* vol. 2, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1978, pp. 33-84. Véase especialmente el documento 4, incluido en el apéndice del estudio, para la diversidad de abusos a los que podían ser sometidos los habitantes de pueblos y villas de la zona, en este caso por un regidor de la ciudad de Córdoba.

[70] Juan Ignacio Ruiz de la Peña Soler, "Los perxüraos de Llanera", *Asturiensia medievalia*, n. 1 (1972), pp. 261-290.

[71] Julio Valdeón Baruque, "Movimientos antiseñoriales en el siglo XIV", *Hispania: revista española de historia*, vol. 35, n. extra 6 (1975), pp. 357-390.

[72] Nuria Corral Sánchez, *Los discursos contra los nobles en la Castilla tardomedieval,* Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2021, pp. 136-139.

2.2.2. Las demandas del común a partir de la conflictividad urbana a través del *Libro de Gracián*

Más allá de la denuncia de las prácticas señoriales, el *Libro de Gracián* también presenta una dimensión urbana, asociada al realengo, a través de la representación de la situación de Córdoba y Sevilla durante el reinado de Juan II[73]. El discurso contestatario del *Libro de Gracián* no se reduce únicamente al señorío, sino que también se enfoca en las grandes ciudades. Y si en la obra está presente la justificación de la revuelta contra el señor que se apropia de un pueblo y de una villa, también tiene calado la justificación de la rebelión urbana. De esta forma, el *Libro de Gracián* no sólo articula las demandas presentes en los habitantes de los señoríos castellanos, sino también de quienes habitaban las grandes ciudades de realengo.

La conflictividad urbana en la Castilla de Juan II tiene sus causas lejanas en el establecimiento de una forma particular de organización política durante el reinado de Alfonso XI: el regimiento. La corrupción de esta institución es la diana de las denuncias del *Libro de Gracián.* El regimiento había supuesto un importante "cierre social" en los gobiernos urbanos. Previamente, la institución de poder fundamental en las ciudades castellanas era el "concejo abierto", en la que el gobierno se repartía entre "hombres buenos" y caballeros urbanos. El regimiento, en cambio, suponía la monopolización de las funciones concejiles por parte de una élite de caballeros, nombrados por los monarcas[74]. La institución se extiende por diversas ciudades tras el triunfo de Enrique II, dando lugar a una "oligarquización" de las ciudades castellanas[75]. La oligarquización se plasmaba no sólo en la concentración del gobierno municipal en manos de unos pocos, sino también en las exenciones fiscales, la elección de los cargos de oficios menores o la patrimonialización de los oficios. La concentración del gobierno urbano en manos de una oligarquía también provocaría la creación de los "bandos" en conflictos, estructuras clientelares, con la nobleza local a la cabeza, que se enfrentaban por el gobierno de las urbes y los réditos que estos suponían[76].

---

[73] Capítulos X y XI de la obra.

[74] María Asenjo González, "Las ciudades", en José Manuel Nieto Soria (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-14520),* Dykinson, Madrid, 1999, pp. 110-111. Para las ciudades en la política de la época, véase María Asenjo González, "Ciudades y poder regio", pp. 365-401.

[75] María Isabel del Val Valdivielso, "Oligarquía *versus* común (consecuencias sociopolíticas del triunfo del regimiento en las ciudades castellanas)", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales,* vol. 4 (1994) pp. 41-58.

[76] Angus Mackay, *Anatomía de una revuelta urbana. Alcaraz en 1458,* Instituto de estudios albacetenses, Albacete, 1985.

Todo ello daba lugar a una situación de tensión que aborda el *Libro de Gracián.* Una primera cuestión es la exclusión del gobierno municipal de grupos menos favorecidos, que formaría lo que se denomina el "pueblo común"[77]. Se trata de un grupo heterogéneo, compuesto por artesanos, mercaderes y pequeños comerciantes, jornaleros, o campesinos. Su principal característica unificadora, a parte de la exclusión del regimiento, es su condición "pechera". Esto es, están sujetos al pago de los impuestos que imponen la Corona y las autoridades municipales. La segunda cuestión tiene que ver con la exclusión de otras élites (caballeros e hidalgos) del gobierno de la ciudad. Así, se producirían alianzas entre el común y estas élites, lo que ocasionaría problemas a los regidores de la ciudad, y que podía llevar al enfrentamiento violento con los mismos[78]. Ahora bien, esto no quiere decir que el "común" estuviera controlado por los caballeros, o fuera una mera pieza de ajedrez en los conflictos entre bandos. Más bien, los caballeros excluidos a menudo recogían y canalizaban las demandas de los sectores excluidos. Así, en las Cortes de Palenzuela de 1425 se afirma que "muchas personas así poderosas commo otras comunes de los concejos, se leuantauan e fazian bolliçios e escandalos contra los mis alcaldes e regidores (…) que non consienten en algunas de las cosas delas que se ordenan por los dichos alcaldes e juezes e rregidores" y "ya en algunas de las çibdades e villas tienen que todo el pueblo comun han de rregir e non los mis rregidores"[79]. Los conflictos entre el común y el regimiento están presentes en el *Libro de Gracián* que, sin llegar a pedir la abolición de la institución, sí justifica la rebelión y violencia contra los regidores si estos se corrompen.

Esta corrupción se da especialmente cuando los regidores no gobiernan para el bien del común ("pro común") o el bien del pueblo. En este sentido, los capítulos del *Libro de Gracián* en los que se aborda el tema urbano son una expresión y una contribución a la construcción de una identidad urbana, centrada en una idea corporativa de la ciudad, y que se articula a partir de conceptos compartidos y debatidos, como puedan ser el de "bien común", el concepto de "pueblo" o el de "libertad". Existían una serie de

[77] Véase María Asenjo González, "El pueblo urbano: el común", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n. 13-14 (2004), pp. 181-194.
[78] María Isabel del Val Valdivielso, "Oligarquía *versus* común", pp. 46-47. Se puede encontrar un repaso acerca de las distintas opciones historiográficas en la interpretación de las acciones políticas del común, vinculadas a sus alianzas estrategias con las élites urbanas, en Hipólito Rafael Oliva Herrer, "¿Qué tiene de común el 'común'? La construcción de una identidad política en Castilla a fines de la Edad Media", en Jesús Á. Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Jelle Haemers (eds.), *Los grupos populares en la ciudad medieval europea*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2014, pp. 241-246.
[79] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla,* Palenzuela, 1425, petición 14, pp. 60. Un análisis de la petición en María Isabel del Val Valdivielso, "Oligarquía *versus* común", pp. 53-54.

referentes discursivos a partir de los cuáles se debía articular la legitimidad de las acciones de gobierno, y a partir de las cuáles el "común", o un sector del mismo, podían presionar a los regidores. El *Libro de Gracián* forma parte de esta "esfera pública".

El *Libro de Gracián* recoge también otra de las problemáticas que se han señalado en la historiografía en relación a la conflictividad entre los regidores y el común. Se trata de la cuestión de la llamada élite del común. La representación en el regimiento de vecinos pecheros que canalizaran los intereses de la comunidad urbana había sido una de las demandas fundamentales de este grupo heterogéneo. En este sentido, en algunas ciudades como Segovia se había contado con regidores que pertenecían al grupo de los tributarios, aunque se trataba de una posición frágil y dependiente del Rey y de los linajes caballerescos[80]. Pero otros fenómenos que tienen lugar al menos desde finales del XIV son la aparición de reuniones vecinales en las distintas "colaciones" o unidades administrativas de las ciudades, así como el aprovechamiento de instituciones como las cofradías en el litoral cantábrico[81] o los cabildos de jurados en ciudades como Sevilla, Córdoba, entre otras[82]. Nos detendremos brevemente en el rol de los jurados en las dos ciudades andaluzas, ya que tienen una especial incidencia en el relato del *Libro de Gracián*, especialmente en los capítulos dedicados al mundo urbano.

El *Libro de Gracián* es en realidad muy crítico con las prácticas de los jurados en Sevilla y Córdoba en el reinado de Juan II. Los jurados estaban encargados de vigilar la actividad de los regidores y de controlar sus políticas, velando por los intereses del común. Se elegían dos por cada colación de la ciudad, en una suerte de asamblea abierta, en la que todos los vecinos de la colación podían votar a un "hombre bueno". Así, en Sevilla habría unos cincuenta y seis jurados en el siglo XV, encargados de establecer padrones para el cobro de impuestos, vigilancia de la ciudad e incluso estar presentes en las reuniones del regimiento (aunque sin voto). El oficio era además beneficioso, ya que

[80] María Isabel del Val Valdivielso, "Oligarquía *versus* común", p. 44. La autora destaca que a partir de 1345, "los pecheros segovianos irán perdiendo posiciones progresivamente, debido en especial a que la representatividad de 'sus' regidores será cada vez menor, dada la igualmente progresiva patrimonialización de los cargos, y su desvinculación del conjunto de los gobernados". Sobre la cuestión de la élite del común véase también María Isabel del Val Valdivielso, "Ascenso social y lucha por el poder en las ciudades castellanas del siglo XV", *En la España Medieval,* nº 17 (1994), pp. 157-184.

[81] Jesús Ángel Solórzano Echea, "*Commo uno más del pueblo:* Acción colectiva y ambiciones políticas del común en las villas portuarias de Cantabria en la Baja Edad Media", *Edad Media. Revista de historia,* vol. 14 (2013), pp. 239-257.

[82] John Edwards, *Christian Cordoba. The city and its region in the late Middle Ages,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 24-25 y 39-40, y Marcos Fernández Gómez, "Los jurados y el derecho concecil sevillano", en Marcos Gómez Fernández y Pilar Ostos-Salcedo (eds.), *El libro de privilegios de los jurados de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010, pp. 67-88.

suponía la exención de pago de "pechos"[83]. Todo ello daría lugar a una progresiva patrimonialización del puesto, de forma que se pasaba en ocasiones de padres a hijos, separando los intereses de los jurados de los del resto de la población[84]. La fuerte crítica que hace de la institución el *Libro de Gracián* discurre en estas líneas. Los jurados, junto con los regidores y otros oficiales, forman una élite en las ciudades que ejerce su poder de manera despótica sobre el pueblo urbano.

Además, existieron toda una serie de demandas que muestran la existencia de tensiones en las sociedades urbanas del siglo XV castellano. El *Libro de Gracián* recoge buena parte de ellas. Muchas apuntan a la violencia impune de los bandos, a las exacciones injustas o a la corrupción en la asignación de oficios[85]. En este sentido, nos encontramos, de manera análoga a los conflictos en los señoríos, con la formación de una idea de "común" o "pueblo" diferenciado de la élite urbana (regidores, oficiales, jurados, escribanos) también en el plano del poder y la coacción. La escritura del *Libro de Gracián* es una contribución a la construcción de esta idea a partir de la narración de los diferentes abusos (reales o imaginarios), sufridos en las poblaciones urbanas.

Si la crítica a las instituciones del regimiento está inextricablemente vinculada a la coacción y el abuso de poder, no lo está menos al problema de la identidad. La voluntad de participación de los pecheros en el regimiento, para ver reconocidas sus demandas, es también fruto de una idea determinada de comunidad, en la que se gobierna por el bien del pueblo, y en el que los intereses de los diversos grupos se han de ver reconocidos. El regimiento trastocaba, al excluir a los pecheros y crear una oligarquía en las ciudades, la cohesión social que lleva implícita esta idea de ciudad. En este sentido, algunos autores[86]

[83] Miguel Ángel Ladero Quesada, *Historia de Sevilla. La ciudad medieval (1248-1492),* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976, pp. 139-140.
[84] Antonio Collantes de Terán Sánchez, "Los jurados en la sociedad sevillana (1253-1422)", en Marcos Gómez Fernández y Pilar Ostos-Salcedo (eds.), *El libro de privilegios de los jurados de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010, pp. 89-105.
[85] Para estos conflictos véanse Antonio Collantes de Terán Sánchez, "Un requerimiento de los jurados al Concejo sevillano a mediados del siglo XV", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 1 (1974), pp. 41-74 y Fernando Mazo Romero, "Tensiones sociales en el municipio cordobés en la primera mitad del siglo XV" en *Andalucía medieval: actas del I Congreso de Historia de Andalucía, diciembre de 1976,* vol. 2, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1978, pp. 85-112.
[86] Fundamentalmente, las aproximaciones de Pablo Sánchez León, "La constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla, 1350-1520", en *En torno a las comunidades de Castilla: actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I" (Toledo, 16 al 20 de octubre de 2000),* Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2002, pp. 159-208 y "Changing patterns of urban conflict in Late Medieval Castile" en Christopher Dyer, Peter Cross y Chris Wickham, *Rodney Hilton's Middle Ages: An exploration of historical themes*, Oxford Journals, Oxford, 2007, pp. 217-232.

han reconocido en las persecuciones antijudías y en el denominado problema converso un vínculo con este problema de definición de "comunidad". En el *Libro de Gracián* la cuestión de los judíos y los conversos está presente, en relación a la ocupación de los conversos de oficios concejiles, a las acusaciones a los judíos de blasfemos, y a una mentalidad apocalíptica que vincula a los conversos con el Anticristo. Un aspecto interesante de la conflictividad urbana en el *Libro de Gracián,* de sus críticas a los conversos, e incluso de la denuncia de los privados (Álvaro de Luna), es que anticipa los discursos que se produjeron durante la rebelión de Toledo de 1449. Buena parte del discurso de protesta del *Libro de Gracián* coincide con los textos escritos durante la revuelta, lo que indica que parten de una cultura compartida.

La cercanía entre el *Libro de Gracián* y el pensamiento de la revuelta toledana han de este acontecimiento un terreno fértil para indagar en el alcance del discurso que recoge el *Libro de Gracián.* No se trata de argumentar que este documento influyera en la revuelta. Nuestra posición es que se trata de dos expresiones distintas y singulares de un fondo común, que se compone de un conjunto de representaciones compartidas acerca de la naturaleza de un grupo social ("el común") que tiene una relación antagonista con otros sectores de la sociedad (los conversos, los cobradores de impuestos, e incluso Álvaro de Luna). En este sentido merece la pena detenerse brevemente en los acontecimientos de la revuelta.

El detonante de la rebelión sería un "préstamo" regio en 1449, impulsado por Álvaro de Luna, siendo el encargado de recaudarlo en Toledo el tesorero converso Alonso de Cota. La imposición daría lugar a un motín antifiscal, en el cual se tomaría a Pero Sarmiento, un caballero, como caudillo de la revuelta. Enseguida se encontrarían en el proceso tintes fuertemente contestatarios contra Álvaro de Luna, de la mano de una radical oposición a los conversos en la ciudad[87]. Se producen en este contexto textos como la *Suplicación e requerimiento* de Pero Sarmiento, en el que denuncia a Álvaro de Luna por controlar la asignación de oficios de la Corte, en especial en favor de los conversos; por arrendar los tributos al mismo grupo, así como por la gran cantidad de "pechos" exigidos; y finalmente, por quebrantar los diverso privilegios de Toledo[88]. La carta de

[87] Para el desarrollo de la revuelta puede consultarse Nicholas G. Round, "La rebelión toledana de 1449. Aspectos ideológicos", *Archivum,* t. 16 (1966), pp. 385-466; así como Óscar López Gómez, "El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de Toledo de 1449", *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 15 (2014), pp. 175-191.
[88] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, pp. 521-525.

Pero Sarmiento, así como el posterior *Memorial* del bachiller Marcos García Mora[89] también justificaban, en base al comportamiento tiránico del Condestable, permitido por Juan II, la desobediencia a esta, así como la proclamación del príncipe Enrique como Rey. Además, la *Sentencia Estatuto,* ordenada por Pero Sarmiento, prohibía a los converso detentar cargos municipales, algo a lo que ya había apuntado el *Libro de Gracián.*

Lo que encontramos aquí son algunas de las ideas que también se presentan en el *Libro de Gracián* si bien articuladas en dos momentos distintos. La semejanza está en la crítica a Álvaro de Luna como privado, la oposición a los grandes tributos, la denuncia de las ventas de oficios, y la crítica radical a los conversos. Asimismo, se afirma la idea del gobierno para el bien del "común" y la justicia como fundamento de la legitimidad del gobierno. Entre el *Libro de Gracián* y los textos de la rebelión toledana existe un discurso compartido, de una serie de formas de argumentar y de representar al común y a las élites que gobiernan el reino y la ciudad.

2.3. El *Libro de Gracián* como historización de la obra de Ramón Llull

Ramón Llull es la influencia central del *Libro de Gracián.* Uno de los ejes centrales del texto castellano es traer las ideas de Ramón Llull a la realidad histórica de la Castilla del siglo XV. Así, se trata de una recepción activa de la obra de Ramón Llull[90]. La presencia de la obra del pensador mallorquín abarca desde los conceptos centrales del pensamiento moral y político hasta la sociedad imaginaria e idealizada del último capítulo, pasando por el marco narrativo, el uso de *exempla,* o los diversos fragmentos de textos lulianos que se emplean como apoyo a los argumentarios en el *Libro de Gracián.* Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que el autor del *Libro de Gracián* es un seguidor puntilloso de la construcción intelectual de Ramón Llull; más bien, se trata de un autor independiente que resignifica los textos de Llull, adaptándolos a las necesidades e intereses de su obra. En este sentido, Llull se configura como una parte del repertorio cultural al que recurre el autor anónimo para dar sentido al mundo en el que vive.

Con el propósito de entender los usos que hace el *Libro de Gracián* de la obra de Ramón Llull, dedicaremos este apartado a estudiar la configuración del pensamiento del autor mallorquín, así como su proyección en la Castilla del siglo XV, de la que forma

[89] Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso,* EL Albir, Barcelona, 1976.
[90] De esta forma, esta sección nos servirá para indicar algunas de las características de la obra de Ramón Llull que serán relevantes para la comprensión de su recepción en el *Libro de Gracián.* Para la recepción, véase el apartado 1.3. "La teoría de la recepción".

parte el *Libro de Gracián.* Metodológicamente, esto nos permitirá establecer las condiciones de posibilidad de un texto como el *Libro de Gracián.* Esto es, cómo Ramón Llull se construye como una referencia cultural en la primera mitad del siglo XV en Castilla, lo que permite que pueda formar parte del repertorio de textos, conceptos, símbolos y relatos a los que acude el *Libro de Gracián.* Así, en primer lugar, explicaremos el desarrollo de la obra de Ramón Llull así como sus primeras proyecciones y los debates que existen en torno a su figura. En segundo lugar, analizaremos su difusión en la Castilla del siglo XV.

2.3.1. El *Libro de Gracián* como recepción de las ideas de Ramón Llull

Ramón Llull es una figura compleja. En torno a él existieron y existen toda una serie de debates sobre su condición intelectual, la atribución de obras alquímicas a su nombre, sus vínculos con los franciscanos espirituales, su conocimiento del Islam y el judaísmo o su influencia en el desarrollo de la literatura vernácula en el Reino de Aragón. Todo ello configura un difícil escenario a la hora de analizar cómo impacta su pensamiento en el *Libro de Gracián.* La cuestión central será la configuración de Ramón Llull, como una suerte de autor "canónico" vinculado a la idea de reforma y vida apostólica, y asociado al desarrollo de una filosofía y teologías situadas fuera de los círculos escolásticos de la época. Para ello tendremos en cuenta las siguientes cuestiones: a) su vida y principales características de su pensamiento en relación a su recepción en el *Libro de Gracián*; b) su producción cultural en lengua vernácula, destinada a unas emergentes audiencias laicas; c) sus relaciones complejas con el franciscanismo y la idea de reforma, que influirá en el *Libro de Gracián*; d) las primeras difusiones de su obra, y los conflictos surgidos en torno a ella, que lo sitúan en los márgenes del campo intelectual de la Baja Edad Media.

a) La vida y pensamiento de Llull. La trayectoria intelectual de Llull cobra sentido en función de su situación en los circuitos intelectuales del Occidente medieval en el siglo XIII. En un momento de definición de los saberes y apogeo de las universidades, la vida intelectual[91] del mallorquín se sitúa en canales diferentes a los de

[91] Para la vida de Ramón Llull véanse especialmente Jocelyn N. Hillgarth, *Ramón Llull y el lulismo en la Francia del siglo XIV,* Barcelona, 2018; Mark D. Johnston, "Ramon Llull, ca. 1232-1316" en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden, 2019, pp. 3-17; Fernando Domínguez y Jordi Gayà, "Life" en Alexander Fidora y Josep E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullus. An introduction to his life, works and thought,* Brepols, Turnhot, 2008, pp. 3-127; y Josep Maria Ruiz y Albert Soler, "Ramon Llull in his historical context", *Catalan historical review,* vol. 1 (2008), pp. 47-61.

la academia. Nacido hacia 1233 en una familia mallorquina, poco después de la conquista de la isla, Llull crece vinculado al hijo de Jaime I de Aragón, el futuro Jaime II de Mallorca, en cuya corte participará en su juventud[92]. Sin embargo, hacia 1263 experimentará una fuerte conversión que lo llevará a decidirse a servir a Cristo. La particularidad de su conversión se sitúa en la manera en que concibe su "misión", puesto que Llull se decide a intentar refutar intelectualmente los errores de los musulmanes. Por consejo de san Raimundo de Peñafort decidirá aprender árabe durante diez años con la ayuda de un esclavo musulmán. También decide formarse en teología y filosofía. Es durante este tiempo cuándo escribe uno de sus primeros textos de carácter enciclopédico, el *Llibre de contemplació en Deu.* Asimismo, durante su tiempo de estudio y oración en Mallorca también desarrolla el "Arte", un particular método lógico articulado a partir de una serie de figuras que permitirían resolver racionalmente todo tipo de cuestiones en diversas disciplinas, desde la teología hasta la medicina, pasando por la metafísica o el derecho[93]. Según Llull afirma en su propia autobiografía, el Arte sería resultado de una "iluminación divina"[94].

Esta última cuestión es una de las claves importantes a la hora de entender la figura de Ramón Llull y su recepción en el *Libro de Gracián.* Llull se configura como una autoridad intelectual no a partir de su amplio conocimiento de la Biblia, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, de la obra de Aristóteles o de los métodos escolásticos, sino afirmando una relación directa entre Dios y su producción intelectual. La autoridad de la obra de Llull proviene directamente de Dios[95]. Lo mismo ocurre con el *Libro de Gracián,* cuyo

---

El texto fundamental para el conocimiento de la vida de Ramón Llull es una suerte de autobiografía, posiblemente dictada por él mismo hacia 1311, conocida como *Vita coetanea.*

[92] En su *Vita coetánea*, él mismo se describe cómo "senescal y mayordomo del superilustre señor rey de Mallorca" y "dado al arte de trovar y componer canciones y dictados de las locuras de este mundo". Ramon Llull, "Vida coetánea" en *Obra escogida,* introducción por Miquel Batllori y traducción por Pere Gimferrer, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 3. De su "autobiografía" se desprende que su actividad trovadoresca estaba vinculada al amor cortés.

[93] Para el Arte, la referencia más extensa es Anthony Bonner, *The Art and logic of Ramon Llull. A user's guide,* Brill, Leiden, 2007. También pueden consultarse Josep E. Rubio, "Llull's Great Universal Art", en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden, 2019, pp. 81-116; y Frances A. Yates, "The Art of Ramon Llull: an approach to it through Llull's theory of elements", *Journal of Warburg and Courtland Institutes,* vol. 17, n. 1-2 (1954), pp. 115-173.

[94] Afirma que estando en oración en el monte de Randa, "le vino cierta ilustración divinal, dándole orden y forma de escribir los dichos libros contra los errores de los infieles (…); y de hecho ordenó un muy bello libro, que llamó *Arte mayor,* y después el *Arte general,* bajo cuya arte después muchos libros compiló para la capacidad de los hombres iletrados". Ramon Llull, "Vida coetánea", p. 8.

[95] Así también narra otra experiencia mística, que sucede "un día [que] fue a él un joven pastor de ovejas, con rostro muy placiente y alegre, el cual en una sola hora le contó tanta singularidad de la esencia divina y del cielo, y singularmente de la natura angélica, como un hombre de ciencia en dos días hubiera podido explicar; y, viendo el pastor los libros que el reverendo maestro había ordenado, besólos hincando las rodillas, y con lágrimas dijo que por aquellos libros se seguiría mucho bien en la Iglesia de Dios; y,

autor, en el prólogo se presentará como alguien que come del "árbol de la divina ciencia". La "autorepresentación" de ambos autores como conocedores de una verdad de origen divino tiene su fundamento en la necesidad de "autorizarse" o legitimar su discurso en un campo intelectual en el que las pautas de producción cultural dominantes son fundamentalmente diferentes[96]. En el caso de Llull, el escolasticismo; en el del *Libro de Gracián*, las concepciones cortesanas de la escritura. Asimismo, se trata de un recurso habitual entre los intelectuales alejados de las posiciones escolásticas en el siglo XIII, como sería el caso de Arnau de Vilanova[97].

Además, en el *Llibre de contemplació en Deu* también se apuntan algunos de los rasgos de autoría de Ramón Llull que posteriormente adoptará el *Libro de Gracián.* En este caso, destaca el uso de un "yo" anónimo que se define a sí mismo como pecador y que busca destacar la grandeza de Dios, así como la necesidad de conocer y amar al Creador como vía para la redención[98]. La misma concepción autorial emerge en el prólogo del *Libro de Gracián.*

En la estancia de Llull en Mallorca se forman ya algunos de los rasgos que definen a Llull como un pensador alejado de las prácticas intelectuales del momento. Su actividad durante el resto de su vida (hasta su muerte *c.* 1316) también estará marcada por un lugar periférico en relación a los circuitos escolásticos[99]. Pero será central la idea de misión, es decir, el proyecto de Llull de intentar convertir a los musulmanes. Para ello, sería fundamental, en la visión del pensador mallorquín, la creación de espacios de enseñanza de la lengua árabe, en los cuáles se podría formar a misioneros que pudieran predicar el cristianismo en el mundo islámico. Si bien en un principio el énfasis de Llull está dirigido a diseñar estrategias de conversión fundamentadas en la persuasión (él mismo se dirigirá tres veces al mundo árabe a predicar, en 1293, 1307 y 1314), también desarrollará

bendiciendo al reverendo maestro con la señal de la cruz, como si fuese un gran profeta, separóse de él, y quedó el reverendo maestro muy maravillado, pues no le pareció que nunca hubiese visto a aquel pastor, ni de él hubiese oído hablar". Ramon Llull, "Vida coetánea" en *Obra escogida*, p. 8. En este sentido, el pastor se presenta como un ángel que revela a Llull su conocimiento, lo trata como a un "gran profeta" y afirma la utilidad de su obra para la Iglesia.

[96] Sobre la cuestión de la autoría véase el apartado 1.2. "La autoría" de esta tesis doctoral..

[97] Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler, *Ramon Llull as a vernacular writer. Communicating a new kind of knowledge*, Tamesis, Woodbridge, 2016, pp.258-259.

[98] Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler, *Ramon Llull as a vernacular writer,* pp. 91-92.

[99] Llull llega a enseñar su Arte en París (Ramon Llull, "Vida coetánea" en *Obra escogida*, p. 10), pero autores como Jocelyn Hillgarth apuntan que sería poco exitoso. Jocelyn N. Hillgarth, *Ramón Llull y el lulismo*, p. 139. Asimismo, autores como Augustinus Triumphus lo atacarían a él y Arnau de Vilanova. Asimismo, según han destacado algunos autores, sus referencias as sí mimo como "loco" o "fantástico" pueden apuntar a la percepción que los intelectuales contemporáneos tenían de él. Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler, *Ramon Llull as a vernacular writer*, p. 255-256.

proyectos de cruzada, que tienen como objetivo permitir el paso de misioneros cristianos a territorios islámicos[100]. Teniendo en cuenta estas estrategias, Llull viajará por el Occidente medieval en busca de apoyos políticos, incluyendo papales, como el caso de Bonifacio VIII; monárquicos, entre los que se incluyen Jaime II de Aragón, Felipe IV en Francia, o Federico de Sicilia, un simpatizante de los franciscanos espirituales; o en ciudades italianas como Génova o Sicilia. El contacto de Llull con diferentes espacios políticos y culturales explica algunas de los recursos que empleo en la difusión de su obra, como es el uso de la lengua vernácula.

El objetivo de la producción cultural de Llull era en buena medida la persuasión de los musulmanes. Esto pudo afectar a la difusión de su obra en Castilla que, como veremos, tiene como uno de sus focos el mundo andaluz, en contacto con la frontera de Granada. Ahora bien, este objetivo también contribuye a la configuración del pensamiento del autor mallorquín. La idea de persuadir a musulmanes y judíos de su equivocación y traerlos a la fe cristiana implicaba un cambio en las formas argumentales típicas del razonamiento escolástico, en el que la autoridad bíblica o cristiana tenía un gran peso. En este sentido, las citas de autoridad son muy escasas en la obra de Llull, que recurre a toda una serie de analogías para intentar "demostrar" las doctrinas cristianas, como puedan ser la Trinidad o la Encarnación.

Pero aún más importante es la concepción del cosmos en Ramón Llull. El mallorquín parte de una visión de la realidad compartida por el cristianismo, el Islam y el judaísmo en la Edad Media. El mundo estaría compuesto por tres niveles. El primero, el propio Dios, el origen de los otros dos, que serían el mundo intelectivo (las realidades inmateriales) y el mundo material (compuesto por los cuatro elementos). Al estar el mundo intelectivo y el mundo material creados por Dios, la estructura de ambos reflejaba la propia esencia divina. Así, los atributos divinos, que Llull denomina dignidades (bondad, sabiduría, grandeza o poder) estarían reflejados en la realidad inmaterial e inmaterial. Una consecuencia lógica de esta perspectiva es que el conocimiento de la realidad material e inmaterial conducía, a través de analogías y semejanzas, al conocimiento de la realidad. Así, en la visión del mundo de Ramón Llull, las diferentes partes de la realidad están relacionadas[101]. El interés de esto es que le permite hacer

[100] Jocelyn N. Hillgarth, *Ramón Llull y el lulismo*, pp. 34-39.
[101] Robert D.F. Pring-Mill, "The lullian art of finding the truth: a medieval system of enquiry", *Catalan Review: international journal of Catalan culture*, vol. 4, n. 1-2 (1990), pp. 59-60

comparaciones entre realidades muy diversas. Esto se plasmará especialmente en su "retórica evangélica"[102], relacionada con la difusión de su doctrina a través de *exempla*, semblanzas y metáforas. Dentro de esta producción cultural, fundamentada en la visión del mundo de Llull, están las obras que influirán en el *Libro de Gracián.*

b) La producción cultural de Ramón Llull para nuevas audiencias. Uno de los rasgos más destacables de la obra luliana es su inmensa producción. Dentro de la gran cantidad de obras que se le atribuyen actualmente[103], que sobrepasan los doscientos títulos, tienen un rol fundamental las obras escritas, o traducidas, en lengua vernácula. Algunas de sus producciones más conocidas, como el *Livre d'Evast e Blanquerna* pertenecen a este grupo. La producción vernácula de Ramón Llull debe entenderse fundamentalmente a partir de dos elementos: 1) la voluntad de difusión de sus doctrinas por parte de su autor, consciente de su alejamiento del mundo escolástico; y 2) la emergencia de un público laico[104], tanto en ambientes cortesanos como urbanos, que demanda acceso a un conocimiento que antes tenía vedado fundamentalmente por el uso del latín, destacando especialmente el relativo a la medicina. Todo ello ayuda a entender la difusión de sus obras, que impactaran en Castilla en la primera mitad del siglo XV en entornos cortesanos (el Marqués de Santillana), urbanos (Juan Alfonso de Baena y el *Libro de Gracián*), universitarios (el Colegio Mayor de san Bartolomé) y eclesiásticos (los monasterios de la orden de San Jerónimo).

En relación a todo esto, Ramón Llull recurre a una diversidad de recursos culturales para la transmisión de sus ideas. La escritura de distintas obras directamente en vernáculo es una de ellas. Entre estas podemos encontrar algunos de los textos que influyen directamente en el *Libro de Gracián,* principalmente el *Llibre de meravelles* o *Félix,* el *Llibre d'Evast e Blanquerna* y la *Doctrina pueril.* Las dos primeras obras, además, presentan el complejo pensamiento del mallorquín a través de la construcción de una trama narrativa que parte de los *roman* de la época[105]. Así, el *Llibre de meravelles* relata los viajes del joven Félix por el mundo y sus conversaciones con distintos

[102] Mark Johnston, *The evangelical rethoric of Ramon Llull. Lay learning and piety in the Christian West around 1300,* Oxford University Press, Oxford, 1996.
[103] Durante la Edad Media y posteriormente, circularon una serie de texto alquímicos atribuidos a Ramón Llull. Sin embargo, la posición de Llull no era particularmente partidario de la alquimia. Véase Michaela Pereira, "Alchemy and the use of vernacular language in the Middle Ages", *Speculum,* vol. 74, n. 2 (1999), pp. 341-342.
[104] Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler, *Ramon Llull as a vernacular writer*, pp. 27-31.
[105] Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler, *Ramon Llull as a vernacular writer*, pp. 103-115.

ermitaños, filósofos u otro tipo de sabios, que le enseñan la estructura de la realidad a través de una gran variedad de *exempla.* Por tanto, el texto adquiere un carácter fundamentalmente enciclopédico, pero en el que está presente la idea de adquisición de un conocimiento de Dios a través del conocimiento del mundo[106]. El *Llibre d'Evast e Blanquerna,* por su parte, está más centrado en la idea de reforma espiritual y eclesiástica, con un llamamiento a la pobreza apostólica. A través de la vida del protagonista, el joven Blanquerna, se presentan diferentes estados de vida (el matrimonio, la vida consagrada, el prelado, el papado, y el ermitaño), indicando las maneras propias de cada uno de los estados, e insistiendo también en las necesidades de reforma de la Iglesia del momento[107]. Finalmente, la *Doctrina pueril* es un tratado de enseñanzas orientado a un infante, incluyendo temas relativos a la doctrina cristiana, pero también a los estados del mundo o a cuestiones médicas. En este sentido también presenta un carácter enciclopédico[108].

Otra de las estrategias de Ramón Llull a la hora de difundir sus obras serán las relativas a la "autotraducción", ya sea el mismo o por encargo. Entre ellas se cuenta el *Llibre d'intenció,* también conocido como *Llibre de la primera i segona intenció*[109], que es otro de las obras lulianas de las que se apropia el *Libro de Gracián.* En este texto, Llull elabora una de sus doctrinas fundamentales en el ámbito de la ética, la llamada "doctrina de las dos intenciones"[110]. A través de la idea de que todas las cosas creadas tienen un fin último (primera intención) y un medio (segunda intención), Ramón Llull construye una teoría sobre los diferentes órdenes de la sociedad (príncipes, caballeros, clérigos, religiosos o mercaderes), en la que a cada cual le corresponde una finalidad -la justicia en el caso del príncipe o la vida contemplativa en el caso del religioso- y un medio -la honra y la vida activa, en los casos del príncipe y el religioso-. Esta elaboración intelectual sirve

[106] Para el *Llibre de meravelles,* véanse Xavier Bonillo Hoyos, *Literatura al Llibre de meravelles,* UOC, Barcelona, 2008; y Mark Johnston, "Exemplary reading in Ramon Llull's *Libre de meravelles*", *Forum for modern language studies,* vol. XXVIII, n. 3 (1992), pp. 235-250. Para el enciclopedismo en Llull, veánse Mary Franklin-Brown, "Ramon Llull as encyclopedist" en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden, 2019, pp. 364-396.

[107] Un análisis del Blanquerna y su significación espiritual en Roberto J. González-Casanovas, *The apostolic hero and community in Ramon Llull's* Blanquerna. *A literary study of a medieval utopía,* Peter Lang, New York, 1995.

[108] Ramon Llull, *Doctrina pueril,* a cura de Gret Schib, Editorial Barcino, Barcelona, 1972.

[109] Ramon Llull, *Llibre d'intenció.* Edició crítica de Maria I. Ripoll Perelló, Patronat Ramon Llull, Parma, 2013.

[110] Walter W. Artus, "Ramon Llull on first and second intentions: a basic ethical doctrine", en B. Carlos Bazán, Eduardo Andújar, Léonard G. Sbrocchi (dirs.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du Ixe Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, du 17 au 22 août 1992,* Legas, Ottawa ; New York ; Toronto, 1995, pp. 978-989; y Sebastían Trías Mercant, "La ética luliana de las virtudes en el «Felix de les meravelles»", *Studia Lulliana,* vol. 13, fasc. 2 (1969), pp. 113-132.

a Llull, además, para generar una teoría de la corrupción de los órdenes sociales[111]. La decadencia viene dada, en última instancia, cuando el individuo antepone la "la segunda intención" a la primera. Así, cuando el príncipe busca las honras en vez de la justicia, el resultado será la destrucción del reino. De la misma manera, cuando el religioso busca la vida activa por encima de la contemplativa, se dedica a predicar al pueblo con "bellas palabras" pero no a dar un buen ejemplo con su vida de oración. La concepción de la sociedad en términos de las "dos intenciones" será central en el *Libro de Gracián.* Al fin y al cabo, el *Libro de Gracián* repite la doctrina luliana al respecto, especialmente en relación a la creación del hombre, cuya primera intención es que conocer y amar a Dios; así como respecto a los prelados, los príncipes o los mercaderes.

En relación al *Llibre de meravelles* y al *Blanquerna,* lo enciclopédico no estará presente en el *Libro de Gracián* y el relato castellano tampoco presenta un gran énfasis en la reforma de la Iglesia, como hace Llull en el *Blanquerna.* Sin embargo, el marco narrativo del *Llibre de meravelles* y del *Blanquerna* si tendrán una importante incidencia en el documento castellano. Si en el *Félix* los viajes del protagonista sirven para presentar un conocimiento del mundo, y en el *Blanquerna* una propuesta de reforma eclesiástica, en el *Libro de Gracián* el viaje sirve para ofrecer una visión del presente, una especie de panorámica de la sociedad castellana en el reinado de Juan II, así como una serie de propuestas de reforma, en la que tienen especial calado la reforma moral del Rey. Además, también de la *Doctrina pueril* se extraen conclusiones acerca del comportamiento de los príncipes. El *Libro de Gracián* usa a Llull para dar una visión histórica de la sociedad castellana de su momento. De esta forma, Llull se "concretiza" en un marco espacial y temporal concreto, el de Castilla en la primera mitad del siglo XV.

c) Ramón Llull y el franciscanismo espiritual. Una dimensión central de la vida y pensamiento de Llull es su relación con las órdenes mendicantes. Su proyecto de predicación, evangelización y predicación ha de encuadrarse en relación a estas. Además, Llull mantuvo relaciones estrechas con algunos de los representantes de un secotr de los franciscanos, los espirituales. Especialmente con Arnau de Vilanova, un autor que comparte muchas de las preocupaciones de Llull. Así, las ideas reformistas de Llull, que impactan en el *Libro de Gracián,* han de entenderse en el contexto de efervescencia

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[111] El sentido de lo social en el *Llibre d'intenció* en Vincent Serverat, "Pour une archéologie du roman: les «états de la société» dans l'oeuvre de Ramon Llull", *Romania,* vol. 122, n. 447-448 (1991), pp. 406-449.

intelectual de dominicos y franciscanos, y especialmente, las ideas de los franciscanos espirituales.

Los vínculos de Ramón Llull con dominicos y franciscanos aparecen desde los primeros momentos de su conversión. Así, en su *Vita* se asevera que uno de los detonantes del proyecto evangélico del pensador mallorquín es un sermón sobre san Francisco[112]. Asimismo, ya hemos reseñado el papel de san Raimundo de Penyafort, que en aquel momento era Maestro General de los dominicos. Más interesante aún a este respecto, es la actividad dominica en Aragón, orientada a la predicación y conversión de los judíos, incluyendo debates como la Disputa de Barcelona (1263), u obras como el *Pugio fidei* de Ramón Martí, una crítica al Talmud. Las ideas de Ramón Llull respecto a la predicación a los musulmanes se formaron en este contexto, aunque discurrieron por derroteros diferentes a los de los dominicos[113]. Sin embargo, la relación con los franciscanos sería mucho más estrecha. Así, cuando un fraile franciscano examina el *Llibre de Contemplació* de Llull hacia 1275 en Montpellier, lo encuentra profético y devoto[114]. Las relaciones de Llull con el franciscanismo serán intensas, hasta el punto de que al tener una crisis de fe en Génova en los años 90 hace prometer a un franciscano que podrá tomar el hábito cuando esté cerca de la muerte[115].

La cercanía de Llull con los franciscanos se plasma especialmente en sus relaciones con los franciscanos espirituales. Las preocupaciones de los franciscanos espirituales por una reforma de la Iglesia que pasase a encarnar los ideales apostólicos de la pobreza, así como su milenarismo[116], entroncan con las consideraciones reformistas y sociales de Ramón Llull. En este sentido, el mallorquín mantiene buenas relaciones con

[112] Ramon Llull, "Vida coetánea" en *Obra escogida*, p. 6.

[113] Una diferencia fundamental consistía en la lógica de la demostración de la fe cristiana a judíos y musulmanes. Mientras que los dominicos se contentaban con demostrar la falsedad de las creencias ajenas, afirmaban que dogmas como la Encarnación o la Trinidad quedaban fuera del alcance de la razón natural, por lo que se necesitaba de la ayuda de la Revelación y de la gracia para la fe. Llull, en cambio, abordaba el problema por medio de analogías y metáforas que mostrarían el carácter razonable de dichos dogmas, supuestamente sin necesidad de recurrir a la Revelación, sino mediante "razones necesarias". Una revisión del problema de la relación entre Ramón Llull y la orden de los predicadores en Anthony Bonner, "Ramon Llull and the dominicans", *Catalan historical review*, vol. 4, n. 1-2 (1990), pp. 377-392.

[114] Anthony Bonner, "Ramon Llull and the dominicans", p. 380.

[115] Mark D. Johnston, "Ramon Llull, ca. 1232-1316" en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden, 2019, pp. 9-10

[116] Véase al respecto del milenarismo franciscano-espiritual y otros momentos de tensión escatológica en la Edad Media Israel Sanmartín Barros, "El pensamiento del año mil en el franciscanismo apocalíptico", *Sémata. Ciencias sociais e humanidades,* vol. 26 (2014), pp. 343-358. Para el franciscanismo espiritual en general puede consultarse María Luz Ríos Rodríguez, "Conventualismo y manifestaciones heréticas en la Baja Edad Media", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *III Semana de Estudios Medievales. Nájera, 3 al 7 de agosto de 1992,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1993, pp. 129-160.

varios franciscanos del al espiritual, entre los que podemos incluir a Arnau de Vilanova, a Raimundo Gaufredi, o a Bernard Delicieux, puede que incluso con Pedro Juan Olivi. Arnau de Vilanova, conocido por sus visiones y profecías de la llegada del Anticristo, alaba a Llull. Raimundo Gaufredi, Maestro General de los franciscanos entre 1286 y 1295, apoya a Llull para sus contactos con el papa. También tiene contactos en Montpellier con Delicieux, que acabará en prisión por sus posiciones espirituales. Finalmente, se puede destacar que Llull estará a principios del siglo XV bajo la protección de Federico III, en Sicilia, monarca conocido por su cercanía al franciscanismo espiritual[117].

Sin embargo, Ramón Llull siempre mantendrá sus diferencias con el franciscanismo espiritual, tanto en su vida, afirmando su obediencia al Papado, como en su obra. Así, frente al milenarismo y profetismo de los espirituales, Llull mantiene una actitud ambivalente. Por ejemplo, su *Llibre que es contra Anticrist,* escrito en este contexto de efervescencia milenarista, está especialmente orientado a reivindicar la capacidad del Arte para el reconocimiento del Anticristo. Mientras que autores como Arnau de Vilanova profetizaban la llegada del Anticristo, Llull se preocupa más por cómo reconocer a esta figura, reivindicando las capacidades de su método para efectuar esta tarea[118].

Sin embargo, sí es comparable el componente performativo del pensamiento social de Llull y el de los franciscanos espirituales. Y esta dimensión performativa de las narrativas de Llull estará presente en el *Libro de Gracián.* Nos referimos aquí a la construcción de "sociedades ideales" y modelos de perfección. Por supuesto, todo ello estaba presente ya en san Francisco de forma ortodoxa, o incluso en los movimientos heréticos anteriores[119]. Se trata de la capacidad de proyectar alternativas para una sociedad que se considera imperfecta y corrompida. En el caso franciscano y en Llull sería central la idea de conversión personal y pobreza apostólica como vía a la perfección,

[117] Jocelyn N. Hillgarth, *Ramón Llull y el lulismo*, 2018.

[118] Véanse los artículos de Pamela Beattie, "Eschatology and Llull's *Llibre contra Anticrist*", *Studia Lulliana*, vol. 37 (1997), pp. 3-24, y "Language and orthodoxy: the Latin translation of Llull's *Llibre contra Anticrist*" en Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler (coords.), *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. Ramon Llull, pensador i escriptor. Barcelona 16-18 de novembre de 2016*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2018, pp. 327-346.

[119] Sobre esto y el franciscanismo en Llull en términos generales, puede consultarse el estudio monográfico de Antoni Oliver, "El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV", *Studia Lulliana,* vol. 9, n. 25 (1965), pp. 55-70; vol 9, n. 26-27 (1965), pp. 145-166; vol. 10, n. 28 (1966), pp. 47-56; vol. 11, n. 32-33 (1967), pp. 89-120; y vol. 13, n.37 (1969), pp. 51-66.

que se podía plantear también como una crítica a la práctica de la simonía y los intereses materiales de parte del clero[120], si bien dentro de los límites de la ortodoxia. En el caso de los franciscanos espirituales se añadirá el expediente milenarista, extraído de la doctrina de Joaquín de Fiore, que propugnaba la Edad del Espíritu y la supresión de las jerarquías.

Ramón Llull no llegaría nunca tan lejos, pero siempre mantendrá un elemento de reformista en su pensamiento. Más allá de los debates sobre si se trata o no de un autor "utópico"[121], está claro que entre las ideas del mallorquín estaba presente una "sociedad ideal" a partir de la cuál era posible criticar a la sociedad presente. Todo ello se plasma especialmente en el *Blanquerna,* en el cual se plantean una serie de reformas en la Iglesia que abarcarían a monasterios, obispados o incluso al Papado, todas orientadas a enfatizar la pobreza evangélica y la misión. En este sentido, el *Blanquerna* presenta influencias joaquinitas, ya que aparecen en la obra personajes análogos al Papa Angélico y al Último Emperador, sin que en ningún momento dicha referencia sea explícita. Asimismo, en obras como el *Llibre de contemplació* existiría cierta crítica a los comportamientos caballerescos[122], cuya reforma se buscaría en el *Llibre de l'orde de cavallería.* A todo ello, cabe incluir la cuestión de la cruzada[123] o el Imperio[124].

El *Libro de Gracián* hereda de Llull la tensión entre lo ideal y lo real, pero concretizándolo en el presente histórico castellano del siglo XV. Las preocupaciones no son exactamente las de Llull (la misión o la reforma de la Iglesia), sino resolver los problemas políticos de la monarquía Trastámara y dar voz a las demandas sociales del "pueblo" castellano. Sin embargo, algunas de las soluciones sí serán similares, partiendo de la insistencia en la conversión y la oración y pasando por una actitud reformista respecto a las estructuras políticas del reino.

---

[120] Alexander W. Ibarz, "Narrative structure and cultural significance in the novels of Ramon Llull", en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden; Boston, 2018, pp. 305-363.

[121] Jocelyn N. Hillgarth, "Raymond Lulle et l'utopie", *Studia Lulliana,* vol. 25, n. 2 (1981), pp. 175-185; Dominique de Courcelles, "L'utopie politique et religieuse: le pape et l'empereur dans le *Libre d'Evast et Blanquerna* de Raymond Lulle", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale,* n. 23 (2000), pp. 383-395.

[122] Vincent Serverat, "Pour une archéologie du roman: les «états de la société» dans l'oeuvre de Ramon Llull", *Romania,* vol. 122, n. 447-448 (1991), pp. 408-409.

[123] Helene Wieruszowski, "Ramon Llull et l'idee de la cité de Dieu", en *Politics and culture in medieval Spain and Italy,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1971, pp. 147-172.

[124] Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* t. 1, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1939, pp. 624-630; y Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* Fundación Juan March; Editorial Castalia, Valencia, 1977, pp. 205-242.

d) La difusión de las ideas de Ramón Llull. Como ya hemos indicado, Llull estuvo especialmente preocupado por la comunicación de sus ideas. Sus obras alcanzaron una difusión notable en lugares cómo Italia, Castilla o Francia. También influirían en pensadores posteriores como Nicolás de Cusa o Ramón Sibiuda. Ahora bien, la figura de Ramón Llull y su pensamiento también se significaron a menudo cómo heterodoxas o subversivas, lo que dio lugar a una figura contradictoria, admirada por algunos intelectuales y despreciada por otros. En este sentido, la pertenencia de Llull al "canon" de pensadores es compleja, por cuanto podía resultar una figura de prestigio para muchos, pero también podía conllevar una sospecha de heterodoxia. Así, muchas de las obras de "lulistas" serán anónimas quizá en función de la persecución intelectual de Llull.

Aunque el propio Llull se relaciona con varios núcleos de partidarios de sus doctrinas[125], el que más nos interesa aquí es un grupo establecido en Valencia a principios del siglo XIV. Hacia 1317 se escribe un *Art de confessió* y unas glosas marianas, la *Benedicta tu in mulieribus*, hacia 1335. Destacan también figuras como Bernard Garí, que escribe dos obras entre 1338 y 1339 (*Art memorativa* y *De magnitate et parvitate homini*), así como Pedro Rossell o el estudiante Antoni Riera. Estos serían figuras de importancia en la defensa de la ortodoxia de Llull en los conflictos que existen a finales del siglo XIV en torno a sus posiciones teológicas[126]. Con todo, la figura central fue el dominico Nicolás Eymerich, quién presenta ante el Papa una lista de proposiciones sospechosas de herejía en las obras de Llull. El pontífice, en 1372, propone una serie de medidas para el examen de las obras de Llull, en especial veinte obras que Eymerich, en aquel momento inquisidor general en Aragón, tenía como sospechosas. Entre ellas se encontraban obras que posteriormente leerá el autor del *Libro de Gracián*, como el *Blanquerna* o el *Llibre d'intenció*[127].

A partir de las acusaciones de Eymerich se inicia un debate en el que se ponían en juego debates intelectuales centrales en la época como el enfrentamiento entre nominalistas y realistas. Pero más interés aún tienen las acusaciones de Eymerich, en opúsculos como *Dialogus contra lullistas* y la *Incantatio studii Ilerdensis super XX*

[125] Especialmente en París con Thomas Le Myeser. Sobre esto véase Jocelyn N. Hillgarth, *Ramón Llull y el lulismo*, 2018.
[126] Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 2, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1943, pp. 17-18.
[127] Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 2, pp. 33-34.

articulis per quendam Anthonium Riera studentem valentinum ut defertur inihi seminatis, puesto que presenta a los lulistas valencianos en vínculo con toda una serie de tesis de carácter milenaristas. Así, según el inquisidor, los lulistas creerían que ellos representaban la doctrina tradicional frente a los modernos nominalistas, que no serían sino futuros apóstatas en la inminente llegada del Anticristo. Asimismo, las tesis de Antoni Riera tendrían un claro componente milenarista[128]. Todo ello muestra la asociación, ya sea en la mente del inquisidor o en el pensamiento de los lulistas valencianos, entre el nombre de Llull y una actitud crítica respecto a la sociedad del momento. Esta actitud, aunque respecto a otros problemas, estará presente en el *Libro de Gracián.*

Pese a la oposición de Eymerich, las posturas de Llull serían declaradas como compatibles con la ortodoxia en 1419. A pesar de esto, las obras de Llull circularon por espacios como Castilla bajo sospecha. Puede que esto explique que la mayor parte de los textos lulistas de la época sean anónimos, como el *Libro de Gracián*. Asimismo, es importante destacar que la oposición a la obra de Llull, por parte de maestro universitarios también tuvo continuidad. Por ejemplo, Jean Gerson, maestro en París, ataca a Llull desde principios del siglo XV, y sabemos que durante esa época estuvo prohibida su enseñanza en París[129]. Sin embargo, ello no es óbice para la expansión del lulismo en otros espacios universitarios, incluidos los reinos hispánicos[130]. Así, a la altura del reinado de Juan II, cuando se escribe el *Libro*, Llull era una figura ambivalente, del cual se podían extraer diferentes doctrinas y podía ser objeto de diferentes valoraciones. En este contexto, cabe valorar como se configura el lulismo en Castilla, con el objeto de entender cómo era visto por los intelectuales castellanos en el momento en el que se escribe el *Libro de Gracián.*

2.3.2. El *Libro de Gracián* entre los "lulismos" castellanos

A la hora de abordar la cuestión del lulismo en Castilla durante la primera mitad del siglo XV, uno de los elementos que llama la atención es la variedad de temática de

[128] Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 2, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1943, pp. 37-42. Las tesis de Antoni Riera, siempre según Eymerich incluían la idea de exterminio de los judíos, la abolición del sacerdocio, una suerte de fusión del cristianismo, el judaísmo y el Islam, el fin de las misas y una suerte de salvación universal. Para el texto y el contexto inmediato de su producción véase Jaume de Puig i Oliver, "La *Incantatio studii ilerdensis* de Nicolau Eimeric O.P.", *Arxiu de textos catalans antics*, n. 15 (1996), pp. 7-108.

[129] Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 2, pp. 91-94.

[130] Rafael Ramís Barceló, "La filosofía luliana en la universidad en los siglos XV y XVI", *Anuario filosófico*, vol. 49, n. 1 (2016), pp. 177-196.

las obras de Llull que circularon por el reino. Hay una diversidad de intereses temáticos en los autores que se aproximaron a Llull en la época. Si el *Libro de Gracián* se preocupó fundamentalmente por el pensamiento del mallorquín en torno a la sociedad y a la política, otros autores acudieron a Llull a la hora de preguntarse por cuestiones místicas, por la relación entre el cristianismo y el Islam o como una suerte de referencia intelectual dentro del campo cultural del reinado de Juan II. En este sentido, más que de un "lulismo" coherente, habría que hablar más bien de "lulismos". Con esto nos referimos a que los intereses por Llull en la Castilla del siglo XV no conforman una tradición sistemática. Más bien, el pensador mallorquín se habría convertido en una autoridad "emergente", una suerte de autor "canónico" con una obra diversa temáticamente, que permitía aproximaciones variadas por parte de escritores y lectores con intereses divergentes.

La diversidad de "lulismos" en Castilla en las primeras décadas del siglo XV explican que el autor del *Libro de Gracián* pudiera recurrir a Ramón Llull como forma de encontrar respuesta a los problemas de índole política y social. Asimismo, los intereses de Llull por la crítica moral y social habrían de resultar atractivos para los intereses del autor del texto castellano, si es que no contribuyen a moldear dichos intereses. De esta forma, el panorama de los "lulismos" castellanos proporcionan las condiciones de posibilidad para la escritura de un texto como el *Libro de Gracián* en el plano intelectual. Con el objetivo de reconstruir este panorama cultural, nos fijaremos en este apartado en la circulación de obras de Ramón Llull en Castilla (bibliotecas y traducciones), las referencias al mallorquín en diferentes textos (especialmente en la poesía) así como en los textos castellanos en los que existe influencia de Ramón Llull. Todo ello permitirá concretar el espacio intelectual en el que se escribe el *Libro de Gracián.*

a) La circulación de obras lulianas en Castilla. Si bien la obra de Llull fue conocida por autores como don Juan Manuel, no es hasta el último tercio del siglo XIV cuando empieza a tener más presencia la obra de Llull en la cultura castellana. En 1378, el cordobés Gonzalo Sánchez de Uceda traduce el *Libro del gentil y los tres sabios*, obra en la que se entabla un debate entre un sabio cristiano, uno judío y uno musulmán, en el que cada uno intenta convencer al gentil de la verdad de sus respectivas creencias. En 1406, Andrés Fernández traduce el *Comment del dictat,* otro texto luliano, en Sevilla[131].

[131] Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso", en José Higuera Rubio (ed.), *Knowledge, contemplation and lulllism. Contributions to the lullian sesión at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012,* Brepols, Turnhout, pp. 167-168.

Todo tiene lugar al sur de la península, dónde el interés por Llull podría derivar de la cercanía a la frontera con Granada[132]. Sin embargo, los intereses no tendrían que ver únicamente con el contacto con el Islam, ya que sabemos también que Juan Alfonso de Baena, en 1417 toma prestados del monasterio de San Jerónimo de Valparaíso, en Córdoba, tres obras lulianas para copiarlas: *Loores de Santa María, De Prima Entenció* (que no sería otro que el *Liber d'intenció* que ya hemos comentado) y un *Oraciones*[133]. Los intereses de Baena parten más de una cuestión espiritual y moral, que de una preocupación por la relación entre el cristianismo y el Islam. Sea como fuere, la cuestión es que el ámbito andaluz es un espacio de recepción de la obra de Ramón Llull. Y es destacable esta "efervescencia" intelectual en el sur de España, ya que buena parte del *Libro de Gracián* está ambientada en las ciudades de Sevilla y Córdoba.

Dentro del encaje espiritual y moral de las obras lulianas, también circulan en la época textos pseudolulianos como el *Art abreujada de confessió* que habría sido escrito por un grupo valenciano de lulistas, pero acabaría en el Colegio de san Bartolomé de la Universidad de Salamanca[134]. Se trata del colegio fundado en 1405 por Diego de Anaya. Esto ha llevado a algunos autores[135], junto con algunos datos que veremos posteriormente y el caso del *Libro de Gracián,* a postular que la figura del arzobispo sevillano actúa como conector entre dos focos del lulismo castellano, el "foco andaluz" y el "salmantino".

También en el plano espiritual podemos situar la recepción de Llull en un monasterio jerónimo, el de Santa María de Guadalupe. En un inventario de 1445 de su biblioteca, aparecen un *Ars magna praedicationis,* el *Ars amativa boni,* el *Liber super "Quicumque vult…" seu liber tartari et christiani,* el *Liber de ente reali et rationis,* el *Blanquerna* y el *Liber de articulis fidei.* Asimismo, en 1451, Elvira Fernández Calderona[136], de Santander, lega al monasterio otro ejemplar del *Blanquerna* y un *Llibre de meravelles*[137]. Otro jerónimo que también parece haber poseído una obra de Llull es

[132] Josep Perarnau i Espelt, "El diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval", *Studia lulliana,* vol. 22, n. 64-66 (1978), pp. 241-259.
[133] Manuel Nieto Cumplido, "Aportación histórica al *Cancionero de Baena*", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 6 (1979), p. 199.
[134] Josep Perarnau i Espelt, "El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió", *Arxiu de textos catalans antics,* n. 4 (1985), pp. 61-172.
[135] Principalmente a Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana", pp. 165-190.
[136] Francisco J. Díaz Marcilla identifica a esta mujer con Elvira Ferrándes de Cárdenas, mujer de Juan Alfonso de Baena. Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana", p. 170.
[137] Los datos del inventario y el testamento en José Carlos Vizuete Mendoza, "La biblioteca de Guadalupe: un reflejo de la espiritualidad jerónima", *En la España medieval,* n. 9 (1986), pp. 1339-1341.

Gonzalo de Illescas, que fue obispo de Córdoba (1454-1464) y confesor del Rey, puesto que en su testamento (1464) devuelve al monasterio de Guadalupe un "tractado de contemplaçión en romançe", que ha sido identificado como el *Llibre de contemplació en Deu* de Llull[138]. Habría que incluir aquí al franciscano Juan de San Torcaz, fraile andaluz que se lleva consigo a Canarias un manuscrito con obras de Llull y textos lulianos de procedencia valenciana[139].

Por tanto, se atestigua la presencia de obras de Llull en el mundo jerónimo y quizás franciscano[140]. Todo esto contribuye a identificar un espacio de circulación de textos lulianos, tanto en ámbitos laicos (Juan Alfonso de Baena o Gonzalo Sánchez de Uceda) y eclesiásticos, destacando aquí especialmente los monasterios jerónimos (Guadalupe y Valparaíso). Ambos ámbitos podían estar relacionados, como muestra el hecho de que Juan Alfonso de Baena tomara prestados libros del monasterio de San Jerónimo de Valparaíso. Y en relación a los jerónimos, es de destacar que Diego de Anaya, al ser retirado de la sede hispalense, se retirara al monasterio jerónimo de San Bartolomé de Lupiana, en Guadalajara. Todo ello ahonda en la idea de que la escritura del *Libro de Gracián* remite a unos circuitos culturales en los que Ramón Llull tenía una presencia emergente. Sin embargo, esta presencia no lleva necesariamente a identificar "grupos lulistas" como podrían existir en Valencia o en Mallorca. Más bien, Llull era una nueva "autoridad intelectual" que circulaba junto a otros autores y textos.

La circulación de la obra de Llull dentro de un contexto más amplio de transmisión de todo tipo de textos es el caso de las bibliotecas de los condes de Benavente. En un inventario de 1447, en el que se identifican más de ciento veinte volúmenes, aparecen varias obras de Llull, junto con textos de origen clásico (Séneca, Virgilio o Valerio Máximo), patrísticos (san Agustín), espejos de príncipes (Egidio Romano), o incluso autores como Dante. La biblioteca de los condes de Benavente es de especial interés aquí por dos motivos: 1) la variedad de obras de Llull; y 2) la posible vinculación de la biblioteca con el *Libro de Gracián.* Entre las obras de Llull se encuentran el *Libro del gentil y los tres sabios,* dos ejemplares del *Libro del amigo y del amado,* que es una parte del *Blanquerna;* el *Arbre de sciència,* el *Llibre de consolación del ermitaño,* la *Taula*

[138] Carmen Álvarez Márquez, "Las lecturas de Fray Gonzalo de Illescas, Obispo de Córdoba (1454-1464)", en José Sánchez Herrero (dir.), *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV: otros estudios,* Deimos, Madrid, 1991, p. 319.
[139] Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana", p. 174.
[140] Francisco José Díaz Marcilla, "Una 'disputatio' no resuelta: ¿fue franciscano el lulismo medieval?", *Archivo Ibero-Americano,* año 76, n. 282 (2016), pp. 31-52.

general, y un *Ars brevis.* De entre los libros de Llull que influyen en el *Libro de Gracián* también están presentes el *Llibre d'intenció,* el *Blanquerna* y dos ejemplares del *Libre de meravelles*[141]. Se trata de una colección amplia de libros lulianos para la época, la más importante de Castilla. Más aún, uno de los ejemplares del *Llibre de meravelles,* que se lisa como "libro de hermitaño buen amigo" es una traducción castellana que, según ha demostrado un especialista[142], empleó el autor del *Libro de Gracián.* Además, sabemos que el arzobispo Diego de Anaya estuvo vinculado a Rodrigo Alfonso de Pimentel, siendo ambos embajadores en Francia a finales de la segunda década del siglo[143]. Todo esto permite postular que el autor del *Libro de Gracián* pudo tener alguna conexión con la biblioteca de los condes de Benavente.

Por otra parte, todo esto atestigua la diversidad de circulación de la obra de Ramón Llull en Castilla. A ello habría que sumar la circulación en los espacios universitarios, ya que obras como el *Liber de ascenso et descensu intellectus* formaron parte de la colección del Colegio Mayor de San Bartolomé, legado por Diego de Anaya[144]. Con todo, lo que tenemos en un "Ramón Llull" disperso, al que acuden una diversidad de lectores y escritores de diversas posiciones sociales, que van desde la alta nobleza (los condes de Benavente) y el alto clero (Gonzalo de Illescas o Diego de Anaya), o miembros de los "hombres medios" urbanos (Juan Alfonso de Baena).

b) Ramón Llull como referente intelectual en el campo cultural del reinado de Juan II. Más allá de la difusión y circulación de textos lulianos, un elemento importante en la recepción del pensador mallorquín en la Castilla del Cuatrocientos son las diversas referencias al autor que se encuentran en distintos textos, especialmente en el *Cancionero de Baena*. Se ha argumentado que estas referencias serían una muestra del pensamiento lulista por parte de algunos poetas laicos de la época, especialmente en el caso de Juan Alfonso de Baena, y quizás también de Ferrán Manuel de Lando[145]. Más allá de la idea

[141] Isabel Beceiro Pita, "Los libros que fueron de los condes de Benavente, entre 1434 y 1530", *Hispania*, vol. 43, n. 154 (1983), pp. 262-263.
[142] Véase Josep Perarnau i Espelt, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull", *Arxiu de Textos Catalans Antics,* vol. 4 (1985), pp. 7-60.
[143] El inventario fue hecho por Alonso Pimentel hijo de Rodrigo Alfonso, es posible que estos libros fueran anteriores a la dicha fecha, especialmente teniendo en cuenta que Rodrigo Alfonso era conocido por sus intereses cultural. Isabel Beceiro Pita, "Los libros que fueron de los condes de Benavente, entre 1434 y 1530", *Hispania*, vol. 43, n. 154 (1983), p. 241.
[144] Federico Tavelli, *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación del humanismo español*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2020, p. 249.
[145] Véase Francisco José Díaz Marcilla, "La influencia de Ramón Llull en el entorno del *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena", *Antonianum,* n. 3 (2015), pp. 623-654. Sin embargo, no resultan convincentes algunos de los argumentos sobre el lulismo de algunos de los autores. Es el caso del "Dezir de Ruy Páez

de que estos autores cultivasen el lulismo o no, el uso que hacen de la figura de Ramón Llull en sus poemas apunta más bien a una búsqueda de legitimación de su "saber poético", a partir de un vasto conocimiento de diversos autores, un rasgo típico de la poesía cortesana del siglo XV[146]. En este sentido, Llull aparece como un autor más dentro del repertorio intelectual de los escritores del reinado de Juan II. Así, es notorio que el *Libro de Gracián* se escriba, partiendo de Llull, en un momento en el que no sólo se intensifica la circulación de sus textos, sino que se "canoniza" al incluirlo en el entramado de referentes intelectuales.

El caso más claro de esta "canonización" es el de Juan Alfonso de Baena. Ya hemos visto su interés por Llull cuándo retira varias obras del mallorquín del monasterio de San Jerónimo de Valparaíso. Sin embargo, sus intereses intelectuales sobrepasan con amplitud el marco del lulismo. En el "Dezir que fizo Juan Alfonso de Baena" el poeta provee una larga nómina de autores[147], que sirven para justificar su capacidad para dar consejos al rey en un momento de conflictos políticos con los infantes de Aragón (el poema se compuso probablemente a principios de la década de los treinta). Llull tiene una importante presencia en esta lista. Así, cuando nombra a la audiencia esperada, que incluiría infantes, prelados, duques, condes o regidores, pide: "escuchen pues castellanos / grandes sabios remonistas / e sotiles alquimistas (…)"[148]. Asimismo, también menciona varios autores entre los que se encuentra Llull: "Yo ley en el Catón / e el poeta sabio Dante, / en Ovidio el ilustrante, / en Virgilio, en Platón; / en el muy sotil Remón/ en el Omero e en el Novato, / en Rogel e en Policrato/ en Ricardo e en Çelón"[149]. Los "sabios remonistas" y el "muy sotil Remon" se refieren claramente a Ramón Llull y a sus seguidores. Ahora bien, las menciones a Llull están ubicadas en una enumeración muy completa de autores, que como se puede comprobar, van desde Platón a Juan de Salisbury (*Policraticus*). Todo esto dentro de una extensa lista que incluye cronística, textos

para el Rey nuestro señor". Según el autor, la reflexión política de Ruy Páez de Ribera en este poema se asemejaría al *Arbre Imperial* de Llull, debido a que ambos afirman que el rey debe regir moralmente, ser humilde, justo, amado y temido por el pueblo, virtuoso y evitar el mal gobierno, que afectaría al pueblo. Estos atributos del rey parecen más bien propios de la reflexión moral y política medieval tal y cómo se expresa en los espejos de príncipes.

[146] Sobre la dimensión social y cultural de la poesía de cancionero puede verse Mark D. Johnston, "Cultural Studies on the *Gaya ciencia*" en, E. Michael Gerli y Julian Weiss (eds.), *Poetry at court in Trastamaran Spain: from the* Cancionero de Baena *to the* Cancionero General, Medieval and Renaissance texts and studies, Temple, 1998, pp. 235-254.

[147] Jeremy Lawrence, "Juan Alfonso Baena's versified reading list: a note on the aspirations and the reality of fifteenth century Castilian culture", *Journal of hispanic philology*, v. 5 (1981), pp. 101-122.

[148] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor Libros, Madrid, 1993, p. 741.

[149] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 742.

jurídicos, literatura o filosofía. En este sentido, las referencias a Llull y al lulismo funcionan dentro de una lista de lecturas mediante la cual Juan Alfonso de Baena se "autorrepresenta" como escritor e intelectual. Las lecturas son un capital intelectual que legitima a Baena a la hora de aconsejar al rey una serie de soluciones a los problemas del reino.

En este sentido, es difícil hablar de Juan Alfonso de Baena como "lulista" o como un cultivador del pensamiento de Ramón Llull. Su relación con la obra de Llull es la de un escritor culto del siglo XV que ubica al pensador mallorquín dentro de un elenco de autores "canónicos" que el intelectual debe conocer. El nombre de Llull tiene la misma función en otro de los poemas en el que Baena lo cita. En una respuesta a Alfonso Álvarez de Villasandino, Baena escribe: "por ende, maestro [se dirige a Villasandino], sabet que respenda de vuestra ordenança el muy grant Remón, / Ricardo e Pánfilo, Escoto e Agrimón, / los quales mandaron que vos reprehenda"[150]. Como puede comprobarse, Llull ("el muy grant Remón") aparece junto a Duns Escoto y otros pensadores, como muestra del profundo conocimiento de Baena.

Habría que incluir aquí a Pedro González de Uceda, el hijo de Gonzalo Sánchez de Uceda, el traductor del *Libro del gentil y los tres sabios.* A este se lo califica de "natural de la çibdad de Córdova, el qual era omne muy sabio e entendido en todas sçiençias, especialmente en el artefiçio e libros del maestro Remón"[151]. Un poema de Pedro González de Uceda, además, recordaría al *Blanquerna,* al contar a partir de una visión como el narrador pasaría por diferentes "estados" sociales, de la misma forma que Blanquerna habría sido monje, obispo, cardenal, papa y ermitaño[152].

Todo esto apunta a que el *Libro de Gracián* se escribe en un contexto en el que la obra de Ramón Llull no sólo circulaba, si no que su nombre acarreaba un cierto prestigio intelectual, y cuya lectura aportaba a un escritor cierto "estatus" cultural, legitimando su discurso. Al mismo tiempo, Llull no representaba necesariamente una doctrina transmitida sistemática y coherentemente. Más bien, su obra funcionaba como un

[150] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* p. 108.
[151] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* p. 614.
[152] Francisco López Estrada, "El imaginado desvelo por los viajes del poeta cordobés don Pedro González de Uceda", en Rafael Beltrán (coord.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías. Literatura de viajes en el mundo románico,* Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 33-45.

repositorio cultural a partir del cual se podían extraer ideas, modos de representación o marcos narrativos. Fundamentalmente, esto es lo que hará el autor del *Libro de Gracián.*

Las referencias a Llull, con todo, no son siempre favorables. Alfonso Martínez de Toledo, un autor particularmente preocupado por la moralidad en los ambientes cortesanos, incluyendo las apariencias y la presunción, se refiere al mallorquín en términos poco elogiosos. En el *Corbacho,* escrito hacia 1438, se ocupa de criticar el "amor mundano" típico de la Corte, que en buena medida identifica con el "amor cortés". Pero también supone una denuncia de los usos que se hacían de los argumentos astrológicos como negación del libre albedrío. En este contexto, al hablar de la dificultad de conocer la voluntad divina, identifica a Llull con la sofística, afirmando que Dios "nin recibe argumento ynsoluble, nin sofisma, nin oblygatoria, nin *terminos yn quem*, nin argumento llulista, remonista, nin sofista, nin otro dezir ni argüir synón que le plaze, que quiere e permite que lo que es que sea asý"[153].

También en el *Cancionero de Baena* en el medio de un debate sobre la astrología, fray Lope de Monte responde a Ferrán Manuel de Lando, identificando a Llull con la sofística: "Fablar de Escripturas, quando contesçiere, yo non contradigo con lengua sophista, / nin yo menoscabo al que bien dixere, / quanto quier' que sea pequeño legista; / pero si me fabla de Remón Lulista, / sofrir non me cumple sus dichos çeviles (…)"[154]. Un tiempo más tarde, entre 1458 y 1464, Rodrigo Sánchez de Arévalo también escribe un opúsculo criticando a Llull por intentar demostrar el misterio de la Trinidad mediante la razón[155]. Todo ello apunta que Ramón Llull, aunque una referencia intelectual en los ambientes cortesanos de la Castilla de Juan II, podía ser visto con suspicacia por otros autores.

c) Los textos lulistas castellanos. Dentro del panorama de la circulación de Ramón Llull en la Castilla en la primera mitad del siglo XV, el carácter fragmentario de los "lulismos" castellanos aparece de manera especialmente clara a la hora de fijarnos en los textos lulistas escritos en Castilla en este período. A parte del *Libro de Gracián*, hay fundamentalmente tres textos que están inspirados en alguna de las partes de la obra

[153] Joaquín González Muela (ed.), Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Castalia, Madrid, 1970, p. 210.
[154] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 473.
[155] Antonio López Fonseca y José Manuel Ruiz Vila, "Un tratado inédito de teología de Rodrigo Sánchez de Arévalo contra los planteamientos de Ramón Llull: *An mysterium sancte trinitatis probari possit natural aut humana ratione.* Edición crítica y traducción", *Helmantica. Revista de filología clásica y hebrea,* vol. 61, n. 184-185 (2010), pp. 45-96.

Ramón Llull: el *Arte memorativa,* el *Libro de Gonzalo Morante,* y el *Prólogo* a la traducción castellana del *Arbor apostolical.*

La temática de los textos es totalmente dispar, lo que apunta a que los intereses de los escritores que se aproximan a Llull en Castilla tienen un carácter variado. El *Arte memorativa* es un breve tratado de corte antropológico, anónimo, y escrito a principios del siglo XV[156]. Se centra fundamentalmente en el tema de la memoria, definiendo sus reglas, así como delimitando el descenso del entendimiento, que parte de Dios, y desciende por la escala del ser hasta llegar al hombre. Si bien todo ello acaba aplicándose, en clave antropológica, al conflicto entre las tres facultades del alma, la Memoria, el Entendimiento y la Voluntad. Asimismo, se destacan las virtudes y los vicios, así como el tema del desprecio de lo mundano. El Entendimiento recrimina, de hecho, a la Voluntad y la Memoria su tendencia a centrarse en los bienes terrenales en oposición a los celestiales. Asimismo, Fernando Gómez Redondo ha identificado cierta crítica social en el texto, vinculada a la denuncia de la búsqueda de la "honras"[157], algo que entroncaría con el *Libro de Gracián.* Al final del texto se sitúa un diálogo alegórico conocido como *Coloquio de la Memoria, la Voluntad y el Entendimiento* que, si bien es un texto independiente, unido al *Arte memorativa* dentro del manuscrito, insiste en algunos de los temas del tratado. De manera especial, aborda la cuestión de lo transitorio de los bienes mundanos, así como en el temor ante la muerte[158]. Esta cuestión también se aborda en el *Libro de Gracián.*

Así, este primer ejemplo de la adaptación de la obra de Ramón Llull en el contexto castellano aborda la realidad del hombre. El segundo caso, el *Libro de Gonzalo de Morante* está ligado a otra de las líneas directrices del pensamiento de Ramón Llull, la discusión entre cristianos y musulmanes. Asimismo, trata uno de los temas candentes en la cultura castellana del siglo XV, el problema del libre albedrío y la predestinación. El copista de la obra, fray Sancho de Aybar, afirma que "la razón y la intención porque este traslado fue sacado, especialmente fue por responder a unas coplas, que enviadas fueron a Pero López de Ayala el viejo, sobre la materia de predestinación y libre albedrío. Y otrosí fue esto escrito por responder a muchos hombres sin ciencia y a otros que luego

[156] Víctor García de la Concha, "Un *Arte memorativa* castellana", en *Serta philologica F. Lázaro Carreter,* vol. 2, *Estudios de literatura y crítica textual,* Cátedra, Madrid, 1983, pp. 187-197.
[157] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, pp. 3372-3373.
[158] John K. Walsh, *El Coloquio de la Memoria, la Voluntad y el Entendimiento (Biblioteca Universitaria de Salamanca MS. 1763) y otras manifestaciones del tema en la literatura española,* Lorenzo Clemente, New York, 1986.

topan en hacer cuestión sobre esta materia de predestinación"[159]. El copista también atribuye la autoría del tratado a Gonzalo Morante de Ventura, también protagonista de la obra, aunque otros autores han apuntado al propio fray Sancho de Aybar[160] como posible autor, así como a fray Diego de Valencia[161]. La referencia a Pero López de Ayala permite situar la obra en los primeros años del siglo XV. En el texto se transmitiría un diálogo entre Gonzalo Morante y Juan Rogel, un cristiano convertido al Islam. Rogel plantea una serie de cuestiones relativas al conocimiento de Dios, la predestinación y el libre albedrío, a las que Morante responde, en ocasiones en clave luliana. La clave fundamental en la identificación de esta influencia luliana consiste en la referencia a las "dignidades" de Dios, el término que usa Llull para referirse a atributos divinos tales como la bondad, la eternidad, el poder o la grandeza[162]. Asimismo, una segunda parte del tratado, o un segundo tratado, gira en torno a la Trinidad y la Encarnación. Además de Llull, el personaje de Gonzalo de Morante también cita a san Agustín[163], san Gregorio[164] y a san Bernardo[165], y por supuesto la Biblia.

Por consiguiente, el *Libro de Gonzalo Morante* se mantiene fundamentalmente en el plano teológico. Por supuesto, se tratan temas que serían de interés en los sectores cortesanos de Castilla en las primeras décadas del siglo XV, fundamentalmente la cuestión de la predestinación. Este sería un problema bien atestiguado en el *Cancionero de Baena.* Pero también cabe destacar sus diferencias con el problema de la memoria, que aborda el *Arte memorativa,* o con las cuestiones sociales y políticas del *Libro de Gracián.* Y esto ocurre por qué, como indicábamos, Llull es un autor que se presta a diferentes usos en la cultura castellana de la época.

Quizás el texto "lulista" castellano que mejor entronque con las preocupaciones del *Libro de Gracián* sea el prólogo a una traducción castellana de una parte del *Arbor*

[159] Isaac Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la trinidad y la encarnación, del maestro fray Diego de Valencia OFM (siglo XV). Identificación de su autoría y edición crítica,* CSIC, Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1984, p. 103.
[160] Según afirma Fernando Gómez Redondo: "Nada se conoce sobre este Gonzalo Morante de la Ventura que va a lidiar con el renegado Juan Rogel acerca de estas dos cuestiones teológicas; sí en cambio se sabe de fray Sancho de Aybar, que se reserva, en este arranque, el mero papel de copista abreviador de una obra de mayores dimensiones, compuesta por el tal Morante de la Ventura, es dable, por ello sospechar que el verdadero autor no sea otro que Aybar, que encauza su relato con el conocido tópico de verosimilitud presentándolo como mera copia de otro manuscrito". Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 2799.
[161] Isaac Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos*, p. 7-10.
[162] Josep Perarnau Espelt, "El diàleg entre religions ", p. 251.
[163] Isaac Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos*, p. 149.
[164] Isaac Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos*, p. 155.
[165] Isaac Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos*, p. 156.

scientiae, el *Arbor apostolical.* El *Arbor scientiae* fue uno de los textos de Ramón Llull de más éxito. Se trataba de una suerte de obra enciclopédica en la que, a través de la metáfora del árbol, se trataban los diferentes estratos del mundo, desde los elementos hasta Dios, pasando por la moral, la política o la Iglesia. Esta última era abordada en el *Arbor apostolical.* En el prólogo, un autor anónimo propone las formulaciones de Llull a un arzobispo de Toledo, tampoco nombrado. El editor se decanta por Alonso de Carrillo, lo que nos situaría entre 1446 y 1482, aunque tampoco se descartan arzobispos anteriores como Pedro de Luna (1403-1414) o Juan Martínez de Contreras (1423-1434)[166]. En el texto, el autor se define como un clérigo "pobrezillo en virtudes" y afirma que su intención es que "Dios sea honrrado, magnificado, bendezido e alabado" y que busca "la salvación de vuestra ánima [del arzobispo] e de todas las ánimas del pueblo a vos encomendado"[167]. El clérigo acusa al arzobispo de gobernar de una manera pésima, de estar preocupado en exceso de los asuntos temporales[168], no proteger a sus fieles y aún más, de ser culpable del que muchos cristianos acaben en el infierno, algo de lo que tendrá que dar cuenta con su propia alma[169]. Según el autor, para resolver estos problemas, el arzobispo debe profundizar en el conocimiento, especialmente en el libro que le ofrece, que es "una obra tanto nueva que no ay sino dos en todo vuestro arçobispado; es una escriptura valde delectable e directiva; es libro que todos los onbres avrían menester leer para que como en un espejo conozcan cómo se salvan o condenan"[170]. Asimismo, en un estilo similar al del *Libro de Gracián,* le recomienda que se cuide de las opiniones de los lisonjeros, puesto que estos no contribuirán a su salvación, sino más bien a su condena[171].

---

[166] Klaus Reinhardt, "El *Arbol Apostolical,* parte del *Arbol de la ciencia,* de Raimundo Lulio, en una versión castellana del siglo XV. Introducción y edición del prólogo", *Revista española de filosofía medieval,* vol. 10 (2003), pp. 251-253.

[167] Klaus Reinhardt, "El *Arbol Apostolical*", p. 254.

[168] Eso se colige de afirmaciones como la siguiente: "E porque así commo *nemo potest duobus dominis servire.* Math. 6, así vos, sennor, no podes vacar njn rregir el pueblo secular e eclesiástico e dar cuenta de todo, porque así commo son dos estados, así son dos governadores e rectores" Klaus Reinhardt, "El *Arbol Apostolical"*p. 254.

[169] "E porque es inpossible vos, sennor, passar sin dar estrecha cuenta con pago *usque ad ultimum,* e porque es grand dolor de veer tantas ánimas de christianos yr al infierno por vuestra culpa (…). E porque, sennor, es nesçessario vos pasar por la pena del talión, *scilicet,* si se perdiere un ánima por vuestra culpa , dar la vuestra por ella" Klaus Reinhardt, "El *Arbol Apostolical*", pp. 254-255.

[170] Klaus Reinhardt, "El *Arbol Apostolical*", p. 256.

[171] "Conviene que desechéis e no oyaes personas aduladores e lisonjeros que son *pseudoprophete, quos a fructibus eorum cognoscetis,* que vos disen e consejan todo lo contrario de lo que la sacra scriptura e los santos doctores disen e amonestan, disientes: «Nesçesario e cosa justa es a vuestro estado tan grand triumpho e magnifiçençia de casa conpuesta de tantos gentiles onbres de de grand linaje, ricos muy vestidos e ponposos, menester avéis para defender vuestro estado tantos onbres de armas e de otros cavallos, cosa razonable es que abondéis vuestra casa de sobrados gastos e preçiados manjares e traeres, e los conbites e presentes o salas que fisieredes, fagaes muy sumptuosos que suenen por toda la tierra, que todo esto rrequiere vuestra dignidat, pues que lo sufre vuestra renta, et aún que demandés prestado a vuestros vasallos

El prólogo incluye además un fragmento que resulta ser una de las representaciones de Ramón Llull más extensas de la cultura castellana del siglo XV. De esta forma, el texto participa de una manera prolija en la "canonización" de Ramón Llull, de manera más detallada que ellos poemas del *Cancionero de Baena,* si bien probablemente con menos impacto. De esta forma, merece la pena citar el pasaje en extenso, ya que proporciona una visión, si bien sesgada, del prestigio que podía llegar a alcanzar Llull en la época:

> "Un actor de sciencia nuevo, grand maestro e muy illuminado de graçia, grand zelador de la honra de Dios, e salvación de ánimas, fizo muchos libros e diversos tractados de todas las artes e sçiencias que al humano entendimiento se pueden representar. El qual en todos los proçessos de sus libros tovo nueva manera de tractar, *scilicet* probando per raciones máximas todo lo que dixo, faziendo artes e invençiones muy sotiles e claras para mostrar e aprehender sus sçiençias, no curando de las actoridades de la sacra escriptura, mas fortificando e afirmando la sacra scriptura con sus razones.
>
> Quando ya fueron senbradas sus obra e libros por los estudiantes e en muchas de sus obras quasi en todas tovo muy fuerte e agudo estilo de tractar, en tal manera que no lo entendían. Así difinido fue e acordado por muchos dellos que este actor e maestro fuese buscado e rogado que fisiese un nuevo e general tractado o libro a todas sus sçiençias de muy claro estilo para que con este se pudiesen entender todos los otros sus libros"[172].

El prólogo continúa explicando la estructura del *Arbor scientiae,* que sería el libro que ayudaría a entender los demás textos de este "actor de sciencia nuevo", la expresión con la que el clérigo se refiere a Llull. Lo fundamental aquí es la construcción de la imagen del pensador mallorquín, que se vuelve una "autoridad" que aborda todas las ramas del saber, capaz de probar mediante la razón ("raciones máximas") sus afirmaciones, realiza descubrimientos sofisticados ("invençiones muy sotiles") e incluso refuerza con sus argumentos el relato bíblico, sin depender de él ("no curando de las actoridades de la sacra escriptura"). No podemos saber hasta que punto tal perspectiva estaba extendida entre los escritores castellanos que conocieron la obra de Ramón Llull, pero el pasaje resulta ilustrativo, al menos, de hasta que punto podía llegar el prestigio de

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

para ello». No vos disen, sennor, la verdat, que todo esto que es superfluo, por entero es de los pobres que mueren e peresçen de fanbre e de frío e no lo sabe ninguno sino Dios e ellos que lo padesçen" Klaus Reinhardt, "El *Arbol Apostolical*", p. 258.

[172] Klaus Reinhardt, "El *Arbol Apostolical",* pp. 256-257.

Llull en esta época. Así, en el momento en el que el *Libro de Gracián* escribe su obra, Ramón Llull se había convertido en una referencia intelectual.

En esta línea, parece claro que el *Libro de Gracián* participa de la construcción de Ramón Llull como un autor de referencia, en un período en el que los espacios culturales se van familiarizando progresivamente con la obra del mallorquín. De esta forma, podemos destacar las siguientes conclusiones:

1) El conocimiento y circulación de los textos e ideas de Ramón Llull se intensifican desde finales del siglo XV en la Castilla medieval, a través de copias, traducciones y de la circulación de textos pseudolulianos como el *Arte abreujada de confesió.* La presencia de diversas obras de Ramón Llull en diferentes bibliotecas así lo atestigua. Ahora bien, el interés por Llull es socialmente heterogéneo, incluyendo a los monjes jerónimos, la alta nobleza interesada en las letras, o los "hombres medianos" del mundo urbano. El atractivo de Llull también es heterogéneo, ya que puede ir desde sus obras más "divulgativas" como el *Blanquerna*, hasta tratados de carácter más filosófico, como el *Liber de ascenso et descensu intellectus*, pasando por textos ocupados de presentar la doctrina cristiana.

2) Llull está en un proceso de "canonización" intelectual, de convertirse en una referencia para los escritores de la época. Esto es especialmente claro en el *Prólogo* al *Arbol apostolical* y en la obra de Juan Alfonso de Baena. Asimismo, el tipo de referencias al pensador mallorquín que encontramos Baena o Lope de Monte presuponen algún tipo de familiaridad con Llull por parte de la audiencia. Los oyentes o lectores de los "dezires" habrían de tener algún conocimiento acerca de "el sotil Remón" o los "remonistas" y "llullistas" que mencionan el Arcipreste de Talavera.

3) Ramón Llull también tiene opositores en Castilla, como muestran los casos del Arcipreste de Talavera o de Lope de Monte. En este sentido, la posición del pensador mallorquín como autoridad es una posición discutida dentro del marco cultural de la Castilla del siglo XV.

4) La obra de Ramón Llull funciona como una suerte de repositorio, o repertorio intelectual a partir de la cual se pueden abordar diferentes problemas en el orden de las ideas. Los autores castellanos recurren a ella para abordar cuestiones antropológicas (*Arte memorativa*), teológicas (*Libro de Gonzalo de Morante*), eclesiásticas (*Prólogo*) o políticas (*Libro de Gracián*). Esto da lugar a un lulismo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

temáticamente fragmentado, por lo que cabe hablar en realidad de "lulismos" y de usos de Ramón Llull, más que de un lulismo como tradición coherente y compacta.

2.4. El campo cultural del *Libro de Gracián*

Según veíamos en el apartado anterior, la primera mitad del siglo XV es una época de intensificación en la difusión de Ramón Llull en Castilla. Esta circulación debe verse en el contexto cultural general del marco castellano a lo largo del siglo XV, que incluye no sólo a Ramón Llull, sino también la difusión de una gran variedad de autores. En esta difusión, el reinado de Juan II juega un papel central. En este momento se constituye un campo cultural en torno a la Corte, en el que juegan un papel central la figura del "letrado". Vinculado a esto también se intensifica la producción de representaciones del presente, que abarca no sólo la cronística, sino también la poesía, a través de los "dezires" de la poesía de cancionero[173] y la "historiografía en verso"[174], e incluso la tratadística, como se colige de textos como el anónimo *Libro de Consolaçión de España* o la *Lamentaçión de Spaña* del Marqués de Santillana. Todo ello conforma el campo cultural en el que se produce en el *Libro de Gracián.* Entenderemos aquí campo cultural, como un "espacio" en el que existen ciertas reglas sobre la producción de representaciones, que condicionan a qué obras y autores se les asigna prestigio o estatus.

Así, en este apartado profundizaremos en las circunstancias culturales en las que se origina el *Libro de Gracián.* Metodológicamente, esto nos servirá de apoyo para la comprensión del *Libro de Gracián* en dos sentidos. Primero, porque mostrar las formas de representar y dar sentido al mundo de los intelectuales de la Castilla de Juan II nos permitirá comprender el repertorio cultural del que se alimenta el autor del *Libro de Gracián.* Esto no significará entender la cultura como un todo unitario; más bien, las representaciones y símbolos son objeto de apropiaciones, debates y conflictos. Y segundo, porque el *Libro de Gracián* participa en la construcción de este campo cultural, especialmente al posicionarse en los conflictos culturales de la época. Además, las representaciones a las que prestaremos más atención serán las de carácter histórico, esto

[173] Óscar Perea Rodríguez, "El entorno cortesano de la Castilla Trastámara como escenario de lucha de poder. Rastros y reflejos en los cancioneros castellanos del siglo XV", *Res publica: revista de filosofía política,* n. 18 (2007), pp. 289-306.
[174] Juan Carlos Conde, "La historiografía en verso: precisiones sobre las características de un (sub)género literario", en Juan Salvador Paredes Núñez (coord.), *Medioevo y literatura: actas del V congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval,* vol. 2, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 47-60.

es, aquellas que busquen generar un vínculo entre pasado, presente y futuro. Por ello, atenderemos también a la producción historiográfica[175].

Con esto en mente, trataremos en primer lugar la cuestión de la corte y de la formación de los "letrados" como un grupo social. En segundo lugar, nos centraremos en las representaciones de la sociedad, especialmente en aquellas vinculadas a la sátira y a la crítica social, que transmiten una idea determinada del presente. Finalmente, en tercer lugar, prestaremos atención a las producciones alternativas al marco cortesano, como puedan ser los opúsculos de carácter escatológico o milenarista.

2.4.1. La denuncia de la sociedad cortesana de Juan II en el *Libro de Gracián*

El *Libro de Gracián* se produce en un momento de cambio cultural en Castilla. La Castilla Trastámara, especialmente desde principios del siglo XV, es una época vinculada a la recepción de autores italianos, a la traducción de autores clásicos y a la elaboración de una "cultura letrada", a través de autores como el Iñigo López de Mendoza. También nos encontramos con la emergencia de un grupo social caracterizado por su actividad escrituraria, los letrados[176]. Todo ello conforma un campo cultural, esto es, un espacio social definido por la producción y difusión de textos y representaciones, cuyo centro sería la corte del Rey, aunque también tenían importancia otros espacios como puedan ser las cortes nobiliarias. Dentro de este campo cultural, el *Libro de Gracián* se situará en un lugar periférico, de forma que uno de los rasgos que presenta la obra es la oposición a la sociedad cortesana.

La emergencia de este campo cultural en el siglo XV castellano está estrechamente relacionado a la diplomacia y los contactos con intelectuales de otros reinos desde finales del siglo XV. La corte papal en Aviñón habría sido un lugar instrumental en la difusión de autores y textos en el Occidente tardomedieval. Asimismo, los eventos derivados del Cisma, como el Concilio de Constanza (1414-1418), o incluso posteriormente el Concilio de Basilea (1431-1445), ocupado por la reforma de la Iglesia y la lucha contra los husitas, suponían la creación de un espacio de encuentro para algunos de los intelectuales más relevantes de las entidades políticas de la época. Así, figuras como el propio arzobispo Diego de Anaya estaría presente en el Concilio de Constanza, o posteriormente el obispo

[175] Para estas cuestiones, véase apartado 1.5. "La historia del presente".
[176] José Antoni Maravall, "Los 'hombres de saber' o letrados y la formación de su conciencia estamental", en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera. Edad Media*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1973, pp. 355-390.

de Burgos, Alonso de Cartagena acudiría al de Basilea. Así, se estrecharían los contactos con otros espacios culturales de la época.

Todo ello se ha significado en la historiografía en clave de debate en torno a la recepción o no del "humanismo" en la Castilla bajomedieval. En este sentido, se debate la existencia o no de un "protohumanismo" o "humanismo vernáculo" en la Castilla de Juan II, que sería fruto de contactos con el mundo italiano. Así, el debate se plantea en relación a la capacidad de autores como Alonso de Cartagena, Juan de Mena, o Iñigo López de Mendoza de adoptar los preceptos de autores como Petrarca o Boccaccio en relación a la mitología clásica, la gramática y retórica latinas y los ideales éticos y políticos del "humanismo cívico"[177]. Lo central de todo esto sería la intensidad de traducciones de autores clásicos como Séneca, Virgilio, o Platón, así como la circulación de autores como Boccaccio, cuyos *De casibus virorum illostrorum* fueron traducidos por Pero López de Ayala como *Caída de prinçipes*[178]. Asimismo, existiría un creciente público laico y noble que estaría más interesado por las cuestiones morales y "ejemplificantes" que por las distinciones y argumentos escolásticos, mucho más áridos[179].

Todo ello conformaría un lugar céntrico en la actividad cultural del reinado de Juan II, construido a partir de una serie de autores de prestigio, ya fueran clásicos o italianos, y una estética determinada, relacionada con el valor didáctico y estético de los textos. Sin embargo, dentro de este campo cultural, no se puede minusvalorar la

[177] El debate sobre la cuestión del humanismo en el siglo XV castellano es largo y complejo. Una primera aproximación puede encontrarse en Ottavio di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV,* Fernando Torres, Valencia, 1976, así como Jeremy N.H. Lawrence, "On fifteenth century spanish vernacular humanism", en Ian Michael y Richard A. Caldwell (eds.), *Medieval and renaissance studies in honour of Robert Brian Tate,* The Dolphin Book Co., Oxford, 1986, pp. 63-79; y Jeremy N.H. Lawrence, "Humanism in the Iberian Peninsula", en Anthony Goodman y Angus MacKay (eds.), *The impact of humanism on Western Europe,* Longman, Londres ; Nueva York, 1990, pp. 220-258, que defiende la existencia de un humanismo *sui generis* menos apegado al latín ("humanismo vernáculo"). Frente a esa visión, autores como Nicholas G. Round han afirmado que la recepción en Castilla de la cultura italiana del momento era más bien limitada. Véase Nicholas G. Round, "Renaissance culture and its opponents in fifteenth-century Castile", *The Modern Language Review,* vol. 57, n.2 (1962), pp. 204-215. En otro orden de cosas, se ha discutido también la existencia de un "humanismo" o "republicanismo" cívico en la Castilla del siglo XV, que estaría ligada a las lecturas de Aristóteles en la Universidad de Salamanca por parte de autores como Alonso de Madrigal, Pedro de Osma o Fernando de Roa. Véanse José Luis Villacañas Berlanga, "Republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia", *Journal of Spanish Cultural Studies,* vol. 6, n. 2 (2005), pp.163-183; y Jesús Luis Castillo Villegas, "Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso del Madrigal y Fernando de Roa", *La corónica: a journal of medieval hispanic languages,* vol. 33, n. 1 (2004), pp. 39-52.

[178] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, pp. 2142-2150.

[179] Jeremy N.H. Lawrence, "The spread of lay literacy in late medieval Castile", *Bulletin of Hispanic Studies,* vol. LXII (1985), p. 82.

circulación de textos y autores que no resultan fácilmente adscribibles a los estándares del "humanismo". Tal sería el caso de Ramón Llull, cuyo prestigio está bien documentado, pero también otros autores y obras relacionados con el ámbito aragonés, como Juan de Rocatallada, Arnau de Vilanova o Francesc Eiximenis; o francés, en el caso de Alain Chartier. Asimismo, la obra de importantes pensadores políticos del siglo XIII, como santo Tomás de Aquino, Egidio Romano o Juan de Gales llevaba difundiéndose desde la segunda mitad del siglo XIV, con especial éxito en el ámbito nobiliario como muestra la presencia del *De regimine principum* de Egidio Romano en diversas bibliotecas. Así, es de destacar la complejidad del campo cultural de Juan II que abarca tanto la difusión de autores y textos de momentos anteriores, como la incorporación de influencias italianas, aragonesas o francesas. El *Libro de Gracián* se escribe no en función de un "humanismo" sino precisamente a través de las influencias lulianas y el lenguaje propio de la tradición de los espejos de príncipes, tradición que se venía gestando en Castilla desde el siglo XIII.

En este sentido, el *Libro de Gracián* es un nodo de la circulación de la extensa circulación de textos en la Castilla medieval, en específico de la difusión de un autor como Llull, que no entra dentro de las grandes líneas de la cultura castellana que ha trazado la historiografía. Además, el *Libro de Gracián* se escribe desde una oposición a dos de los grandes elementos de la cultura castellana en el reinado de Juan II. Se trata, a nivel social, de los letrados y, en el plano institucional, de la Corte.

En el caso de los letrados es reconocida la creciente importancia que estas figuras tenían en la administración regia en el siglo XV. Se le ha asignado incluso una suerte de "conciencia estamental"[180]. Estas figuras serían gentes con formación en derecho, capaces de ejercer oficios en la administración monárquica, y también de ejercer algún tipo de actividad intelectual o cultural, que podía ir desde el oficio de cronista real, hasta el trabajo de escribano de cámara, pasando por la traducción o la escritura poética. Así, figuras como Juan de Mena o Fernán Díaz de Toledo encajarían dentro de este grupo social, a partir de cuyo "saber" se construiría la idea de monarquía Trastámara en general y en la de Juan II en particular[181]. De esta forma, en las concepciones del siglo XV, existía

[180] José Antoni Maravall, "Los 'hombres de saber' o letrados y la formación de su conciencia estamental", en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera. Edad Media*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1973, pp. 355-390.

[181] José María Monsalvo Antón, "Poder y cultura en al Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono, y discursos políticos", en Luis Enrique Rodríguez San Pedro y Juan Luis Polo

una estrecha relación entre el conocimiento y la práctica política moral, como manifiesta el Marqués de Santillana en el *Prólogo* al *Centiloquio,* un espejo de príncipes en verso dirigido al príncipe Enrique: "¿nin cómmo se regirá nin governará aquel que non sabe nin ha visto las governaçiones e regimientos de los bien regidos e gobernados? Ca para cualquier prática mucho es neçessaria la theórica, e para la theórica la prática"[182].

La importancia del saber era central en la Corte de Juan II, en la que tenían una gran vitalidad conceptos como "prudencia" o "cortesía"[183]. La afición del monarca por la poesía, la lectura o la caza hacían de su Corte un espacio especialmente importante en la producción de representaciones en la primera mitad del siglo XV. Así, se generaba un espacio de producción cultural "cortesana", en la que se mezclaban lo histórico, lo moral y lo estético, a través de la producción cronística, los tratados morales o los *dezires* poéticos. Todo ello a menudo con una función de legitimación de la monarquía. Esto suponía la generación de un centro productor de representaciones dentro del campo cultural de la Castilla de Juan II. Con todo, este espacio sería el objeto de múltiples críticas, como es el caso del *Corbacho* del Arcipreste de Talavera en relación al "amor cortés". En esta tesitura se sitúa también el *Libro de Gracián,* cuya realización es posibilitada por la circulación de nuevos autores (Llull), pero al mismo tiempo ejercerá una fuerte crítica a la actividad cortesana, por considerarla alejada de los parámetros morales que el autor anónimo consideraba adecuados para el gobierno del reino.

2.4.2. La historia del presente y el *Libro de Gracián*

El *Libro de Gracián,* además de presentar una determinada idea acerca de las relaciones sociales y políticas de su época, también sugiere de manera implícita una idea histórica. Esta idea histórica lleva a considerar el *Libro de Gracián* como una representación del presente, para cuya comprensión se recurre a *exempla* del pasado, así como a ideas providencialistas respecto al futuro. Esta forma de comprensión de la historia también se puede encontrar en otros textos que abordan diversos aspectos del reinado de Juan II, y sigue en términos generales la tónica del conocimiento histórico en la Edad Media. Ahora bien, a la altura del reinado de Juan II el discurso histórico se había

Rodríguez (coord.), *Salamanca y su universidad en el Primer Renacimiento*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 37-38.

[182] Marqués de Santillana, *Poesías completas,* Edición de Maxim P.A.M. Kerkhof y Ángel Gómez Moreno, Castalia, Madrid, 2003, pp. 368-369.

[183] José Antonio Maravall, "La cortesía como saber en la Edad Media", en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera. Edad Media*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1973, pp. 273-286.

convertido en un instrumento fundamental de comprensión del presente. De esta forma, junto con otros textos de la época, es posible considerar al *Libro de Gracián* como una "historia del presente".

La importancia de lo histórico para la comprensión de lo acontecido en el "presente" del reinado de Juan II se explicita con rotundidad en el llamado *Prologus Baenensis,* esto es, el prefacio que Juan Alfonso de Baena escribe en su compilación poética, el *Cancionero de Baena,* ofrecida al Rey. Para Baena, es natural el deseo del conocimiento de los hechos pasados, presentes y futuros. Es el conocimiento del pasado el más seguro, por lo cual los "omnes sabios e entendidos:

> (…) escribieron la verdat de todos los grandes fechos e altas cosas que pasaron, e non quisieron encobrir ninençelar ninguna cosa de todo ello, también de los cuerdos como de los locos, e también de los que fueron buenos como de los que fueron malos, por que de los fechos de los buenos tomassen los omnes dotrina e enxemplo para fazer bien, e de los fechos de los malos que reçebiessen escarmiento e castigo para se guardar de non fazer mal"[184].

De esta forma, el pasado conforma un modo central de comprensión del presente, en la medida en la que se entienden las acciones pasadas como modelos para la actualidad. Al mismo tiempo, el presente tiene un carácter abierto, ya que "del tiempo que es presente (…), maguera que saben los comienços de los fechos que en aquel tiempo se fazen, pero, con todo esso, porque non pueden saber el medio nin la fin quál será, es de tener que non saben los omnes complidamente ninguna cosa de aquel tiempo presente"[185].

El hecho de que no se pueda conocer "complidamente" -esto es, plenamente- el presente no evita que los autores medievales no reflexionaran sobre su actualidad. El propio Juan Alfonso de Baena, en el "Dezir" relata los acontecimientos del reinado de Juan II hasta principios de la década de los treinta y aconseja al Rey acerca de cómo ha de solucionar los problemas que en ese momento asolan el reino, principalmente el enfrentamiento entre Álvaro de Luna y los infantes de Aragón. Más allá del propio ejemplo de Baena, la poesía cortesana se enfrenta sistemáticamente con la tarea de interpretar los eventos vividos a partir de toda una serie de recursos retóricos y alegorías, que incluyen desde la rueda de la Fortuna a los vicios y las virtudes, pasando por visiones,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[184] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 3.
[185] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 3.

sueños, símbolos animales o lenguajes proféticos. A través de ellos se genera un discurso que es capaz de interpretar y actuar sobre acontecimientos contemporáneos, pero al mismo tiempo es lo suficientemente general o abstracto como para ser objeto de resignificaciones o aplicaciones posteriores[186]. De esta forma, la poesía cortés resultaba vehicular a la hora de representar los conflictos políticos del reino[187]. La producción cultural del reinado de Juan II, esto es el campo cultural, está íntimamente ligada con la generación de un discurso sobre los acontecimientos de la época, que incluye una dimensión histórica.

La crítica social y política conforma un importante elemento de esta dimensión histórica. Los poetas cortesanos del reinado de Juan II reflexionan sobre el presente aproximándose al comportamiento de diversas posiciones sociales, usualmente para destacar la decadencia de los males del reino, provocados por la corrupción de un orden social como el de la caballería, pero también por otros grupos, como jueces y abogados. Del discurso político y social de los poetas se colige un compromiso de los mismos con los sucesos de su presente histórico[188], si bien no siempre de manera directa, sino a través de varios recursos simbólicos. Así, incluso poemas que presentan una doctrina general pueden estar en realidad referidos a circunstancias concretas[189]. El *Libro de Gracián* adopta una posición similar, al no nombrar las realidades concretas a las que alude, canalizando la crítica a Álvaro de Luna a través de una crítica genérica a "privados y consejeros".

La combinación entre crítica social y representación histórica es uno de los rasgos que tienen en común el *Libro de Gracián* y la obra de algunos poetas de la época de Juan II. Gonzalo Martínez de Medina, por ejemplo, dirigido críticamente a Juan Hurtado de Mendoza, Mayordomo del rey y privado del rey entre 1412 y 1424, recurría a la idea de la caída de príncipes (incluyendo a Lucifer, Adán, Hércules, Aníbal o Pompeyo) y al tema de la fortuna, indicaba los peligros a los que se enfrentaba el de Mendoza, ya que: "Después que te vees en trono sobido, / luego desconosçes al tu Criador, / olvidas justiçia, estás infingido [engreído], / como si fuesses alto emperador; non oyes al pobre nin al

[186] María Morrás, "La ambivalencia en la poesía de cancionero: algunos poemas en clave política", en Eva María Díaz Martínez y Juan Casas Rigall (coords.), *Iberia cantat: estudios sobre poesía hispánica medieval. Congreso Internacional sobre Poesía Hispánica Medieval, 2-5 de abril, 2001 Santiago de Compostela*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002, pp. 335-370.
[187] Óscar Perea Rodríguez, "El entorno cortesano de la Castilla Trastámara", pp. 289-306.
[188] Julio Rodríguez Puértolas, *Poesía crítica y satírica del siglo XV*, Castalia, Madrid, 1984, p. 8.
[189] María Morrás, "La ambivalencia en la poesía de cancionero", p. 339.

pecador / nin al que a ti viene justiçia llamando, /ensalças a aquellos que son de tu vando, / los otros destruyes con muy gran rigor"[190]. De esta forma, se compara la figura de un personaje coetáneo (Juan Hurtado de Mendoza) con una serie de personajes históricos, bíblicos o mitológicos, que a pesar de su éxito en última instancia habían fracasado notablemente, como ocurrirá, si sigue pecando, con Juan Hurtado de Mendoza.

Del mismo autor es aún más interesante en relación con el *Libro de Gracián* el poema "Dezir que fue fecho sobre la justiçia e pleitos e de la gran vanidad d'este mundo", escrito hacia 1419[191]. Gonzalo Martínez de Medina repasa en él la condición corrupta de abogados, jueces y otros oficios relacionados con la justicia, indicando el problema de la proliferación de juristas y el alargamiento de los pleitos, cuestión sobre la que legisla Juan II en 1427[192]. Se trata de un problema al que también apunta en diversas ocasiones el *Libro de Gracián.* Todo ello sirve a Gonzalo Martínez de Medina para construir una descripción social del presente, entendido como una realidad social en una situación de decadencia que únicamente puede ser solventada por las acciones del Juan II, el Rey "que viene", si bien la confianza ha de ponerse únicamente en Dios. La idea de un presente en decadencia aparece también en otro de los poemas en los que tiene una gran importancia lo social. Se trata del *dezir* "Noble flor sin igualeza", de Ruy Páez de Ribera. El poema, dirigido a la reina doña Catalina durante su regencia (entre 1407 y 1417), se lamenta de la situación de Castilla, "que ha perdido su proeza". Esta corrupción sería el resultado del mal gobierno de señores y regidores, dominados por la avaricia y dedicados a "cohechar" y oprimir a los labradores, en vez de defenderlos y conquistar la tierra de los moros[193]. De nuevo existe una vinculación entre una representación del presente como un momento de desorden y la reflexión sobre dicho desorden debido a los vicios y corrupción de un grupo social, en este caso, los señores. Finalmente, el poema "Noble vista angelical" de Alfonso Álvarez de Villasandino, escrito a finales del siglo XIV, también culpaba de la decadencia del reino a señores, escribanos o regidores, ocupados en la venta de oficios y el arrendamiento de tributos. Todo ello vinculado a la situación presente, ya que el poeta ve "este reinado cada día andar con mal"[194].

[190] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* pp. 600-604
[191] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, pp. 605-612.
[192] Miguel Ángel Pérez de la Canal, "La pragmática de Juan II, de 8 de febrero de 1427", *Anuario de Historia del derecho español,* vol. 26 (1956), pp. 659-668.
[193] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* pp. 526-528.
[194] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, pp. 78-81.

Sirvan estos ejemplos para mostrar la difusión en ambientes cortesanos de la vinculación entre crítica social y reflexión sobre la situación presente, ambas dimensiones centrales del *Libro de Gracián.* A los ejemplos vistos, además, habría que añadir obras como las del Marqués de Santillana o Juan de Mena, que también reflexionan de manera similar sobre los problemas coetáneos[195]. La representación del presente en términos de decadencia es un tópico central en el reinado de Juan II, y es en este ambiente cultural en el que el *Libro de Gracián* construye su particular "historia del presente".

La dimensión profética es, junto con el elemento social, una cuestión importante en el marco de las representaciones históricas del presente en el reinado de Juan II. De nuevo el *Cancionero de Baena* es un ejemplo central como recopilación de este tipo de representaciones[196]. Los poetas recogidos por Juan Alfonso de Baena recurren con frecuencia a diferentes motivos astrológicos y animalísticos a la hora de construir una relación entre el presente y el futuro. Aquí juega un papel importante la problemática escatológica. El mesianismo, por ejemplo, juega un papel vital en composiciones de autores ya tratados como Gonzalo Martínez de Medina, Alfonso Álvarez de Villasandino o Ruy Páez de Ribera. En ellos tiene mucha importancia las referencias a las profecías merlinianas, en ocasiones de manera explícita, como es el caso de Villasandino, que se refiere a Merlín junto a Juan de Rocatallada en una de sus composiciones: "Del fuerte león suso contenido / dize el Merlín, concuerda fray Juan / que entre los que fueron e son e serán / en España reyes será enobleçido"[197]. El poema-profecía, que data de 1417, tiene un claro tono mesiánico en el que un "león" (Juan II) dominará en la guerra contra los moros. La figura del "león" también está presente en otro poema profético de Gonzalo Martínez de Medina, en el que esta figura, de nuevo identificado con Juan II, castigará a los "quebrantadores" o malos gobernantes: "los quebrantadores serán quebrantados / e los que tomaron agenos estados / convien' que los dexen llamando vallía"[198]. A estos, además, les espera el castigo en el juicio divino.

[195] Kenneth R. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España medieval,* Gredos, Madrid, 1971, pp. 235-237.
[196] Véase Pénélope Cartelet, *'Fágote de tanto sabidor'. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, e-Spania Books, Paris, 2016. Disponible on-line. URL: https://books.openedition.org/esb/1043. [Consultado por última vez 28-03-2022].
[197] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* pp. 225-226.
[198] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* p. 587. Gonzalo Martínez de Medina, según Charles Fraker, estaría ligado a las profecías de carácter joaquinita también presentes en Juan de Rocatallada. Véase Charles Fraker, "Prophecy in Gonçalo Martínez de Medina", *Bulletin of Hispanic Studies,* vol. 43, n. 2 (1966), pp. 81-97; y "Gonçalo Martínez de Medina, the Jerónimos and the *devotio moderna*", *Hispanic Review,* vol. 34, n. 3 (1966), pp. 197-217.

Estos poemas combinan una referencia a los sucesos coetáneos, a través de un lenguaje críptico inspirado en las profecías de Merlín, y una enunciación profética en la que resulta central la idea de resolución de los problemas presentes, esto es, la proyección de un monarca mesiánico que se sobrepondrá a las amenazas que asolan el mundo, ya sean los malos gobernantes o los musulmanes. En el *Libro de Gracián* también están presentes los temas escatológicos, pero el autor se aleja del profetismo mesiánico cortesano[199] para desarrollar una serie de futuros con elementos catastróficos o apocalípticos, como consecuencia de los pecados de los gobernantes. Ahora bien, al mismo tiempo se imagina un rey y sociedad ideales en el último capítulo de la obra, que resulta ser un modelo de comportamiento. De esta forma, se atenúa el mensaje apocalíptico de la obra. Esta tensión entre lo apocalíptico y la sociedad ideal será un elemento de análisis fundamental a la hora de estudiar el *Libro de Gracián* como representación historiográfica. Lo importante ahora es resaltar que esta construcción del futuro se da en un tiempo y un espacio de importante efervescencia escatológica, el reinado de Juan II, en el que las expectativas ante el futuro resultan en diferentes representaciones a menudo incompatibles entre sí.

Cuando en el *Libro de Gracián* se introduce la cuestión apocalíptica en el relato, ya sea a través de la idea del fin del mundo o del Anticristo, el texto enlaza con una de las corrientes culturales e historiográficas de fuerte presencia en el reinado de Juan II. Este período, como épocas anteriores[200] y posteriores[201] es un momento de importante actividad escatológica en Castilla, ya sea a través de la reflexión intelectual o de la enunciación profética. Se trata, por ejemplo, de un momento clave en la difusión de la obra de Juan de Rocatallada en Castilla, especialmente del *Vademecum in tribulatione*, obra en la que se anuncia la llegada de una serie de catástrofes (incluyendo guerras, pestes y hambrunas) y se vaticina la llegada del Anticristo, a la muerte del cual tendrá lugar la aparición de un mundo nuevo[202]. El texto de Rocatallada no es el único de este estilo en

[199] La asociación entre lo cortesano, la profecía y la alabanza al rey aparece ya en obras de la época de Juan II, como es el caso de *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games. En él, el maestro del caballero Pero Niño, protagonista de la obra, le advierte contra los peligros de las profecías merlinianas: "Guardadvos: non creades falsas profezías ni ayades fiuzia en ellas, ansí como son las de Merlín e otras". Citado en José Guadalajara Medina, *El Anticristo en la España medieval*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2004, p. 67.

[200] César Olivera Serrano, "Mesianismo y profetismo en Portugal y Castilla (c.1380-1430): notas para su estudio", *Sémata*, vol. 26 (2014), pp. 359-382.

[201] Especialmente en el reinado de los Reyes Católicos. Véase Alain Milhou, "La chauve-souris, le Nouveau David, et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde iberique: XIIIe-XVIIe s.), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 18, n. 1 (1982), pp. 61-78.

[202] Israel Sanmartín Barros, "La construcción del discurso político apocalipticista del *Vade Mecum in Tribulatione* de Juan de Rocatallada en la Castilla de Juan II", *Trabajos y comunicaciones*, n. 53 (2021),

la época, sino que también circularon durante la primera mitad del siglo XV obras como el *Libro del conosçimiento del fin del mundo*[203], que también anuncia la llegada del fin de los tiempos, o el *Libro de la consolación de España*[204], cuyo objeto es la decadencia y posible destrucción de España, debido a la extensión desmedida del pecado.

Este último texto enlaza además con uno de los temas escatológicos de más impronta en Castilla, que tiene cierta presencia en el *Libro de Gracián.* Se trata del problema del "planto por España", que anunciaba la futura destrucción del país por causa de los pecados de sus gentes[205]. El *Libro de Gracián* advierte de este peligro, afirmando que quizás la destrucción sea obra de los musulmanes. Otros textos, como la *Lamentación de Spaña* del Marqués de Santillana, o el ya mencionado *Libro de la consolación de España,* también se ubicarían en esta tradición, hilando temas de carácter apocalíptico con el espacio ibérico. Tanto los textos de carácter apocalíptico y milenarista como las obras que apuntan el tema de la destrucción de España representan una situación presente con una posible realidad futura.

De esta forma, el *Libro de Gracián* ha de comprenderse dentro de un universo cultural en el que las representaciones del presente juegan un papel importante, en al menos dos niveles:

a) La representación de la sociedad de la primera mitad del siglo XV como una sociedad decadente, que es analizable a partir de la reflexión sobre distintos grupos sociales, ya sean nobles, privados o juristas. Es esta la representación del presente que transmiten algunos de los poemas del *Cancionero de Baena.* El *Libro de Gracián* retoma este tipo de representación, ahora en prosa, produciendo una crítica del presente vinculada a la corrupción de una variedad de grupos, que incluyen privados, consejeros, caballeros, señores, abogados, jueces o escribanos.

b) Las profecías en torno al futuro, pues encontramos temas inspirados en los textos sobre Merlín, especialmente en el *Cancionero de Baena,* que abogan por una visión mesiánica del futuro. Pero también hay textos de carácter apocalíptico o

e137. Disponible on-line. URL: https://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyCe137/13197. [Consultado por última vez el 28-03-2022].

[203] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, pp. 3085-3089.

[204] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, pp. 3075-3084. Puede consultarse la edición de Agapito Rey, "Libro de la consolación de España", *Symposium: a quarterly journal in modern literatures,* vol. 9, n. 2 (1956), pp. 236-256.

[205] José Guadalajara Medina, *El Anticristo en la España medieval*, pp. 80-82.

milenarista. Son dos construcciones distintas de la relación entre el presente y el futuro, aunque no necesariamente contradictorias. Más bien, muestran la disposición de los intelectuales castellanos del momento hacia la reflexión sobre la relación entre el presente y el futuro, buscando sentar unas expectativas acerca del mismo. El *Libro de Gracián* participa de esta reflexión sobre la relación presente-futuro. Por una parte, al introducir advertencias acerca de las consecuencias catastróficas, incluso apocalípticas que puede tener la mala gobernación del reino. Por otro, al introducir la figura de un rey ideal, como modelo de comportamiento para Juan II, lo que presupone la posibilidad de que las catástrofes predichas no lleguen a realizarse.

Según hemos visto a lo largo de este capítulo, el *Libro de Gracián* es un texto escrito en un espacio y tiempo concretos, Castilla en el reinado de Juan II. Por ello, una decisión metodológica central en esta tesis doctoral es la de recurrir a los contextos propios de la época a la hora de abordar un análisis histórico del documento. Esta decisión parte de la idea de que el *Libro de Gracián* al construir un relato de viajes ficticio está en realidad abordando una serie de problemas políticos, sociales y culturales que forman parte de la realidad histórica de la Castilla de la primera mitad del siglo XV. De esta forma, el texto se concibe no sólo como un relato ficticio, sino también como una narración que tiene una dimensión "documental". Con esto nos referimos a que el *Libro de Gracián* es capaz de representar la realidad de su época, si bien la representación se construye a partir de unos intereses y unos recursos culturales determinados. De esta manera, el *Libro de Gracián* también forma parte de una cultura compartida, en la que diferentes intelectuales intentan dar un sentido a su momento histórico partiendo de ideas, símbolos o relatos.

De esta forma, ubicar el *Libro de Gracián* en sus distintos contextos, como hemos hecho a lo largo de este capítulo, ayuda a localizar los distintos problemas con los que el *Libro de Gracián* se relaciona, si bien analizar en concreto las formas en las que el autor anónimo se aproxima a estos problemas será objeto de estudio en los siguientes capítulos. Con todo, es posible reseñar las diferentes cuestiones que se han resaltado a lo largo de este capítulo:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

a) En primer lugar, la crítica política. El *Libro de Gracián* es fundamentalmente la representación del mal gobierno de un monarca concreto, Juan II, y

de las consecuencias de su reinado en el cuerpo social. Este mal gobierno viene explicado por la influencia de los privados, lo que remite de forma clara a Álvaro de Luna. De esta forma, el documento no puede desasociarse de los diferentes movimientos políticos que tienen lugar durante el reinado del monarca castellano, de manera especial de los conflictos entre el bando liderado por los infantes de Aragón, Enrique y Juan, y el comandado por Álvaro de Luna. De hecho, el propio promotor del texto, el arzobispo Diego de Anaya, estaba enemistado con el privado. De esta forma, se puede entender el texto como una herramienta política en un momento concreto, que obedece fundamentalmente a la idea de deslegitimar la posición de poder de Álvaro de Luna.

Ahora bien, la obra también se construye en un marco histórico, político e institucional más amplio. En este sentido, el *Libro de Gracián* forma parte de los debates en torno a la figura de la privanza y el consejo que se venían gestando en Castilla desde el siglo XIII, y que tienen un momento de apogeo, en un sentido crítico, durante la privanza de Álvaro de Luna. Su figura da lugar a una reflexión sobre la privanza, así como al despliegue de un argumentario contra él del que forma parte del *Libro de Gracián.* A mayores de la cuestión de la privanza, también hay que tener en cuenta que las denuncias del *Libro de Gracián* se extienden también hacia algunas de las instituciones vertebrales de la monarquía Trastámara, incluyendo la cuestión fiscal, el consejo, o la afirmación del poder regio. De esta forma, en el *Libro de Gracián* se encajan tanto representaciones que inciden en su contexto más inmediato, como una representación general de la Castilla Trastámara.

b) En segundo lugar, la articulación de demandas sociales propias de la época de Juan II. En este caso es clave la noción de demanda social, entendida como aquellas necesidades, preocupaciones o exigencias que afectan a amplias capas de la población en un momento determinado. El ejercicio intelectual que realiza el *Libro de Gracián* en este caso es el de recoger una variedad de demandas presentes en la época, como se manifiesta en acontecimientos como las resistencias a la expansión del régimen de señorío, o en las propias peticiones en Cortes, así como en los conflictos urbanos. En lo tocante al régimen señorial, el *Libro de Gracián* da especial importancia a la crítica a la "señorialización" del patrimonio regio, que se venía realizando desde la llegada de los Trastámara al poder, así como otras demandas relativas a los abusos señoriales, los tributos u otras arbitrariedades. En el mundo urbano, además, cobra especial importancia la cuestión de la institucionalización del "regimiento" y la progresiva tensión entre

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

oligarquías y común. De nuevo, el *Libro de Gracián* se implica en este proceso, al representar y construir el antagonismo entre diversos grupos sociales (oligarquía y común o señores y aldeanos). Todo ello nos conduce a la idea de que el *Libro de Gracián* se presenta como un discurso de contestación, en el que se construyen las demandas sociales dentro de una oposición entre dos grupos heterogéneos, aquellos víctimas de una serie de injusticias (el pueblo, el común, los labradores y los mercaderes) y los que las cometen (privados, señores, regidores y oficiales)

c) En tercer lugar, la configuración de "lulismos". En este caso es central la importancia de Ramón Llull, la influencia vertebral del *Libro de Gracián* a la hora de construir su relato. En este sentido, son reseñables las obras vernáculas de Llull, que buscan transmitir su pensamiento a través de diferentes representaciones. También es importante la asociación de Llull con los franciscanos espirituales, que se refleja en la idea de reforma y sociedades ideales, una sensibilidad que compartirá el *Libro de Gracián*, si bien traspasada al plano sociopolítico de la Castilla de Juan II. Además, es importante destacar que la primera mitad del siglo XV es una etapa de difusión de los textos de Ramón Llull en Castilla, con lo que su obra pasa a formar parte del repertorio intelectual al que tiene acceso el autor del *Libro de Gracián.* En este sentido, se puede hablar de diferentes usos de Ramón Llull, o de diferentes "lulismos". Por una parte, el uso del nombre de Llull en la poesía de cancionero como una "autoridad" que legitima el conocimiento del poeta. Por otra, el *Libro de Gracián* no es el único texto que usa a Ramón Llull como referencia en la Castilla del momento, sino que otras obras de diferentes temáticas e intereses también recurren al pensamiento del mallorquín.

d) Finalmente, la "escritura" del presente, dentro del campo cultural del reinado de Juan II. Aquí resulta vital la idea de que este reinado es un momento de construcción del espacio cortesano y de la figura del letrado, objetos a los que se opondrá el *Libro de Gracián.* Estamos hablando de la construcción de un campo cultural, en el que se establece un centro cultural (la Corte) y una serie mecanismos para la obtención de prestigio y estatus en el plano cultural, lo que da lugar a la idea del letrado. El *Libro de Gracián* se opone a este fenómeno, atacando a los letrados. Además, también es un momento de reflexión historiográfica sobre el presente, como muestra la poesía de cancionero. Así, diversos poetas cuya obra se recoge en el *Cancionero de Baena* abordan el presente ya se desde la representación del orden social y su decadencia, o a través de poesía de carácter profético. La cuestión profética está también presente en los textos

apocalípticos y milenaristas del momento. El *Libro de Gracián*, en este sentido, forma parte de esta construcción de representaciones del presente, y puede entender como una "historia del presente".

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

3. El *Libro de Gracián* como documento

La consideración del *Libro de Gracián* como documento es una dimensión nuclear en el enfoque y desarrollo de esta tesis doctoral. Esto implica que un análisis del *Libro de Gracián* ha de pasar por una descripción adecuada del documento, tanto en lo relativo a su contenido como a su dimensión material. Tal descripción será el objetivo de este capítulo. Para ello, comenzaremos resumiendo pormenorizadamente el texto. A continuación, describiremos brevemente el manuscrito, así como las cuestiones relativas a la datación de la obra. Seguidamente, para finalizar, clasificaremos el contenido de documento, atendiendo a su estructura, a los personajes presentes en él y a los espacios por los que transita el viaje de Gracián.

3.1. El contenido del *Libro de Gracián*

El *Libro de Gracián* narra las desventuras de Gracián, un joven que, tras interiorizar las enseñanzas de su padre respecto al mundo, viaja por el reino de Castilla, observando toda clase de abusos, para finalizar presenciando en un reino diferente, la figura de un monarca idealizado. La clave de la obra no es tanto las acciones de Gracián, sino su carácter de testigo y observador de los atropellos de las élites políticas de Castilla, tanto a nivel local como a nivel del reino. De esta forma, el texto supone una representación de un momento histórico determinado, la Castilla de Juan II. Para plasmar este contenido, el autor organiza su materia en torno a los siguientes ejes: a) la auto-representación del autor en la "semblanza", dónde el autor se presenta y afirma sus intenciones, que son enseñar al Rey sobre la situación del reino; b) la doctrina política del padre de Gracián (capítulos 1-5), que incluye la presentación del personaje principal (Gracián), así como su educación en torno a la Creación, los prelados y los príncipes; c) el viaje de Gracián (capítulos 6-11) por distintas localidades castellanas, dónde el protagonista es testigo directo o indirecto de las injurias recibidas por el pueblo; y d) la sociedad ideal (capítulo 12), en el que Gracián conoce a un monarca que destaca por su buen gobierno, y que sirve como contraste con el mal rey del viaje anterior, así como modelo de comportamiento para Juan II.

A) La auto-representación del autor en la "semblanza"

El *Libro de Gracián* comienza por una suerte de prefacio, denominado "semblanza" por el propio autor, en la que el propio escritor se auto-representa mediante una alegoría. Así, se describe como un ballestero sale de caza, transitando desde una

ciudad a un monte cercano. El ballestero consigue herir a un venado, pero durante la persecución pierde a su presa, dándose cuenta de que él mismo se ha perdido también. Tras recorrer el monte, hambriento, encuentra un árbol cuya fruta le parece deliciosa. Al volver a la ciudad lleva la fruta al Rey, ya que le parece un manjar digno del estatus del monarca. El monarca encuentra el sabor vulgar, pero se da cuenta de que la percepción del ballestero depende de su estado hambriento. Ahora bien, la fruta resulta tener propiedades medicinales que curan la enfermedad que padecía el monarca.

A continuación, se expone la explicación de la alegoría. El ballestero es el propio autor, y la salida de la ciudad remite a la salida del "tiempo de inocencia", en busca de los bienes mundanos (el venado). Las dificultades en el monte representan la desorientación de una vida en pecado, finalmente resuelta mediante el conocimiento de Dios (la fruta). La fruta que el ballestero lleva al rey es el propio *Libro de Gracián*, que podrá sanar los males que padece el reino. El autor advierte también al Rey de Castilla y León, el receptor, de que no se deje guiar por la mala escritura de la obra (el mal sabor) ya que en ella se contienen importantes conocimientos. De esta forma, el autor establece su autoridad al afirmar que su obra es fruto del conocimiento divino, y al mismo tiempo recurre al tópico de la humildad.

B) La doctrina política del padre de Gracián

La presentación de la situación del reino va precedida en los primeros capítulos del proceso de formación de Gracián. Funcionan como una suerte de "teoría", de descripción general de la realidad política de la monarquía bajomedieval, de forma que Gracián adquiere los conocimientos que le permitirán entender los eventos que presencia durante el viaje.

Así, un primer capítulo, denominado "Capítulo del prólogo de este libro", introduce a Gracián, descrito como un buen muchacho, y a su padre, un "burgués" de gran devoción. Un día Gracián, pese a su alegría habitual, se encuentra triste y desconsolado, al darse cuenta de lo horrible de la muerte, de lo pasajero de los bienes y honras terrenales, y de abundancia del pecado. El padre de Gracián, el burgués, se alegra de que su hijo reflexione sobre tales cosas y procede a explicarle durante tres capítulos la finalidad por la que Dios creó al mundo, la función de los prelados y la función de los príncipes:

1) Con respecto a la Creación del mundo (capítulo 2), el padre de Gracián afirma que Dios realizó la Creación para ser conocido y amado por las gentes, y esa es la principal finalidad de las cosas. Sin embargo, las gentes se apartan de dicha "intención", amando más las honras y bienes terrenos que a Dios. En esta decadencia sería especialmente importante el rol de príncipes y prelados.

2) En relación a los prelados (capítulo 3), siguiendo a Ramón Llull se expone su principal función, o "primera intención", que es la de gobernar a los clérigos de su diócesis, según apunta el burgués. Por el contrario, los prelados estarían más interesados en las honras mundanas, la privanza de los reyes o las rentas. Se insiste especialmente en el pecado de la simonía. La consecuencia de esto sería la perdición de múltiples almas, incluidas las de los propios prelados, que tendrán que dar cuenta ante Dios por las almas perdidas. En todo ello se separan del ejemplo de Jesucristo, quién, a pesar de merecer más honras que ninguna otra persona, debido a su condición divina, fue pobre para dar ejemplo.

3) Finalmente, en lo tocante a los príncipes (capítulo 5), el padre de Gracián se extiende en sus críticas. Según afirma el padre de Gracián, la finalidad del príncipe es la de mantener la justicia, pero el príncipe se corrompe cuando busca las honras en vez de la justicia. Los príncipes o reyes, términos que se usan como sinónimos, deben su poder a Dios, cuya voluntad deben cumplir. Sin embargo, los príncipes se olvidan de este hecho y se preocupan sólo de sí mismos. Esto se refleja, por ejemplo, en actividades ociosas, como la caza, las justas y los torneos o los bailes, que conducen a la vanagloria y no son propios del oficio de un príncipe. La búsqueda de las propias honras acaba repercutiendo también sobre el pueblo. En un primer momento, el pueblo "ordena" una renta para los príncipes para que pueda cumplir con su función, renta suficiente para que los mandatarios puedan organizar correctamente sus gastos y dar cuenta de sus obligaciones. Sin embargo, la introducción de privados y consejeros llevaría a mayores tributos, lo que provocaría grandes daños en el pueblo. Gracián pregunta a su padre si el príncipe debe ser generoso, a lo que este responde que sí, pero que debe serlo con sus propios bienes, y no ser generoso con los bienes ajenos, esto es, las rentas que extrae del pueblo.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El agravio se profundiza cuando el príncipe, a quién Dios ha encargado mantener los pueblos en libertad, hace a estos siervos cuándo coloca bajo el señorío de privados y otros caballeros. Así, estos quebrantan los mandamientos de Dios y han de dar cuentas

por ello en el Juicio Final. Se acentúa la crítica a las élites políticos, especialmente a privados y consejeros, a quienes se señala como enemigos del príncipe y del pueblo. Ante la pregunta de Gracián acerca de si los príncipes pueden dar los "logares" a los caballeros, el burgués contesta distinguiendo entre el derecho del mundo y el derecho de Dios. Según este último, estaría vedado a los príncipes dar los pueblos en señorío a los caballeros. Los privados aún son más peligrosos para el príncipe, ya que aprovechan su influencia para enemistar al monarca con otros caballeros, o le aconsejan ir a la guerra con otros príncipes cristianos, con tal de conseguir una mayor recaudación. Gracián pregunta también por la incapacidad de los príncipes cristianos a la hora de conquistar a los infieles, a lo que el burgués contesta que eso se debe a que los monarcas ponen sus intereses personales (la honra o las riquezas) por encima de la conversión de los infieles, llegando a causar daños al pueblo, tomando sus bienes por la fuerza, o incluso obligando a los pobres a ir a la guerra.

Paralelamente, también se critica la concesión de oficios de forma corrupta, y el burgués afirma su temor ante la posibilidad de que, por los pecados de los gobernantes, se desencadena alguna catástrofe de carácter apocalíptico por parte de la justicia divina. Más aún, se denuncian otras faltas de orden moral, como pueda ser la permisión del juego y el adulterio. Termina el capítulo acusando de nuevo a los privados y los consejeros del mal gobierno del reino.

En realidad, todo el capítulo funciona como la expresión de una doctrina política y una crítica de la realidad sociopolítica del reinado de Juan II. Se exponen las obligaciones del príncipe (la justicia), y los principales motivos para la decadencia del oficio regio, que no serían sino los privados (Álvaro de Luna) y otros caballeros. De esta forma, se trata de la representación e interpretación del presente del autor del *Libro de Gracián.*

Esta parte teórica remata con un capítulo de transición, el quinto, en el que Gracián pide permiso a su padre para viajar a conocer el mundo, y su padre se lo concede.

C) El viaje de Gracián como denuncia de la situación del reino

En el viaje de Gracián se ponen de manifiesto los diferentes agravios que experimentan las gentes del reino de Castilla, como consecuencia de la falta de justicia que el padre de Gracián había resaltado anteriormente. De esta forma, tiene lugar una suerte de enumeración de los abusos que ocurren en el reino. En general, están infligidos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

por las élites de Castilla, ya sean grandes nobles y privados, o regidores y jueces locales, y abarcan desde la corrupción en el otorgamiento de cargos y oficios, a la tributación excesiva. Este viaje podemos dividirlo en dos etapas. La primera (capítulos sexto al octavo) transita por villas de señorío. La segunda (capítulos noveno al undécimo) recorre tres ciudades de dominio regio

C1) Las villas de señorío

Uno de los abusos más notorios, y que encaja con la situación de Castilla en el reinado de Juan II se relata en el capítulo sexto, al comienzo del viaje de Gracián. La primera parada es una villa a la ribera de un río, que se describe como guerreada por un caballero. Allí, un hombre anciano le explica la situación. El Rey, aún joven, ha dado la villa a uno de sus privados, algo que el pueblo de la villa no acepta, habiéndose decidido a combatir al caballero cuando este intenta tomar posesión del lugar. Llegan a enviar unos procuradores al Rey, para justificar su posición, pero no consiguen tener éxito. Finalmente, el caballero, recurriendo a una artimaña, consigue tomar la villa, y ajusticia a dos hombres de la misma. Gracián se entristece profundamente, y consuela a los dos hombres antes de que los ejecuten, afirmando que mueren por una causa justa. La narración del capítulo debe entenderse como una representación de la resistencia a la señorialización del realengo en Castilla, una resistencia que había tenido lugar en diversas villas del reino tanto en el reinado de Juan II como en el del monarca anterior, Enrique III.

En el siguiente capítulo, el séptimo, Gracián deja la villa y se encuentra con un mercader que llora. Este le explica que, en otra villa cercana, regida por un caballero anciano, le han quitado todas sus mercancías al no pagar un portazgo del que no tenía conocimiento. El portazgo estaba arrendado por un judío, y el mercader no consigue recuperar sus bienes a pesar de las súplicas de unos religiosos tanto al judío como al caballero. Gracián ayuda al mercader y después continua hasta la villa, dónde se aloja en un hostal. Su hospedero se ofrece a enseñarle el lugar, y durante su visita le cuenta algunos de los abusos que el señor de la villa realiza. Destaca especialmente el encuentro con una mujer viuda, que llora ya que su hija había sido obligada a casarse con uno de los hombres del señor de la villa. A todo esto, habría que añadir otros abusos que el hospedero cuanta a Gracián, como la imposición de nuevos tributos.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A la vista de esto Gracián prosigue su viaje, dando comienzo el noveno capítulo. Se pierde en medio de un bosque y se queda dormido, aunque se despierta por causa de los llantos de un hombre. Este es vecino de una villa cercana, gobernada por un conde, que también realiza todo tipo de abusos. En este caso, destaca que obligase a sus vecinos a comprarles sus cerdos por un precio desmesurado, un cahiz de trigo. Así, el conde conseguía trigo para vender a los sarracenos. El hombre, que era pobre, había sido incapaz de pagar lo exigido por el conde por lo que había acabado en prisión, si bien finalmente había logrado escapar. Al terminar la conversación, Gracián continua hacia la villa del conde, y por el camino se encuentra con unos labradores que le ofrecen un vino de muy mal sabor. Los labradores le explican a Gracián que el vino es de poca calidad ya que el conde les obliga a comprárselo.

Al llegar a la villa, Gracián decide hospedarse en un hostal, dónde acaba conversando con el hostalero, un mercader, y otros hombres que se quejan de los abusos cometidos por el conde, a menudo permitidos por el monarca. Tras escuchar dicha conversación, un musulmán presente en la posada decide intervenir, explicando que entre los musulmanes estaba justificado resistir el gobierno de los reyes injustos. Cuando el musulmán acaba su discurso, muchos de los presentes se van a dormir, pero Gracián se queda hablando con el hostalero, que le explica al protagonista cómo los señores y caballeros estarían en continuas alianzas con los musulmanes por motivos comerciales. También se queja el hostalero de los agravios de los judíos, consentidos por los señores y el Rey. Además, se menciona el rol de los conversos, tras persecuciones a los judíos, que según el hostalero serían falsos cristianos que engañarían y corromperían a señores y a príncipes.

Tras pasar la noche, Gracián parte de la villa, dirigiéndose a Córdoba en compañía de varios mercaderes. Al llegar a la ciudad, sin embargo, les son requisadas a estos viajantes algunas joyas y mercancías, ya que los guardas afirman que el lugar por el que entraron es de una puerta vedada, un dato que los hombres no conocían y del que los guardas no les habían advertido hasta que ya habían traspasado la muralla.

C2) Las ciudades de dominio regio

Da comienzo el noveno capítulo, en los que se describen los abusos que tiene lugar en la ciudad. En Córdoba, Gracián se hospeda en la posada de un clérigo, con quién entabla una amigable relación, debido a la religiosidad de ambos. Así, Gracián se queda

en la ciudad durante unos días, y en sus conversaciones con diferentes habitantes de Córdoba, le describen los abusos que tienen lugar en la ciudad:

1) Los abusos militares. Un día Gracián escucha una conversación entre un hombre y un clérigo El primero de ellos se queja de las obligaciones militares de los caballeros de cuantía, puesto que los ciudadanos que tengan propiedades por valor de más de veinte mil maravedíes han de mantener un caballo y armas, lo que resulta muy costoso. Asimismo, el príncipe, embarcado en una guerra con otros reyes cristianos, ha impuesto un servicio a estos hombres, que se ven obligados a ir a la batalla. El hombre, sin embargo, tendría que vender al menos un tercio de sus propiedades para poder comparar un caballo y armas, por lo que su mujer y sus hijos quedarían sin qué comer. El clérigo, compadecido, se lamenta ante tales abusos, y exponen una posible solución para regular este tipo de situaciones. Gracián se acerca y entabla conversación con estos personajes, y pregunta por qué los agraviados no envían mensajeros a quejarse al príncipe, a lo que el hombre responde que tal acción sería inútil, ya que el príncipe obedece a sus privados. El clérigo, finalmente, da al hombre un caballo y dinero para comprar armas. Cuando Gracián vuelve a casa, oye una conversación entre otros dos hombres, también relativa a los abusos vinculados a las obligaciones militares.

2) Los abusos de los jurados. Ya en la posada, Gracián comenta a su amigo clérigo lo que había presenciado. Este afirma que es algo habitual en la ciudad, debido a los malos gobernantes. La corrupción ha provocado que los oficios urbanos se vuelvan hereditarios, lo que conlleva que a menudo asuman las tareas de gobierno jóvenes fácilmente influenciables. Algo similar pasa con los jurados de la ciudad. Los privilegios de la ciudad exigen que el jurado sea elegido en cada colación por los vecinos de la parroquia. Sin embargo, los regidores intervienen en las elecciones para que sean elegidos jurados favorables. Algo similar, según afirma el clérigo, ocurre con los escribanos públicos, ya que existiría en la ciudad un privilegio del príncipe que regularía la adjudicación del oficio. Según tal privilegio, cuándo quedaba vacante alguno de los puestos, se elegían cuatro "hombres buenos", entre los que se echaría a suertes el oficio. Pese a tal ordenamiento, dice el clérigo que las escribanías acaban siendo concedidas a quienes sobornan a los regidores.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El amigo de Gracián afirma que estos y otros abusos son frecuentes en la ciudad de Córdoba. Gracián, maravillado ante tal desorden, pregunta al clérigo si se avisa de tales desmanes al príncipe. El clérigo responde afirmativamente y asegura que, para

mayor agravio, cuándo el príncipe había pasado por la ciudad tres meses atrás, se esperaba que se hiciera algo contra los malos oficiales y regidores. Sin embargo, el príncipe no llegó ni a reprender verbalmente a los malos gobernantes de Córdoba.

En días posteriores, Gracián presencia otros agravios y desmanes por parte de los oficiales, hasta que finalmente decide partir de la ciudad en dirección a Sevilla, esperando encontrar gentes con mayor amor a Dios que el que habían demostrado los habitantes de los lugares que había visitado hasta el momento. Por el camino encuentra a un hombre de la Orden de la Tercera Regla, con quién entabla una conversación. Al llegar a Sevilla, dónde comienza el décimo capítulo, el fraile insiste en que Gracián le acompañe a una posada que conoce. De nuevo comienza la enumeración de distintos agravios:

1) La corrupción jurídica. Una vez alojado en el establecimiento, Gracián decide ver la ciudad, y caminando por la calle se encuentra con el lugar donde "libraban los juezes". Allí se concentraba una gran muchedumbre, por lo que Gracián pregunta a un hombre que es lo que ocurre. Este le cuenta que los arrendadores de alcabalas de la ciudad acostumbran a pleitear con los habitantes de la ciudad, mediante demandas plagadas de mentiras. Así, hasta los pobres se ven obligados a pagar los costes del juicio, mientras que los arrendadores no tienen que gastar dinero en tal menester. De esto se aprovechan jueces, abogados y otros letrados. El hombre afirma que más le convendría al príncipe buscar otra manera de hacerse con el dinero necesario, ya que la alcabala causa grandes daños al pueblo.

Gracián también escucha los lamentos de una mujer anciana y viuda, que le comenta cómo su marido le había dejado una viña y un hombre de la ciudad se había apropiado de ella. La mujer afirma llevar dos años en pleito con ese hombre, que es rico y aprovecha tal circunstancia para apelar a diferentes jueces, de forma que la justicia nunca se realiza. La mujer denuncia además la gran cantidad de pleitos y contiendas de la ciudad, la abundancia de juristas, y los malos jueces de la ciudad. Todo ello conlleva a que los pobres nunca alcancen sentencias justas.

Gracián se enoja ante tales abusos y vuelve a la posada. Otro día, tras salir de rezar de la iglesia de Santa María ve a un juez librando pleitos cerca del templo. Ante el juez, un hombre se quejaba de que no tenía dinero. Cuando el hombre se aleja del juez, Gracián lo aborda, requiriéndole acerca de lo ocurrido. Ocurre, según el hombre, que el juez está nombrado el Almirante de Castilla, mayor oficial militar del reino, quién arrienda los

oficios a quién más dinero ofrece, acabando estos en manos de "malos omnes". El hombre cuenta que había demandado a otro habitante de la ciudad que le debía dinero. El juez les exigía una dobla de oro a cada uno, pero el dinero de la deuda apenas superaba las dos doblas de oro, por lo que la tasa resultaba abusiva. Todo ello se debía a que nadie podía inmiscuirse en la jurisdicción del Almirante, dando lugar a todo tipo de abusos. Gracián se lamenta ante tales abusos, a lo que el hombre responde comparando la cantidad de jueces de la ciudad con los de una cercana ciudad musulmana, en la que sólo habría un juez.

2) La elección de escribanos y jurados. Gracián sigue su camino por la ciudad, y cerca de un monasterio se encuentra con una mujer desconsolada que le relata su situación. Los criticados son en esta ocasión los escribanos, ya que el oficio de escribano se ha convertido injustamente en un oficio hereditario en la ciudad, dando lugar a que a menudo heredasen las escribanías jóvenes sin experiencia ni prudencia. Así, un hombre que debía dinero a la mujer había acudido ante uno de esos escribanos jóvenes, induciéndolo para que certificara falsamente que la deuda había sido liquidada. Algo similar ocurre con los jurados, que deberían ser elegidos por los vecinos de la colación, pero mediante engaños, el resto de jurados consiguen que los elegidos sean sus hijos. Esto mismo presencia Gracián un día en la iglesia de Santa Marina. Además, también habla con un clérigo, que sugiere algunas posibles regulaciones que podrían evitar este tipo de abusos. Los engaños son constantes, puesto que mientras Gracián vuelve a la posada, otro hombre le narra los agravios que él mismo había experimentado. Ya en la posada, el fraile consuela a Gracián, animándolo a rezar para que haya buenos prelados y príncipes.

3) La corrupción de los fieles ejecutores. Al día siguiente, Gracián se va a rezar a un monasterio. Cuando sale, ve a un grupo de mujeres y hombres en una posada. Pregunta a uno de los hombres qué ocurre. Este le cuenta la corrupción de los fieles ejecutores, oficiales encargados de velar por el cumplimiento de los ordenamientos de la ciudad. Sin embargo, carniceros, pescaderos y otros vendedores los sobornarían para que no vigilaran los pesos y medidas como les corresponde. Uno de los fieles está en la posada y la gente está allí para quejarse. El hombre termina su explicación comparando a la ciudad con una colmena y justificando la resistencia ante malos oficiales y regidores.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

4) Los abusos en la recaudación de tributos. Finalmente, un día que Gracián paseaba tristemente por la ciudad, escucha grandes gritos contra el príncipe. Esto se debe a que los recaudadores del príncipe están cobrando las deudas que se le deben de

forma abusiva. El encargado de la recaudación, un ballestero de maza converso, afirma que se debe dar cuenta de las deudas en la corte del príncipe, lo que supone un gran coste, especialmente para las "mugeres ençerradas". Ante la pregunta de Gracián acerca del conocimiento que el príncipe pudiera tener sobre tal situación, el hombre contesta que las cartas de emplazamiento vienen firmadas en nombre del príncipe. Gracián se lamenta de la situación, y decide marcharse de la ciudad, despidiéndose antes del fraile.

Ya en el undécimo capítulo, Gracián llega a una ciudad del mismo principado, hospedándose en un hospital de la ciudad. Al día siguiente, andando por la ciudad, observa que la gente está alborotada y triste, por lo que pregunta a un clérigo que estaba en la calle qué ocurre. El clérigo culpa al príncipe y a su séquito, pues por los lugares por donde pasan, los hombres del príncipe se hospedan forzosamente en las casas de los vecinos, se apoderan de sus bienes e incluso llegan a forzar a las mujeres de la localidad. El relato del clérigo lleva a Gracián a lamentarse debido a que los príncipes no son semejantes a Dios. Al día siguiente, llega el príncipe a la ciudad y es recibido con grandes honras, a pesar de la pobreza de algunos de los habitantes de la ciudad. Un hombre cuenta a Gracián, además, que el palio del príncipe se había comprado con los tributos de las gentes de la ciudad, y que el príncipe se lo daba después a uno de sus servidores. Todo ello suponía un gran gasto en honras inútiles, y el hombre llega a comparar al príncipe con el Anticristo, que también querrá ser honrado con honores que sólo pertenecen a Cristo.

La comparación del príncipe con el Anticristo resulta ser un punto de especial importancia en la obra. Durante todo el viaje, Gracián ha preguntado a las víctimas de los agravios si el Rey tenía conocimiento de la situación del reino. En este momento, Gracián ve cómo el Rey participa de alguna manera de dichos agravios, preocupándose por las honras, que es un rasgo propio del Anticristo.

Los días siguientes Gracián observa y escucha todo tipo de calamidades, a menudo en forma de *exemplum.* Un alguacil del príncipe fuerza a un hombre para que le de cierta cantidad de maravedíes arguyendo que son para el príncipe. En la Corte del Rey, Gracián observa cómo el príncipe priva con caballeros orgullosos y no con un caballero humilde y devoto. También presencia las sabias enseñanzas de otro caballero al hijo del príncipe, o la conversión de un obispo pecador durante el entierro de un hombre.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Estando en el hospital en el que se hospedaba, Gracián conversa con los hombres que allí se alojan. Uno de ellos comenta cómo ha visto que el príncipe se dirigía a un monasterio femenino de la ciudad y daba una gran limosna a las monjas. Sin embargo, un sabio hombre ermitaño afirma que las rentas que el pueblo daba al príncipe no eran para dar limosna, sino para la defensa del principado y el gobierno del pueblo. Gracián habla con el ermitaño, y este le explica que en última instancia el oficio de príncipe es más servil que otros oficios. Además, el ermitaño añade toda una serie de *exempla* dirigidos a enseñar a Gracián sobre los vicios propios de los reyes.

Otro día, Gracián ve las grandes fiestas que se celebran en la corte del príncipe. Se destaca que el príncipe se relaciona frecuentemente con judíos. El príncipe y sus hombres disfrutan cuando los alaban los juglares, mientras que otros personajes que alaban a Dios (un juglar y un "omne pobremente vestido"), son despreciados. Al final del día, ya en el hospital, Gracián cuenta lo que ha visto al ermitaño, que le responde de nuevo con *exempla,* sobre cómo los príncipes desean fuertemente los honores mundanos. Finalmente, una última noche, Gracián dialoga con el ermitaño y otros hombres, quienes afirman que el príncipe vive de manera viciosa y que no intentaba conquistar a los musulmanes. Ante las preguntas de Gracián, el ermitaño contesta con una nueva tanda de *exempla*, que ilustran que la ausencia de victorias ante el Islam se deba a la falta de fe en el príncipe. Gracián decide marcharse de la ciudad, enojado ante las afrentas al honor de Dios que tenían lugar en la urbe.

D) La sociedad ideal

Con la salida del protagonista de la ciudad da comienzo el duodécimo y último capítulo. Este último capítulo es de vital importancia en la obra ya que sirve como broche del documento. Mientras que en el resto del viaje, la presencia de Gracián sirve para atestiguar la deplorable situación del reino, en este capítulo asistimos a la construcción imaginaria de un rey ideal, que es capaz de obrar justamente con los diferentes grupos que componen el reino. Así, se da un contraste entre el Rey real (Juan II) y el comportamiento modélico del Rey ideal.

En el camino, Gracián se encuentra a un labrador que se queja del sistema de justicia del reino. Gracián se lamenta por última vez, y continuando su trayecto sale del reino y llega a otras tierras gobernadas también por un poderoso rey cristiano. En este nuevo reino, los caballeros poderosos y de malas costumbres habían conseguido

enemistar a su rey con otro rey cristiano, pero el monarca se da cuenta de las malas intenciones de los caballeros, pacificándose con el rey vecino y logrando la paz en su reino. El rey es tan justo que hasta un campesino cuyo padre había sido ajusticiado por el monarca, aun teniendo la oportunidad de asesinarlo cuando este se hospedaba en su albergue, decide no hacerlo. El rey es consciente de sus responsabilidades y tenía una gran confianza en Dios, e incluso se da cuenta cuando entra injustamente en una guerra, arrepintiéndose y resarciendo a su contrincante.

El rey consigue derrotar al emperador en una batalla, a pesar del menor tamaño de sus ejércitos. El emperador llega a pedirle consejo después del combate, y se da cuenta de que está rodeado de malos hombres. Gracián también presencia la llegada de un prelado a la corte del rey, a quién el monarca reprende debido a su avaricia. El rey también perdona a una ciudad que se subleva contra él. Además, durante una batalla contra un conde rebelde el rey se comporta justamente al mandar ejecutar a uno de capitanes, un amigo cercano, ya que este había asesinado injustamente a un soldado que huía.

El conde rebelde también es un personaje clave en este capítulo. Un día, tras escuchar el conde una predicación sobre la Pasión, ve cómo un lebrel mata a un perro mucho más pequeño de manera cruel. El conde se da cuenta entonces de sus faltas y va a solicitar el perdón del rey, que consigue. Finalmente, transitando cerca de un monasterio, se encuentra con un sobrino suyo, anteriormente desaparecido, que había decidido ingresar en el monasterio. El conde imita el ejemplo de su sobrino.

En la corte del rey, Gracián presencia como el monarca amonesta a un juglar que había alabado a un caballero para conseguir un caballo. El rey reflexiona sobre la vanagloria, cuando llega un mensajero que le trae un libro escrito y pintado por un santo ermitaño. El monarca estudia el libro y tras encontrarse con una ilustración de un rey que presencia como combaten un león y una serpiente, mientras el rey tiene un demonio en la oreja, se lamenta de las falsas alabanzas y vanaglorias del mundo, representadas por el demonio y la serpiente. Así, el rey decide fundar un monasterio en el que ingresa.

Tras ver todo esto, Gracián se vuelve a lamentar por los menosprecios a Dios a pesar de los beneficios recibidos por el hombre. Así, Gracián decide volver a su ciudad natal. Cuando allí llega se encuentra con que su padre había fallecido, dejándole en herencia sus riquezas. Gracián deja sus bienes a los pobres y entra en un monasterio, dónde permanece el resto de sus días rezando y alabando a Dios.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

3.2. Manuscrito y datación

El *Libro de Gracián* se ha transmitido en un único testimonio manuscrito. Se trata del MS 1866 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. El manuscrito es un códice misceláneo que contiene las siguientes obras:

a) Entre el folio 1r y el 91v, el libro *Bocados de Oro.*
b) Entre el 91v y el 96v, la *Historia de la doncella Teodor.*
c) Entre el 96v y el 112r, el *Cronicón Cordubense.*
d) En el folio 112r también se encuentra una breve nota sobre
e) En el folio 112v, una nota titulada *Decretum constanciensse.*
f) Entre los folios 113r y 174v, se encuentra el *Libro de Gracián.*
g) En los folios 175 y 176, varias recetas.

En las descripciones del manuscrito se ha señalado que las distintas obras han sido copiadas por diversas manos, siempre con letra del siglo XV. El único copista identificable es el del *Cronicón Cordubense,* pues el *explicit* de la obra afirma: "Este libro fue acabado miercoles, quatro dias de febrero, anno de mill t quatro çientos t treynta t tres annos, estando mi sennor don diego de anaya, arçobispo de Sevilla, en la muy noble çibdad de cordova, t yo Fernando de Salmerón lo escrevi por su mandado"[1].

La referencia a Diego de Anaya permite acercarse a la fecha de escritura de la obra, puesto que se trataría de un códice compilado para el arzobispo de Sevilla. La conexión con Diego de Anaya es aún más fuerte al tratarse de un códice que perteneció al Colegio Mayor de San Bartolomé de la Universidad de Salamanca, colegio fundado precisamente por este arzobispo. Además, en los catálogos conservado de la biblioteca de la época, se ha identificado una entrada que se corresponde con dicho manuscrito, bajo el nombre de "Doctrina philosoforum in vulgari e papiro"[2].

Otro elemento que completa el panorama de la vinculación de Diego de Anaya con el manuscrito es la relación del códice con el ámbito andaluz. Como hemos visto, el *Cronicón Cordubense* fue copiado en Córdoba, y parte del texto se centra en los hechos acaecidos en el espacio andaluz. La crónica narra la vida de Cristo y la historia de la Iglesia, así como la historia de Castilla hasta 1419, enfocándose especialmente en eventos

[1] Derek W. Lomax, "El *Cronicón Cordubense* de Fernando de Salmerón", *En la España Medieval*, vol. 2 (1982), pp. 595-642.
[2] Federico Tavellli, *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación del humanismo español*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2020, p. 250, item 345.

relativos a Sevilla y Córdoba[3]. Esta vinculación también se presenta en una nota del folio 175v, posiblemente un ensayo de letra, que reza: "jueues honse dias del mes de junio. En la muy noble çibdat de cor dova"[4]. A todo esto, hay que añadirle la evidencia del propio *Libro de Gracián,* pues el protagonista, como se ha señalado pasa tanto por la ciudad de Córdoba como por Sevilla. Si bien es cierto que no aparecen completamente nombradas, sino que se las llama "cor" y "se" respectivamente, la identificación de estas con ambas ciudades andaluzas es clara. Además, entre las pocas referencias a nombres de lugares aparece la villa de Lepe.

El interés de Diego de Anaya por el códice se ve reflejado en las numerosas recetas contra diversas enfermedades copiadas en los últimos folios del manuscrito. Según se desprende de los inventarios de la biblioteca del arzobispo, este guardaba un interés especial por estas recetas[5]. De esta forma, se concluye que lo más probable es que Diego de Anaya fuese el patrono del texto, o que cuanto este se hubiera copiado para él, ya fuese o no bajo su auspicio

A mayores, José J. Satorre, el editor del *Libro de Gracián,* ha apuntado como otro de los fundamentos para la datación de la obra, las filigranas que aparecen en el manuscrito, que se corresponderían con otras filigranas de la primera mitad del siglo XV, lo que apuntaría a esta época como período en el que se pudo escribir el texto[6].

Para precisar la datación del texto, es necesario recurrir a evidencias internas del mismo, a su contenido. Así, las críticas constantes a los privados, que sin duda se dirigen a Álvaro de Luna, tienen un mayor sentido a partir de 1425, cuando el privado comienza a cobrar verdadera importancia, y especialmente en la década de los años treinta. Además, durante el paso por Córdoba de Gracián, se afirma que el Rey ha estado en la ciudad tres meses antes, preparando una campaña contra los musulmanes. Esto ha llevado a Miguel Ángel Ladero a proponer como fecha más temprana el año 1431[7], puesto que Juan II únicamente visito Córdoba en esa fecha. Teniendo en cuenta que Diego de Anaya muere

[3] Para una edición de la obra, puede consultarse Derek W. Lomax, "El *Cronicón Cordubense",* pp. 595-641.
[4] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV)", *Studia Lulliana,* vol. 24, n. 2 (1980), p.172.
[5] Véase, por ejemplo Federico Tavellli, *El patrimonio librario de Diego de Anaya*, p. 221, item 237.
[6] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV)", pp. 191-194.
[7] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II según la *Novela moral de Gracián*", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. CCXIII, cuad. 1 (enero-abril 2016), pp. 126-127.

en 1437, lo más probable es que el texto se compusiera en los años centrales de la década de los treinta.

En definitiva, se trata de un manuscrito misceláneo, dirigido a Diego de Anaya y vinculado al espacio andaluz. La fecha de composición de la obra, según se colige de evidencias externas e internas hay que situarla en los años treinta del siglo XV.

Finalmente, un último apunte respecto al título del documento. Originalmente el texto no tiene título. Ello ha provocado que se le asignaran diversos títulos. En la edición de la obra (1980-1986), realizada por José J. Satorre se le denominó *Novela moral de Gracián*[8]. Asimismo, un artículo monográfico sobre el texto, escrito por Vincent Serverat en 2005, recurría a las partes de la obra, refiriéndose a él como *Semblanza y tratado de Gracián*[9]. Finalmente, Fernando Gómez Redondo en 2002 tituló el texto *Libro de Gracián*[10]. Este nos parece el más adecuado, por cuanto *Novela moral de Gracián* resulta anacrónico, mientras que *Libro de Gracián* parece más adecuado en relación a su contexto bajomedieval. Frente al concepto de novela, que define un género propio de la época moderna y contemporánea, la idea de "libro" encaja más en la mentalidad medieval, en la que el contenido de una obra se definía con referencia a su protagonista, como en el caso del *Libro de Apolonio*, el *Libro de Alexandre* o el *Libro del Caballero Zifar*.

3.3. La estructura, los personajes y los espacios del *Libro de Gracián*

Para facilitar el análisis de los argumentos e intenciones del texto, conviene tener presentes algunos de los elementos vertebrales que articulan el texto. Con el propósito de desgajar dichos elementos, en este apartado vamos a tener en cuenta la estructura del *Libro de Gracián*, para posteriormente fijar la atención en los personajes y los espacios de la obra.

Como ya dijimos, el propio autor del texto apunta una primera división, al concluir la obra, afirmando que: "El qual tractado es contenido en doze capítulos, sin la senblanza que es en el comiençо t va çerrado t sellado con un sello de plomo"[11]. En este sentido

[8] El propio José J. Satorre, sin embargo, en una comunicación personal, me ha hecho saber que le parecen mucho más adecuados los títulos sugeridos por Vincent Serverat y Fernando Gómez Redondo.

[9] Vincent Serverat, Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille : *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, vol. 28 (2005), pp. 391-404.

[10] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, vol. 3: *Los orígenes del humanismo: el marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 3377-3401.

[11] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana*, vol. 26, n. 2 (1986), p. 224.

puede hablarse de una división bipartita, de forma que el *Libro de Gracián* estaría dividido en una primera parte (la "senblanza"), en la que el autor se presenta la obra al Rey de Castilla y León, afirmando sus intenciones; y una segunda parte (el "tractado"), el grueso de la obra, en el que se narran las enseñanzas y viaje de Gracián. Este "tractado" estaría dividido, además, en doce capítulos, cuyo índice aparece tras la "senblanza" que reza como sigue:

"Capítulo primero: del prólogo de este libro.

Capítulo segundo: de la primera parte de aqueste libro, que es de la entençión por que Dios ha creado el mundo.

Capítulo tercero, que es de la segunda parte de aqueste libro, la qual es de los prelados.

Capítulo quarto: de la terçera parte de aqueste libro, que es de los prínçipes.

Capítulo v.º: de cómmo Graçián tomó liçençia de su padre para se yr por el mundo.

Capítulo vj.º: de cómmo Graçián llegó a una villa de un grand prínçipe xristiano, la qual guerreava un cavallero.

Capítulo vjj.º: de cómmo Graçián encontró un omne bueno que venía de una villa de un cavallero ançiano, en la qual le tomaron las mercadoryas que traýa.

Capítulo vjjj.º: de cómmo Graçián fue a la villa de un conde t de lo que le acaesçió en el camino t en ella.

Capítulo jx.º: de cómmo Graçián llegó a la çibdad de Córdoba.

Capítulo x.º: de cómmo Graçián fue a la çibdad de Sevilla.

Capítulo xj.º: de cómmo Graçián fue en otra çibdad, a la qual vido venir al prínçipe sennor de la tierra.

Capítulo xjj.º: de cómmo Graçián salió de la tierra de este prínçipe t llegó a otra tierra de un grand rey xristiano"[12]

Con todo, es posible aventurar una estructura más compleja que la estructura bipartita mencionada. Así lo ha hecho José J. Satorre, quién ha apuntado una estructura

[12] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), p. 91.

tripartita para la obra. Según el editor de la obra, el *Libro de Gracián* se dividiría en tres partes: 1) la "introducción alegórica", en la que el autor se presenta a sí mismo y sus intenciones mediante la alegoría del ballestero, que corresponde con la "senblanza"; 2) un "tratado doctrinal teórico", entre los capítulos primero y cuarto, en los que se presenta a Gracián, los motivos que lo mueven (la pena ante el mundo y el amor a Dios), y las enseñanzas de su padre. A esta parte, le seguiría un capítulo de transición, el quinto. Y 3) el viaje de Gracián, entre los capítulos sexto y duodécimo, en los que se presentarían diferentes episodios, unificados por la presencia del protagonista[13]. A mayores, esta tercera parte podría dividirse en tres secciones, diferentes: 3a) que abarcaría desde el capítulo sexto al octavo, en los que Gracián viaja por varias villas bajo el dominio señorial; 3b) los capítulos noveno, décimo y undécimo, que coinciden con el paso de Gracián por las ciudades de Córdoba, Sevilla y otra urbe innombrada, todas bajo el dominio regio, en contraste con las villas anteriores; y 4) la sociedad ideal. Este último capítulo, que sirve como broche del documento, puede considerarse una parte en sí misma, ya que, al contrario que el resto de los capítulos del viaje, su función no es plasmar las injusticias que tienen lugar en el reino, sino proponer un modelo de rey, muy influenciado por los *exempla* del *Llibre de meravelles.*

Además de atender a la estructura del texto, convine fijarse en algunos de los elementos del viaje de Gracián a la hora de precisar su contenido. Nos fijaremos en los personajes y los espacios, puesto que estos son cuestiones definitorias del texto a la hora de representar la realidad social del reinado de Juan II, más que las acciones del propio Gracián.

En el *Libro de Gracián,* la estructuración del contenido no viene tanto dada por las acciones directas de los personajes, sino por lo que estos observan y relatan. Esto no quiere decir que no importen los personajes, ya que la caracterización que se hace de los mismos sirve para reflejar un tipo social, así como para afirmar una cierta veracidad a lo que narran. Partiendo de esta consideración, cabe analizar los rasgos que se mencionan de los diferentes personajes de la obra. Para ello, nos centraremos en primer lugar, en los personajes que se presentan más "individualizados", y que incluyen al propio Gracián, a su padre, al "moro" del capítulo octavo, al rey "real", y al rey "ideal" del último capítulo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[13] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV)", pp. 179-180.

En segundo lugar, aquellos personajes que representan situaciones colectivas, incluyendo a los personajes agraviados, a los personajes injustos y a los religiosos.

a) Gracián. Se trata del protagonista del relato y el único que tiene un nombre propio. Es también el personaje del que se proporciona más información. Así, en el prólogo (primer capítulo) es descrito como "mançebo muy apuesto t de sotil entendimiento era alunbrado", y se afirma que "de natura t conplisyón" era muy alegre t de apasible voluntad"[14]. Se trata además del personaje del que se ofrece una realidad psicológica más completa, especialmente en el plano emocional. Así, Gracián se apena a menudo durante el texto ante los abusos que observa durante su viaje. Por ejemplo, cuando en el capítulo sexto dos hombres son ajusticiados por defender la villa de un privado, se dice de Gracián que:

> "ovo grand conpasión t lloró fuertemente, por quanto injuria avia lugar contra justiçia, por lo qual era fecha desonor contra Nuestro Sennor Dios"[15]. También en el capítulo séptimo, al escuchar sobre los abusos de la villa de un conde anciano se afirma: "Mucho fue maravillado Graçián del prínçipe de aquella tierra, por que tan poca cura había de guardar t defender la justiçia t a las gentes del pueblo de tantas injurias como fazían contra ellas. Por lo qual fuertemente lloró por la desonor que era fecha en aquellas obras contra Nuestro Sennor Dios"[16].

También es frecuente, como ejemplifica este fragmento que Gracián se "maraville" o se sorprenda ante los abusos, dando a entender que estos abusos se alejan profundamente de los esquemas normativos que propone la obra. Asimismo, Gracián se encarga habitualmente de consolar a los personajes que han sufrido abusos. En el caso de los hombres ajusticiados en el capítulo sexto, se describe que Gracián "iva conortando a los dos buenos omnes, diziéndoles que se esforçasen t oviesen grand esperança en Dios, que los levaría a su gloria pues murían así commo mártires por la justiçia, contrastando injuria, t que omne non podía morir muerte más onrrada que morir por onrrar a Dios"[17]. Por poner otro ejemplo, en el capítulo séptimo, cuando Gracián se encuentra con un mercader al que habían robado sus mercancías, se dice que "consolólo humildement t con grand amor, rogándole que non se desesperase de la misericordia de Dios"[18].

[14] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 92.
[15] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 137.
[16] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 152.
[17] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 137.
[18] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 140.

Finalmente, Gracián también es capaz de alegrarse ante ciertas realidades, especialmente cuando se encuentra con personajes devotos. Así, en cuando ve que los hombres de la villa del capítulo sexto están dispuestos a batallar contra el privado del rey con tal de ser obedientes a Dios, "Graçián fue muy gozoso t los bendixo a Dios por que avía fallado gente que por la justiçia se ponía a trabajo t a muerte".

Las emociones de Gracián ante las desgracias que presencia o escucha sirven como modelo para el lector, que ha de entristecerse o alegrarse ante los eventos que apenan o solazan a Gracián.

b) El padre de Gracián. Después de Gracián, el texto dedica cierto espacio al personaje de su padre, a quién se le describe como un burgués de gran devoción:

> "Por ordenamiento de Dios acaesçió que en una gran çibdad abitava un noble burjés, el qual era rrico de los bienes tenporales, abondado era de çiençia t de spiritual riqueza, et fuertemente a Dios amava t temía t, con los spirituales t tenporales bienes que avía, a Dios syrvía t graçias le façía a todo su poder. El qual conosçía que, syn meresçimiento suyo, de Dios los avía resçebido t cada día plannía t llorava porque las gentes a Dios non avían grado de los bienes que de Él resçebido avían nin lo amavan commo debían. El qual, sacando de sus rentas la nesçesydad que menester avía para las sustançias corporales, todo lo ál que sobrava a los pobres de Jhesu Xristo partía t daba, t muchos bienes fazía por amor t onrra de Nuestro Sennor Dios"[19].

El principal rol del padre de Gracián es educar a su hijo, cuando este se entristece al ver el poco amor que hay a Dios en el mundo. Así, el pasaje citado sirve como afirmación de la autoridad del padre a la hora de transmitir sus enseñanzas a Gracián. De esta forma, se indicaría la veracidad del conocimiento que el padre expone. De la misma forma, la instrucción de Gracián, que consiste fundamentalmente en un monólogo de su padre propulsado por algunas preguntas realizadas por el protagonista, sigue un esquema propio del "didacticismo" medieval, en el que el conocimiento se valida en buena medida por la transmisión por parte de una autoridad[20].

c) El "moro". Otro personaje de cierta relevancia es el musulmán que participa en una conversación con Gracián, el hostalero y otros hombres en el capítulo

[19] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 92.
[20] Julian Weiss, *The* Mester de clerecía. *Intellectuals and ideologies in thirteenth-century Castile*, Tamesis, London, 2006, pp. 4-8.

octavo. Aunque recibido por los interlocutores de manera hostil, el musulmán enuncia un discurso de resistencia al rey al que se da un importante espacio, y es claro que la posición del autor es favorable a los argumentos esgrimidos a favor de dicha resistencia. Así, en la conversación "estovo presente un moro recuero que avía posado en aquel ostal t vino de su tierra a levar vianda t mantenimiento a los moros del reino onde él era natural. El qual moro era de sotil entendimiento t oyó t entendió todas las cosas que allí fueron fabladas t las injurias que fueron dichas que se fazían en aquel prinçipado, t fue mucho maravillado cómmo bivían omnes algunos en aquella tierra t cómmo se consentía fazer tales costunbres malas por los omnes que eran razonables"[21].

d) El rey "real". Con el rey "real" nos referimos al monarca que gobierna el reino dónde transcurre la mayor parte del viaje de Gracián, desde el capítulo sexto al undécimo. No es hasta el capítulo undécimo cuándo aparece directamente, pero en numerosas ocasiones su figura emerge en las conversaciones de Gracián con los habitantes del reino. Si bien no aparece directamente nombrado, el personaje remite en última instancia al monarca de la época, Juan II, como se infiere de las prácticas de gobierno que se representan en el documento. Asimismo, se trataría de un mal gobernante. En el texto se lo describe primero como "un grand prínçipe xristiano", en el título del capítulo sexto ("de cómmo Graçián llegó a una villa de un grand prínçipe xristiano, la qual guerreava un cavallero"), si bien en el mismo capítulo se afirma que es joven y, por tanto, poco experimentado. Así, se dice que "el prínçipe de esta tierra es en buena hedad", con lo que "non ha tanto conosçimiento de las cosas de este mundo nin de aquéllas que pertenesçen al regimiento del prinçipado, por ser mançebo, commo avería si fuese en hedad mayor"[22]. Así, se atribuye a la juventud del príncipe el mal gobierno del reino. Sin embargo, la mención a dicha juventud no vuelve a aparecer en el resto del texto. Más bien, se va atribuyendo el mal gobierno del reino a diferentes rasgos del Rey. Así, cuándo Gracián pregunta a un mercader en el capítulo mercader si el Rey es conocedor de las injusticias que suceden en el reino, el mercader responde que el príncipe "bien las savia, mas que poco se daba por ello, que más cuidado tenía de andar a caça t correr bestias salvajes por los montes t despender su tienpo en folganças t aver solaz corporal, cantando t taniendo estormentos, que non conquistar a los infieles"[23]. Asimismo, también se apunta al gusto del príncipe por los honores en el capítulo undécimo, cuándo Gracián presenta la

[21] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 152-153.
[22] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 133.
[23] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 156.

llegada del monarca a una ciudad: "t [el prínçipe] venía con grand pontifical t muy arnesado, vestido de pannos de oro t traía muchos pajes, los cavallos de los quales vinían vestidos t cubiertos de pannos de oro t de grand presçio; t muchos omnes t mugeres pobres eran en aquella çibdad desnudos t non avían qué se vestir"[24]. En este mismo capítulo, aparece también el hijo del monarca, también sin nombrar, lo que supone una suerte de contradicción con la mención a su juventud en el capítulo sexto. La tensión se puede resolver si leemos en la figura del príncipe no tanto la representación de un momento concreto del reinado de Juan II, como una disección de los caracteres generales de su gobierno. Estaríamos entonces ante una "historia" del reinado de Juan II.

e) El rey "ideal". El duodécimo capítulo está dedicado a la representación de una sociedad ideal, a través de la construcción de un rey modélico. De este se presentan con detalle muchas de sus acciones y comportamientos, tomados de diferentes *exempla* del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull. En términos generales, aparece como un rey virtuoso y justo, consciente de las malas ambiciones de sus caballeros, y que es capaz de juzgar adecuadamente a miembros de los diferentes grupos sociales que conforman su reino, incluyendo un labrador, un obispo, un caballero o un conde. De esta manera, este rey se presenta en contraste con el Rey "real" y al mismo tiempo, sirve como modelo de comportamiento para Juan II.

Además de estos personajes individuales, podríamos hablar de diferentes personajes colectivos, que incluyen fundamentalmente a los grupos injuriados, a los personajes poderosos y a los religiosos:

a) Los personajes injuriados. El grupo de personajes más abundantes en la obra son aquellos que han sido objeto de una injuria o un agravio. Usualmente, no se perfila su personaje mucho más allá del propio abuso que han sufrido, aunque sí que puede reseñarse que en ocasiones se indica su profesión, como ocurre con el mercader y el hostelero del capítulo séptimo, o los labradores del capítulo octavo. Asimismo, con frecuencia se afirma que los interlocutores de Gracián son "buenos hombres", posiblemente para indicar la fiabilidad de lo narrado por estos personajes. Así ocurre, por ejemplo, con el interlocutor de Gracián en el capítulo sexto, habitante de la villa "guerreada" por un privado, a quién se describe como "un omne ançiano, que era omne

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[24] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 191.

bien entendido t de los omnes onrrados de la villa"[25]. Es necesario añadir que en ocasiones son mujeres las agraviadas. Ocurre esto en el capítulo séptimo, cuando Gracián ve a una mujer que se lamenta por que el viejo conde se ha llevado por la fuerza a su hija. La mujer es descrita como "una mujer biuda que fuertemente se quexava t grand planto t duelo fazía" y como "buena mujer"[26]. En términos generales, la mayoría de estos personajes, si bien no se explicita, parecen pertenecer a grupos no privilegiados.

b) Los personajes poderosos. Los personajes que cometen las injurias no aparecen de manera directa en el relato. Gracián no tiene conversaciones con ellos, y frecuentemente tiene noticias de estas figuras a través de conversaciones con algunos de los agraviados. Además, a menudo se presentan de forma colectiva, como en el caso de los jurados, regidores, o fieles ejecutores de Sevilla y Córdoba. Con todo, en ocasiones las descripciones de los poderosos son un poco más precisas. Ocurre esto principalmente en los capítulos sexto, séptimo y octavo, esto es, en la primera parte del viaje de Gracián. Por ejemplo, en la villa "guerreada" por un caballero (capítulo sexto), se dice que este es "cabdillo de otros cavalleros t privado del rey"[27]. Así, mismo el hombre con quién conversa Gracián afirma que "con mucha injuriosa cobdiçia t desordenada, procurava sojudgarnos t someternos so su malvado poder"[28]

c) Los religiosos. Entre los interlocutores de Gracián tienen cierta importancia en ocasiones clérigos y frailes. Esto es especialmente relevante a la llegada de Gracián a Córdoba, dónde se aloja en la posada de un clérigo. También en Córdoba, uno de los abusos se presenta en una conversación que Gracián escucha entre un clérigo y otro hombre. Asimismo, el trayecto de Gracián entre Córdoba y Sevilla lo recorre en camino de un fraile, descrito como "un omne que era humilmente vestido en ábito de la Orden de la Terçera Regla"[29]. Con él se hospeda Gracián en Córdoba. En ambos casos los religiosos entablan amistad con Gracián debido a la devoción del protagonista. Así, en el caso del clérigo de Córdoba se dice que "vido a Graçián venir por la calle con humilde catadura t vestido pobremente t lleno del polvo del camino, t vinía rezando t bendiziendo a Dios. t cogitó en su coraçón que aquel omne era servidor de Dios"[30]. Asimismo, en el caso del fraile, recorre el camino con Gracián "por fablar con él en el

[25] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 133.
[26] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 141.
[27] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 133.
[28] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 134.
[29] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 171.
[30] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 161.

camino palabras de Dios t aver solaz con él. t amos continuaron su camino et ivan todo el día fablando de Dios t recontando las vidas de los santos que a Dios sirvieron t este mundo menospreçiaron t diziendo buenos exemplos"[31]. Todo ello enfatiza la religiosidad de la obra, así como una idea reformista de posible inspiración luliana[32].

Asimismo, en ocasiones los religiosos son los encargados de proponer reformas que puedan evitar o atenuar los abusos que Gracián presencia. Así ocurre en Sevilla, cuando un clérigo, conversando con Gracián, propone un sistema para elegir jurados que evita la corrupción y el nepotismo en las elecciones de este cargo[33]. Esto también ocurre con uno de los clérigos con los que Gracián habla en Córdoba, que propone un "ordenamiento" para evitar los atropellos en el caso de las obligaciones militares de los caballeros de cuantía[34]. Todo ello acentúa el carácter reformista de la obra, ligado a la condición religiosa del clero, que se presentan como una de las figuras con capacidad para proponer reformas justas que solucionen los problemas del reino.

Los personajes colectivos del *Libro de Gracián* funcionan como expositores de las diferentes situaciones que tienen lugar en la Castilla de Juan II. Como tales, su función no es transmitir las características psicológicas o morales de una persona determinada, sino manifestar los problemas sociales y políticos que asolan a las gentes de Castilla, incluyendo mercaderes, labradores y viudas. Al mismo tiempo, también transmiten la imagen de aquellos que realizan las injusticias. En este caso, la responsabilidad recae sobre grupos como los privados, los caballeros o los regidores.

El segundo elemento de interés en el que nos fijaremos en este análisis es el de los espacios, vitales en la configuración del viaje de Gracián. En términos generales, como ya hemos indicado, la obra no es explícita en lo toponímico. El reino por el que transita Gracián permanece innombrado durante todo el texto, si bien en la "semblanza" se indica que el documento está dirigido al "rey en la provinçia que es llamada de León t Castilla". Esto sumado a algunas de las menciones en la obra a villas como Lepe, y en general a la coherencia que presenta con el reinado de Juan II, permiten apuntalar la idea de que los hechos transcurren en el reino de Castilla.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[31] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 171-172
[32] Roberto J. González-Casanovas, *The apostolic hero and community in Ramon Llull's* Blanquerna. *A literary study of a medieval utopía*, Peter Lang, New York, 1995.
[33] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 182.
[34] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 164.

A mayores, está presente la mención a "Espanna" como lugar geográfico en dos ocasiones. En primer lugar, en un *exemplum* de carácter histórico relatado por el padre de Gracián, probablemente referido a Fernando III el Santo y a la ciudad de Sevilla, tomada en 1248: "Fijo -dixo el berjés- en una tierra que es llamada Espanna fue un santo rey, el qual tenía una çibdad grande çerca t situada, que era de los serrazinos"[35]. Asimismo, Gracián, al conocer la situación de la mujer cuya hija había sido secuestrada por el caballero en el capítulo séptimo, referencia la leyenda de don Rodrigo y la hija de don Julián: "(…) dixo que en una tierra que es llamada Espanna acaesçiera, porque el rey de aquella provinçia tomó una fija de un su vasallo por fuerça para fazer luxuria, que fue causa por que fue perdida t destruida la tierra t las gentes de ella muertas por sus henemigos los infieles"[36]. Finalmente, también se menciona a Inglaterra, tomada como referencia en lo tocante a la expulsión de los judíos[37].

Pasando a los espacios recorridos por Gracián durante el viaje, cabe recurrir a la división que hemos hecho de esta parte del texto, refiriéndonos a la división entre los capítulos sexto, séptimo y octavo, que transcurren en espacios bajo el dominio señorial; y los capítulos noveno, décimo y undécimo, que ocurren en ciudades de dominio regio. En el caso de las villas señoriales, la mayor parte de las referencias espaciales tienden a remitir de manera genérica a los lugares en los que tiene lugar una conversación (una calle o una posada). Asimismo, en ocasiones la referencia es al estatus jurídico de la villa. Así, la villa del capítulo séptimo se nombra en el título del capítulo como "villa de un caballero", y lo mismo ocurre en el capítulo octavo, en el que se habla de la "villa de un conde".

En lo tocante a las ciudades, en los capítulos noveno y décimo, las referencias son más precisas. Ya hemos indicado que los topónimos "Córdoba" y "Sevilla" no aparecen, sino que el autor se refiere a ellas como "Cor" y "Se". Sin embargo, es posible determinar que no son sino las ciudades andaluzas, y que:

a) En el caso de Córdoba, Gracián llega allí el día de la festividad de "Sant Xristóval, mártel de Jhesu Xristo"[38], probablemente una referencia a uno de los mártires

[35] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 121.
[36] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 141.
[37] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 156.
[38] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 161

de Córdoba, ajusticiados a manos de los musulmanes. Asimismo, se menciona que la ciudad había sido conquistada a los musulmanes[39].

b) En el caso de Sevilla, aparecen mencionadas la "eglesia de Santa Maria" y "una eglesia perrochiana que era de vocación de Santa Marina mártir"[40]. Este última corresponde con la iglesia de Santa Marina de Sevilla. El otro caso es más difícil de identificar, pero podría remitir a la iglesia de Santa María Magdalena.

Además, hay que tomar en consideración las referencias a una ciudad musulmana cercana o las constantes referencias hacia el mundo musulmán. Y a esto hay que sumar la coincidencia, aunque genérica, de los abusos reflejados en el texto con otros abusos que tienen lugar en Sevilla y Córdoba en esa época. Estos datos permiten afirmar que se trata de estas ciudades andaluzas.

En los estudios sobre el *Libro de Gracián* han existido, además, dos intentos de precisar el recorrido de Gracián por Castilla. Se trata de propuestas tentativas, en la medida es que resulta imposible contrastar las sugerencias que se plantean. Además, la ausencia de referencias espaciales en el texto puede indicar que el autor no se refería a lugares reales al narrar el viaje de Gracián, sino a tipos genéricos de situaciones que podían ocurrir en la Castilla de momento. Con todo, resulta útil pararse brevemente a analizar las propuestas, debido a que conllevan dos perspectivas historiográficas diferentes sobre el texto:

a) En primer lugar, el artículo de 2016 de Miguel Ángel Ladero Quesada sobre la obra, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II en la *Novela moral de Graicán"*[41]. El trabajo de M.A. Ladero parte de la idea de que el recorrido narrado por Gracián puede ser el de la comitiva de Juan II por Andalucía, ya que se mencionaría el paso del mismo por Córdoba en 1431. Para la villa del capítulo sexto, sugiere la posibilidad de que se trate de Andújar, en Jaén, al describirse como situada "en la ribera de un grand río". Asimismo, en los años 1430 y 1432 estuvo en la situación descrita en el relato, en conflicto con un nuevo señor, Luis de Guzmán. Para las otras dos villas (capítulos séptimo y octavo), se proponen Alcaudete o Luque, en el primer caso; y Espejo, Baena, o Marchena, aun con reticencias, ya que resulta imposible determinar las

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[39] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 162.
[40] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 176 y 180
[41] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II", pp. 109-149.

referencias con exactitud[42]. A esto habría que añadir Córdoba y Sevilla. Sea adecuadas estas sugerencias o no, cabe tener en cuenta que el hecho de que el autor no nombre los lugares por los que pasa Gracián son indicativos del carácter general que pueden tener los episodios de abusos que se narran. Es decir, el autor del *Libro de Gracián* no pretende denunciar abusos concretos ocurridos en un lugar y un momento determinados, puesto que en tal caso lo más natural hubiera sido ser más específico al respecto. Más bien, se usan las narraciones de abusos que tienen una base real para denunciar la situación de decadencia del reino.

b) En segundo lugar, las propuestas de Isaac Vázquez Janeiro, muy diferentes a las del caso anterior. En un texto publicado en 1996, titulado "Los estudios franciscanos en medievales en España"[43], le dedica una parte al *Libro de Gracián.* Postulando que el autor de la obra es Diego Moxena, el autor opina que el texto relata el viaje del autor hacia 1405 desde Aviñón a Castilla. En su interpretación, la villa del capítulo sexto, "guerreada" por un caballero, sería Nájera, y el "gran río" en cuya orilla se encuentra, el Ebro. Más aún, supone Vázquez Janeiro que el hombre anciano con quién habla Gracián (esto es, Diego Moxena) sería Pero López de Ayala. Además, la "guerra" entre la villa y el caballero sería una referencia encubierta a la batalla de Nájera (1367).

Sirvan estos casos como ejemplos de las aproximaciones que se han realizado a los diferentes espacios que presenta la obra. En esta tesis, sin embargo, partiremos de las caracterizaciones políticas de los diferentes espacios que se realizan en el texto, sin asumir que sean referencias a lugares concretos. Mapear los diferentes espacios presentes en el *Libro de Gracián* con localidades específicas de Castilla es una tarea que se ha de quedar en el campo de las sugerencias, puesto que no hay datos que permitan contrastar cualquiera de las hipótesis. Una vía alternativa a esta aproximación es apuntar la convergencia entre espacios reales e imaginarios dentro del *Libro de Gracián*. Con ello queremos decir que los diferentes espacios por los que transita Gracián adoptan características de espacios "reales". Estas características se presentan fundamentalmente a partir de los tipos de prácticas y conflictos sociales que remiten de manera fidedigna a la realidad social del reinado de Juan II. Por ejemplo, las referencias a la imposición de tributos o la monopolización de ciertos bienes en las villas señoriales encajan dentro del

[42] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II", pp. 114-115.
[43] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar (coords.), *VI semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995,* Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 43-64.

contexto social del reinado de Juan II, cuando existían ese tipo de abusos. De la misma manera, las ciudades de Sevilla y Córdoba son, evidentemente, ciudades reales. Y desde luego, la distinción entre villas de señorío y ciudades de realengo es una distinción con un fundamento en las estructuras políticas e institucionales reales del reinado de Juan II.

Sin embargo, la representación de esta realidad social y espacial se produce en el marco de un viaje imaginado, el viaje de Gracián. Y los espacios del viaje también tienen elementos imaginados que dan sentido a los acontecimientos que se describen. Un elemento imaginado es, por ejemplo, la conversación de Gracián con los distintos personajes. Al mismo tiempo, los espacios también adquieren un carácter ficticio, al permanecer sin nombrar. Son apenas un marco esquemático que permita encuadrar los eventos relatados. Este carácter esquemático, con todo, permite al lector proyectar la realidad que el conoce en los diferentes espacios de la obra, y emplear la doctrina expuesta en el *Libro de Gracián* para juzgar dicha realidad.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

4. Los estudios historiográficos sobre el *Libro de Gracián*

El *Libro de Gracián* es un texto construido no únicamente en la Edad Media, sino también a partir de las distintas aproximaciones interpretativas que se han realizado en torno al texto desde los años ochenta. Nuestro propósito en este capítulo es abordar el desarrollo de los estudios sobre el *Libro de Gracián* en las últimas cuatro décadas. Tratándose de un texto poco conocido, no es sorprendente que sean escasos los estudios sobre él. Con todo, las aproximaciones que se han realizado serán de utilidad a lo largo de esta tesis. Por ello, nuestro objetivo ahora será realizar un análisis de estos estudios, esto es, de la historiografía de la obra.

Para ello, en primer lugar, tendremos en cuenta la propia evolución de los estudios sobre el texto, dividiendo en cuatro etapas distintas las investigaciones que se llevan desarrollando desde 1980, momento de la primera edición del texto. En segundo lugar, pasaremos a aproximarnos a la forma en la que el *Libro de Gracián* se constituye como objeto historiográfico en los estudios que se han venido realizando sobre la obra.

4.1. El desarrollo cronológico de la investigación sobre el *Libro de Gracián*

En nuestra propuesta de estudio sobre la historiografía del *Libro de Gracián*, hemos decidido dividir el desarrollo de las investigaciones sobre el texto en cuatro etapas, que corresponden con las cuatro décadas en las que se ha trabajado la obra: 1) en la década de los ochenta del siglo XX, la edición de la obra y los primeros estudios sobre el texto; 2) en los noventa, los trabajos de Isaac Vázquez Janeiro y Vincent Serverat; 3) en la primera década del XXI, las investigaciones de Fernando Gómez Redondo y, de nuevo, de Vincent Serverat.

4.1.1. Los primeros estudios sobre el *Libro de Gracián* en la década de 1980-1990

En la actualidad, los estudios existentes sobre el *Libro de Gracián* surgen a raíz de la edición de José Joaquín Satorre, leída como tesis doctoral en 1977 ("Edición y estudio de un texto inédito del siglo XV: la novela moral de Graçián"), y publicada en varios artículos en la revista *Estudios Lulianos* (actualmente *Studia Lulliana*) en los años

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

80, incluyendo un estudio[44] (1980), la edición y las notas en dos artículos (1981-83 y 1986)[45], así como un estudio lingüístico (1987)[46] y un glosario (1987)[47].

La tesis fue leída en la Universidad Complutense de Madrid, y dirigida por el filólogo José Fradejas Lebrero (1926-2010), quién sugirió a José Joaquín Satorre la edición del texto como proyecto de doctorado[48]. De esta forma, es posible situar el proyecto de edición del texto dentro del proyecto intelectual de J. Fradejas, quién desempeñaba una labor filológica de relevancia dentro del medievalismo español, con ediciones de textos como el *Libro de la caza de las aves* de Pero López de Ayala (1959) y el *Sendebar: libro de los engaños de las mujeres* (1981). Asimismo, J. Fradejas había dirigido otras tesis doctorales centradas en la edición de textos medievales, como las *Consolaciones de la vida humana* de Pedro de Luna (en 1972) o el *Libro del Passo honroso defendido por el excelente cauallero Suero de Quiñones* (1973).

De esta forma, cabe situar la tesis doctoral que presenta el *Libro de Gracián* al campo de los estudios medievales dentro del proyecto intelectual y filológico de J. Fradejas. Ahora bien, en términos más amplio hemos de tener en cuenta que la tesis se lee durante la Transición, una vez acabada la dictadura. Se trataba no sólo de una transición política sino también de una transición intelectual. En este sentido, el medievalismo español se encontraba en un momento de emergencia y recepción de nuevas perspectivas, especialmente aquellas ligadas al materialismo histórico y a la escuela de los *Annales.* Según autores como Jaume Aurell, estas supondrían una renovación frente a la tradición dominante anterior, el "esencialismo" abanderado por autores como Claudio Sánchez Albornoz, Américo Castro o Ramón Menéndez Pidal[49]. Pese a las novedades intelectuales que se están recibiendo en España durante esos años, las referencias principales de estudio de Satorre apuntan más hacia autores del anterior

[44] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV), *Studia Lulliana,* vol. 24, n. 2 (1980), pp. 165-210.
[45] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), pp. 84-165; y José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana,* vol. 26, n. 2 (1986), pp. 165-251.
[46] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián: estudio lingüístico", *Studia Lulliana,* vol. 27, n. 76 (1987), pp. 85-108.
[47] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián: glosario y bibliografía", *Studia Lulliana,* vol. 27, n. 77 (1987), pp. 215-240.
[48] Comunicación personal de José J. Satorre.
[49] Jaume Aurell i Cardona, "Tendencias recientes en el medievalismo español", Memoria y civilización, n. 11 (2008), pp. 70-71.

"esencialismo"[50]. Así, las referencias que encontramos en las notas de la edición a la hora de contextualizar la obra remiten a autores como José Antonio Maravall, Américo Castro, Juan Beneyto Pérez o Antonio Domínguez Ortiz, si bien también aparecen referencias a historiadores como José Ángel García de Cortázar o Julio Valdeón.

A todo esto hay que añadir la cuestión de la revista en al que fue publicado el estudio, *Estudios Lulianos,* que pasa a denominarse *Studia Lulliana* en 1991. Se trata, como su nombre indica, de una revista dedicada a la investigación en torno a la figura de Ramón Llull y fundada en 1957, con publicación discontinua en los años ochenta (de ahí la intermitencia en la edición de José J. Satorre. La publicación del *Libro de Gracián* en dicha revista supone la incrustación del texto dentro del marco de los estudios sobre Llull. De esta forma resulta ser un primer marco de aproximación para algunos de los estudios que se han centrado en la obra.

Tal es el caso del primer estudio sobre la obra, el artículo de Josep Perarnau i Espelt (n.1928) sobre la traducción castellana del *Llibre de Meravelles*[51], publicado en 1985 en *Arxiu de textos catalans antics*[52]. La revista, fundada por el propio J. Perarnau en 1982, estaba centrada en "edicions, estudis i exposicions de ciencia positiva"[53] siempre en relación con autores de la Corona de Aragón. Ramón Llull, junto con otras figuras como Arnau de Vilanova o Nicolau Eymeric, sería uno de los focos de la revista. Precisamente, en torno a la difusión de la obra de Llull en Castilla había centrado J. Perarnau algunas de sus publicaciones. El autor era teólogo de formación y tenía preocupaciones en el ámbito de la cultura catalana, siendo miembro numerario del Institut d'Estudis Catalans. De esta forma, el proyecto intelectual de Perarnau se orientaba a la investigación en torno a Ramón Llull, e incluso de defender que la acusación de herejía que Nicolau Eymeric profirió contra este era infundada. Este interés lo dirige también al estudio en torno a la difusión de la obra de Ramón Llull en Castilla, del que forma parte el artículo sobre la traducción castellana del *Llibre de Meravelles,* en el que vinculaba dicha traducción al *Libro de Gracián.* A esta línea de trabajo pertenecen sendos artículos

[50] De hecho, José Fradejas Lebrero había participado tangencialmente en la polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz sobre el "ser de España", con un artículo en el que argumentó que A. Castro se equivocaba al postular influencias de la mística sufí en la obra de Gonzalo de Berceo. Véase José Fradejas Lebrero, "Berceo, conocedor del Nuevo Testamento", *Berceo,* n. 19 (1951), pp. 187-192.

[51] Josep Perarnau i Espelt, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull", *Arxiu de Textos Catalans Antics,* vol. 4 (1985), pp. 7-60.

[52] Josep Perarnau i Espelt, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull", pp. 7-60.

[53] "Presentació", *Arxui de Textos Catalans Antics,* vol. 1 (1982), p. 5.

sobre el "diálogo entre religiones" en el marco de la difusión del lulismo en el espacio castellano (1978)[54], y en torno a la transmisión del *Art abreujada de confessió,* un texto lulista, también en el año 1985[55]. De esta forma cabe situar al autor dentro de un campo intelectual y cultural distinto al de José J. Satorre. Mientras que la preocupación de este se centraba en la historia de la literatura castellana, los intereses de Josep Perarnau se orientan al mundo del pensamiento en la Corona de Aragón, con énfasis en lo catalán, y especialmente en la obra de autores vinculados a lo teológico, como puedan ser Ramón Llull o Arnau de Vilanova. Pero el encuadre interpretativo del *Libro de Gracián* sigue orientándose a la cuestión luliana. Será en la siguiente etapa, en los años noventa del siglo XX, cuándo se amplie la investigación sobre el *Libro de Gracián* para abarcar otros temas.

4.1.2. El *Libro de Gracián* en los años noventa

Si bien las publicaciones sobre el *Libro de Gracián* en la década de los noventa son escasas, cabe destacar un rasgo central en los estudios del mismo. Se trata de una característica "en negativo", el hecho de que el estudio del *Libro de Gracián* se encuadra en un marco que ya no es necesariamente el del lulismo.

La primera de las publicaciones a tener en cuenta es el artículo de Isaac Vázquez Janeiro (1926-2003), publicado en *Annali. Sezione Romanza* en 1992[56]. El artículo formaba parte de un número monográfico dedicado a Ramón Llull, basado en un congreso dedicado a Ramón Llull y al lulismo. En este sentido, el artículo aun continuaba la idea de enmarcar el *Libro de Gracián*. Pero, pese a su título, Vázquez Janeiro separaba la figura de Gracián del Félix de Ramón Llull, al argumentar que existían influencias en el texto de poetas castellanos de la primera mitad del siglo XV, incluyendo a Pero López de Ayala, a Francisco Imperial y a Gonzalo Martínez de Medina. Además, argüía Vázquez Janeiro, la obra transmitía una espiritualidad franciscana, con lo que se planteaba la posibilidad de que el autor fuese un poeta franciscano, fray Diego Moxena de Valencia.

En realidad, el trabajo de Vázquez Janeiro se encuadra en una serie de estudios que este autor había realizado sobre Diego Moxena de Valencia. Esta figura era el

[54] Josep Perarnau Espelt, "El diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval", *Studia lulliana,* vol. 22, n. 64-66 (1978), pp.241-259.
[55] Josep Perarnau i Espelt, "El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió", *Arxiu de textos catalans antics,* n. 4 (1985), pp. 61-172.
[56] Isaac Vázquez Janeiro, " 'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV. Una ricerca sull'innominato autore", *Annali. Sezione romanza,* vol. 34, n. 1 (1992), pp. 295-337.

resultado de combinar dos personajes del mundo cultural castellano, fray Diego Moxena y fray Diego de Valencia. Vázquez Janeiro había planteado que se trataba de la misma persona y le había atribuido una serie de obras anónimas de la época, incluyendo traducciones de Petrarca[57], poemas marianos[58], tratados lulistas[59] y el propio *Libro de Gracián.* Todo ello enmarcado en los estudios sobre los desarrollos de la teología y del franciscanismo en la Castilla bajomedieval. Isaac Vázquez Janeiro era religioso franciscano, profesor de Historia Eclesiástica en Santiago de Compostela, Roma y Salamanca, y había participado en la fundación de la revista *Liceo franciscano,* así como la revista *Antonianum*[60]. De esta forma, habría que entender el estudio de Vázquez Janeiro como fruto de sus intereses por el franciscanismo, concretados en su obsesión personal con Diego Moxena de Valencia.

El propio Vázquez Janeiro volvía a abordar el *Libro de Gracián,* si bien de forma breve en 1996, en el marco de un capítulo centrado en "Los estudios franciscanos medievales en España", resultado de la *VI Semana de Estudios Medievales,* encuentro celebrado en Nájera en 1995 cuya temática versaba precisamente sobre las órdenes mendicantes[61]. Aunque el grueso del texto se dedica al desarrollo académico de la Orden Franciscana en España, se incluye un pequeño "excursus" en el que Vázquez Janeiro propone una interpretación del capítulo VI del *Libro de Gracián,* partiendo de la idea de que Diego Moxena de Valencia es su autor. El propósito de tal sección es mostrar que "[e]l contacto de los franciscanos españoles medievales con los estudios no se quedó sólo en el aprendizaje de las ciencias sagradas o en la obtención de títulos académicos o, en fin, en el desempeño de una cátedra"[62]. Los franciscanos también participarían en los debates entorno a la legitimación de la monarquía Trastámara, como mostraría el caso de fray Diego Moxena de Valencia. De esta forma, se enlazaba la cuestión académica dentro

[57] Isaac Vázquez Janeiro, "El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia, lector de Dante y Petrarca", *Salmanticensis,* vol. 41, fasc. 3 (1993), pp. 397-432.
[58] Isaac Vázquez Janeiro, "El encomio mariano "Cuncta haereses sola Interemisti". Origen de su sentido inmaculista", *Antonianum,* n. 4 (1991), pp. 497-531.
[59] Isaac Vázquez Janeiro, "«Disputatio saecularis et iacobitae». Actores y autor de un tratado inmaculista pseudoluliano del siglo XV", *Salmanticensis,* vol. 44, fac. 1 (1997), pp. 25-87.
[60] Véanse José María Soto Rábanos, "Bibliografía de Isaac Vázquez Janeiro", *Revista Española de Teología,* n. 42 (1983), p. 5-42 y Antonio García y García, "Isaac Vázquez Janeiro (1926-2003). In memoriam", *Anuario de Historia de la Iglesia,* vol. 13 (2004), pp. 410-412.
[61] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar (coords.), *VI semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995,* Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 43-64.
[62] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", p. 56.

del ámbito franciscano, con la participación en un "espacio público", esto es, con la generación de argumentos intelectuales sobre las materias sociales y políticas de la época.

El carácter político y social de la obra también es el objeto del estudio de Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale,* publicado en 1997[63]. Se trata de una obra monográfica sobre la "retórica de los estados" en España, centrada especialmente en textos bajomedievales. En el libro, se aborda el *Libro de Gracián* en un espacio dedicado a las representaciones "trifuncionales" de la sociedad, haciendo hincapié en el desmembramiento del modelo de los tres órdenes en el siglo XV. El *Libro de Gracián* formaría parte de esta decadencia.

El interés por el *Libro de Gracián* encaja de dos maneras dentro de la trayectoria del autor. Por una parte, un texto como el *Libro de Gracián,* con su insistencia en la crítica social, se integraba perfectamente en un recorrido por los discursos en torno a la organización de la sociedad dentro de la baja Edad Media española. Por otra, Vincent Serverat, autor de la monografía, había dedicado previamente sus estudios a la figura de Ramón Llull. Era profesor de estudios románicos en la Université de Grenoble (Francia), especializado en filología románica, y había publicado en 1993 una monografía sobre el *Llibre d'Amic e. Amat* de Ramón, titulada *L'être et la joie: philosophie de Ramon Llull dans le "Libre d'amic e amat".* Asimismo, su interés por lo social quedaba patente en una publicación en la revista *Romania* en 1991, que versaba sobre los "estados de la sociedad" en la obra de Ramón Llull, con una aproximación "arqueológica", inspirada en los postulados de Jean Batany y Michel Foucault[64].

Estos autores marcan también la ascendencia teórica central en *La pourpre et la glèbe,* lo que lleva a situar la obra como fruto de la influencia del pensamiento francés de segunda mitad del siglo XX. Así, la noción de "formación discursiva", que Michel Foucault articulara en la *Arqueología del saber,* es uno de los ejes conceptuales nucleares del libro. Asimismo, Serverat afirma la necesidad de explorar los textos literarios en conexión con las prácticas. De esta forma, las clasificaciones sociales presentes en diferentes obras literarias de la baja Edad Media hispana no pueden desvincularse del discurso y prácticas jurídicas y sociales, pero al mismo tiempo no son reducibles a ellas.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[63] Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale,* Ellug, Grenoble, 1997.
[64] Vincent Serverat, "Pour une archéologie du roman: les «états de la société» dans l'oeuvre de Ramon Llull", *Romania,* vol. 122, n. 447-448 (1991), pp. 406-449.

Todo ello pasa a situar la obra dentro del contexto de las innovaciones metodológicas que venían teniendo lugar desde la década de los ochenta. Se trataría del énfasis en la relativa autonomía de lo cultural, en relación a las estructuras sociales y económicas. Además, el libro disfrutó de una acogida remarcable, con reseñas favorables en *Speculum*[65], *Cahiers de civilisation médiévale*[66], *Revue belge de philologie et d'histoire*[67], y *Annales*[68].

4.1.3. El *Libro de Gracián* en la primera década del siglo XXI

La exploración del *Libro de Gracián* continuo de manera similar durante la primera década tras el cambio de siglo. Durante este período tan sólo dos autores abordaron en profundidad el texto castellano. Se trata de Fernando Gómez Redondo, que dedica un espacio al texto en su *Historia de la prosa medieval castellana,* y de nuevo de Vincent Serverat, que vuelve sobre el *Libro de Gracián* en un artículo que gira en torno a cuestiones como el tiranicidio, la política y lo islámico en el texto.

En 2002 se publicaba el tercer volumen de la *Historia de la prosa medieval castellana* de Fernando Gómez Redondo. El tomo abordaba los reinados de Enrique III y Juan II en el marco de una voluminosa serie dedicada al análisis literario de la prosa castellana desde sus orígenes hasta los Reyes Católicos. En ella, el autor desmenuzaba los textos producidos en distintos períodos de la historia castellana bajomedieval, atendiendo a diversas modalidades textuales y a sus contextos de recepción, fundamentalmente las diferentes cortes regias del reino castellano. Dentro de este proyecto, el *Libro de Gracián* había de ocupar un lugar en el reinado de Juan II[69], en este caso situándose en un epígrafe titulado "Los orígenes de la ficción alegórica: la influencia del lulismo". Así, la obra volvía a ubicarse dentro de un marco de estudio lulista, si bien Fernando Gómez Redondo prestaba también atención a las posibles relaciones del *Libro de Gracián* con otras modalidades textuales, como pudieran ser los espejos de príncipes o los tratados apocalípticos.

---

[65] Marilyn Stone, "La pourpre et la glèbe: Rhétorique des états de la societé dans l'Espagne médiévale by Vincent Serverat", *Speculum,* vol. 74, n. 4 (2000) pp. 986-987.

[66] Nida Guglielmi, "Vincent Serverat La pourpre et la glèbe: Rhétorique des états de la societé dans l'Espagne médiévale. Grenoble, ELLUG, 1997, 311 p. (Moyen âge européen)", *Cahiers de Civilisation Médiévale,* vol. 43 (2000), pp. 114-115.

[67] Ángela Múñoz Fernández, "Serverat (Vincent). *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*", *Revue Belge de Philologie et d'histoire,* vol. 78, n. 2 (2000), pp. 654-656.

[68] Adeline Rucquoi, "Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des États de la société dans l'Espagne médiévale*", *Annales,* vol. 55, n. 3 (2000), p. 659.

[69] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3: *Los orígenes del humanismo: el marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 3377-3401.

Tres años después, en 2005, aparecía en *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* una revista de filología medieval centrada en la "historia literaria" del mundo hispánico y dirigida por Georges Martin y Carlos Heusch, el artículo de Vincent Serverat, "Une légitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille: *Semblanza y tratado de Gracián* (Chapitre VIII)"[70]. En él, Serverat profundizaba en algunos aspectos que ya había abordado anteriormente acerca del *Libro de Gracián*, enfatizando ahora la cuestión del tiranicidio en el marco de los debates y conflictos entre el privado Álvaro de Luna y los infantes de Aragón. Esto situaba la aproximación dentro de la historiografía sobre este conflicto, que venía siendo desarrollada por autores como Isabel Beceiro Pita[71] o José Manuel Nieto Soria[72]. Este último especialmente, había prestado atención al empleo de herramientas retóricas e intelectuales en el ámbito de la política castellana, siendo el problema de la tiranía un elemento central. Así, el *Libro de Gracián* se interpretaba como una herramienta dentro de los conflictos entre Álvaro de Luna y los infantes de Aragón. Además, la tesis central del artículo era la detección de una influencia islámica en los argumentos propuestos por el autor del *Libro de Gracián* a la hora de fundamentar la legitimidad de la resistencia al mal gobernante.

4.1.4. El *Libro de Gracián* a partir de 2010

En los últimos años han existido varias aproximaciones al *Libro de Gracián.* Ahora bien, a diferencia de la mayor parte de las investigaciones anteriores, los estudios que se vienen realizando en los últimos años en torno al *Libro de Gracián* se enfrentan a este en el marco de objetos históricos más generales. Así, hay nuevas aproximaciones a la historia del lulismo en Castilla, en el que se enmarca el *Libro de Gracián*; o investigaciones sobre la visión de Álvaro de Luna como tirano, que encaja el *Libro de Gracián* dentro del espacio político castellano de ese momento. La excepción a esto es la aproximación de Miguel Ángel Ladero Quesada, que ha dedicado un artículo monográfico a la obra. Con todo, es importante tener en cuenta las publicaciones en las que se encaja el *Libro de Gracián* dentro de distintas problemáticas.

[70] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille : *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* vol. 28 (2005), pp. 391-404.
[71] Isabel Beceiro Pita, "Argumentos ideológicos de oposición nobiliaria bajo los Trastámaras", *Cahiers de lingüistique et de civilisation hispanique médiévale*, n. 25 (2002), pp. 211-236.
[72] José Manuel Nieto Soria, "La nobleza y el 'poderío real absoluto' en la Castilla del siglo XV", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales,* n. 25 (2002), pp. 237-254.

En lo tocante al marco del lulismo, el *Libro de Gracián* ha sido abordado en una serie de artículos por parte de Francisco José Díaz Marcilla, a partir de 2015. Miembro en el momento de dichas publicaciones del Instituto de Estudos Medievais de la Universidade Nova de Lisboa, enmarca sus estudios dentro de una investigación general sobre el lulismo, teniendo en cuenta espacios como el portugués[73], el inglés[74], el propio marco castellano[75], y el ámbito europeo en general[76]. Dentro del reino castellano, además, se da importancia a la cuestión de la influencia de Ramón Llull en el entorno del *Cancionero de Baena*[77].

Los textos en los que Díaz Marcilla aborda el *Libro de Gracián* son dos: "Las ideas lulianas sobre la naturaleza de las cosas"[78] y "El hilo luliano en la madeja cultural castellana. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso"[79]. En el primero de ellos, publicado en el volumen colectivo *De natura. La naturaleza en la Edad Media,* se aborda el concepto de "naturaleza", entendido como aquello creado, en el pensamiento de Ramón Llull, en el *Libro de Gracián* y en el *Cancionero de Baena.* El segundo de los textos, fruto de una mesa en el Congreso de la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale,* bajo el título *Knowledge, Contemplation and Lullism,* exploraba la recepción de Llull en Castilla. En este capítulo, el *Libro de Gracián* jugaba un rol importante. El autor distinguía entre dos "focos" de difusión del lulismo, el andaluz y el castellano-leonés, siendo Diego de Anaya, vinculado al lulismo a través del *Libro de Gracián,* el enlace entre ambos focos. De esta manera, el *Libro de Gracián* volvía a situarse en los marcos de la recepción de Ramón Llull en Castilla.

[73] Francisco José Díaz Marcilla, "Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV", *Studia Lulliana,* vol. 52, n. 107 (2012), pp. 81-104.
[74] Francisco José Díaz Marcilla, "Reflexión sobre la influencia de Ramón Llull en las Islas Británicas en la época medieval: estado de la cuestión", *Roda da Fortuna. Revista eletrônica sobre Antiguidade e Medievo,* vol. 5, n. 1 (2016), pp. 89-105.
[75] Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso", en José Higuera Rubio (ed.), *Knowledge, contemplation and lulllism. Contributions to the lullian sesión at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012,* Brepols, Turnhout, pp. 165-190.
[76] Francisco José Díaz Marcilla, "El lulismo europeo medieval: una aproximación", en Francisco José Díaz Marcilla y José Higuera Rubio (coords.), *En torno a Ramón Llull: presencia y transmisión de su obra,* Ediçoes Humus, V.N.Famaliçâo, 2017, pp. 97-115.
[77] Francisco José Díaz Marcilla, "La influencia de Ramón Llull en el entorno del *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena", *Antonianum,* n. 3 (2015), pp. 623-654.
[78] Francisco José Díaz Marcilla, Las ideas lulianas sobre la naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales", en José Luis Fuertes Herrero y Ángel Poncela González (eds.), *De natura. La naturaleza en la Edad Media,* vol. 1, Húmus, Famalicâo, 2015, pp. 385-393.
[79] Francisco José Díaz Marcilla, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana", pp. 165-190.

El tema del viaje de Gracián, teniendo en cuenta sus elementos institucionales y políticos, fue abordado por Miguel Ángel Ladero Quesada en 2016. En un artículo publicado en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, titulado "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II según la *Novela moral de Gracián*"[80]. En el artículo se relee la obra a partir del contexto del reinado de Juan II, identificando ciertas prácticas relativas a la tributación y sugiriendo posibles localidades para los lugares que en el *Libro de Gracián* aparecen sin nombrar. Para ello, Ladero Quesada, catedrático de Historia Medieval en la Universidad Complutense de Madrid, aprovecha gran parte de su propia obra, desde sus estudios sobre la fiscalidad regia en la Baja Edad Media[81], a sus conocimientos sobre la historia política de Andalucía en el siglo XV[82], incluyendo sus estudios sobre la ciudad de Sevilla en los últimos siglos del medievo.

Desde el artículo de Ladero Quesada, los estudios del *Libro de Gracián* han enmarcado la obra dentro de algún otro objeto histórico. Este es el caso de un artículo de 2017 en la revista *Imago Temporis. Medium Aevum*, "Álvaro de Luna Tirano. Opinión pública y conflicto político en la Castilla del siglo XV"[83], firmado por José Manuel Nieto Soria, también catedrático de Historia Medieval en la Universidad Complutense de Madrid. El objetivo de tal texto era desarrollar una investigación sobre las acusaciones de tiranía contra el privado de Juan II, empleando como eje conceptual la idea de "opinión pública". Así, podemos encuadrar el texto dentro del proyecto intelectual que el propio autor viene desarrollando desde finales de los años ochenta, centrado en la intersección entre pensamiento, comunicación e historia política, dentro de la llamada "nueva historia política"[84]. Nieto Soria había prestado ya atención a los problemas relativos a la tiranía en los debates políticos de la Castilla bajomedieval. Asimismo, el concepto de "opinión pública" articulado para la Edad Media, por ejemplo, por Claude Gauvard[85], forma parte del engranaje metodológico con el que se aproxima al texto. Así, el *Libro de Gracián* se presenta como parte de varios documentos que desde la década de 1420 a 1454, emplean

[80] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II según la *Novela moral de Gracián*", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. CCXIII, cuad. 1 (enero-abril 2016), pp. 109-149.
[81] Miguel Ángel Ladero Quesada, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV,* Universidad de la Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1973.
[82] Miguel Ángel Ladero Quesada, *Andalucía en el siglo XV: estudios de Historia política,* CSIC, Madrid, 1973.
[83] José Manuel Nieto Soria, "Álvaro de Luna tirano. Opinión pública y conflicto político en la Castilla del siglo XV", *Imago Temporis. Medium Aevum,* vol. 11 (2017), pp. 488-507.
[84] Jaume Aurell i Cardona, "Tendencias recientes en el medievalismo español", p. 93.
[85] Claude Gauvard, "Le roi de France et l'opinion publique à l'époque de Charles VI", *Publications de l'École Française de Rome,* vol. 82 (1985), pp. 353-366.

uno u otro concepto de tiranía para designar a la figura de Álvaro de Luna. Se cuentan entre ellos la carta de Alfonso V de Aragón a Pedro Núñez de Herrera (1425), el propio *Libro de Gracián*, la carta de los Grandes al Rey Juan II en 1440, el *Memorial* del Bachiller Marcos García de Mora y la propia sentencia de muerte de Álvaro de Luna.

Así, el *Libro de Gracián* pasaba a ubicarse de una manera firme dentro del contexto de los debates en torno a la vida política durante el reinado de Juan II. El *Libro de Gracián* sería entonces expresión de un contexto político y social del que se han venido ocupando numerosos autores, desde diferentes enfoques historiográficos. Habría que tener en cuenta aquí la historia política e institucional planteada por Luis Suárez, bajo el parámetro de nobleza contra monarquía[86]; las interpretaciones en clave de conflicto social de Julio Valdeón[87]; o la aproximación de José María Monsalvo Antón[88], que ve en la lucha entre la facción lunista y la facción aragonesista un fenómeno funcional a la sociedad medieval en el siglo XV, en un momento de centralización del poder monárquico. A esto habría que sumar los enfoques que ponen el foco en el plano de las ideas, los valores colectivos o la comunicación, como las propias investigaciones en clave cultural de José Manuel Nieto Soria[89] o el estudio de Alfonso Franco Silva sobre los "discursos políticos de la nobleza"[90]. Todo ello conforma la historiografía en la que se ubica el artículo de J.M. Nieto Soria sobre Álvaro de Luna.

Además de estos textos han existido referencias al *Libro de Gracián* de manera tangencial en otros estudios. Tal es el caso de un artículo de 2021 de Pablo Ortega Rico, "El discurso sobre la riqueza del rey en la baja Edad Media castellana: aproximación al tesoro de Enrique IV de Castilla como instrumento de legitimación política"[91], publicado

[86] Luis Suárez Fernández, *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la Corona española,* La Esfera de los Libros, Madrid, 2003.
[87] Julio Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Siglo XXI, Madrid, 1975.
[88] José María Monsalvo Antón, "El conflicto «nobleza frente a monarquía» en el contexto de las transformaciones del estado en la Castilla Trastámara. Reflexiones críticas", en José Antonio Jara Fuente (coord.), *Discurso político y relaciones de poder: ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media,* Dykinson, Madrid, 2017, pp. 89-287.
[89] José Manuel Nieto Soria, *Los fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV),* Eudema. Madrid, 1988.
[90] Alfonso Franco Silva, *Los discursos políticos de la nobleza castellana en el siglo XV,* Universidad de Cádiz, Cádiz, 2012.
[91] Pablo Ortega Rico, "El discurso sobre la riqueza del rey en la baja Edad Media castellana: aproximación al tesoro de Enrique IV de Castilla como instrumento de legitimación política", *Trabajos y Comunicaciones*, n. 53 (2021). Disponible on-line. URL: https://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyCe138/13198. [Consultado por última vez el 20-06-2022].

en la revista *Trabajos y comunicaciones.* El autor, historiador especializado en la fiscalidad bajomedieval en Castilla, prestaba atención al *Libro de Gracián* como ejemplo de la extensión de una idea "ascendente" de la fiscalidad, que tendría sus orígenes en la imagen de un monarca administrador de la "cosa pública". Asimismo, el capítulo "El patronazgo artístico en el reino de Castilla y León (1230-1500). Obispos y catedrales"[92], firmado por María Victoria Herráez Ortega, Dolores Teijeira Pablos y Concepción Cosmen Calvo, y publicado en el volumen colectivo *La formación artística: creadores-historiadores-espectadores,* planteaban la posibilidad de que ciertas figuras del sepulcro de Diego de Anaya tuvieran como fuente el *Libro de Gracián:* "El tema del león, el pequeño can y el lebrel, que se sitúan a los pies de la imagen yacente, tiene su fuente en un pequeño libro que el propio Anaya mandó escribir: la *Novela moral de Gracián* (…). El león representa al rey, el lebrel, a don Álvaro de Luna y el pequeño can es el propio prelado, a quien el monarca protege de las zarpas del sabueso"[93]. El problema de esta interpretación es que, en última instancia, no está fundamentada en el propio texto. Nada del *Libro de Gracián* acredita a pensar que el león del sepulcro de Anaya represente a Juan II de Castilla, el pequeño perro al propio arzobispo y el lebrel a Álvaro de Luna. Finalmente, hemos de incluir el capítulo de José María Monsalvo sobre Diego de Anaya[94] dentro de los textos que tocan el *Libro de Gracián* tangencialmente, ya que el autor, catedrático de historia medieval en la Universidad de Salamanca, plantea que el texto puede reflejar las ideas políticas y morales de Diego de Anaya tras la pérdida de la sede hispalense.

4.2. Las aproximaciones temáticas al *Libro de Gracián*

Una vez trazada la historia de los estudios sobre el *Libro de Gracián,* resulta conveniente detenerse en lo que podríamos denominar la articulación del *Libro de Gracián* como objeto historiográfico. Con ello, nos referimos a las distintas

[92] María Victoria Herráez Ortega, Dolores Teijeira Pablos y Concepción Cosmen Alonso, "El patronazgo artístico en el Reino de Castilla y León (1230-1500). Obispos y Catedrales", en Begoña Alonso Ruiz *et al.* (coords.), *La formación artística: creadores, historiadores, espectadores,* vol. 2 Universidad de Cantabria, Santander, 2018, pp. 1541-1544.

[93] María Victoria Herráez Ortega, Dolores Teijeira Pablos y Concepción Cosmen Alonso, "El patronazgo artístico en el Reino de Castilla y León (1230-1500). Obispos y Catedrales", en Begoña Alonso Ruiz *et al.* (coords.), *La formación artística: creadores, historiadores, espectadores,* vol. 2 Universidad de Cantabria, Santander, 2018, p. 1543.

[94] José María Monsalvo Antón, "Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo. Aristócrata, obispo, diplomático y humanista", en Miguel Anxo Pena González y Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coords.), *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media,* Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2014, pp. 217-254.

interpretaciones que se han vertido sobre el texto, qué facetas de la obra se han resaltado y cómo se ha encajado en la historiografía sobre el reinado de Juan II en particular y en la de la Castilla Trastámara en general. Ya en el estudio de José J. Satorre, que precedía a la edición del texto, se apuntaban algunos de los rasgos que han sido explorados por los diferentes estudiosos que se han aproximado al *Libro de Gracián.* Partiendo de ellos, en este epígrafe analizaremos la historiografía sobre el *Libro de Gracián* en base a las sugerencias sobre su autoría, las interpretaciones del viaje de Gracián, a su encaje en el lulismo castellano, y a la lectura política y social que se ha realizado del texto, principalmente centrada en la cuestión de la tiranía.

4.2.1. La búsqueda de un autor

Ya uno de los puntos principales del estudio de José J. Satorre sobre el *Libro de Gracián* apuntaba algunas cuestiones relativas a la autoría. El editor reconocía la importancia de Diego de Anaya como el promotor de la obra y, además, destacaba algunos rasgos que creía que se le podrían atribuir al autor, aun siendo anónimo. Se apuntaba que: "[A]l autor de nuestro texto habría que localizarlo entre las personas más cultas cercanas al Arzobispo Anaya (…) y, posiblemente también, colegial o de algún modo relacionado con San Bartolomé de Salamanca". Asimismo, opinaba que el autor podía "estar relacionado con alguna orden religiosa de regla severa y observante", como pudieran ser los franciscanos o los jerónimos.

Posteriormente, en 1992, se pergeñaba una de las sugerencias para la autoría del texto de la mano de Isaac Vázquez Janeiro. Este, historiador eclesiástico y teólogo, opinaba que el texto tenía influencias no sólo de Llull, sino también de una serie de poetas cuya obra se recoge en el *Cancionero de Baena,* incluyendo a Pero López de Ayala, Francisco Imperial, Ruy Páez de Ribera y Gonzalo Martínez de Medina. Diferentes interlocutores de Gracián tendrían, según Vázquez Janeiro, tendrían un estilo que recordaría a la obra de estos poetas[95]. De esta forma el *Libro de Gracián* remitiría a estos autores, e incluso a eventos como la coronación de Fernando de Antequera en 1414 en Zaragoza que, afirma el autor, estaría veladamente representada en el capítulo undécimo, cuando Gracián presencia la entrada del Rey en una ciudad. En otro orden de cosas, para Vázquez Janeiro en el *Libro de Gracián* se respira un fuerte espíritu franciscano. Para apuntalar, esta idea se remite a una serie de paralelismos entre las prácticas y

[95] Isaac Vázquez Janeiro, "'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV" pp. 306-315.

espiritualidad franciscana y la obra: 1) el viaje por el mundo, como hace Gracián, sería propio de la regla franciscana; 2) Gracián ha de pedir permiso a su padre para emprender el viaje, de la misma forma que los franciscanos han de pedir permiso para predicar a los infieles; 3) la bendición que el padre de Gracián da este recordaría a la espiritualidad franciscana; 4) en una etapa del viaje, unos viajeros le ofrecen un caballo a Gracián, que este rechaza en un primer momento aunque luego acepta ante la "caridad" de los viajeros, lo que según Vázquez Janeiro recordaría a la recomendación franciscana de no montar a caballo a no ser que sea un caso de necesidad; 5) Gracián viaja con "humildes vestiduras" y con los pies descalzos; 6) Gracián habla con "palabras saludables" lo que recordaría a la admonición de la Regla de hablar honestamente; y 7) Gracián vive de mendigar[96].

Todo ello lleva a Vázquez Janeiro a suponer que el autor ha de ser un poeta castellano y un franciscano. De esta forma, concluye que el autor puede ser o bien Diego de Valencia o Diego Moxena, quienes en la consideración del historiador eclesiástico son en realidad la misma persona. En realidad, esta atribución hay que entenderla dentro del proyecto de Vázquez Janeiro de investigar y reivindicar la figura de "Diego Moxena de Valencia", lo que le ha llevado a atribuirle diversas obras y traducciones anónimas de la época. Sea como fuere, el trabajo del historiador eclesiástico tiene el mérito de "descolonizar" el *Libro de Gracián* de la dependencia de Llull. El que el *Libro de Gracián* este influido por Llull no quiere decir que no existan otras influencias de gran importancia. En el estudio de Vázquez Janeiro destaca especialmente el caso de Gonzalo Martínez de Medina. En uno de sus poemas (el "Dezir sobre la justicia") presenta una idea que se aparece también en el *Libro de Gracián.* Se trata de la comparación entre la cantidad de jueces y jurisdicciones que se encuentran en las ciudades cristianas con la sencillez del sistema jurídico musulmán. Según Medina:

> "Alcalles, notarios e aun oidores, / según bien creo, pasan de sesenta / que están en trono de emperadores, / a quien el Rey paga infinita renta; / de otros doctores ay çiento e noventa / que traen el regno del todo burlado, / e en quarenta años no es acabado / un solo pleito. ¡Mirad si es tormenta! (…) En tierra de moros un solo alcalde / libra lo çevil e lo criminal, / e todo el día se está él de balde / por la justiçia andar muy egual ; (…)"[97]

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[96] Isaac Vázquez Janeiro, "'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV", pp. 316-326.
[97] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor Libros, Madrid, 1993, pp. 605-606.

Compárese esto, con lo que afirma uno de los interlocutores de Gracián en la ciudad de Sevilla:

> "t tanto es destruida esta çibdad con tantos juezes t tantas jurisdiçiones, que ya non paresçe que es la que ser solía, tanto la han destroído pleitos t juezes t regidores t abogados t otros malos ofiçiales. t quiero que sepades, buen amigo, que yo fue en una çibdad de los serrazines, en la qual avía tanta gente commo podría aver en dos çibdades tales commo ésta. t avía un solo juez en ella t un escrivano t todos los más días estava occçioso, que non vinían a pleito ante él t non tenían qué fazer. Et en esta çibdad son más de sesenta juezes t muchedunbre de escrivanos t abogados t alguaziles, porteros, procuradores que a grand trabajo serían contados t todos tienen priesa t qué fazer por mal regimiento t por la grand maliçia de las gentes. Todos éstos biven del sudor de las gentes del pueblo t destrúyese el pueblo por ello"[98].

La similitud entre las ideas resulta innegable. Se trata, en dos géneros y estilos distintos, de la misma idea. La multiplicación de oficios en el sistema jurídico lleva a la corrupción de la justicia, fenómeno que contrastaría con el caso musulmán, en el que la ausencia de un aparato jurídico desproporcionado facilitaría tanto el trabajo del juez que este estaría ocioso. La similitud entre las ideas puede explicarse de tres maneras distintas: 1) que el autor del *Libro de Gracián* conozca y esté influido por la obra de Gonzalo Martínez de Medina, que es la interpretación que plantea Vázquez Janeiro; 2) que Gonzalo Martínez de Medina y el autor del *Libro de Gracián* sean la misma persona, algo que sugería Vincent Serverat; y 3) que la comparación entre la multitud de jueces de Sevilla y los pocos jueces del mundo musulmán sea una representación compartida y generalizada dentro de la cultura bajomedieval andaluza, y que tanto Gonzalo Martínez de Medina, poeta sevillano, y el autor del *Libro de Gracián* tomarán la idea de esta cultura compartida.

4.2.2. Las lecturas del viaje de Gracián

Uno de los temas centrales en el estudio del *Libro de Gracián* ha sido el de desvelar el sentido del viaje de Gracián. En el estudio de José J. Satorre ya estaba la semilla de esta cuestión cuando el editor abordaba la estructura de la obra. El viaje servía para presentar la mal situación del reino de Castilla, cuyas causas se explicaban por el mal comportamiento de reyes y privados, problema abordado en la instrucción que

[98] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 178.

Gracián recibe de su padre. Parte de estos problemas han sido abordados por otros investigadores.

El primero en profundizar en la cuestión del viaje ha sido Isaac Vázquez Janeiro, en el segundo de los textos que dedica al *Libro de Gracián,* si bien centrándose en el capítulo sexto, dedicado a la villa que se encuentra en conflicto con un caballero. La exégesis de Vazquez Janeiro se aparta, sin embargo, de las líneas interpretativas apuntadas por Satorre. Para Vázquez Janeiro, el conflicto entre la villa y el caballero es en realidad una representación subrepticia de la batalla de Nájera de 1367, durante la guerra entre Pedro I y el futuro Enrique II. Esta interpretación se basaría en la idea de que el viaje de Gracián representa en realidad el recorrido de fray Diego Moxena de Valencia desde Aviñón, dónde se encontraba la curia de Benedicto XIII, a Toledo, en 1406. De esta forma, para I. Vázquez Janeiro, el padre de Gracián representaría precisamente al papa Luna. Para llegar desde Francia a Toledo, fray Diego habría de pasar el río Ebro, al que se refiere la obra como el "grand río" en cuya ribera se encuentra una "noble villa", que en este caso sería Nájera. Además, y siempre según I. Vázquez Janeiro, el "omne onrrado" de la villa con el que habla Gracián representa en realidad a Pero López de Ayala[99].

Desde este punto da el salto Vázquez Janeiro a la cuestión de la batalla de Nájera. Siendo buen conocedor Pero López de Ayala de aquel acontecimiento, narrado en sus crónicas, supone Vázquez Janeiro que la situación que describe en el *Libro de Gracián*, se refiere a la batalla de Nájera. A mayores se aportan los siguientes argumentos: 1) al Rey que se da la villa al caballero se lo describe en la obra como "mancebo", y según I. Vázquez Janeiro, el término se referiría no a la juventud del monarca "sino [a] un rey que se desentiende personalmente de los negocios, dejándolos en manos de privados"[100]; Ayala, además, también emplearía la expresión en este sentido; y 2) en el *Libro de Gracián* se emplea con frecuencia la expresión "cruel", que no sería sino una referencia al sobrenombre de Pedro I[101]. De esta forma, el episodio en el *Libro de Gracián* servía como legitimación de la monarquía Trastámara frente a su predecesor, un tirano injusto.

El estudio del viaje del *Libro de Gracián* también ha sido abordado por Fernando Gómez Redondo, en el volumen tercero de su *Historia de la prosa medieval castellana,*

[99] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", pp. 60-61
[100] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", p. 61.
[101] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", p. 62.

publicado en 2002. La obra resulta ser un amplísimo estudio sobre la literatura en prosa castellana y el tercer volumen en específico se centra en los reinados de Enrique III y, especialmente, Juan II. A la recepción de Ramón Llull en Castilla se le asigna un apartado ("Los orígenes de la ficción alegórica: la influencia del lulismo"), el grueso del cual está dedicado al *Libro de Gracián.* La influencia de Llull, afirma Gómez Redondo, tiene cierta importancia en el desarrollo de las letras castellanas: "el prodigioso mosaico de géneros que alumbra y transforma el Doctor Iluminado, a finales del siglo XIII y principios del XIV, se va a convertir ahora en soporte de nuevas pesquisas sobre el saber; una de las más importantes propiciará un grado de conocimiento sobre el mundo real, mediante el despliegue de procedimientos simbólicos, que exigirán la construcción de un preciso orden de ficción alegórica; la asimilación de textos como el *Libro de Gracián* confirma, a la vez, el lento aprendizaje de unos receptores de estos mecanismos de literalidad y de exégesis, que permitirán incursiones más arriesgadas en los dominios de lo ficticio"[102].

En el *Libro de Gracián* se ensamblarían varias críticas a la sociedad y política de su momento, a partir de la organización de "tres niveles de sentido que permiten acceder al interior de esa realidad negativa [el reinado de Juan II] desde la trama alegórica del viaje y la configuración de un marco en el que se encuentran instalados los receptores naturales". El receptor no sería otro que el rey. El primer nivel corresponde a la "semblanza", esto es, la historia del ballestero que se pierde en el bosque y sobrevive gracias a un fruto de gran sabor que acaba entregando al rey. El segundo nivel se articula a partir de la "exposición" alegórica de la historia del ballestero, en el que el ermitaño se identifica con el ballestero y envía el libro (fruto) al rey. El tercer nivel sería el propio libro en sí, el relato del viaje de Gracián: "El libro se presenta, en consecuencia, como el tercero de los niveles de entendimiento que se están poniendo en juego para configurar esta trama textual; en su interior se alberga el «fructo» que ha de comer el rey de Castilla para apercibirse de los malos consejeros y enmendar los yerros por los que ha sido el reino destruido. Ésas son las verdades tropológicas a las que se quiere llegar, presentadas como soporte de la última y más importante, relacionada con la conversión espiritual del hombre."[103]

La realidad moral, política y social del reino se construirá a partir de una estructura triple. Se parte de un prólogo (primer capítulo) que presenta la identidad de Gracián, que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[102] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3360.
[103] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3382.

se angustia ante la tensión entre la hermosura de la Creación de Dios y los sufrimientos y maldades cometidos por los hombres. Las preguntas de Gracián son el móvil del relato, que está siempre orientado de manera que el receptor (el Rey), pueda comprender la instrucción que Gracián recibe de su hijo. Esta estructura en la que una serie de preguntas mueven a la enseñanza recordaría, según apunta Fernando Gómez Redondo, a otros "espejos", como pueda ser el *Libro de los Estados* de don Juan Manuel. La clave sería siempre que las "preguntas" a las que responde el texto -las cuestiones que plantea Gracián- puedan ser compartidas por el receptor: "Se construyen, de este modo, los procedimientos por los que un receptor externo -siempre el rey- podrá integrar en su conciencia las explicaciones que, a continuación, el padre va a ofrecer a su «*amable* hijo» -en sentido luliano- sobre la intención por la que Dios ha creado el mundo y sobre el modo en que tienen que comportarse los prelados y los príncipes"[104]

Tras ello, se hace un repaso por las enseñanzas ("El adoctrinamiento estamental") y viaje ("El viaje moral: el descubrimiento de Castilla") de Gracián. Este repaso sirve a Gómez Redondo para hilar las diferentes relaciones temáticas del *Libro de Gracián* con el campo intelectual de la Castilla de Juan II, que abarcan desde los espejos de príncipes hasta los tratados apocalípticos, pasando por los libros de consolación, los tratados de caso y fortuna, los textos caballerescos o las cartas críticas con Álvaro de Luna recogidas en la *Crónica del Halconero.*

La lectura de Gómez Redondo insiste en los aspectos morales y espirituales de la obra. Partiendo de esto, la instrucción que recibe Gracián de su padre se vuelve necesaria para que el protagonista juzgue correctamente las conductas que observa durante su viaje: "(…) Gracián tuvo que asumir una enseñanza previa, que le adoctrinara sobre los pecados y peligros de estos dos estados [príncipes y prelados], para poder reconocerlos, advertir sobre ellos y desviarse de esas erradas conductas, a fin de buscar en las contrarias a Dios. No es el suyo un recorrido escatológico, sino moral, por cuanto se someterán a juicio conductas y actitudes desde los valores que han sido previamente asimilados"[105]. Gracián, modelado a partir de Félix, el protagonista del *Llibre de meravelles,* contrastaría con los protagonistas de la literatura caballeresca, como en el caso de Roboam en el *Libro del cavallero Zifar*. Ambos encuentran injusticias en diferentes villas, pero Roboam las soluciona, mientras que Gracián se limita a contemplarlas y a entristecerse. Así, el sentido

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[104] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3384.
[105] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3390.

espiritual y de conversión de la obra se incrementan a lo largo del viaje. Será especialmente importante el inicio del capítulo undécimo, cuándo Gracián se da cuenta definitivamente de lo injusto del comportamiento del príncipe:

> "Gracián, en todas las circunstancias negativas que había encontrado, preguntaba siempre por la reacción del príncipe ante tales hechos; sobre esta figura se genera así una expectativa, que se proyecta sobre el siguiente espacio al que accede, una ciudad, que ahora no se nombra, en la que va a ser testigo de la llegada de ese príncipe, cuya corte por fin visita descubriendo el verdadero núcleo de degradación del reino: un regidor atenazado por la codicia y la vanagloria (…); tras el brillante, y oneroso para la villa, recibimiento con que es acogido [el príncipe], Gracián comienza a extraer una serie de conclusiones que van a ser determinantes en su decisión final de abandonar el «mundo» (…)"[106].

Este rey contrastará con el rey ideal presentado en el último capítulo. De este monarca, Gómez Redondo destaca su carácter virtuoso, que serviría de modelo a imitar para Juan II, receptor de la obra. Más aún, la escena en la que el rey recibe un libro enviado por un ermitaño sirve de cierre de la obra. Según el autor, el libro recibido por el rey ideal (denominado en el texto *Libro de placiente catadura*) resultaría análogo al propio *Libro de Gracián*. La escena "ha de mostrar al rey aquel -Juan II- al que se entregaba esta obra [el propio *Libro de Gracián*] cómo había de servirse de ella; todos estos esquemas proceden de Llull y deben ponerse en correspondencia con la poética de recepción que se construye en las últimas décadas del siglo XIII y primeras del siglo XIV, con la técnica de inserción de receptores seleccionados en las estructuras textuales que se están creando"[107]. El posterior retiro del rey a un monasterio le sirve a Gómez Redondo para enfatizar el mensaje espiritual de la obra, que se culmina cuando el propio Gracián decide apartarse del mundo al "comprender los modos errados con que [el hombre] se ha alejado de Dios injustamente"[108].

De esta forma, el estudio de Fernando Gómez Redondo está centrado en situar el *Libro de Gracián* dentro de los marcos textuales de su tiempo, y a reconstruir las formas en las que el receptor del texto, el propio monarca, está implícito en el propio texto. El *Libro de Gracián* exigiría una forma de leer particular, en la que el lector debe encajar el viaje de Gracián con la realidad política y social de la Castilla del momento, teniendo en

[106] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3396.
[107] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3399.
[108] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3400.

cuenta especialmente las enseñanzas del padre de Gracián, que permiten interpretar la situación decadente del reino como un resultado del olvido de Dios. La obra sería, por supuesto, política, pero también tendría un importante plano moral y espiritual.

El último de los estudios que se ha centrado en el viaje de Gracián es el artículo de Miguel Ángel Ladero Quesada. En este caso, en vez de resaltar los aspectos morales y espirituales del viaje, se centra en su dimensión histórica e institucional. El historiador investiga la obra en función de los aspectos históricos de la misma. Así, divide el viaje entre una parte en la que el trayecto de Gracián discurre por señoríos (capítulos sexto al octavo) y otra en el que el recorrido se centra en el realengo (capítulos noveno al undécimo). Asimismo, como ya se ha destacado[109], se apunta que la villa del capítulo sexto podría corresponder a Andújar, mientras que las otras dos (capítulos séptimo y noveno) podrían referirse a Espejo, Baena o Marchena. Asimismo, en las ciudades de Sevilla y Córdoba se apuntan una serie de abusos que reflejan las instituciones hacendísticas de la época, los arrendamientos de las rentas regias, el mal funcionamiento de la justicia y los abusos de los regidores. En el artículo de M.A. Ladero la descripción del texto va acompañada de referencias constantes a la posibilidad de contrastar muchos de los fenómenos que aparecen en el texto con otros documentos de la época, fundamentalmente las peticiones de Cortes. Así, la perspectiva de M.A Ladero Quesada sitúa el *Libro de Gracián* como un documento histórico, que refleja la realidad institucional y política del reino de Castilla en la época de Juan II. En este sentido, resulta complementaria al enfoque literario que planteara Gómez Redondo, si bien este también había señalado el carácter historiográfico de la obra, su capacidad para representar un momento histórico determinado.

De esta forma, el viaje de Gracián ha sido situado dentro de una perspectiva literaria e histórica. Fernando Gómez Redondo ha atendido a la estructura y sentido de la obra, dentro del marco de la formación de una sociedad cortesana en la Castilla de Juan II. Miguel Ángel Ladero Quesada ha planteado el problema del reflejo de la realidad histórica de la Castilla de Juan II dentro del *Libro de Gracián.* Finalmente, resulta más particular la aproximación de I. Vázquez Janeiro, que plantea situar el *Libro de Gracián* dentro de los debates en torno a la legitimidad de la monarquía Trastámara

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[109] Véase, más arriba, el capítulo 3 "El *Libro de Gracián* como documento", apartado 3.3. "La estructura, los personajes y los espacios del *Libro de Gracián*".

4.2.3. El lulismo en el *Libro de Gracián*

Entre los temas que más se han destacado del *Libro de Gracián*, está la dimensión lulista del texto, sin que se haya llegado a profundizar en ella. De nuevo, esta línea de investigación tiene sus orígenes en el estudio de José J. Satorre. En este, el editor se encargaba de identificar las influencias lulianas del texto, reconociendo el uso en el *Libro de Gracián* de distintos pasajes procedentes de obras de Ramón Llull, incluyendo el *Llibre de meravelles*, el *Llibre d'intenció,* el *Llibre de mill proverbis*, el *Llibre d'Evast e Blaquerna* y la *Doctrina pueril.* De esta forma, el *Libro de Gracián* se presentaba como uno de los ejemplos más importantes de influencia de Ramón Llull en la Castilla del siglo XV. Más aún, Satorre interpretaba la estructura del texto en clave luliana:

"En cuanto al carácter novelesco de esta tercera parte [el viaje de Gracián], estructurada como una sarta de episodio, habría que subrayar que muchos de éstos no son frecuentemente (y casa exclusivamente en los capítulos 11º. y 12º) más que cuentos, ejemplos sacados del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull, pero con una diferencia fundamental en cuanto a su uso y función. En la obra de Llull, el ermitaño usaba los ejemplos como recurso para responder a cada una de las preguntas de Félix con una clara y particular función didáctico-moral. Sin embargo, aquí la materia narrativa de cada uno de esos cuentos es usada como un episodio más de la sarta que conforma el testimonio de la realidad que Gracián nos da; la moralidad se desprende, pues, de la misma materia narrada, de la realidad reflejada, pero no hay moraleja individual, en el sentido tradicional, en cada una de esas breves narraciones, sin que por ello se resienta el carácter didáctico-moral de la obra en su conjunto"[110].

El *Libro de Gracián* quedaba situado, de esta forma, en el marco del estudio del lulismo en Castilla. El artículo que Josep Perarnau i Espelt dedica a la traducción castellana del *Llibre de meravelles* también encajaba el *Libro de Gracián* dentro de la recepción de la obra de pensador mallorquín en Castilla. El estudio se enfocaba en la recepción de Llull en el espacio castellano, enumerando las traducciones, bibliotecas o referencias al pensador mallorquín en este reino. En este marco, destacaba la biblioteca de los condes de Benavente[111], la cual contuvo una traducción al castellano del *Llibre de Meravelles*, que actualmente se encuentra en la Biblioteca de El Escorial. Dicha

[110] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV)", p. 181.
[111] Véase, más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.3.2. "El *Libro de Gracián* entre los lulismos castellanos".

traducción, según demostraba Perarnau en el artículo, era el ejemplar del *Llibre de meravalles* empleado por el autor del *Libro de Gracián* en la composición del documento[112].

El problema del lulismo no se ha vuelto a abordar hasta fechas recientes. En 2015, Francisco José Díaz Marcilla abordaba el problema en dos textos. Por una parte, en un ejercicio de síntesis sobre la recepción del lulismo en Castilla, que ya hemos mencionado. Por otra, profundizaba en las "ideas lulianas sobre la naturaleza de las cosas" en el *Libro de Gracián* en un capítulo dedicado a las concepciones sobre la naturaleza en el lulismo castellano bajomedieval. Díaz Marcilla considera que en la "semblanza" del *Libro de Gracián*, el autor anónimo castellano se aparta de la concepción de Ramón Llull sobre la naturaleza de las cosas. El pensador mallorquín consideraría que la "naturaleza" coincidiría con la Creación, siendo esta necesariamente buena al provenir de Dios. Sin embargo, en el texto castellano habría una contraposición entre "mundo" y Dios. El mundo estaría compuesto de todo lo opuesto a la divinidad, incluyendo las riquezas, la carne y los deseos terrenales, según apunta Díaz Marcilla[113].

En este sentido, aunque las menciones a Ramón Llull en el ámbito del estudio del *Libro de Gracián* han sido constantes, no es un tema en el que se haya profundizado especialmente. Más bien, es una cuestión que se ha señalado como encuadre del texto, sin que haya existido una reflexión sistemática sobre los usos del pensamiento y obra de Ramón Llull dentro del *Libro de Gracián.*

4.2.4. Sociedad, política y tiranía en el *Libro de Gracián*

Finalmente, otro de los temas claves en el estudio del *Libro de Gracián* ha sido el relativo al pensamiento político de la obra, teniendo en cuenta especialmente su crítica al mal gobierno. Así, se sitúa la obra en relación a otros textos y fenómenos intelectuales de la época, como pueda ser la sátira social y las consideraciones sobre el tiranicidio, o los marcos culturales de la época de Juan II. Se trata de los trabajos de Vincent Serverat y José Manuel Nieto Soria.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[112] Josep Perarnau i Espelt, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull", pp. 15-23.
[113] Francisco José Díaz Marcilla, "Las ideas lulianas sobre la naturaleza de las cosas", pp. 387-388.

Corresponde a los estudios de Vincent Serverat sobre el *Libro de Gracián* el trabajo de ubicar el *Libro de Gracián* dentro del contexto de la "retórica social" de la Baja Edad Media española y, además, de prestar atención al problema de la tiranía en el texto:

a) La primera de las cuestiones, la de situar el *Libro de Gracián* como uno dentro de la tradición de la "retórica social" bajomedieval en España emerge en el desarrollo de *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale,* obra de 1997. En ella, Serverat se proponía estudiar el desarrollo de las representaciones sobre los "estados del mundo" en el ámbito peninsular a partir del concepto de "formación discursiva" de Michel Foucault, a partir del cuál se propone vincular un plano de enunciación relativamente autónomo (los "estados del mundo" como formación discursiva") con los ámbitos de la práctica. Se trataba de un proyecto que ya había desarrollado el mismo autor en un análisis de los "estados de la sociedad" en el pensamiento de Llull[114]. Partiendo de esto, Serverat sitúa el *Libro de Gracián* como parte de un conjunto de obras que desde finales del siglo XV se habían desarrollado desde círculos aristocráticos contra la venalidad de los oficios. Según Serverat, al contrario que en Francia dónde la sátira se orienta contra los mercaderes, las aristocracias castellanas no se verían amenazadas por dicho grupo, y dirigirían sus críticas a los cobradores de impuestos, a la multiplicación de oficiales, a la corrupción en el sistema jurídico, o a judíos y conversos. Se trataría de una forma de denuncia practicada en Castilla por Pero López de Ayala en su *Rimado de Palacio,* así como otros escritores en los que se incluyen Gonzalo Martínez de Medina, Alfonso Álvarez de Villasandino, Ruy Páez de Ribera o Juan de Dueñas; denuncia cuyo objeto sería la corrupción "du centre (le roi, les *privados* et ses conseillers) vers la périphérie avec la corruption des autorités municipales"[115]. Por supuesto, dentro de esta tradición se situaría el *Libro de Gracián.*

Ahora bien, el autor también propone ver el *Libro de Gracián* como una de las obras que plantearían una cierta "solidaridad" entre la nobleza y el pueblo, desplazando la responsabilidad de la opresión de este último hacia los cobradores de impuestos o a judíos y conversos. Así, el *Libro de Gracián* culparía a los judíos de haber roto la unión entre el pueblo y la nobleza, tentando mediante la avaricia a este último grupo. Sin

[114] Vincent Serverat, "Pour une archéologie du roman: les «états de la société» dans l'oeuvre de Ramon Llull", *Romania*, vol. 122, n. 447-448 (1991), pp. 406-449. Serverat es especialista en Llull lo que quizás le llevó a conocer el *Libro de Gracián.* Recordemos que el texto era apenas conocido en los años noventa y se había publicado en una revista especializada en el análisis de la obra del pensador mallorquín.
[115] Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe*, p. 67.

embargo, como también reconoce Serverat, la obra no se arredra a la hora de culpar a la nobleza de los males del reino, por lo que es dudoso que represente los intereses de la aristocracia[116]. Asimismo, aunque el autor argumenta que se trata de un texto político, más que moral o espiritual. Aunque lo político y lo moral y espiritual no deben verse como realidades opuestas en el pensamiento medieval, Serverat tiene razón en afirmar que se trata de "un texte politique qui, sur le mode fictionnel, se rattache aux cahiers de doléances ou aux manuels d'éducation de princes"[117]. Sin embargo, de esto no debe colegirse que el autor no pueda ser un clérigo, por mucho que el contenido devocional sea escaso, y no vaya más allá de ciertas admoniciones sobre el Juicio Final y el infierno.

b) La segunda de las cuestiones se refiere al problema de la tiranía. Serverat ha centrado el problema en un artículo monográfico de 2005 dedicado en exclusiva al *Libro de Gracián,* titulado "Une légitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castile: *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII)"[118]. El artículo tiene una tesis fuerte, que consiste en afirmar que la justificación de la resistencia al tirano en el *Libro de Gracián* tiene un origen islámico, especialmente el pasaje en el que el "moro" argumenta a favor de la desobediencia al rey injusto. Esta tesis viene arropada de una serie de consideraciones también de importancia. Serverat reafirma el carácter político (de espejo de príncipes) y social (como "cuaderno de quejas") de la obra, idea compartida en esta tesis doctoral. Sin embargo, también afirma que la obra está probablemente dirigida al príncipe, el futuro Enrique IV, y al servicio de los intereses del infante Enrique de Aragón. Estas afirmaciones no las compartiremos en estas páginas.

Para fundamentar la idea de que el receptor del texto es el príncipe Enrique, V. Serverat aduce que la obra se conforma como un espejo de príncipes, lo que sería una "hypothèse fort séduisante puisque l'éveque Diego d'Anaya deviendra aussi le précepteur du futur Henri IV (1425-1475), après d'avoir été de l'infant Henri d'Aragon. Le nom même d'Henri pourrait être chiffré étymologiquement dans l'antonyme Gracian"[119]. Desde luego, compartimos la idea de que el *Libro de Gracián* está muy relacionado con la tradición de los espejos de príncipes. Pero de ahí no se sigue que necesariamente esté dirigido al príncipe Enrique, y mucho menos que Diego de Anaya fuera preceptor de este. Además, el propio texto indica, en la semblanza, que el destinatario de la obra es el Rey

[116] Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe*, pp. 82-83.
[117] Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe*, p. 104, nota 140.
[118] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", pp. 391-404.
[119] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", p. 392.

de Castilla y León, no el príncipe. En lo tocante a la idea de que el nombre de "Enrique" está cifrado etimológicamente en el antónimo "Gracián", no se explica cómo se produce tal codificación, por lo que no tenemos manera de analizar dicha idea.

De mayor interés es la propuesta del autor acerca de que la obra representa los intereses del infante Enrique de Aragón. El autor asume la vinculación de la obra con el entorno del infante debido a la vinculación de este con Diego de Anaya, ya que el arzobispo había sido su preceptor a finales del siglo XIV[120]. Asimismo, Anaya parece estar del lado del infante Enrique durante los eventos de Tordesillas, en 1420. Finalmente, la enemistad de Anaya con Álvaro de Luna es compartida por Enrique. Pero esto lleva a problemas de interpretación del texto. Como indica el propio V. Serverat: "Il est pour le moins surprenant de lire, dans un texte «nobiliaire» lié à l'infant Henri d'Aragon, la forte censure des exactions seigneuriales sur les laboureurs, la critique contre les aliénations du domaine royale (*realengo*), avec ses paysans affranchis, en faveur du domaine seigneurial (*solariego*) afin de récompenser les nobles, et au premier chef Álvaro de Luna, attachés à la cause de la couronne"[121]. Y también: "Les abus dénoncés donnent une idée de la complexité des buts, parfois contradictoires à nos yeux, qui pouvaient animer une ligue nobiliaire en lutte contre la royauté"[122]. Asimismo, V. Serverat afirma, correctamente a nuestro parecer, que el texto refleja los intereses del mundo urbano.

Por supuesto, la pregunta que nos planteamos ante tales consideraciones es hasta qué punto puede estar justificado afirmar que el *Libro de Gracián* refleja los intereses de los infantes de Aragón y el bando nobiliario cuando buena parte de la obra es una crítica del comportamiento de la nobleza. Nada en el documento indica que se despliegue un argumentario a favor de este bando. La única conexión es la de Diego de Anaya, pero incluso esta resulta dudosa. De que el arzobispo de Sevilla fuese partidario de Enrique de Aragón una década antes no se desprende que siga siéndolo en el momento de escritura de la obra. Tampoco de que se critique a Álvaro de Luna se sigue que la obra sea partidaria del bando de Enrique de Aragón, puesto que las críticas al privado se enuncian desde diferentes puntos del espacio político, como muestra el caso de la revuelta de Toledo de 1449. Más bien, habría que pensar que el texto refleja los intereses de un grupo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[120] José María Monsalvo Antón, "Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo", p. 223.
[121] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", pp. 393-394.
[122] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", p. 393.

heterogéneo socialmente, que incluye a "omnes buenos", campesinos, mercaderes u otros sectores sociales, incluido el "común" urbano.

De todas maneras, el argumento fuerte del artículo se centra en la idea de resistencia al tirano, que en el *Libro de Gracián* tendría, según Serverat, un origen islámico. El pasaje relevante para la cuestión está en el capítulo octavo, dónde en una conversación el personaje "moro" afirma el derecho de resistencia contra el príncipe tirano. El musulmán afirma que los cristianos parten de una autoridad que afirma "por el pecado del prínçipe, Dios da plaga en el pueblo, et, por el pecado del pueblo, Dios da plaga en el pueblo", que Serverat identifica con un verso del *Libro de Job,* "Qui regnare facit hypocritam propter peccata populi". El musulmán afirma, sin embargo, que en el Islam están obligados a desobedecer al príncipe injusto, y justifica por lo tanto la desobediencia al rey por la obediencia a Dios.

Del pasaje colige Serverat que en el texto se presenta una contraposición entre el cristianismo y el Islam en lo tocante a la cuestión del comportamiento ante el tirano. Para el autor, las interpretaciones de la Biblia en la tradición cristiana tenderían a enfatizar la sumisión a la autoridad y la condena de la desobediencia, aun cuando el comportamiento de la autoridad sea injusto o tiránico. Sin embargo, en el Islam: "certaines écoles minoritaires d'exégèse canonique (les khârijites et, à un degré moindre, les mu'tazilites proclament le droit à la revolte y compris jusqu'au sang versé, ce qui cadre assez bien avec la position soutenue par le muletier dans la *Semblanza y tratado* de Gracian"[123]. Así, la conclusión del autor será que:

> "l'auteur de la *Semblanza y tratado moral* de Gracian adhère résolument au modèle islamique pour ce qui est des relations entre le prince et ses sujets; il est conscient ensuite d'un état de fait opposant les révoltes en pays islamiques -émeutes populaires et conspirations de cour- à la soumission chrétienne à la autorité royale; il ne se bornerait pas enfin à décrire un écart entre les pratiques mais il serait même consciente (…) des soubassements doctrinaux de cet écart"[124].

No compartiremos aquí esta interpretación. En primer lugar, porque no está claro que la tradición cristiana medieval sea tan contraria a doctrinas sobre la resistencia o el tiranicidio como se plantea. Incluso el propio Serverat reconoce que: "L'époque

[123] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", p. 399.
[124] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", p. 401.

médiévale n'a certes pas ignoré les légitimations de la révolte, voire du régicide. Qu'il suffise de penser ici à Jean de Salisbury (1115/1120-1180) ou encore à Jean Petit dans son apologie pour l'assasinat du duc d'Orleans en 1407"[125]. En segundo lugar, que el discurso a favor de la resistencia al rey injusto se ponga en boca de un musulmán no quiere decir que se esté representando la posición islámica. Al fin y al cabo, hacer del musulmán el emisor de un discurso de resistencia, políticamente peligroso, puede servir como forma de "ocultación", como destacaba Leo Strauss[126]. En tercer lugar, el discurso del "moro" se plasma en términos lulianos, sin ser extraído de la obra de Llull:

> "t devedes entender, buen amigo, en cómmo con el fuego que es ençendido en la casa en tienpo de los grandes fríos están los omnes abrigados t resçiben de él provecho t atenpramiento corporal t por el atenpramiento bive el omne, t esto es quando el fuego está bien ordenado. ¿t sabedes qué? Por quanto está contrario a la frior del tienpo que da pasión t destenpramiento a los omnes. t, quando el fuego está así ordenado conveniblemente, los omnes lo sostienen t conservan la su fortuna t materia poniéndole lenna t carbón porque de su exsençia t non venga en declinación. Mas, quando el fuego se desordena por alguna ocasión, de tal manera que ençiende la casa t quema las cosas que dentro son, nesçesario es al omne de lo contradezir con agua o con otra cosa a él contraria t a su calidad desordenada."[127]

Compárese este pasaje con el siguiente pasaje del *Arbre de sciència,* obra escrita por Ramón Llull en 1295, en el que se describe el comportamiento de la voluntad respecto al fuego:

> "(…) lo qual foc ha appetit natural a escalfar e a pendre secor; e volentat ha appetit natural a amar los appetits del foc com lo foc los ha segons cors natural, axí com l'ome qui com ha gran fret ha appetit per lo foc a ésser

[125] Aunque inmediatamente se matiza la afirmación: "Telle n'etait pas pourtant la ligne dominante dans la pensé chrétienne médiévale comme l'atteste, entre autres, la condamnation des thèses de Jean Petit par le concile de Constance (15e sesión, 1418), sans compter que ces penseurs puisaient dans la tradition des modèles antiques (la meurtre de Jules Cesar par Brutus) plûtot que dans les doctrines néotestamentaires de soumission et d'obéissance aux autorités, fussent-elles persécutrices des chrétiens". Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran", p. 402. Pero estos argumentos son dudosos. La condena a la tesis de Jean Petit en Constanza fue notoriamente discutida y no está claro que se condene el tiranicidio en sí, sino más bien el medio (el engaño, la adulación o los planes secretos). El hecho de que los medievales recurrieran a modelos clásicos, y no a la Biblia a la hora de justificar el tiranicidio es irrelevante en este caso, pues toda tradición intelectual y cultural resulta de la conjunción de elementos heterogéneos. Finalmente, la noción de obediencia en el Nuevo Testamento da lugar a diversas interpretaciones. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, afirmaba que había que obedecer a la autoridad cuándo esta procedía de Dios, pero esta condición se rompía en caso de que la autoridad se hubiese obtenido de manera fraudulenta o se ejerciese de forma injusta.

[126] Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir,* Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

[127] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 153.

> escalfat, e aquell appetit ama volentat per ço car ama lo cors ab qui es conjuncta; e per açò fas concordança enfre la volentat e 1 appetit del foc, la qual es bona e gran e les altres. Mas quant lo foc ha appetit a sobre gran calor, per ço car la volentat ama l'aygua ab justícia, ama fredor contra la sobre gran calor; e per açò mou lome a menjar coses fredes e estar en locs frets e en beure aygua freda e a vestir poques vestidures"[128].

Nuestro argumento no es que el pasaje de Llull sea la fuente directa del pasaje del *Libro de Gracián.* Más bien, muestra un razonamiento por medio del ejemplo del fuego que tiene características que recuerdan a la obra de Llull. De hecho, en el *Arbre de sciencia* son numerosos los pasajes en los que se usa el fuego como ejemplo. Ambos pasajes describen como el hombre necesita del fuego para el calor, aunque un exceso de este resulta dañino, dando lugar a la necesidad de algún elemento contrario (el agua o el frío). Todo ello, en el *Libro de Gracián*, serviría como metáfora en la que el fuego es el rey, el fuego excesivo o desordenado equivaldría al tirano, y el agua a la resistencia a los actos injustos del gobernante.

De esta forma, es plausible dudar de la propuesta de Vincent Serverat acerca de los orígenes islámicos de la idea de resistencia en el *Libro de Gracián.* Es posible plantear una alternativa a partir de la idea de ocultación, e integrar la defensa de la resistencia en el *Libro de Gracián* dentro de tradiciones intelectuales medievales, y especialmente en los contextos de conflictos social del siglo XV.

José Manuel Nieto Soria también se ha ocupado del problema de la tiranía en el *Libro de Gracián.* En este caso, el texto se sitúa dentro de los debates que tienen lugar en torno a la figura de Álvaro de Luna a partir de la década de los años 20 del siglo XV. El *Libro de Gracián* se inscribe entonces dentro de una genealogía de denuncias de la persona de Álvaro de Luna, alegando una influencia excesiva sobre el Rey y un comportamiento tiránico. Estas denuncias articularían la formación de una "opinión pública" sobre el privado. Así, textos como la carta de Alfonso V de Aragón a Pedro Núñez de Herrera en 1425 o las cartas de los nobles a Juan II en torno a 1440 difundirían ideas sobre la injusta separación que provocaba Álvaro de Luna entre el Rey y la alta nobleza, el empobrecimiento del reino o el apropiamiento del patrimonio regio.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[128] Salvador Galmés (ed.), Ramón Llull, *Arbre de sciencia,* t. I, Obres de Ramon Llull, vol. XI, Comissió Editoria Lulliana, Palma de Mallorca, 1917, p. 200.

Dentro de este contexto, se dedican unas páginas al *Libro de Gracián,* bajo el epígrafe "La conformación de una opinión nobiliaria"[129]. En él, se sitúa el *Libro de Gracián* como parte de los debates de finales de la década de los cuarenta, y se señalan los parecidos con el memorial que algunos grandes aristócratas envían a Juan II en 1440, acusando a Álvaro de Luna de tirano. De esta forma, el *Libro de Gracián* se situaba como parte de esa opinión nobiliaria. Sin embargo, a pesar de los parecidos entre ambas críticas al privado, cabe destacar algunas cuestiones que alejan al *Libro de Gracián* del discurso de los nobles. En primer lugar, la crítica del *Libro de Gracián* no se dirige únicamente a los privados, sino que abarca a las élites del reino, incluyendo consejeros, caballeros, y señores en general. En la práctica, en el *Libro de Gracián* no hay un rol positivo para la nobleza, sino que esta es denunciada *in toto,* algo que aleja al texto de las posiciones nobiliarias. En segundo lugar, una de las demandas centrales de la nobleza es el cambio en la política de las mercedes regias. Los nobles critican dicha política, acusando a Álvaro de Luna de empobrecer el reino y de orientar las dádivas sólo hacia sus partidarios. El *Libro de Gracián* también denuncia dicha política. Ahora bien, en contraste con los nobles, el problema no viene dado por el estatus de quienes reciben las mercedes, sino por la legitimidad de la práctica en concreto. El *Libro de Gracián* deslegitima la política de Álvaro de Luna y de Juan II, ya que, según se apunta en la obra, suponía el esquilme de los bienes y libertades del pueblo de Castilla.

La cuestión política se ha conformado como uno de los temas centrales en el estudio del *Libro de Gracián,* habiéndose centrado especialmente en el problema de la tiranía. De esta forma, se ha destacado la relevancia de los pasajes dedicados en el *Libro de Gracián* a este problema, así como la lógica que sigue el texto en el reinado de Juan II, como crítica a la figura de Álvaro de Luna.

4.3. Las ausencias en el estudio del *Libro de Gracián*

En esta tesis doctoral tendremos en cuenta todo lo anterior. En base a ello, analizaremos el *Libro de Gracián* como la escritura de un presente determinado, teniendo en cuenta sus dimensiones políticas, sociales e intelectuales. Ahora bien, cabe subrayar algunas de las ausencias que se coligen de este repaso sobre la historiografía del *Libro de Gracián.* Podemos destacar las siguientes:

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[129] José Manuel Nieto Soria, "Álvaro de Luna tirano", pp. 496-498.

a) Si bien han existido sugerencias sobre el posible autor de la obra, y se ha asentado la idea de Diego de Anaya como promotor de la misma, no se ha profundizado en la significación del anonimato del texto, ni en la auto-representación que el autor hace de sí mismo en la "semblanza". Y esta es una cuestión central para nuestra comprensión de la obra, pues las formas en las que el autor se representa y cómo representa la obra indican tanto la voluntad del autor anónimo de "autorizarse" como escritor en el campo cultural de Juan II, de afirmar la veracidad del conocimiento que se transmite, y de fijar una manera particular de leer la obra, opuesta a los "letrados" de la época. De esta forma, la profundización en lo que hemos denominado "autoría" resulta de importancia vital en el análisis que realizaremos aquí.

b) Como hemos destacado, el lulismo ha sido uno de los temas recurrentes sobre los que ha pivotado la clasificación del texto. No obstante, esta clasificación no ha pasado de una indicación sobre las fuentes del *Libro de Gracián.* En base a ello, pretendemos complementar esta clasificación estudiando los usos que se hacen en el texto castellano de la obra de Ramón Llull, lo que servirá para desentrañar el sentido de la clasificación del texto como "lulista".

c) El argumentario político del *Libro de Gracián* ha sido estudiado principalmente en relación al concepto de tiranía, y su vinculación con la crítica a Álvaro de Luna y los conflictos políticos de la época. Asimismo, también se ha señalado la vinculación del texto con los espejos de príncipes. Este es uno de los elementos en los que buscamos ahondar. Nos referimos al uso de un conjunto de elementos discursivos (conceptos, metáforas o estructuras narrativas) que tienen un desarrollo importante en la tradición de los espejos de príncipes y de las que el autor del *Libro de Gracián* se apropia, resignificándolas para insertarlas en su representación del reinado de Juan II.

d) En su vinculación con lo social, el aspecto crítico del *Libro de Gracián* respecto a ciertas prácticas, instituciones y grupo sociales es medular tanto en la propia obra como en algunas de las investigaciones sobre ella. Se ha apuntado la relación temática que guarda el texto con otros documentos de la época, principalmente las peticiones en Cortes. Esta es la base sobre la que se puede construir un análisis del *Libro de Gracián* en relación a las "demandas sociales"[130] que se enuncian desde el "común"

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[130] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.2. "El *Libro de Gracián* como un ejemplo de las demandas sociales en la época de Juan II".

urbano o desde las sociedades rurales. Así, el *Libro de Gracián* se torna un documento que articular los anhelos de grupos sociales más amplios que la alta nobleza y en general las élites políticas del reino.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

5. La importancia del autor para la interpretación historiográfica del texto

El anonimato del *Libro de Gracián* es una de las cuestiones de análisis del *Libro de Gracián.* El problema remite al autor, que se presenta tanto en la obra como en las investigaciones al respecto, de diferentes formas. El argumento clave en este capítulo es que podemos entender la autoría del texto sin que necesariamente conozcamos el nombre del autor. Es más, el autor se constituye como tal al poner al apropiarse de una serie de normas culturales acerca de la relación entre un escritor y su texto. En este caso, se trata de las ideas medievales sobre la autoría. Además, la noción de autor que se moviliza ha de relacionarse con el contexto en el que se escribe la obra. Y también forman parte de esta noción de autoría los discursos que se han emitido sobre el escritor. De esta forma, podemos hablar de un concepto de autoría distinguiendo varias capas:

a) El autor autobiográfico. Si bien ciertamente existió un escritor que ideó y redactó la obra, este se nos oculta bajo el anonimato[1]. Sin embargo, cabe destacar que en la "semblanza" del *Libro de Gracián* el propio escritor realiza un recorrido por su vida, si bien con un carácter genérico y alegórico. Esto nos permitirá hablar de un "autor autobiográfico", como parte de la noción de autoría.

b) La auto-representación del autor. El escritor, al narrar su vida, también está representándose a sí mismo. Esta auto-representación no debe concebirse como una representación imparcial de la realidad. Más bien, se trata de una representación que, incardinada en las nociones medievales sobre la autoría, busca influir en el lector, legitimando el discurso enunciado en el texto.

c) El autor como lector. La auto-representación del escritor del *Libro de Gracián* está construida en base a fragmentos de la obra de Ramón Llull. De esta forma, el autor se convierte en un lector, que reelabora los recursos de los que dispone (sus lecturas) para presentarse a sí mismo ante sus lectores. Así, el autor también se ubica en un campo y en una historiografía.

[1] Con todo, en esta tesis distinguiremos entre el "autor" en el sentido de la persona que escribió el texto, y la "autoría" considerada como las diferentes facetas que adquiere dicho autor, los sentidos que se atribuye a sí mismo y que se le han atribuido historiográficamente. Esta distinción es análoga a la que realiza Claudio Canaparo entre la dimensión biológica de una persona y su "figura de autor", su construcción como autor. Claudio Canaparo, *The manufacture of an author: Reinaldo Arena's literary work, his readers and other contemporaries*, Tesis Doctoral, King's College, University of London, 1999, p. 13.

d) El anonimato. La forma que tiene el autor de representarse está también fuertemente incardinada en el contexto social, político y cultural en el que ocurre. En este sentido, el anonimato de la obra puede ser explicado atendiendo a la realidad política del siglo XV y a la persecución de los discursos críticos con el poder.

e) El autor-promotor. En el caso del *Libro de Gracián,* es posible hablar también de un promotor, el arzobispo de Sevilla Diego de Anaya. Esta figura nos permite entender mejor las motivaciones que están detrás del *Libro de Gracián.*

f) El autor atribuido. El *Libro de Gracián* ha sido objeto de al menos dos atribuciones en los estudios de las últimas décadas. En este apartado repasaremos estas atribuciones, entendiéndolas como una forma de cubrir una ausencia y de dar sentido al texto.

5.1. La autobiografía y la auto-representación del autor

La fuente más importante a la hora de aproximarnos al autor del *Libro de Gracián* es el propio texto. Se trata de la descripción que el autor hace de sí mismo con cierto carácter auto-biográfico, primero de manera alegórica y posteriormente de manera literal al comienzo de la obra, en la "semblanza" del texto. Esta narración tiene como objeto describir el proceso mediante el cual el autor ha obtenido el conocimiento que transmite en el libro. Asimismo, se describen las condiciones que pueden permitir una asimilación adecuada de la información contenida en el texto. Nuestro argumento será que esta descripción "autobiográfica" no es de ninguna manera neutra. Al contrario, la representación está dirigida a autorizar al autor como escritor capaz de dirigirse al Rey, y a orientar la manera en que debe interpretarse la obra.

Nos fijaremos en primer lugar en cómo el autor describe el modo en que llegó al conocimiento transmitido en la obra. Tras describirse con la alegoría del ballestero[2], el autor anónimo pasa a identificarse como "un pobrezillo hermitanno, pobre de virtudes t de amigos, indigno por culpas t pecados de que mi nonbre sea escripto"[3]. Narrando su vida de manera general, explica que antaño se encontraba en un "tiempo ynoçente" debido a la gracia, concedida mediante el bautismo y los demás sacramentos. Sin embargo, engañado por "tres prínçipes muy crueles, que son el mundo, el demonio, la carne", así

[2] Véase más arriba, capítulo 3. "El *Libro de Gracián* como documento", apartado 3.1. "El contenido del *Libro de Gracián*".
[3] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), p. 87.

como por sus propias disposiciones ("mi mal membrar, entender t amar t desamar"), entró en una vida de pecado. Tras un tiempo persiguiendo la "vanagloria t riqueza de este mundo", el autor se topa con que no encuentra descanso en ese tipo de vida: "t quedé así commo esvanesçido, cansado, entristeçido, porque mi mala voluntad non falló nin pudo alcançar su cumplimiento t deseo desordenado"[4].

El autor se da cuenta de que este vacío se debe a la ausencia de Dios en su vida: "t quedó mi ánima fanbrienta porque (…) con desordenada voluntad olvidé de membrar, entender t amar a Dios". Y, sin embargo, es incapaz de orientarse a la vida espiritual, ya que está habituado a vivir en pecado: "mi ánima (…) era tan perezosa t tanto acostunbrada en la usança del tiempo pasado que apenas podía en Dios membrar"[5]. No es sino acudiendo a la devoción a la Virgen María, que interviene ante Dios para darle al autor "una carrera que es llamada inteligencia" y a la confesión cuando consigue reformarse. Es en ese momento cuando el autor "adquiere" el conocimiento que se pone en la obra:

> "t, andando así por esta carrera [de inteligencia], vy con los ojos espirituales algund tanto del árbol de la divina çiençia. De él cogí algúnd fructo de las ramas baxuelas, porque, segúnt mi poquedad t flaqueza espiritual t corporal, non pude sobir nin alcançar del fructo que era en la grand alteza de ese árbol, del qual fructo que cogí guste espiritualmente alguna parte. t es puesta t contenida alguna partezilla de él en aqueste libro consiguiente. Con el qual fructo ovo mi ánima alguna fartura t en senblança de manjar t, quando así ovo mi ánima de este fructo comido, menbrando, entendiendo, la mi voluntad sintió tan grand dulçor t saboreamiento en el su gusto que luego fue consolado en mis grandes trabajos. t tanta dulçor t sabor spiritual falló mi voluntad en este fructo t tanto lo amé, que mi flaco entendimiento entendió que para vos, Sennor Rey, era convenible a gustar. Por lo qual fuy movido a vuestra alta sennoria presentar dello aquello que dentro en aqueste libro es exemplificado t contenido. t, mesclado con algunas obras t costunbres, que en el dicho libro son escriptas, que por algunos prínçipes t prelados et por otros omnes de otros estados son obradas contra la voluntad del dicho árbol t su fructo t otros que son pazibles a Dios Nuestro Sennor"[6].

El autor afirma, por tanto, que el saber que se transmite en el texto es un saber inspirado, que en parte proviene del "árbol de la divina çiençia" y en parte se elabora a partir de "algunas obras t costunbres". Que el autor relate los orígenes de su conocimiento

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[4] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 88.
[5] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 88.
[6] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 89.

no es una cuestión baladí. Se trata de la necesidad de "autorizarse", esto es, de afirmar su legitimidad a la hora de enunciar un discurso sobre cuestiones morales y políticas, que está fundamentado en sus propias disposiciones espirituales y morales. Al mismo tiempo, se inscribe en un campo cultural, el del reinado de Juan II, al legitimar su conocimiento en oposición al conocimiento de otros grupos de este contexto, como los letrados. Veamos esta cuestión por partes:

a) Las virtudes del autor. El relato de la conversión del autor está orientado a indicar las condiciones personales que hacen posible el conocimiento transmitido en la obra. Así, los hábitos desarrollados en la vida de pecado hacen imposible el verdadero conocimiento de Dios y la reforma moral y espiritual: "t non fallava en mí lumbre de obras de virtudes, que son carreras de vida, por onde pudiese derechamente torrnar, por quanto de mí era absentada et porque mi ánima era çiega de membrar, entender t amar muchas vanidades mundanas t viçios t pecados, t así era acostunbrada en esto, que, quando quería retornar a membrar, entender t amar a Dios t sus virtudes, era tan perezosa t tanto acostunbrada en la usança del tiempo pasado que apenas podía en Dios menbrar"[7]. Nótese aquí la referencia a las facultades del alma, esto es, la memoria, el entendimiento y la voluntad que, acostumbradas a pensar y desear las "vanidades mundanas" son incapaces de orientarse por sí solas al verdadero conocimiento y al verdadero bien, esto es, hacia Dios.

Este verdadero conocimiento sólo se hace posible con la intervención divina, a través de la intercesión de la Virgen. Esto sólo se adquiere mediante la gracia divina: Dios, "acatando a su gran bondad, misyricordia t piedad (…), alunbró mis ojos, de tal manera que pudieron ver una carrera que es llamada inteligencia, en la qual, andando t entrando por ella, conosçí mis pecados t fallesçimientos t el tiempo que avía perdido andando en las vanidades de este mundo, t ove conosçençia de Dios t de sus obras t virtudes"[8].

De estos pasajes se desprende que según el autor sus vicios y pecados son un impedimento para el verdadero conocimiento, mientras que este sólo se alcanza mediante una correcta disposición, adquirida gracias a la intervención divina. Es de notar el empleo de expresiones relativas a la vista y la luz en referencia al conocimiento. Así, el alma del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[7] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 88.
[8] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 89.

autor está "ciega", por la falta de "lumbre de virtudes". Asimismo, Dios "alumbró" los ojos del autor, mostrándole la inteligencia. En este sentido, son las disposiciones morales y espirituales del autor las que posibilitan la adquisición del conocimiento que se transmite en la obra.

b) El origen del saber del autor. La referencia al "árbol de la çiençia", del que el autor afirma haber extraído gran parte del conocimiento que contiene el *Libro de Gracián*, es una manera de asegurar la veracidad de las ideas transmitidas en el texto. El autor está afirmando así que el mensaje que dirige al Rey no es una reflexión propia o una ocurrencia individual. Más bien, él está dando voz a una verdad que le precede, y que tiene su origen en el mismo Dios. De esta forma, se afirma la legitimidad del conocimiento transmitido y se garantiza su verdad, debido a su procedencia divina.

Esto transmite una idea de la autoría en la que el escritor del texto no es el auténtico creador de las ideas que expone. Para la cultura bajomedieval, no es el escritor el verdadero autor de una idea o de un concepto, sino que es el transmisor de una idea que le precede. Esta concepción del autor está enmarcada dentro de una tradición cultural en la que el conocimiento no era descubierto, sino transmitido, tanto a partir de autores antiguos, con cierta autoridad, o por supuesto, de los propios textos bíblicos[9]. Esto no quiere decir, que los autores medievales no fuesen originales, o no pudiesen generar discursos diferentes. La cuestión es que, para ellos, la autoridad del saber que enunciaban no dependía de ellos mismos sino de una tradición, un autor anterior, o del propio Dios. Así, el autor del *Libro de Gracián* afirma que el conocimiento obtenido al probar del "árbol de la divina çiençia": "t es puesta t contenida alguna partezilla de él en aqueste libro consiguiente". Esta "partezilla" se refiere fundamentalmente a las ideas relativas las reglas morales y espirituales. Así, el autor anónimo se ve obligado a añadir elementos extraídos de las prácticas sociales de su época, ya que afirma que al conocimiento adquirido del árbol, se le incluyen "algunas obras t costunbres que en el libro son escriptas, que por algunos prínçipes t prelados et por otros estados son obradas contra la voluntad del dicho árbol t su fructo t otros que son pazibles a Dios Nuestro Sennor"[10].

El conocimiento del *Libro de Gracián,* según su autor, tiene una procedencia, al menos en parte, divina. La idea de una especie de inspiración divina de la escritura es

[9] Alasdair Minnis, *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the Later Middle Ages,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010, p. 12.
[10] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p.89.

habitual en el campo cultural del reinado de Juan II. En el ámbito de la poesía, por ejemplo, a poetas como Alfonso Álvarez de Villasandino se le atribuía una suerte de "gracia infusa" que le orientaba en su capacidad poética. También Ferrán Manuel de Lando usaría la idea de "gracia infusa" al ahora de debatir con poetas con formación universitaria[11]. Es especialmente relevante en este contexto destacar que este último poeta pudo haber estado influido por Ramón Llull[12]. Precisamente, en la obra de Ramón Llull la idea de procedencia divina del conocimiento es especialmente importante, pues el filósofo mallorquín atribuía el descubrimiento de su Arte, esto es, sus métodos en filosofía y teología, a una iluminación divina[13]. Así, el mensaje del *Libro de Gracián* adquiere un carácter semejante al de las capacidades poéticas de los poetas de la época. Se trata de un don dado por Dios. Fundamentalmente, esto sirve como una justificación del conocimiento transmitido en la obra. Así, se establecer una relación entre el autor y el discurso del *Libro de Gracián*, asegurando la veracidad de lo que se argumenta en el texto.

De esta forma, existe una construcción de la autoría en la "senblanza" del *Libro de Gracián.* El escritor del texto está tomando una posición como autor a través del relato de su vida, en términos morales y espirituales, y la explicación del origen del propio *Libro*, que tendría una procedencia divina. En primer lugar, al narrar su conversión, está indicando que lo que le mueve a escribir el texto es el amor a Dios, del que quiere que participe el Rey, así como asegurando la buena voluntad de sus intenciones en la escritura. En segundo lugar, al afirmar el saber contenido en el *Libro de Gracián* tiene un origen divino, se afirma su veracidad. Todo ello sirve para asegurar su estatus como autor e incitar a los receptores, el Rey y la Corte, a considerar seriamente los argumentos esgrimidos en la obra. Así, el escritor del *Libro de Gracián* está legitimándose como autor dentro del campo cultural del reinado de Juan II.

Ahora bien, es posible preguntarse por qué el autor ve necesario asegurar su posición, y recordar al Rey la veracidad de lo expuesto en el *Libro de Gracián.* La explicación de esta estrategia está en la concepción que tiene del entorno de la Corte regia, y de cómo se espera que reciba sus argumentos. Fundamentalmente, debido al mensaje

[11] Julian Weiss, *The poet's art. Literary theory in Castile, c. 1400-60*, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, Oxford, 1990, pp. 26-30 y 35-37.
[12] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.3.2. "El *Libro de Gracián* entre los "lulismos" castellanos".
[13] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.3.1. "El *Libro de Gracián* como recepción de las ideas de Ramón Llull".

crítico de la obra con gran parte del entorno regio y con las propias políticas de Juan II, el autor considera que los "letrados" y "algunos de vuestros sennoríos" pueden intentar evitar que el monarca siga los consejos expuestos en el libro:

> "(…) puesto que en este libro, al presente, alguna aspereza falle el gusto de vuestra real voluntad, por quanto algunas cosas que en él son escriptas son salvajes t pelegrinas a la vuestra noticia t non las aya Vuestra Reverençia en costunbre oýr t obrar, t algunos de vuestros sennoríos estorven de leer t poner en obra lo que por él se puede seguir et obrar por ser agraviable a sus voluntades et por persona pobre et de poco valor a la Vuestra Alta Persona presentado; por ello, muy alto Sennor, non sea enbargado el bien que, ende, a Vuestra Reverençia t al vuestro sennorío t pueblo se puede seguir, concordante a la voluntad divina"[14].

El autor se sitúa en contraposición a las élites políticas del reino. Su propia auto-representación está dirigida, entonces, a convencer al Rey de la fiabilidad de lo que va a narrar, pese a que esto puede ser poco agradable a los oídos del monarca. Por otro lado, no es únicamente contra los grandes señores contra quienes se sitúa el autor. Al mismo tiempo, el autor realiza una defensa del sistema cristiano, tomando posición del lado de Jesucristo, la Virgen María, y los sabios, y en contra de los letrados y otros que buscan el engaño y la mentira: "Otrosí, [el libro] es puesto en guarda de Nuestra Sennora Santa María gloriosa t del su glorioso fijo Jhesu Xristo, Nuestro Sennor, t de los sabios de la Santa Escriptura que han verdadera e firme entençión, t punnan en amar t conosçer a Dios t a multiplicamiento de virtudes t a contrastamiento de viçios t pecados, que lo defiendan de los letrados t de los otros omnes que han contrarias entençiones a las cosas susodichas que, con sotilezas diabólicas t razones non verdaderas, que acatan este mundo t non a Dios, quieren contrastar la verdad con falsos entendimientos"[15].

Así, se articula una oposición entre el autor del documento, la verdad, los sabios y Dios por un lado, y los letrados, la mentira, los grandes señores, y lo mundano, por otro. Todo ello ha de encajarse dentro del contexto social y cultural de Juan II. Los letrados, un grupo social en ascenso, se ocupaban a menudo de legitimar la posición y políticas de la monarquía y de los grandes señores[16], a los que el escritor del *Libro de Gracián* se opone. La "autoridad" de estos letrados viene dada por su posición y por sus estudios

[14] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 90.
[15] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 90.
[16] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.4.1. "La denuncia de la sociedad cortesana de Juan II en el *Libro de Gracián*".

universitarios. En la medida en la que el autor observa que sus críticas serán mal recibidas en la Corte, ve necesario justificar su posición como autor, y asegurar la veracidad de lo escrito en el *Libro de Gracián.*

Hay una importante distinción entre la manera de configurar la autoría entre el escritor del *Libro de Gracián* y otros intelectuales del campo cultural de Juan II, entre los que se cuentan algunos poetas del *Cancionero de Baena.* En gran medida, la concepción que estos últimos, al igual que los letrados, tienen de su condición de autores está íntimamente relacionada con la adquisición de beneficios económicos, o de estatus, por parte de los nobles o reyes a los que van dirigidas sus obras. Alfonso Álvarez de Villasandino, por ejemplo, dedica algunas de sus composiciones a encontrar patronazgo para su actividad. En este sentido, es claro el caso de Juan Alfonso de Baena, que en su "Dezir de reyes", un largo poema en el que aconseja a Juan II acerca de la solución a los conflictos políticos que asolan el reinado, pide como recompensa alguna merced: "Alto Rey, ca es fundado / por serviros muy derecho / e por onra e por provecho / de todo vuestro reinado, / por lo qual, Rey esmerado, / si lo bien reconosçedes, / yo soy çierto que merçedes / me faredes muy de grado"[17].

La comprensión central de la autoría en este pasaje es que aquel que escribe y aconseja adecuadamente al rey es merecedor de algún tipo de recompensa. Se trata de una idea paralela a la propia política de mercedes regias que seguía la monarquía Trastámara en el momento, en la cual las mercedes funcionaban como una recompensa ante un servicio meritorio. Sin embargo, el escritor del *Libro de Gracián* se opone a tal sistema. En la alegoría del ballestero, que da comienzo a la semblanza, cuando este ofrece la fruta al Rey, este busca recompensarlo. Sin embargo, el ballestero, que representa al propio autor del *Libro de Gracián,* se niega a aceptar la generosidad del monarca:

> "El rey, acatando la buena voluntad del caçador, que fue causada por amor, agradesçiole su don t su buen propósyto t lóolo complidamente. Et mandó a un oficial que diese una quantidad de dineros al vallestero, por dar mostración de su largueza et por que diese de sý enxenplo a las gentes. Mas el vallestero non los quiso resçebir, por quanto dixo al rey que non avia menester (…). T dixo que aquellos dineros que el rey le mandava dar eran de los dineros que él tomava et levava de las gentes del regno, los quales debían ser espendidos en tener justiçia entre los omnes (…). T aun dixo que non sabía sy aquellos dineros eran levados de los pobladores del regno con

[17] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor Libros, Madrid, 1993, p. 740.

> nesçesidad t para las cosas susodichas o injustamente t con entençión contraria a la voluntad de Dios (…)"[18]

Leído en el contexto del campo cultural castellano durante el reinado de Juan II, este pasaje indica la oposición del autor del *Libro de Gracián* a las prácticas de la época que asocian ciertas recompensas a la actividad escrituraria. Mientras figuras como Juan Alfonso de Baena o Alfonso Álvarez de Villasandino piden mercedes y beneficios por sus poemas, en el *Libro de Gracián* se indica otra relación del autor con su obra. El autor no escribe, en el *Libro de Gracián*, para conseguir beneficios materiales. Más aún, estos podrían ser injustos, ya que pueden ser fruto de una tributación excesiva y no orientada al bien común. La auto-representación que realiza de sí mismo el escritor del *Libro de Gracián* subvierte los significados atribuidos en el reinado de Juan II a la autoría, asociada a una escritura por la que se espera una recompensa material.

5.1.1. El autor como lector

El *Libro de Gracián* es también fruto de las lecturas que el propio autor realiza, y que reelabora en su propio contexto. Como indicara Roland Barthes[19], todo autor es también un lector. Esta cuestión es central en la propia auto-representación que se realiza en la "semblanza" de la obra, en la medida en la que el escritor se representa en base a elementos extraídos del pensamiento y de la obra de Ramón Llull y del lulismo. En este epígrafe, examinaremos como el autor del *Libro de Gracián* construye su propia imagen reelaborando tres rasgos extraídos del lulismo: a) la alegoría del ballestero, basada en un *exemplo* del *Llibre d'evast et Blaquerna*; b) el propio relato "autobiográfico" narrado en función de la "primera intención" luliana; y c) la representación de sí mismo como una figura de humildad.

a) la lectura del *Blaquerna* en la auto-representación del autor. La "semblanza" del *Libro de Gracián* parte de una alegoría en la que se representa la propia acción del autor al escribir y dirigir un texto al Rey. En la alegoría, un ballestero que sale a cazar al bosque se pierde en este durante la persecución de un venado y, al comenzar a pasar hambre, encuentra un árbol del que come una fruta que le parece deliciosa. Tras saciarse con esa fruta, el ballestero encuentra el camino de vuelta a su ciudad, y una vez

[18] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 87.
[19] Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 65-71.

allí, decide entregar una de las frutas al monarca, convencido de que se trata de un manjar digno de la posición del rey. El monarca encuentra el sabor del alimento vulgar, pero se da cuenta de que la actitud del ballestero se debe a su hambre. Con todo, la fruta resulta tener propiedades curativas que remedian la enfermedad que el rey padecía en el momento. Dentro de este relato, el ballestero representa al autor, la fruta entregada al monarca al propio *Libro de Gracián,* el mal sabor sería la mala escritura de la obra, y finalmente, la enfermedad del rey sería el desconocimiento del propio Juan II de Castilla ante las injusticias del reino.

La primera parte del relato está inspirada en un *exempla* del *Llibre d'Evast et Blaquerna.* Compárense los siguientes pasajes:

Llibre d'Evast et Blaquerna	*Libro de Gracián*
"-Estimat fill – digué Evast-, vull que em responguis aquesta qüestió. En un castell a prop d'aquesta ciutat, el qual és a l'entrant d'un gran boscatge, s'esdevingué que un Ballester anà a caçar al bosc cérvols i cabirols i altres bèsties salvatges, tal com tenia per costum; s'esdevingué que ell ferí un cérvol amb una sageta i el seguí tot aquell dia i no el pogué atènyer ni trovar. Mentre que el Ballester se'n tornava a la ciutat, es trobà amb un parador que portava la sageta a la mà. Digué el Ballester al parador que on havia obtingut aquell sageta, que era seva. Respongué el parador que en un cérvol l'havia trobada, el qual havia trobat mort i l'havia venut a uns carnissers"[20]	"De un castillo, çerca de una noble çibdat do abitava un sabio t poderoso rey, que es çerca de un grand monte, salió un vallestero por ruego t seguimiento de su padre t de su muger t de un fijo que avía. t fue caçar al monte los çiervos t los venados t las otras cosas semejantes. Acaesçió que el firió un çiervo con una saeta t, desque lo ovo ferido, siguiólo por lo alcançar todo aquel día, mas nunca lo pudo alcançar nin aver. Et quando veno la noche, él se falló que era entrado muy luenne dentro en el monte, de manera que era alexado fuertemente de poblado t del castillo onde era sallido"[21]

Como se comprueba los relatos tienen un inicio muy semejante. El ballestero se dirige a un gran monte o "boscatge" a cazar varios tipos de bestias. Tras herir un ciervo con una saeta, lo persigue sin encontrarlo. Ya aquí se bifurcan los relatos. En el *Libro de Gracián* continua la alegoría sobre el ballestero hambriento, mientras que el cazador del *Llibre d'evast t Blanquerna* termina encontrando a un "parador", esto es, un trampero,

[20] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* a cura d'Albert Soler i Joan Santanach, Editorial Barcino, Barcelona, 2016, p.90.
[21] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 85.

que se habría topado con el ciervo ya muerto. Sin embargo, es innegable la ascendencia del pasaje luliano sobre el *Libro de Gracián.*

Con todo, los contextos de ambos pasajes son muy diferentes. Mientras que en el *Libro de Gracián,* el relato del ballestero sirve como metáfora de la propia vida del autor, en el *Llibre d'Evast et Blaquerna* se trata de un *exemplum* con el que se instruye al protagonista, Blaquerna[22]. Así, en la primera parte del *Llibre d'Evast et Blaquerna,* a la que pertenece este pasaje, se narra la infancia e instrucción de Blaquerna, hijo de Evast. Cuando el joven Blaquerna tiene dieciocho años, su padre lo examina a partir de este *exemplum.* Blanquerna debe argumentar sobre quién tiene precedencia sobre el dinero obtenido a partir de la venta del ciervo a los carniceros, si el ballestero o el trampero.

Así, el pasaje del *Libro de Gracián* es fruto de la lectura de un *exemplum* luliano. Este tiene un sentido originalmente muy diferente y que, sin embargo, el autor del texto castellano adapta convenientemente para representarse a sí mismo. De esta forma la propia representación que hace el autor de sí mismo indica su condición de lector de Ramón Llull. El autor se configura a partir de sus lecturas, en específico, del *Llibre d'Evast et Blaquerna.*

Existe una conexión más tenue entre la auto-representación del autor del *Libro de Gracián* y los argumentos del *Llibre d'Evast et Blaquerna,* pero que merece la pena explorar, ya que esta conexión reafirma la influencia de la lectura de Ramón Llull en la concepción que el autor del *Libro de Gracián* tiene de sí mismo. Tiene que ver con la conceptualización del animal de caza como metáfora de los deseos banales. En la semblanza del *Libro de Gracián,* el ciervo herido que persigue el ballestero sin conseguir alcanzarlo representa los deseos de vida mundana del propio autor. Se trata de una forma de vida que nunca resulta plena, según apunta el propio escritor: "(…) t fuy a caçar al monte de esta vida mundana la bana onrra t riqueza de este mundo. La qual ferý, desque la vy t amé, con saeta orgullosa t de cobdiçia (…) et, al fyn, nunca la pude alcançar nin aver (…)"[23]. El autor finalmente se da cuenta de que esa es una vida de poco valor, en comparación con la vida espiritual. Algo semejante ocurre en el segundo libro del *Blaquerna.* Blaquerna, siendo ya ermitaño en un bosque, se encuentra con el Emperador, que está perdido y hambriento ya que se había separado de sus hombres persiguiendo a

[22] Para los *exempla* en Ramón Llull, véase José Aragüés Aldaz, *Ramón Llull y la literatura ejemplar,* Publicaciones de la Universitat d'Alacant, Alicante, 2016.
[23] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 88.

un jabalí durante una partida de caza[24]. Poco después, Blaquerna se encuentra con un personaje alegórico, Valor, que se lamenta ya que las gentes persiguen "desvalor", es decir, objetos que no tienen un valor real: "Honraments e riqueses han molts hòmens en lo món en los quals és desvalor. Menyspreats e pobres són en lo món los amics de valor"[25]. Cuándo Blaquerna vuelve a junto al Emperador y le relata el diálogo, este se arrepiente de su modo de vida, ejemplificado en la caza de bestias salvajes: "Oh foll, culpable, qui persegueixes valor e encalces les bèsties salvatges en perill de mort! E ço que és desvalor has servit tots los temps de ta vida opinant que fos valor!"[26].

Aunque ambos pasajes son muy diferentes, mantienen importantes analogías. La bestia herida, ya sea ciervo o jabalí, representa la "vida mundana" centrada en los honores y en las riquezas. Asimismo, los personajes (el autor y el Emperador) se dan cuenta de que persiguiendo estas bestias, esto es, la "vida mundana" se han apartado de los bienes realmente valiosos. Así, la auto-representación del autor del *Libro de Gracián* remite también a dicho pasaje del *Blanquerna,* al significar la cuestión de la caza de forma similar. De nuevo, el autor se presenta como un lector.

b) La lectura de Ramón Llull también impacta en los modos en los que el autor del *Libro de Gracián* narra su propia conversión. En este caso, el texto relevante es el *Llibre d'intenció* de Ramón Llull, un pequeño tratado centrado en discernir el orden moral de diferentes agentes. En él, Ramón Llull distingue entre las dos "intenciones" o finalidades del ser humano, y la manera en la que han de estar ordenadas. La intención última o primera intención ha de ser la de conocer, amar y recordar a Dios[27], mientras que el amor y el conocimiento de los bienes materiales, la segunda intención, ha de ser un medio para alcanzar dicho fin, esto es, el amor a Dios. Sin embargo, el hombre subvierte este orden cuando desea más fervientemente lo mundano que lo divino[28]. Así, Llull afirma en el prólogo del *Llibre d'intenció* que "lo mon es en torbat stament per privació de vera intención, absentada a humá enteniment per defalliment de voler, desordenat en membrar e entendre"[29].

[24] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* p. 231.
[25] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* p. 233.
[26] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* p. 235.
[27] "Tant es, fill, Deus digne de esser conegut e amat, que la intención que hom ha en conexer e amar Deu, cor n'es digne, no put pujar en pus alt grau". Ramon Llull*, Llibre d'intenció.* Edició crítica de Maria I. Ripoll Perelló, Patronat Ramon Llull, Parma, 2013, p. 127.
[28] "En la voluntat del homens qui amen mes les coses terrenals que les spirituals son enversades les dues entençions". Ramon Llull*, Llibre d'intenció*, p. 128.
[29] Ramon Llull*, Llibre d'intenció*, p. 123.

Sin ser explícito, el autor del *Libro de Gracián* sigue el esquema luliano de las dos intenciones a la hora de narrar su propia autobiografía. Si bien la idea de las dos intenciones no se menciona, el marco "autobiográfico" gira entorno al entendimiento, voluntad y memoria en relación con Dios y el mundo. Y este es el núcleo de la idea de las dos intenciones. Así, en un primer momento, el escritor menciona su "mal membrar, entender t amar t desamar", vinculándolo a la "vida mundana la bana onrra et riqueza de este mundo". Así, el autor tenía puesta su intención en lo que Llull denomina las "cosas terrenales", por encima del amor a las "cosas espirituales", ya que, según afirma el autor, "por desordenada voluntad olvidé de menbrar, entender t amar a Dios". La situación que describe el autor es precisamente a lo que Llull se refiere al hablar del desorden entre las dos intenciones. La conversión del autor se produce, en cambio, cuando "quería retornar a menbrar, entender et amar a Dios"[30]. De esta forma, el esquema que sigue en la narración de su propia vida el autor del *Libro de Gracián* parte de la idea de las dos intenciones de Ramón Llull. Es a partir de la lectura del *Llibre d'intenció* como configura el autor del *Libro de Gracián* su propio relato autobiográfico.

Así, el autor se configura como lector no sólo del *Libre d'Evast e Blaquerna* sino también del *Llibre d'intenció.* Está lectura es más explícita en la forma en la que el autor tiene en referirse a sí mismo. Así, el escritor se describe como "un pobrezillo hermitanno, pobre de virtudes t de amigos, indigno por culpas t pecados de que mi nonbre sea escripto"[31]. Compárese esto con cómo se presenta Ramón Llull al comienzo del *Llibre d'intenció:* "un homenet no conegut, pobre de virtuts e de amichs, indigne per colpes e peccats"[32]. La única diferencia remite a la condición de ermitaño del autor del texto y castellano y a la justificación del anonimato. En el caso del *Libro de Gracián,* son las "culpas t pecados" las que lo hacen no decir su nombre. La misma idea se expresaba en una obra lulista valenciana de 1317, el *Art de Confessió* ("jo peccador, indigne que mon nom hic sia escrit"), y en una glosa al texto luliano *Benedicta tu in mulieribus,* escrita en 1335[33], también relacionada con los círculos lulistas de Valencia. Es de destacar que la llegada del lulismo a Castilla pudo producirse a través de estos grupos lulistas[34], lo que

[30] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 87-88.
[31] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 87.
[32] Ramon Llull*, Llibre d'intenció*, p. 122.
[33] Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* t. 2, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1943, pp. 17-18.
[34] Josep Perarnau i Espelt, "El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió", *Arxiu de textos catalans antics,* n. 4 (1985), pp. 61-172.

lo que explica esta semejanza. Así, se conserva en Salamanca un ejemplar de una *Art abreujada de confessió,* derivada de la valenciana de 1317, en la que el autor comienza definiéndose de la misma forma: "Molts són que desigen saber què es confessió e aver la manera que·s pertanyn a vera e justa confessió. Com asò saber sia a molts cosa nescessària e de gran vtililitat, per tal yo peccador, indigne que mom nom sia script, ab ajuda del Altime vull fer art de confessió, en la qual mostraré què es confessió"[35].

Hay en estos textos y en el *Libro de Gracián* una imitación consciente de las formas que tiene Ramón Llull de presentarse anónimamente. Se configura así un "anonimato luliano", fruto de la lectura de las obras de Ramón Llull. De nuevo, el autor del *Libro de Gracián* recurre a sus lecturas a la hora de configurar la manera en la que se describe a sí mismo.

5.2. El anonimato como estrategia

Esta última relación entre el *Llibre d'intenció* y el *Libro de Gracián* apunta a otra de las dimensiones relevantes en la presentación que hace de sí mismo el autor. Nos referimos al problema del anonimato. Si bien el anonimato era relativamente habitual en la Edad Media, en el caso del *Libro de Gracián* pueden encontrarse razones específicas para la ausencia de un nombre asociado al texto. En concreto, son centrales los problemas de la persecución y la ocultación, planteados en un texto seminal por Leo Strauss[36]. Según este, en una sociedad en la que exista persecución por la comunicación de ciertas ideas, los autores pueden buscar diferentes estrategias para evitar las consecuencias de su pensamiento[37]. El anonimato es en el caso del *Libro de Gracián* una estrategia para eludir problemas derivados de la profunda crítica social y política que se realiza en el documento.

La crítica social y política y el anonimato están especialmente ligados en el siglo XV castellano. Composiciones de carácter satírico o de protesta, en los que se critica a los nobles o incluso al monarca durante este siglo circularon de manera anónima. Tal es el caso de las *Coplas de la Panadera*, las *Coplas del Provincial* o las *Coplas de Mingo*

[35] Josep Perarnau i Espelt, "El lul·lisme de Mallorca a Castella", p. 94.
[36] Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir,* Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
[37] Para una reflexión similar en el contexto de los espejos de príncipes ingleses bajomedievales, véase Judith Fernster, *Fictions of advice. The literature and politics of counsel in late medieval England,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996.

Revulgo[38]. La escritura de poemas de este estilo podía acarrear cierto grado de persecución. Así, a finales del siglo XV, ya durante el reinado de los Reyes Católicos, Hernando de la Vera fue sentenciado a prisión por la lectura pública de unas coplas críticas con el gobierno del reino[39]. Aunque esto ocurriría en torno a 1490, la legislación que servía como soporte de la condena eran las *Partidas* y el *Ordenamiento de Alcalá*, que calificaban de traidores a aquellos que hablasen deshonrosamente del rey[40]. Dichas leyes estaban vigentes durante el reinado de Juan II, por lo que el peligro para aquellos que criticasen al monarca, como es el caso del autor del *Libro de Gracián,* resultaba manifiesto.

La relación entre la crítica social y política y la persecución también fue objeto de reflexión por parte de los historiadores de la época. El caso más claro en este sentido es el de Fernán Pérez de Guzmán que, en el prólogo de sus *Generaciones y semblanzas*, una colección de biografías escrita durante la década de 1450, afirmaba que una de las condiciones que aseguraban la verosimilitud de una obra era "que la estoria non sea publicada biviendo el rey o prínçipe en cuyo tienpo e señorío se hordena, porque el estoriador sea libre para escrivir la verdad sin temor"[41]. De hecho, Fernán Pérez de Guzmán opone sus propias biografías a la cronística regia, tergiversada por intentar complacer a los reyes o por falta de valentía a la hora de criticar su comportamiento. Todo ello muestra la preocupación que manifestaban los intelectuales dispuestos a reprochar a los gobernantes sus acciones políticas.

En el caso del autor del *Libro de Gracián* el anonimato forma parte de una estrategia que le permite realizar una requisitoria del gobierno del reino evitando consecuencias personales, como la persecución que puedo sufrir Hernando de Vera. En este sentido, el escritor se constituye como autor anónimo debido a las relaciones de poder de la época. Así, una de sus preocupaciones fundamentales a la hora de dirigir la obra al Rey y a su Corte es las actitudes que pueda provocar en las élites del reino:

> "Et a la Vuestra muy alta Sennoría t Merçed suplico ser perdonado porque pobremente aqueste libro es obrado segund mi flaco t menguado poder. Et,

[38] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la poesía medieval castellana*, vol. 1: *La trama de materias*, Cátedra, Madrid, 2020, pp. 1039-1066.
[39] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Las coplas de Hernando de la Vera: un caso de crítica al gobierno de Isabel la Católica", *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 14 (1968), pp. 366.
[40] Miguel Ángel Ladero Quesada, "Las coplas de Hernando de la Vera", p. 370.
[41] Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, Edición crítica por R.B.Tate, Tamesis, Londres, 1965, p. 3.

> Sennor, puesto que en este libro, al presente, alguno aspereza falle el gusto de la vuestra real voluntad, por quanto algunas cosas que en él son escriptas son salvajes t pelegrinas a la vuestra noticia t non las aya vuestra Reverençia en costunbre oýr t obrar, t algunos de vuestro sennorío estorven de leer t poner en obra lo que por él se puede seguir et obrar por ser agraviable a sus voluntades et por persona pobre t de poco valor a la Vuestra Alta Persona presentado; por ello, muy alto Sennor, non sea enbargado el bien que, ende, a Vuestra Reverençia t al vuestro sennorío t pueblo se puede seguir, concordante a la voluntad divina"[42].

Así, el autor afirma que está preocupado de que la información contenida en el documento sea considerada como un ataque por los señores del reino. No es sorprendente, puesto que a lo largo del texto se lanzan amplias denuncias contra las prácticas coactivas de la nobleza castellana del momento. Sin embargo, los ataques no se lanzan únicamente contra los señores, sino que también es el Rey el objeto de las críticas, llegando a establecerse una comparación con el Anticristo. De esta forma, cabe suponer que las circunstancias "salvajes t pelegrinas" que, en opinión del autor, pudieran resultar desagradables para Juan II, sean también las críticas vertidas sobre las políticas que éste llevaba a cabo en este momento. Así, el autor del *Libro de Gracián* tenía motivos para temer las consecuencias de enunciar semejante discurso.

El recurso al anonimato en el texto ha de entenderse en relación a estos factores. El problema de la persecución arroja una luz diferente sobre los usos de los textos lulianos para la auto-representación del autor. Los argumentos empleados en dichos textos proporcionaban una justificación del anonimato del texto. Así, se recurre a la idea de que es la humildad del autor lo que lo mueve a no poner su nombre por escrito. Según el autor, se trata de su "indignidad" fruto de "culpas t pecados" lo que justifica la ocultación de su identidad personal. Sin embargo, como muestran las preocupaciones acerca de los agravios que pudiese provocar en la Corte, el propio hecho de que el documento tenga un carácter crítico con las élites del reino, incluido el Rey; y la posibilidad de persecución en el contexto legal y político del siglo XV castellano, apuntan a que las motivaciones para el anonimato podían ser otras. El autor no se identifica para evitar las posibles consecuencias de su escrito. Para ello, la retórica de los textos lulianos ofrece una

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[42] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 90.

cobertura, en la que, apelando a una modestia tópica[43], el autor puede justificar el anonimato.

El anonimato es una estrategia. El autor recurre a un bagaje de lecturas lulianas que le proporciona un recurso, el anonimato justificado por la modestia, que permite evitar un problema vinculado a las relaciones de poder de la época, la cuestión de la persecución.

5.3. Diego de Anaya como promotor

La autoría del *Libro de Gracián* no se reduce únicamente al escritor material del documento. En el sentido en el que usamos aquí el término "autoría" nos referimos a las circunstancias sociales y culturales que rodean a un escritor y lo constituyen como autor. En este sentido, el hecho de que un texto sea encargado o promocionado por un individuo ajeno a la escritura específica del texto forma parte de su autoría. Es decir, los promotores de un texto contribuyen a la autoría del mismo. Partiendo de esta idea, queremos explorar aquí la posibilidad de que el arzobispo de Sevilla Diego de Anaya y Maldonado fuese el promotor del texto.

Esta posibilidad fue ya apuntada por Joaquín J. Satorre, y ha sido apoyada por la mayoría de los investigadores que se han aproximado al *Libro de Gracián.* Esta atribución se basa fundamentalmente en dos ideas: 1) el códice en el que se encuentra el texto pertenecía a Diego de Anaya y se encontraba en la biblioteca del Colegio Mayor de San Bartolomé, fundado por el propio arzobispo[44]; 2) el texto conecta con los intereses políticos de Diego de Anaya, especialmente a raíz de su enfrentamiento con Álvaro de Luna.

En base a esto, nos centraremos en dos rasgos fundamentales de la vida de Diego de Anaya que nos parecen relacionados con la situación del *Libro de Gracián* dentro del campo cultural del reinado de Juan II. En primer lugar, los avatares políticos de su vida, que lo sitúan como parte de la élite del reino, y lo llevaran a su enfrentamiento con Álvaro de Luna. En segundo lugar, su actividad intelectual y cultural, que incluye la fundación

[43] Ernst R. Curtius, *European literature and the Latin Middle Ages,* Princeton University Press, Princeton, 2013, pp. 83-85.
[44] Véase más arriba, capítulo 3. "El *Libro de Gracián* como documento", apartado 3.2. "El manuscrito y su datación".

del Colegio Mayor de San Bartolomé en la Universidad de Salamanca, así como la promoción de otros fenómenos culturales, desde textos a códices miniados.

a) Diego de Anaya en los avatares políticos del reinado de Juan II. Nacido en Salamanca, hacia 1357, pertenecía a linajes de la oligarquía urbana. Tras una primera etapa en la que se destaca su relación con María de Orozco, de la que nacerían dos hijos, inició una carrera eclesiástica que lo llevaría a ser obispo de Tuy (1384), Orense (1390), Salamanca (1392), Cuenca (1407) y finalmente, arzobispo de Sevilla (1418). Lo más relevante para el objeto de esta tesis son sus relaciones con los círculos regios. Según sus biógrafos, tenía formación jurídica, lo que llevaría a que actuara como maestro de los futuros Enrique III y Fernando de Antequera, por encargo del padre de ambos Juan II. Resulta este un dato de especial importancia, y que indica tanto la situación de Diego de Anaya en las jerarquías políticas del reino como apunta a una preocupación por las cuestiones de la enseñanza moral y política, algo que se manifestará también en la fundación del Colegio Mayor de San Bartolomé en 1405. Su vinculación con las élites del reino se mantendrá con posterioridad, ya que durante el reinado de Enrique III, será miembro del Consejo Real, posición que mantendrá durante los primeros años del reinado de Juan II, al menos hasta 1416[45]. Al mismo tiempo, tendrá una importante función como embajador del reino tanto en Francia[46], y participará en el Concilio de Constanza[47].

Pero el elemento central de la vida política de Diego de Anaya en relación al *Libro de Gracián* es su relación con Álvaro de Luna. Se tratará de una relación conflictiva, en la que el privado de Juan II intentará, a partir de la década de 1420, apartar al prelado de la sede sevillana, con el propósito de instalar allí a su tío, Juan de Cerezuela. Los orígenes de esta enemistad entre Álvaro de Luna y Diego de Anaya pueden deberse a la participación de este último en los sucesos de Tordesillas en 1421, cuándo el infante Enrique de Aragón "secuestra" a Juan II[48]. Diego de Anaya parece haber tenido un rol en este acontecimiento, participando en el Consejo regio cuándo este estaba en manos del

[45] Federico Tavelli, *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación del humanismo español*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2020, p. 33.
[46] José María Monsalvo Antón, "Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo. Aristócrata, obispo, diplomático y humanista", en Miguel Anxo Pena González y Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coords.), *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media,* Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2014, p. 224.
[47] Federico Tavelli, *El patrimonio librario de Diego de Anaya*, pp. 36-37.
[48] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.1. "La escritura del *Libro de Gracián* en el reinado de Juan II".

infante Enrique[49]. Tras el fracaso de este evento por la acción de Álvaro de Luna, tendrán lugar los primeros intentos de retirar a Diego de Anaya de la sede arzobispal.

Los intentos se fundamentarán en una supuesta fidelidad del arzobispo sevillano a Benedicto XIII. En el reciente Concilio de Constanza, había sido elegido como pontífice Martín V, y Benedicto XIII, refugiado en Peñíscola, se habría negado a declarar su obediencia al nuevo papa. Y desde finales del siglo XIV, dada la situación de Cisma de la Iglesia, Diego de Anaya había sido firme partidario de que Castilla mantuviera una posición de obediencia ante el Papa Luna[50]. Así, en 1422, Martín V acusaba en una bula de actitud cismática a Diego de Anaya, si bien por intervención de algunos allegados de este, como Juan Alfonso de Mella, se le perdonará en 1423[51].

Sin embargo, los problemas con el Condestable comienzan de nuevo hacia 1430. En este momento, el arzobispo se encontraba en una situación de tensión con el Cabildo catedralicio, llegando a quejarse esta institución a Martín V, solicitando la deposición de Diego de Anaya[52]. La caída en desgracia de Diego de Anaya, que fue depuesto temporalmente sería aprovechada por Álvaro de Luna para colocar a Juan de Cerezuela en la sede arzobispal. Con todo, Diego de Anaya conseguiría recuperar su posición en 1435. Se mantendrá como arzobispo hasta su fallecimiento en 1437[53].

Este retazo autobiográfico explica los motivos que tendría Diego de Anaya para promover una obra como el *Libro de Gracián.* Su participación en la vida política de Castilla desde finales del siglo XIV lleva implícita un conocimiento amplio de las intrigas cortesanas, así como las confabulaciones eclesiásticas en las que se vio envuelto pueden ayudar a explicar la perspectiva de reforma espiritual que emana del *Libro de Gracián.* Aún más importante es su relación con Álvaro de Luna. El hecho de que las maniobras del privado de Juan II contribuyeran a su deposición como arzobispo de Sevilla permiten ligar las críticas a los privados del documento con los enfrentamientos políticos de Diego de Anaya. Todos estos elementos arrojan una luz sobre las motivaciones que están detrás de una obra como el *Libro de Gracián.* En este sentido, Diego de Anaya se posiciona

[49] Alvar García de Santa María, *Crónica de Don Juan II de Castilla (1420-1434),* Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, t. XCIX, Madrid, 1891.
[50] Federico Tavelli, *El patrimonio librario de Diego de Anaya*, pp. 40-41.
[51] José María Monsalvo Antón, "Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo", pp. 244-247.
[52] Isabel Montes Romero-Camacho, "Un episodio de las relaciones Iglesia/Estado en tiempos de Juan II: la postulación de Rodrigo de Luna como arzobispo de Sevilla", en *Andalucía Medieval. Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía. Córdoba, noviembre de 1979,* Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1982, p. 384.
[53] José María Monsalvo Antón, "Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo", pp. 248-249.

como un autor-promotor de la obra, cuyos rasgos biográficos constituyen la base que permite interpretar el *Libro de Gracián.*

b) Diego de Anaya como figura del campo cultural de Juan II. La idea de Diego de Anaya como promotor del *Libro de Gracián* se afianza si atendemos no sólo a los avatares políticos de su vida, sino también a sus labores culturales. No se trata de una figura inmersa únicamente en las intrigas y conflictos políticos del reinado de Juan II, sino que también presenta una trayectoria importante en el plano cultural.

El elemento más relevante dentro de la actividad cultural de Diego de Anaya es la fundación del Colegio Mayor de San Bartolomé en la Universidad de Salamanca. Se trata de una institución fundada a partir del modelo del Colegio Mayor de San Clemente en la Universidad de Bolonia. Este tipo de instituciones funcionaban como centros de enseñanza para juristas y futuros letrados en las cortes regias[54]. En él se formaron intelectuales de gran relevancia en el siglo XV castellano, destacando especialmente Alfonso de Madrigal, llamado el "Tostado", que sería un teólogo y pensador ético y político de prestigio en la Corte de Juan II[55]. El Colegio incluía en sus ordenanzas la provisión de ayudas para estudiantes pobres, si bien excluía a aquellos con un pasado judío. Ambos elementos, la preocupación por los pobres y la desconfianza ante los conversos, son rasgos de una sensibilidad compartida por el *Libro de Gracián.* A mayores, cabe destacar que el Colegio fue una institución beneficiada tanto por la monarquía como por el Pontificado.

Aparte del Colegio Mayor de San Bartolomé, Diego de Anaya también promovió cierta actividad cultural en el ámbito libresco. De hecho, un elemento central del propio Colegio sería su amplia biblioteca, en parte construida a partir de la biblioteca personal del arzobispo de Sevilla. Además, se encargó de patrocinar la escritura de ciertas obras. Destaca en este sentido un tratado de Juan González de Sevilla, *Contra duos pontífices de papatu inter se contendibus,* en torno a la situación del Cisma. Asimismo, promocionó la copia e ilustración de diferentes libros. A mayores del *Libro de Gracián,* está el caso

[54] Ana María Carabias Torres, "Colegios mayores y letrados: 1406-1516", en Cirilo Flórez Miguel *et al.* (eds), *La primera escuela de Salamanca (1405-1516),* Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 15-34.

[55] Para esta figura, puede consultarse Emiliano Fernández Vallina, "Introducción al Tostado. De su vida y de su obra", *Cuadernos salmantinos de filosofía,* n. 15 (1988), pp. 153-177. Para el pensamiento político en la Universidad de Salamanca en el siglo XV, véase Jesús Luis Castillo Villegas, "Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso del Madrigal y Fernando de Roa", *La corónica: a journal of medieval hispanic languages,* vol. 33, n. 1 (2004), pp. 39-52.

del *Cronicón cordubense*, copiado por Fernando de Salmerón[56] en el mismo códice manuscrito en el que se encuentra el *Libro de Gracián.* Entre los casos de manuscritos ilustrados podemos destacar el *Libellus* de Telesforo di Cosenza, una compilación de profecías joaquinitas en torno al Cisma de Occidente, copiada por encargo de Diego de Anaya en 1434[57].

Todo ello configura a Diego de Anaya como un personaje activo dentro del ámbito cultural del reinado de Juan II. Sus conexiones con la corte papal permitían la circulación de libros e ideas, y el Colegio Mayor, la formación de letrados e intelectuales, entre los que quizás se encontrara el autor del *Libro de Gracián.* Sea como fuere, es necesario encuadrar la producción del *Libro de Gracián* dentro de las prácticas de patronazgo cultural del arzobispo Diego de Anaya. Esta promoción forma parte de lo que hemos entendido como autoría, de forma que la creación del *Libro de Gracián* se articula no únicamente en torno a la figura del escritor de la obra, sino también a partir de personajes anejos como Diego de Anaya.

5.4. El autor atribuido

El último estrato de la autoría del *Libro de Gracián* que queremos analizar es el relativo a las atribuciones que se han realizado de la obra. Fundamentalmente, existen dos. Por un parte, la propuesta de Isaac Vázquez Janeiro, que considera que el documento es producto de la actividad escrituraria de fray Diego Moxena de Valencia. Por otra, Vincent Serverat ha sugerido que el *Libro de Gracián* podría haber sido escrito por el poeta Gonzalo Martínez de Medina. Ambos estudiosos intentan llenar un vacío en los datos que tenemos sobre el texto que permita profundizar en la interpretación del mismo. Así, trataremos estas atribuciones como dos estrategias historiográficas que buscan dar sentido al texto, y sentar las categorías de análisis del mismo.

---

[56] Derek W. Lomax, "El *Cronicón cordubense* de Fernando de Salmerón", *En la España Medieval*, n. 2 (1982), pp. 595-642.

[57] Jorge Jiménez López, "Sobre la recepción del Libellus […] de Telesforo da Cosenza en la Corona de Castilla en torno a 1430-1470. Formas y contextos del Ms. 2667 de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca", en *Universitas. Las artes ante el tiempo. XXIII Congreso Nacional de historia del arte Universidad de Salamanca, 17 al 20 de Mayo, 2020,* Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 2021, pp.192-203. Para la actividad de Diego de Anaya como promotor de copias, iluminación o producción de libros, puede consultarse Jorge Jiménez López, "Diego de Anaya y la pasión por los libros", en Pedro Manuel García Cátedra y Juan Miguel Valero Moreno (dirs.), *Patrimonio textual y humanidades digitales*, vol. 2, *Libros, bibliotecas y cultura visual en la Edad Media*, Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales ; Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2020, pp. 187-203.

a) Diego Moxena de Valencia como autor franciscano del *Libro de Gracián.* El primer estudioso en buscar enlazar el *Libro de Gracián* con uno de los autores que circulan en el reinado de Juan II fue Isaac Vázquez Janeiro. Según este, el autor de la obra fue Diego Moxena de Valencia[58]. La operación intelectual en la que se fundamenta esta atribución parte, en primer lugar, de unir dos personajes hasta el momento diferenciados. Por una parte, el poeta fray Diego de Valencia, cuya obra aparece fundamentalmente en el *Cancionero de Baena.* Por otra, a fray Diego de Moxena, franciscano del entorno del Papa Luna, que participaría en el Concilio de Constanza, y posteriormente serviría a los Trastámara aragoneses. Cabe destacar que, en opinión de I. Vázquez Janeiro, el *Libro de Gracián* no sería la única obra anónima fruto de la pluma de fray Diego Moxena de Valencia, sino que también textos lulistas como el *Libro de Gonzalo Morante*[59], o la traducción de Dante[60], cartas dirigidas a Fernando de Antequera, siendo este ya monarca de Aragón, posiblemente influidas por Petrarca[61], así como un tratado en defensa de la Inmaculada Concepción[62]. De esta forma se configura un autor situado tanto en los ambientes cortesanos de Castilla en la primera mitad del siglo XV, según atestiguaría su presencia en el *Cancionero de Baena,* como en las problemáticas papales de principios de siglo, según se deduce de su relación con Benedicto XIII y su participación en el Concilio de Constanza. Siempre según I. Vázquez Janeiro, se trataría de un intelectual de fuerte compromiso franciscano[63] y que emplearía su pluma como herramienta para legitimar la monarquía Trastámara[64], tanto en Castilla como en Aragón.

También le corresponde a Isaac Vázquez Janeiro el mérito de haber construido una biografía del personaje. Diego de Valencia habría nacido hacia 1350, en Valencia de Alcantará o Valencia de don Juan, y aparece como franciscano y bachiller en teología en una bula de 1378, enseñando dicha disciplina en un convento franciscano de León.

[58] Isaac Vázquez Janeiro, " 'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV. Una ricerca sull'innominato autore", *Annali. Sezione romanza,* vol. 34, n. 1 (1992), pp. 295-337.
[59] Isaac Vázquez Janeiro, *Isaac Vázquez Janeiro, Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la trinidad y la encarnación, del maestro fray Diego de Valencia OFM (siglo XV). Identificación de su autoría y edición crítica,* CSIC, Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1984.
[60] Isaac Vázquez Janeiro, "¿Enrique de Villena o Diego Moxena de Valencia? En torno a la primera traducción de la Divina Comedia (s.XV)", *Antonianum,* n. 1 (1999), pp. 2-51.
[61] Isaac Vázquez Janeiro, "El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia, lector de Dante y Petrarca", *Salmanticensis,* vol. 41, fasc. 3 (1994), pp. 397-432.
[62] Isaac Vázquez Janeiro, "«Disputatio saecularis et iacobitae»: Actores y autor de un tratado inmaculista pseudoluliano del siglo XV", vol. 44, fasc. 1 (1997), pp. 25-87.
[63] Isaac Vázquez Janeiro, "«Disputatio saecularis et iacobitae»", pp. 61-63.
[64] Isaac Vázquez Janeiro, "Los estudios franciscanos medievales en España", en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar (coords.), *VI semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995,* Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 56-64

Enseñará también teología en la Universidad de Salamanca y hacia 1410 intentará aspirar a una cátedra en esa misma universidad, aunque no llegará a ejercer dicha posición[65]. De esta época serían la mayoría de los poemas que aparecen en el *Cancionero de Baena*, incluido el más importante entre ellos, "Siete planetas reales". Se trataría de una apología de la figura de Fernando de Antequera, escrita entre 1410 y 1412, con un importante bagaje mesiánico[66].

Serían estas las últimas apariciones del personaje bajo el nombre de Diego de Valencia. Sin embargo, según Vázquez Janeiro también aparece en la documentación como Diego Moxena desde 1405. En este momento era nombrado como "familiar" de Benedicto XIII, esto es, formaría parte de las redes de patronazgo del Papa Luna. Así, según Vázquez Janeiro, tendría también una fuerte relación con Fernando de Antequera, apoyándolo en la organización de la guerra contra Granada e incluso asistiendo a su coronación en Zaragoza en febrero de 1414, como Rey de Aragón[67]. Con todo, su principal actividad será en Constanza a partir de 1416. Es posible que allí interrogara a Jan Hus[68], y estuviera en continuo contacto con Fernando de Antequera[69]. Las últimas noticias sobre él datarían de 1418.

¿Es posible atribuir el *Libro de Gracián* a la figura de Diego Moxena de Valencia? El argumento de Isaac Vázquez Janeiro para dicha atribución descansa sobre dos argumentos fundamentales: a) el autor del *Libro de Gracián* era poeta, pues conocía bien la obra de distintos autores recogidos en el *Cancionero de Baena* como Francisco Imperial y Gonzalo Martínez de Medina; b) el autor era franciscano. Ambas premisas le conducen a deducir que el autor tendría que ser Diego Moxena de Valencia. Sin embargo, el argumento no es correcto. Para empezar, Diego Moxena de Valencia no era el único poeta franciscano de la época. Por ejemplo, en el propio *Cancionero de Baena* tenemos otros franciscanos que cultivan la poesía, como fray Lope de Monte. También es problemático

[65] Isaac Vázquez Janeiro, "El pensamiento hispano-franciscano medieval en la historiografía reciente", en José María Soto Rábanos (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero,* vol. 2, CSIC ; Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León ; Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 1169-1170.
[66] Un análisis del poema puede leerse en Isabella Proia, "'Siete planetas reales': el diseño político de Fernando de Antequera en una composición del "Cancionero de Baena" (n. 514, ID 1640)", *Revista de poética medieval,* n. 28 (2014), pp. 93-118.
[67] Isaac Vázquez Janeiro, "El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia, lector de Dante y Petrarca", *Salmanticensis,* vol. 41, fasc. 3 (1994), pp. 402-403.
[68] Isaac Vázquez Janeiro, " "Nominetur ille doctor". El último deseo incumplido de Juan Hus en Constanza", *Antonianum,* n. 2-3 (1991), pp. 265-300.
[69] Isaac Vázquez Janeiro, "El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia", pp. 409-411

asumir que, debido a que el autor conoce bien la obra de los poetas del *Cancionero de Baena*, él mismo ha de ser un poeta. Incluso la posible ascendencia franciscana del autor es poco segura, ya que los rasgos de franciscanismo que encuentra Vázquez Janeiro podrían interpretarse de otra manera.

En este sentido, el fundamento para atribuir el *Libro de Gracián* a Diego Moxena de Valencia, en la propuesta de I. Vázquez Janeiro, resulta poco sólido. A mayores, hay que tener en cuenta los siguientes problemas: 1) La última noticia que conocemos acerca de Diego Moxena data de 1418, por lo que es de suponer que su muerte tendría lugar poco después. Sin embargo, la datación más probable del *Libro de Gracián* en base a los datos que tenemos, nos conduce a los años treinta del siglo XV; y 2) el estilo de Diego de Valencia, fundamentado en la alegoría y la metáfora, contrasta con el carácter didáctico y sencillo del *Libro de Gracián,* cuyas incursiones en lo alegórico y lo metafórico proceden fundamentalmente de Ramón Llull.

b) Gonzalo Martínez de Medina como autor del *Libro de Gracián.* Aparte de Diego Moxena de Valencia, se ha sugerido que el documento podría haber sido escrito por el poeta del *Cancionero de Baena* Gonzalo Martínez de Medina. Esta atribución corre de la mano de los trabajos de Vincent Serverat. En *La pourpre et la glébe*, afirmaba acerca del *Libro de Gracián* que: "Curieusement, la paternité de ce roman a pu être recherchée, avec des arguments solides, du côté de poètes présumés *conversos*, les frères sévillans Gonzalo et Diego Martinez de Medina et frère Diego de Valencia"[70]. A mayores, en 2004, consideraba que existían relaciones intertextuales entre la obra de Gonzalo Martínez de Medina. Además, interpretando el *Libro de Gracián* a la luz de los conflictos políticos de la época, ligaba a Gonzalo Martínez de Medina y al *Libro de Gracián* a una revuelta contra Álvaro de Luna en 1433 en Sevilla[71].

El problema central que lleva a plantear la atribución del *Libro de Gracián* a Martínez de Medina tiene que ver con una importante similitud de ideas en torno a la crítica al sistema jurídico entre un poema de este autor, conocido como "Dezir sobre la justicia", y las secciones del *Libro de Gracián* dedicadas a la crítica de abogados y jueces. El parecido es especialmente palpable en la comparación que se da en ambos textos entre

[70] Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale,* Ellug, Grenoble, 1997, p. 104.
[71] Vincent Serverat, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille : *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* vol. 28 (2005), p. 402.

el mundo jurídico cristiano, en el que proliferan jueces, abogados, doctores; en el que se alargan los pleitos por las múltiples apelaciones, y en el que los juristas se enriquecen a costa del pueblo; con el mundo musulmán, en el que únicamente un "alcalde" de las diferentes causas civiles y criminales[72]. Las similitudes son suficientes como para concluir una influencia de Gonzalo Martínez de Medina en el *Libro de Gracián.* Sin embargo, concluir de ello la autoría es más complicado. Tomar a Gonzalo Martínez de Medina como autor del *Libro de Gracián* es la operación intelectual que realiza Vincent Serverat para clasificar el documento como parte de una serie de textos en los que se establecería una suerte de alianza entre la nobleza, o al menos la nobleza urbana, y el "común" del reino, entre los que se encontraría la obra de Martínez de Medina[73]. De esta manera, se determina una particular interpretación del *Libro de Gracián.* Así, el texto adquiriría su sentido a partir del nombre y la obra de Gonzalo Martínez de Medina[74], así como por sus vínculos con la biografía de dicho poeta, en especial, por su posible participación en una revuelta antilunista. Con todo, la situación es más complicada ya que algunos rasgos de la vida de Gonzalo Martínez de Medina dificultan tal interpretación.

Gonzalo Martínez de Medina provenía de un linaje de la caballería urbana sevillana. Su padre, Nicolás Martínez de Medina[75], había sido contador mayor de Castilla durante el reinado de Enrique III, y era descendiente de una familia conversa. Este es un primer dato que dificulta la atribución a Gonzalo Martínez de Medina del *Libro de Gracián.* Esto se debe en el texto se presenta una fuerte crítica contra los conversos, grupo al que pertenecía el poeta. Vincent Serverat es consciente de esta dificultad, lo que le lleva a proponer una suerte de enfrentamiento entre viejos conversos (como Martínez de Medina) y nuevos conversos (a partir de los progrom de 1391):

> "En l'état actuel des études, c'est seulement à titre d'hypothèse que l'on pourrait y voir une réaction de défense de la part des « vieux nouveaux-chrétiens », ayant changé de religion dans un climat plus tolérant, et qui souhaiteraient par là même se démarquer de la masse de ces « nouveaux

[72] Véase más arriba, capítulo 4. "Los estudios historiográficos sobre el *Libro de Gracián*", apartado 4.2.1. "La búsqueda del autor".
[73] Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe,* pp. 82-83.
[74] La idea de que las atribuciones autoriales funcionan como forma de regular el sentido de un texto, puede consultarse en Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice. Selected essays and interviews,* Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 123-124.
[75] Para este personaje, véase Isabel Montes Romero-Camacho, "El converso sevillano Nicolás Martínez de Medina (o de Sevilla), contador mayor de Castilla. Apuntes para una biografía", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval,* n. 27 (2014), pp. 343-379.

nouveaux-chrétiens » qui ont rejoint extérieurement l'Église sous l'effet de la contrainte populaire".

Sin embargo, como el propio estudioso reconoce, la propuesta no pasa de hipótesis, y la identidad conversa de Gonzalo Martínez de Medina sigue presentándose como una dificultad a la hora de atribuirle el *Libro de Gracián.*

En otro orden de cosas, tanto Gonzalo como su hermano Diego (también poeta en el *Cancionero de Baena*) participaron en los órganos de gobierno de Sevilla. Diego, nacido en 1375, fue jurado en Sevilla, aunque pronto dejaría el cargo para ingresar en el convento jerónimo de Santa María de Guadalupe. Posteriormente ayudaría a fundar el convento de San Jerónimo de Buenavista en 1413[76]. Gonzalo también fue jurado de la ciudad, aunque, se conoce poco de su vida[77].

Si que existe un posible conocimiento sobre su muerte, que está relacionado con la atribución al *Libro de Gracián.* Según han apuntado el propio Vincent Serverat, Gonzalo Martínez de Medina estaría vinculado a un fallido intento de revuelta que tuvo lugar en Sevilla en 1433, bajo la égida de Fadrique de Aragón, pariente de los infantes de Aragón. En el mentado año, Fadrique lideró a algunos caballeros y ciudadanos que intentaron hacerse con el control de las atarazanas de Sevilla, atacando a genoveses y conversos de la ciudad. El intento fracasó, y entre los sentenciados a muerte por dicha acción estuvo un Gonzalo Martínez de Medina, que podría ser el poeta[78]. Un aspecto interesante de las acciones de Fadrique de Aragón es que pudo estar relacionada con otros movimientos del entorno de los infantes de Aragón para apoderarse de ciertas zonas de Andalucía, que se fraguaron especialmente a principios de la década de los cuarenta[79]. En este sentido, el poeta Gonzalo Martínez de Medina podría haber formado parte del entorno de los infantes, y haber escrito el *Libro de Gracián* como un ataque a Álvaro de Luna, que es la hipótesis que plantea Vincent Serverat. Sin embargo, resulta dudoso que el *Libro de Gracián* sea una defensa de los intereses de los infantes de Aragón, puesto

[76] Antonio Chas Aguión y Paula Díaz Prieto, "Diego y Gonzalo Martínez de Medina. Escollos biográficos", en Antonio Chas Aguión (ed.), *Escritura y reescrituras en el entorno literario del* Cancionero de Baena, Peter Lang, Berlin, 2018, pp. 85-86.
[77] Antonio Chas Aguión y Paula Díaz Prieto, "Diego y Gonzalo Martínez de Medina", p. 88.
[78] [78] Antonio Chas Aguión y Paula Díaz Prieto, "Diego y Gonzalo Martínez de Medina", p. 87.
[79] Emilio Cabrera, "Andalucía y los infantes de Aragón", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n. 22 (2001), pp. 699-720.

que los argumentos presentados en el *Libro de Gracián* son diferentes a los que desarrollan otros textos que sí reflejan los intereses antilunistas.

Existen otras relaciones entre Gonzalo Martínez de Medina y el *Libro de Gracián* que pueden ser de interés. Es importante en este sentido la figura de Diego Martínez de Medina, que profesaba como monje jerónimo. Esto no es baladí, ya que Diego de Anaya, al ser expulsado de la sede sevillana, se retiró al monasterio jerónimo de San Bartolomé de Lupiana, y J.J. Satorre ha querido ver en la obra cierta espiritualidad jerónima[80]. Así, cobra especial interés el hecho de que Gonzalo Martínez de Medina cultivara una suerte de poesía profética, influida por la profecía vinculadas con Merlín[81], así como con la difusión de ideas milenaristas en la Castilla de principios del siglo XV, entre las que sería central la cuestión mesiánica[82]. Todo ello conecta con las dimensiones escatológicas del *Libro de Gracián.* Sin embargo, existen diferencias importantes entre la comprensión del curso de la historia entre Martínez de Medina y el *Libro de Gracián.* Las propuestas de Martínez de Medina están vinculadas a la exaltación de la monarquía Trastámara, en especial de Juan II, que será el encargado de derrotar al Islam. En el *Libro de Gracián*, en cambio, es el mal gobierno del Rey el que puede interpretarse como una señal del final de los tiempos, con una dimensión catastrófica. En este sentido, aunque ambas propuestas están inmersas en un momento de efervescencia escatológica, y buscan reflexionar sobre la relación entre el pasado, presente y futuro, se trata de interpretaciones dispares de la historia.

En suma, estamos ante dos atribuciones que buscan dar un sentido al *Libro de Gracián.* La ausencia de autor, esto es, el anonimato del documento, abren la posibilidad a que se le pueda dar múltiples sentidos al texto, mediante una atribución autorial. Así, el *Libro de Gracián* se articula como parte de la obra de un intelectual franciscano comprometido con resolver el problema del Cisma y con la legitimación de la monarquía Trastámara tanto en Castilla como Aragón, en el caso de Isaac Vázquez Janeiro. En el

[80] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV)", *Studia Lulliana*, vol. 24, n. 2 (1980), pp. 185-187.

[81] Sobre la poesía de influencia merliniana en el *Cancionero de Baena*, puede consultarse Pénélope Cartelet, *'Fágote de tanto sabidor'. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, e-Spania Books, Paris, 2016. Disponible on-line. URL: https://books.openedition.org/esb/1043. [Consultado por última vez 28-03-2022].

[82] Para la profecía en Gonzalo Martínez de Medina, véanse, Charles F. Fraker, "Prophecy in Gonçalo Martínez de Medina", *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 43, n. 2 (1966), pp. 81-97; y "Gonçalo Martínez de Medina, the Jerónimos and the *Devotio moderna*", *Hispanic Review*, vol. 34, n. 3 (1966), pp. 197-217; y María Cóndor Orduña, "La obra de Gonzalo Martínez de Medina en el *Cancionero de Baena*", *Revista de Literatura*, vol. 48, n. 96 (1986), pp. 315-350.

caso de Vincent Serverat, se trata de una sugerencia menos desarrollada, en la que se vincula el *Libro de Gracián* con una facción determinada de la política de su tiempo, la de los infantes de Aragón. La vida de Gonzalo Martínez de Medina pasa a ser un elemento central en tal interpretación, especialmente su posible participación en los eventos de Sevilla de 1433. Así, el *Libro de Gracián* sería una suerte de cobertura ideológica para la revuelta antilunista de Fadrique de Aragón. Con todo, ambas interpretaciones son hipótesis que presentan ciertos problemas. En el caso de Diego Moxena de Valencia, el *Libro de Gracián* fue escrito tiempo después de las últimas noticias que tenemos de él. Para el caso de Gonzalo Martínez de Medina, la atribución se fundamenta en la semejanza entre algunas ideas del poeta y las que presenta el *Libro de Gracián* en relación al sistema jurídico. Sin embargo, la crítica del *Libro de Gracián* a los conversos dificulta la atribución a una figura como Martínez de Medina, de origen converso.

5.5. Las autorías del *Libro de Gracián*

Existen diversas maneras de acercarse al autor del *Libro de Gracián.* A partir de la noción de autoría se pueden distinguir diversos "autores", construidos tanto de manera coetánea a la producción del texto como en las últimas décadas. La pregunta que se plantea, en base a esto, es la relevancia de estos "autores" a la hora de realizar una lectura histórica e historiográfica del documento. Partiendo de esta pregunta, en esta tesis doctoral tendremos en cuenta las siguientes cuestiones:

a) Las dificultades de atribución en los casos de fray Diego Moxena de Valencia y Gonzalo Martínez de Medina. La escritura del *Libro de Gracián* ha sido atribuida a sendos poetas castellanos, al menos a título de sugerencia en el caso de Gonzalo Martínez de Medina. Sin embargo, ambas atribuciones presentan ciertas dificultades. En primer lugar, ambas son fundamentalmente hipótesis. Son bastante coherentes con los datos que tenemos acerca del *Libro de Gracián,* exceptuando la cuestión de la muerte de fray Diego, que pareció tener lugar hacia 1418, más de una década antes de la datación aceptada para el *Libro de Gracián.* Sin embargo, la coherencia no es un argumento suficiente como para aseverar la autoría de cualquiera de estos dos personajes. El segundo lugar, existe un problema de orden epistémico. Ambas atribuciones buscan explicar el *Libro de Gracián* a partir de la vida de los autores. Esto restringe la interpretación del *Libro de Gracián,* y puede llevar a minimizar algunos de los argumentos centrales del mismo. Así, en la interpretación de Isaac Vázquez Janeiro, se enfatizan los aspectos del *Libro de Gracián* que pueden leerse como una legitimación

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de la monarquía Trastámara, dejando en segundo lugar los elementos que apuntan a una crítica de este orden político, desde la denuncia a los privados, a las mercedes regias. En el caso de la atribución de Gonzalo Martínez de Medina, Vincent Serverat interpreta las fuertes críticas a la privanza y a las prácticas nobiliarias como una crítica a Álvaro de Luna y su bando, producida desde el entorno de los infantes de Aragón. Sin embargo, las denuncias del *Libro de Gracián* contra la nobleza tienen un carácter general, y en especial, la deslegitimación de la práctica de las mercedes regias es incompatible con las exigencias de la nobleza partidaria de los infantes de Aragón. Estos exigían no un cese de las mercedes, si no un reparto diferente de las mismas en su propio favor. En cambio, el *Libro de Gracián* niega la legitimidad de la práctica misma de las mercedes.

En la perspectiva desde la que partimos, el *Libro de Gracián* no resulta fácilmente reducible a ser únicamente un instrumento político de un bando o una institución. Más bien, lo consideramos un artefacto intelectual complejo, que participa de los debates políticos de su momento, pero que también presenta argumentos propios. Así, el documento no es sólo el fruto de unos intereses políticos, sino también una reflexión sobre los problemas sociales y políticos del reinado de Juan II. De esta forma, nos parece que la clave para el análisis del *Libro de Gracián* no está en reducir el texto a un elemento propagandístico, sino en analizar los argumentos del texto como una representación de su presente histórico.

b) Diego de Anaya como promotor. Como hemos visto, el rol de Diego de Anaya como promotor es muy probable teniendo en cuenta la propiedad del manuscrito, los argumentos contra la privanza que presenta la obra, y la localización andaluza de los eventos del documento. Así, la figura de Diego de Anaya permite suplir parcialmente la ausencia de un autor concreto. La crítica a la privanza del *Libro de Gracián* se sitúa en el contexto del conflicto del arzobispo de Sevilla con Álvaro de Luna. En este sentido, a la hora de interpretar el texto, es conveniente tener en mente la cercanía del autor del *Libro de Gracián* a Diego de Anaya, como posible promotor de la obra. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta promoción de la obra no significa que el texto sea un reflejo de los intereses del arzobispo sevillano y de sus ideas. Hay que prestar atención también a los argumentos y representaciones del propio texto, que apuntan a las intenciones que podía tener el autor del mismo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

c) El autor anónimo y auto-representado. El escritor del *Libro de Gracián* decidió permanecer anónimo y establecer una representación de sí mismo a la hora de

escribir el documento. En este sentido, la auto-representación del autor informa sobre él. El autor no sólo es explícito respecto sus intenciones, como comunicar al monarca los abusos que están ocurriendo en Castilla, sino que se sitúa en oposición a figuras de la Corte, como los letrados y otros poderosos, que podrían llevar a Juan II a despreciar los argumentos del texto. Además, el anonimato del texto puede entenderse como una ocultación, ante el temor a la persecución. El anonimato es central, pues el texto tiene una importante dimensión de ocultación, incluyendo la ausencia de nombres propios y referencias a lugares concretas. A pesar de esto, son reconocibles las críticas a prácticas políticas como las mercedes regias, que implican una denuncia del gobierno de Juan II y de Álvaro de Luna. Finalmente, la cuestión de la "autoría luliana", es decir, la configuración del autor como lector también es un elemento importante en la articulación del escritor del *Libro de Gracián.* El texto se configura a partir de la lectura de Ramón Llull. Así, el carácter luliano del texto y de su autor proporciona una dimensión importante a partir de la cuál analizar el *Libro de Gracián.*

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

6. La construcción de una sociedad ideal en la recepción de Ramón Llull

La principal ascendencia intelectual del *Libro de Gracián* es la obra de Ramón Llull. Dentro del *corpus* del autor mallorquín sobresalen para nosotros los textos que escribió para audiencias laicas, con el propósito de difundir de manera intelectualmente asequible sus doctrinas. Son este tipo de obras las más difundidas en entornos cortesanos y asimismo las que más incidencia tendrán en el *Libro de Gracián,* especialmente el *Llibre de meravelles.* Ahora bien, el documento castellano no es únicamente un seguidor rígido del *Llibre de meravelles,* o del pensamiento luliano. En todo caso, el *Libro de Gracián* es el producto de una lectura activa y selectiva de la obra de Ramón Llull. El *Libro de Gracián* aplica los conceptos lulianos a nuevas realidades sociales, readapta los *exempla* del *Llibre de meravelles,* y reutiliza los marcos historiográficos de los relatos lulianos para generar un sentido propio, adecuado al contexto de la Castilla de Juan II, y a los intereses e intenciones del autor anónimo.

En base esto, en este capítulo desarrollaremos dos cuestiones centrales:

a) En primer lugar, la aplicación de la idea de recepción[1] a la relación entre la obra de Ramón Llull y el *Libro de Gracián.* Como apuntamos, no se trata de una recepción pasiva de Ramón Llull, sino de un "uso" de las obras del mismo. Y este uso es diferente de otros "usos" del pensador mallorquín de la Castilla de la época. Es fundamental en este sentido la audiencia a la que se dirige la obra, que es una dimensión central que actúa como mediadora en la reescritura de conceptos y pasajes del *corpus* luliano.

b) En segundo lugar, la relación entre lo real y lo ideal en el *Libro de Gracián.* En el *Libro de Gracián* se realiza una interpretación ideal de lo real a partir de conceptos extraídos de las obras de Ramón Llull. También se proyecta una "sociedad ideal", reelaborando textos del pensador mallorquín. En este sentido, lo ideal en el *Libro de Gracián* está vinculado al pensamiento de Ramón Llull. Ahora bien, existen diferencias entre el pensamiento de Ramón Llull y el del autor del *Libro de Gracián* relacionadas con los contextos en los que ambos escriben. El pensador mallorquín tiene como objetivo la reforma de la Cristiandad, de manera que imagina "sociedades ideales"

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[1] Véase más arriba, capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.3. "La teoría de la recepción".

adaptadas al ámbito de esta. El objeto del *Libro de Gracián* es la reforma de las relaciones políticas y sociales de la Castilla del siglo XV, por lo que el alcance de la "sociedad ideal" que construye al adaptar la obra de Ramón Llull es muy diferente, enfocada no tanto en el saber o en la Iglesia, sino en la figura del monarca y sus relaciones con los diferentes miembros del orden social. Para el análisis de estas cuestiones, tendremos en cuenta las consideraciones de Maurice Godelier sobre lo real y lo ideal[2]

Partiendo de todo esto, procederemos de la siguiente manera. En primer lugar, analizaremos como en el *Libro de Gracián* se adaptan los "marcos historiográficos" lulianos, y se modela el personaje y viaje de Gracián a partir de los personajes de Félix y Blaquerna, del *Llibre de meravelles* y el *Llibre d'Evast e Blaquerna* respectivamente. En segundo lugar, nos centraremos en cómo el *Libro de Gracián* emplea conceptos extraídos de Llull para analizar la realidad de su época. Se construye una interpretación, entendiendo esta como función de lo ideal, de lo real. En tercer lugar, analizaremos la proyección de una sociedad ideal en el *Libro de Gracián,* construida a partir del *Llibre de Meravelles.*

6.1. La recepción de Ramón Llull en el *Libro de Gracián*

Uno de los elementos más importantes de la recepción de Ramón Llull en el *Libro de Gracián* tiene que ver con la adaptación del "marco historiográfico" luliano al *Libro de Gracián.* Con marco historiográfico nos referimos a la construcción del personaje principal, Gracián, a partir de personajes de Ramón Llull, y al modelado del viaje de Gracián en base a los viajes de Félix y Blaquerna. Así, estudiosos como Joaquín J. Satorre y Fernando Gómez Redondo han destacado que el relato se modela en base al *Llibre de meravelles,* y Gracián es una suerte de "Félix castellano". Aquí ampliaremos está idea, proponiendo que el viaje y el protagonista también parten en buena medida del *Blaquerna.* Asimismo, analizaremos como se construye la estructura del viaje no sólo en relación a las influencias lulianas, sino en relación a la propia audiencia del texto. El viaje de Gracián no tiene únicamente un carácter descriptivo, en la medida que manifiesta los problemas que asolan la Castilla de Juan II, sino que también construyen una manera específica de reaccionar a dichos problemas a través de la figura de Gracián.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[2] Véase el capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.6.3. "La sociedad ideal".

6.1.1. El *Libro de Gracián* y el *Llibre de meravelles*

El *Llibre de meravelles* de Ramón Llull es seguramente la influencia más importante en el *Libro de Gracián.* El autor castellano extrae numerosos pasajes del texto de Ramón Llull, y el marco narrativo del viaje de Gracián está firmemente inspirado en el viaje de Félix, el protagonista del *Llibre de meravelles.* Más aún, el concepto de "maravilla" aparece constantemente en el documento castellano, y dicho concepto se extrae de la obra de Ramón Llull. En este apartado, analizaremos estos elementos, destacando las maneras en las que el viaje de Gracián se inspira en el de Félix.

El *Llibre de meravelles* es uno de los últimos textos de la primera etapa intelectual de Ramón Llull. Como otras obras que influyen en el *Libro de Gracián* fue escrita en catalán con el propósito de alcanzar una amplia audiencia y dar a conocer el Arte, así como para contribuir a la reforma moral de la Cristiandad. Escrito entre 1283 y 1287, la obra es en parte el resultado de la primera estancia de Ramón Llull en París, y quizás se redactó teniendo en mente la audiencia de la Corte de Felipe IV de Francia. Así, Ramón Llull elabora una obra de carácter enciclopédico, que aborda problemas que abarcan desde la existencia de Dios hasta los sentidos humanos[3]. Todo ello a través de un marco narrativo que se concentra en un personaje Félix que es enviado por su padre a recorrer el mundo. Durante su viaje, Félix se encuentra con diferentes ermitaños, predicadores o filósofos que le enseñan, mediante diversos *exempla*, las respuestas a las preguntas que Félix plantea. Todo ello se articula en diez libros, que abordan diez objetos de conocimiento diferentes: Dios, los ángeles, el cielo empíreo, los elementos, las plantas, los metales, los animales[4], el hombre, el Paraíso y el infierno. Todo ello enmarcado entre un prólogo dónde se presenta al protagonista, y un epílogo en el que se narra el ingreso de Félix en un monasterio y su muerte.

[3] Sobre el *Llibre de meravelles* pueden consultarse, entre otros, Xavier Bonillo Hoyos, *Literatura al Llibre de meravelles,* UOC, Barcelona, 2008; Mark Johnston, "Exemplary reading in Ramon Llull's *Libre de meravelles*", *Forum for modern language studies,* vol. XXVIII, n. 3 (1992), pp. 235-250; Martí de Riquer, *Història de la literatura catalana,* vol. 1, *Part Antiga,* Editorial Ariel, Barcelona, 1984; 293-316; David Brancaleone, *The veneto tradition of Ramon Llull's Fèlix,* vol. 1, Tesis Doctoral Inédita, University of London, 2002; y Fernando Domínguez Reboiras, "Una lectura del *Llibre de meravelles* como *ars praedicandi*", *Caplletra,* vol. 43 (2007), pp. 131-160.

[4] El *Llibre de les besties,* esto es la sección del *Libre de meravelles* dedicada a los animales, es una parte independiente. Los estudiosos han planteado que se pudo escribir con anterioridad, como una fábula animalesca sobre las intrigas cortesanas. Véase Julia Butinyá Jiménez, "Sobre el escandaloso «Llibre de les bèsties» de Ramón Llull y su audiencia", *Espacio, tiempo y forma, Serie III, Hª Medieval,* t. 17 (2004), pp. 79-94.

En el *Libro de Gracián* se constituye el marco narrativo del viaje de Gracián a partir del prólogo y del epílogo del *Llibre de meravelles.* Así, en documento castellano se recogen literalmente algunos pasajes del texto luliano, por ejemplo, en el capítulo I, cuándo el padre de Gracián está enseñando a su hijo sobre la Creación.

Llibre de meravelles[5]	*Libro de Gracián*[6]
-Amable fill, quaix morta es saviea, caritat e devoció e pochs son los homnes qui son en la fi a ala qual nostre senyor Deus los ha creats. No es la fervor ni la devoció que esser solia en lo temps dels apostols e dels martirs qui, per conexer e per amar Deu, languien e morien. A maravellar te cové on es caritat e devoció anada. Ve per lo mon e maravella t dels homnes per que sessen a amar e conexer e a loar Deu. Tota ta vida sia en Deu amar e conexer e plorar per los falliments dels homens qui Deu ignoren e desamen.	Mas, fijo, abre tus ojos t vee cómmo todas las más de las gentes, por pecados, son desviadas de aquesta fyn, t planne t llora cómmo Dios en este mundo ha tan poco amadores, servidores t loadores. Et a plannir t llorar nos conviene la grand desonnor que Dios resçibe en el mundo, por quanto es muerta caridad, t sabidoría t devoción, t pocos son los omnes que aderesçan a la verdadera fyn por que son. Non es la fervor t devoción que ser solía en los tiempo de los apóstoles t mártires, que por conosçer et amar a Dios languían t murían.

Una segunda clave está en el capítulo V del *Libro de Gracián.* Se trata de un capítulo de transición, en el que Gracián pide permiso a su padre para recorrer el mundo, recibiendo la bendición de su progenitor[7]. El capítulo guarda también ciertas similitudes con el prólogo del *Llibre de meravelles,* si bien se diferencian en que en el texto luliano, es el padre de Félix quién envía a su vástago a viajar por el mundo: "Obediente fon Felix a son pare, del qual pres comiat ab gracia e ab benedicció de Deu. E ab la doctrina que li doná son pare, aná per los boscatges, per munts e per plants, per erms e per poblats e per princeps e per castells e per ciutats; e maravellave.s de les maravelles que son en lo mon e demanava ço que no entenia e recomptava ço que sabia; e·n treballs e en perylls se metía per tal que a Deu fos feta reverencia e honor"[8].

[5] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* volum I, Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch, Patronat Ramon Llull, Palma, 2011, p. 82.
[6] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), p. 96.
[7] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 131-132.
[8] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol I, p. 82.

A partir de aquí comienza el viaje de Félix que se articula a partir de distintas conversaciones con ermitaños u otro tipo de sabios. Félix suele realizar distintas preguntas a estos personajes, a las que los interlocutores contestan a partir de *exempla* o semblanzas[9]. Una característica central de las respuestas, especialmente en los dos primeros libros de la obra, es la difícil interpretación de los *exempla* con la pregunta de Félix. Esto ocurre, por ejemplo, en la primera conversación que Félix tiene con un ermitaño. Tras presenciar como una pastora es devorada por un lobo a pesar de su fuerte fe en Dios, Félix empieza a dudar de la existencia de Dios[10]. Mientras le asalta la incertidumbre, tiene lugar su encuentro con un ermitaño, a quién confiesa sus preocupaciones. El ermitaño le contesta con el siguiente *exempla:*

> "Felix -dix l'ermitá-, en una terra havia un rey qui molt amava justicia e sobre sa cadira reyal havia fet un braç de home qui era de pedra e en sa ma tenia una espá, e·n la punta de la espá estava un cor qui era de una pedra vermella a ssignificança que lo cor del rey havia voluntat a moure lo braç qui mogués la espá qui justicia significava. Esdevench-se que per una gran serpent lo Palau fo jaquit e null hom no y poch habitar. Un jorn entrá un sant home en aquell Palau, lo qual çercava hon pogués fer penitencia e contemplar Deu, e viu lo braç e la espá e lo cor qui en la espá estava. Molt fortment se maravellava de ço que·l braç e la espá e lo cor significava, en peró tan longament cogitá en aquella figura destró que aperssebé ço per que aquella figura era feyta"[11].

El *exempla* resulta de gran dificultad para el lector y para el propio Félix, que pregunta sobre el significado de la "semblanza". El ermitaño responde dando un argumento acerca de la existencia de Dios[12]. Esta sección muestra una característica

[9] Para la complejidad de los *exempla* en el *Llibre de meravelles,* véanse Xavier Bonillo Hoyos, "Reinterpretacions i reelaboracions de la tradició en alguns exemples del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull", *Studia Lulliana,* vol. 56 (2016), pp.3-33; Rubén Luzón Díaz, "Una aproximación a la noción de *exemplum* en la obra luliana, seguida de un breve comentario en los *exempla* del capítulo 62 del *Llibre de meravelles*", *Revista de lenguas y literaturas catalanas, gallegas y vascas,* n. 12 (2006), pp. 253-276; Barry Taylor, "Some complexities of the *exemplum* in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*", *The modern language review,* vol. 90, n. 3 (jul. 1995), pp. 646-658; J.-A. Ysern, "*Exempla* i estructures exemplars en el primer llibre del *Fèlix", Studia Lulliana,* vol. 39 (1999), pp.25-54; y Jose Aragüés Aldaz, "Cuentos efímeros. Ejemplo verosímil y diálogo en el "Llibre de les meravelles"", *Caplletra,* vol. 62 (2017), pp. 127-152.

[10] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 1, p. 84.

[11] Para un análisis de la escena de la pastora, véase Miguel Marco Artigas, "La pastoreta, Fèlix, el llop i Bernat Metge: a propòsit de l'episodi inicial del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull", *Revista de Literatura y Lengua catalana, gallega y vasca,* XIII (2007-2008), pp. 219-226; Lola Badia y Anthony Bonner, *Ramon Llull: vida, pensamiento y obra literaria,* Quaderns Crema, Barcelona, 1993, pp. 110-113.

[12] "-Bells amichs – dix l'ermitá -, considerar devets que aquest mon es per alcuna occasió de be, cor sens occasió de be no poria esser tan bell mon com aquest. E, si Deus res no era, seria lo mon per occasió de mal, cor mes seria de mal que de be. Et cor be se coven ab esser e mal se cové ab no esser, es semblant que ço per que.l mon es bo es Deus e ço per que·l mon seria major en mal que en be seria no esser Deu, sens

central del discurso del *Llibre de meravelles.* Los *exempla* que escucha Félix no son inmediatamente sencillos de entender porque lo que busca Llull es que los lectores realicen un esfuerzo intelectual intentando comprender la relación entre los relatos breves y las preguntas que pretenden representar[13]. En este sentido, el *Llibre de meravelles* no supone únicamente la transmisión de una determinada doctrina, sino un ejercicio que ayudaría a completar la formación de los lectores, igual que la de Félix, que al acabar el estudio del texto habrían interiorizado no sólo las respuestas a preguntas cómo la relativa a la existencia de Dios, sino los "razonamientos" por medio de "semblanzas", metáforas, símiles y *exempla.*

Esto supone una diferencia central con el *Libro de Gracián.* Para el autor anónimo, el problema que se plantea no es únicamente la transmisión de una doctrina, sino el de informar a Juan II de lo que acaece en el reino. Se trata de poner de manifiesto, a través del viaje de Gracián, los sufrimientos de los habitantes del reino debido a las malas prácticas del Rey, de los privados, caballeros y otros grupos. Así, el contenido intelectual del texto se reduce, dando paso a un objetivo prioritario que tiene que ver con la audiencia.

Sí resulta central en el *Libro de Gracián* una cuestión tomada del *Llibre de meravelles,* el propio concepto de "maravilla". La idea de "maravilla" en el texto luliano, aunque relacionada a los imaginarios maravillosos del Occidente medieval, difiere sustancialmente de estos. Jacques Le Goff argumentó en su momento la existencia de tres niveles de lo "maravilloso" en los imaginarios medievales. Esto incluía lo milagroso, esto es aquellos fenómenos sobrenaturales causados por Dios; lo mágico, resultado de la magia negra y de acciones diabólicas; y lo maravilloso de orígenes precristianos. Asimismo, habría que distinguir entre lo maravilloso y lo extraño, siendo esto último sorprendente pero explicable[14]. En el texto luliano, la idea de "maravilla" o "maravillarse" se corresponde más con lo extraño que con lo maravilloso en el sentido de Le Goff. Así, en Llull la idea de "maravillarse" tiene que ver con la sorpresa producida ante un evento o un comportamiento aparentemente inexplicable, no por su carácter sobrenatural, si no

---

l'esser del qual tot quant es seria debades e seguir-s'ia que be fos per ço que fos mal e mal seria per si matheix e seria la fi de be. E açó es molt inconvenient, per lo qual es declarat Deus esser". Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 1, p. 85.

[13] Mark Johnston, "Exemplary reading in Ramon Llull's *Libre de meravelles*", *Forum for modern language studies,* vol. XXVIII, n. 3 (1992), pp., p.240-242. Para la idea de "oscuridad" en los *exempla* lulianos, véase Joan Santanach i Suñol, "Ramon Llull i l'obscuritat que il.lumina. Apunts sobre l'origen i la rendibilitat literària d'un recurs exegètic", *Anuario de Estudios Medievales,* vol. 45, n. 1 (2015), pp. 331-354.

[14] Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval,* Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 12-14.

por su carácter moral. Así, la idea de "maravilla" tendría un aspecto intelectual y un aspecto moral. En lo tocante a lo moral, en el *Llibre de meravelles,* Félix puede maravillarse ante lo bondadoso de una realidad o ante la desviación en los comportamientos humanos del orden querido por Dios. El viaje de Félix se concibe como un viaje en el que el protagonista tiene que encajar intelectualmente las sorpresas o "maravillas" con las que se encuentra durante el viaje[15]. Con todo, la "maravilla" central es la del alejamiento de los hombres de Dios, con un claro sentido negativo. Así, en el prólogo de la obra, el padre de Félix se maravilla de las malas costumbres de las gentes: "En tristiçia e en languiment stava un home en stranya terra. Fortment se *maravellava* de les gents de aquest mon com tant poch conexen e amen Deu, qui aquest mon ha creat e donat als homens en gran noblea et bonea, per tal que per elles fos amat e conegut"[16] [cursivas añadidas].

El propio padre de Félix manda a su hijo "maravillarse" durante sus viajes. Para Félix estas maravillas constituyen un reto intelectual. Así, a comienzos del libro octavo, dedicado al hombre, el protagonista se encuentra con un pastor dormido en un prado, mientras su perro combate al lobo que ataca al rebaño. Félix se sorprende ("maravilla") al comparar el comportamiento del perro con el pastor: "Gran meravella he del ca, qui no ha rahó, com es conexent e fa l'ofiçi qui li es comanat e com tu, pastor, no fas l'ofiçi qui t'es comanat"[17]. Esto lleva a Félix a desear conocer las razones del comportamiento humano: "Et adonchs Félix desirá saber la natura d'home e.l esser humá, per ço que pogués haver conexença de la occasió per la qual home cau en peccat o fa bones obres"[18].

En el *Libro de Gracián* se adapta fundamentalmente el sentido negativo del concepto de "maravilla". Así, Gracián se maravilla ante los distintos abusos que presencia o que le cuentan los personajes con los que habla. Cómo en el caso del Félix, el autor busca que la audiencia también se "maravilla" ante los abusos, que son contrarios a las razones por las que Dios ha creado el mundo, según se explica en el capítulo I de la obra. Así, se interpreta que la sociedad castellana se ha alejado de la "primera intención", como en el caso del *Llibre de meravelles.* Además, el concepto de maravilla denota una emoción

[15] Xavier Bonillo Hoyos, *Literatura al Llibre de meravelles,* pp. 25-29.
[16] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol 1, p. 81.
[17] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 2, Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch, Patronat Ramon Llull, Palma, 2014, p. 36.
[18] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 2, p. 36.

que adquiere connotaciones de políticas[19]. El *Libro de Gracián* busca que la audiencia se emocione, sorprendiéndose ante los eventos representados en el texto. Tratándose de una audiencia cortesana, y siendo el principal destinatario el Rey, lo que intenta el autor anónimo es que el Rey intente cambiar la situación. Así, la idea de maravilla aparece con frecuencia asociada al comportamiento del monarca: "Mucho fue maravillado Graçián de tantas injurias commo eran fechas en aquella tierra, sin aver prínçipe nin otro omne que se sintiese del danno del pueblo"[20] o "Mucho fue maravillado Graçián del prínçipe de aquella tierra, por que tan poca cura avía de guardar t defender la justiçia t a las gentes del pueblo de tantas injurias que fazían contra ella"[21].

La idea de que es importante informar a Juan II acerca de los abusos cometidos en su reino es una constante a lo largo de la obra, y en ocasiones aparece vinculado a la idea de maravillarse. Por ejemplo, cuando un clérigo cuenta a Gracián los abusos en la elección de oficiales se afirma lo siguiente: "Mucho se maravilló Graçián de aquellas cosas que le recontó el clérigo, su huésped, al qual dixo estas palabras: 'Sennor huésped, ¿estas cosas que avedes recontado son dichas al prínçipe de la tierra?"[22]. Se trata de una de las preguntas que Gracián formula más frecuentemente. Y esto se puede entender a partir de la recepción y reelaboración del *Llibre de meravelles.*

El texto de Llull busca provocar a su audiencia del siglo XIII, para que se "maraville" ante los fenómenos incomprensibles en el mundo y reflexione intelectualmente sobre ellos. Tengamos en cuenta que el contexto de producción del *Llibre de meravalles* es uno en el que lo sorprendente y lo maravilloso está muy presente en la producción cultural de la época, como mostrarían las guías de peregrinos (*De mirabilibus urbis Romae*) o los libros de viajes, como los de Marco Polo o Jean Mandeville[23]. El texto de Llull participa de esta fascinación por lo maravilloso, pero adaptándola a los propósitos del pensador mallorquín, que consisten en la formación intelectual de sus lectores, la difusión del Arte[24], y la reforma moral de la Cristiandad. El *Libro de Gracián* tiene objetivos más modestos. En cierto sentido comparte los ideales

[19] Para un ejemplo de esto en la cronística, véase David Nogales Rincón, "Admiración, extrañeza y construcción del discurso narrativo de la crónica real. Emoción de la maravilla y representación política en la Castilla bajomedieval", *e-Spania,* vol. 27 (2017). Disponible on-line. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/26616. Consultado por última vez el 01-08-2022.
[20] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 148.
[21] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 152.
[22] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana*, vol. 26, n. 2 (1986), p.169.
[23] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 1, pp. 5-20.
[24] Xavier Bonillo Hoyos, *Literatura al Llibre de meravelles,* pp. 37-40.

reformistas de Ramón Llull, pero acotados al espacio castellano. Además, la complejidad del concepto de maravilla en Llull, que lleva a la resolución intelectual de un fenómeno sorprendente, se reduce en el *Libro de Gracián.* No se trata ya tanto de que el *Libro de Gracián* busque dar una explicación a las "maravillas" que Gracián se encuentra en el viaje. Siendo estas "maravillas" fundamentalmente abusos e injusticias, lo que se intenta es que la audiencia entienda las prácticas políticas del reinado de Juan II como fenómenos moralmente negativos que no deberían estar ocurriendo, ante los que es conveniente "maravillarse". Y esto se consigue reelaborando el marco narrativo de Llull.

También se recuperan elementos del *Llibre de meravelles* al final del *Libro de Gracián.* En el relato de Ramón Llull, Felix entra en una abadía tras su última conversación con un ermitaño. Se trata de un momento en el que Félix ya ha rematado su formación intelectual y moral: "adoctriná l'ermitá Felix com se maravellás et doná-li moltes de semblançes per les quals Félix hagués sciencia adquisita, cor per aqueles semblanças se exalça la anima a membrar, entendre et voler"[25]. Felix, una vez en la abadía, recopila las enseñanzas recibidas. Se hace monje, estando encargado de contar las "maravillas" por cortes, castillos, villas y ciudades, aunque antes de su primer viaje, muere por una enfermedad. Así, los monjes de la abadía nombran un segundo "Félix", a quién se ordenará viajar por el mundo recopilando y contando maravillas.

Gracián, al igual que Félix, acaba ingresando en la vida religiosa, tras finalizar sus andanzas por el mundo:

> "en voluntad ovo de se torrnar para su tierra t continuó su camino tanto que fue en la çibdad onde era natural, de la qual avía partido. Et falló que su padre era pasado de esta vida t avía heredado a Graçián de todo quanto avía, ca grandes eran las riquezas que poseía. t Graçián vendió todos los bienes que su padre le dexó t partió el valor de ellos a los pobres de Jhesu Xristo t en otros logares en limosna, por amor de Dios, tanto que todo fue distribuído. t metióse en un monesterio, en el qual bivían santos omnes t devotos. Et estudo en él todos los días de su vida, loando, bendiziendo t amando t sirviendo a Dios Nuestro Sennor, a la qual fin Dios lo creó"[26].

Aunque existe la similitud entre ambos textos en relación al ingreso del protagonista en un monasterio, existen también importantes diferencias. La variación central es que Félix está encargado de viajar por el mundo a predicar a partir de las

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[25] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 2, p. 334.
[26] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 223

"semblanças" aprendidas durante su viaje. La doctrina recibida de los ermitaños tiene un valor práctico importante, dirigido hacia la reforma de la sociedad del Occidente Medieval, que ha de dirigirse hacia el amor a Dios. En el *Libro de Gracián* en cambio, el protagonista simplemente acaba apartado del mundo, dedicándose a la oración. Esta distinción viene derivada en buena medida de los diferentes propósitos y audiencias de los textos. El *Llibre de meravelles* está dirigido a la formación intelectual y moral de audiencias laicas, de ahí la relación entre la "sciencia" adquirida por Félix (la dimensión intelectual) y la exhortación del alma a entender, amar y recordar (la dimensión moral), siempre a través de *exempla* o "semblanças". En este sentido, algunos autores han leído el *Llibre de meravelles* como un manual de predicación[27]. El *Libro de Gracián* en cambio, no tiene un sentido tan general como el relato de Llull. Su propósito está en informar al príncipe de la situación de su reino y de denunciar los diferentes abusos que ocurren en el mismo. El autor anónimo desea que su audiencia se "maraville" como Gracián ante las injusticias que ocurren en Castilla. Desde luego, también busca que se imite a Gracián, aunque no necesariamente a través del ingreso en un monasterio, sino a través de la "primera intención", que en última instancia llevaría al conocimiento y amor a Dios.

6.1.2. El *Libro de Gracián* y el *Llibre d'Evast e Blaquerna*

El uso extenso en los últimos capítulos del *Libro de Gracián* de *exempla* extraídos del *Llibre de meravelles* ha llevado a José J. Satorre y a Fernando Gómez Redondo a enfatizar la dependencia del documento castellano del relato luliano. En esta perspectiva, el viaje por el mundo de Gracián sería análogo al de Félix. Gracián, como Félix, se "maravilla" ante lo que presencia o lo que oye. La diferencia central sería que el viaje de Félix tiene un carácter fundamentalmente sapiencial. A partir de sus conversaciones con diferentes ermitaños adquiere un conocimiento de la realidad en distintos niveles (Dios, los ángeles, la realidad material o el hombre). El viaje de Gracián, en cambio, tendría un carácter social y político.

Si bien esta interpretación del viaje de Gracián es fundamentalmente correcta, deja de lado algunos aspectos centrales del marco narrativo de la obra, así como del comportamiento de Gracián, que no proceden obviamente del Félix. Estos son dos: 1) la presentación de Gracián como hijo de un "burgés" y la formación recibida de su padre; y

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[27] Fernando Domínguez Reboiras, "Una lectura del *Llibre de meravelles* como *ars praedicandi*", *Caplletra*, vol. 43 (2007), pp.131-160.

2) la relación de Gracián con algunos de los personajes con los que interactúa, ya que en ocasiones Gracián no sólo se maravilla ante lo que ve o escucha, sino que también consuela a algunos de los personajes ante las "injurias" recibidas por parte de nobles o privados. Estos dos elementos, según defenderemos aquí proceden del marco narrativo del *Blaquerna.*

Esta obra luliana, escrita entre 1276 y 1283, es uno de los relatos más sofisticados de Ramón Llull[28]. El texto sigue los avatares de un personaje y su familia, que ejemplifican cinco "estados" de vida diferentes: 1) El matrimonio. Evast, un rico y devoto "burgés", se casa con Aloma, con quién tiene un hijo, Blaquerna, al que educan adecuadamente. Ante los deseos de su hijo de convertirse en ermitaño, Aloma tienta a su retoño intentando que se case con una joven, Natana. Sin embargo, Blaquerna convence a Natana para que ella ingrese en la vida religiosa. Cuando Blaquerna se retira para dedicarse a la oración, sus padres también dejan la casa, fundando un hospital para los pobres, y llevando una vida ejemplar. 2) La vida monástica. Blaquerna vive como ermitaño en un bosque, pero a través de diferentes encuentros y aventuras, acaba ingresando en un monasterio, dónde llegará a ser abad. 3)El obispado. Blaquerna es elegido como obispo de una diócesis y se encarga de reformar la vida cristiana en la misma, organizando una serie de canónigos encargados de velar por una serie de aspectos de las prácticas morales del momento. 4)El papado. Blaquerna es elegido como Pontífice y debe ahora reformar no ya una diócesis, sino toda la Iglesia. 5)Finalmente, Blaquerna renuncia al papado y se convierte, esta vez de manera definitiva, en ermitaño, llegando a escribir obras con consejos místicos para otros ermitaños (el *Libro del amigo y del amado*).

El texto tiene un claro carácter reformista, o incluso "utópico"[29]. A través del relato, Ramón Llull consigue estructurar un argumento en varios niveles, incluyendo a) la creación de una sociedad cristiana ideal en la que se solucionan los problemas

[28] Un análisis de la estructura en Jorge J. Gracia, "Metáforas estructurales en el «Blanquerna» de Ramón Llull", *Studia Lulliana,* vol. 14, n. 40 (1970), pp. 5-16.

[29] El debate sobre el carácter utópico o no del pensamiento luliano es extenso. Pueden consultarse Dominique de Courcelles, "L'utopie politique et religieuse: le pape et l'empereur dans le *Libre d'Evast et Blanquerna* de Raymond Lulle", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale,* n. 23 (2000), pp. 383-395; J. N. Hillgarth, "Raymond Lulle et l'utopie", *Studia Lulliana,* vol. 25, n. 2 (1981), pp. 175-185; Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* Fundación Juan March; Editorial Castalia, Valencia, 1977, pp. 205-242; Rubén Luzón Díaz, "El ideal de reforma sociopolítica en el *Llibre d'Evast e Blaquerna,* de Ramon Llull", en Pedro Roche Armas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 507-517, y María Isabel Ripoll Perelló, "Una lectura no utòpica del romanç d'Evast e Blaquerna", *Studia Lulliana,* vol. 52, n. 107 (2012), pp. 3-24.

percibidos para la sociedad del siglo XIII (corrupción eclesiástica, avaricia o alejamiento del Evangelio), así como una serie de propuestas de reforma; b) el uso de relatos breves de carácter didáctico, en los que se proponen personajes y actitudes ejemplares, que interpelarían a los lectores a imitar a estos personajes modélicos; c) el uso de técnicas homiléticas, exhortaciones al comportamiento cristiano, que estarían fundamentados en las artes de predicación por las que Llull mostraría un especial interés en sus proyectos misioneros; y d) la contemplación mística, instanciada en el *Libro del amigo y del amado*[30]. Un elemento central sería la creación de un "santo" ficticio, Blaquerna, que recrearía la vida apostólica en un contexto urbano, en paralelo a las órdenes mendicantes que influirían en Llull. Asimismo, se propone modelos de santidad laicos, instanciados en las figuras de Evast y Aloma, y modelos religiosos femeninos, a través del personaje de Natana.

El texto, además, se construye reelaborando diferentes modelos textuales precedentes, conocidos por las audiencias cortesanas a las que está dirigidos. Así, diversos estudiosos han reseñado las posibles influencias de relatos artúricos como la *Queste du Saint-graal,* que suponía la cristianización de las aventuras caballerescas. La forma del relato del *Blaquerna* estaría modelada en base a tal obra, si bien desplazando los elementos caballerescos por otros de carácter religioso y eclesiástico[31]. Asimismo, la hagiografía también estaría presente, especialmente a partir de la reelaboración de temas que se encuentran en el *Barlaam y Josafat,* un relato popular que versa sobre dos santos imaginarios[32]. Otros elementos importantes serían la lírica provenzal, la mística sufí, o incluso tópicos milenaristas como el del Papa Angélico y el Último Emperador[33].

Así, el *Libro de Gracián* hereda algunos de estos elementos. Fundamentalmente, la expresión de una búsqueda de reforma social y política, anclada en una crítica de la sociedad presente. Pero también ocurre algo similar con el personaje de Gracián. Gracián se propone como una suerte de "santo", como una figura ejemplar adaptada a las condiciones sociales de la Castilla de la primera mitad del siglo XV.

---

[30] Para esta interpretación del *Blaquerna* véase Roberto J. González-Casanovas, *The apostolic hero and community in Ramon Llull's* Blanquerna. *A literary study of a medieval utopía,* Peter Lang, New York, 1995.

[31] Rudolf Brummer, "Sobre las fonts literàries del 'Blanquerna' de Ramon Llull", *Iberoromania: revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América,* n. 9 (1979), pp. 1-11.

[32] Lola Badia, *Teoría i práctica de la literatura en Ramon Llull,* Quaderns Crema, Barcelona, 1992.

[33] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* a cura d'Albert Soler i Joan Santanach, Editorial Barcino, Barcelona, 2016, pp. 41-42.

La "santidad" de Gracián, o al menos, su carácter modélico en el plano espiritual está explicitado en numerosas ocasiones a lo largo del libro. Es habitual, por ejemplo, que se nos presente al protagonista como una figura con constantes prácticas habituales. Durante su estancia en Sevilla, se nos dice que "[u]n día Graçián entró en la eglesia de Santa María a orar a Dios"[34], y también que "[u]n día acaesçió que Graçián pasava açerca de una eglesia perrochiana que era de vocación de Santa Marinna mártir. t, porque Graçián avía devoción en Santa Marinna, entró dentro de la eglesia a orar"[35]. La función de estas referencias espaciales tiene que ver con proporcionar un efecto de verosimilitud al relato[36], pero también configura una imagen de la espiritualidad de Gracián.

Este carácter ejemplar de Gracián se acentúa en los momentos en los que se encuentra con personajes religiosos. Así, a su llegada a Córdoba se nos presenta a un clérigo con gran devoción a san Cristóbal. El clérigo también tiene un cierto carácter ejemplar, especialmente por su caridad:

> "Et un clérigo de buena vida era devoto de San Xristóval t cada anno en el día en que caía su fiesta conbidava [a] çiertos pobres de Jhesu Xristo a comer a su casa t dávales él a comer t sirvíalos él a la tabla humildemente". Este clérigo, cuando ve a Gracián, reconoce su carácter ejemplar: "Graçián aderesçó por la calle en la qual aquel buen omne tenía su posada, et el clérigo vido a Graçián venir por la calle con humilde catadura t vestido pobremente t lleno de polvo del camino, t venía rezando t bendiziendo a Dios. t cogitó en su coraçón que aquel omne era servidor de Dios (…)"[37].

Esta construcción espiritual de Gracián es especialmente clara cuándo se encuentra con un fraile de la Tercera Regla:

> "Et en el camino falló un omne que era humilmente vestido en ábito de la Orden de la Terçera Regla t, commo Gracian llegó a él, fablóle palabras saludables. El buen omne agradablemente le respondió a su saludación, segund que convinía. Et aquel fraile pregunto a Graçian que onde iva t de su estado quiso saber, por lo qual Graçián le ovo a recontar su entençión t voluntad t en cómmo iva a la çibdad de Se[villa]. El buen omne ovo grand plazer, despues que sopo su coraçón, et amólo dende adelante fuertemente t plógole mucho porque Graçián iva a aquella cibdad, a la qual proponía de ir, por fablar con él en el camino palabras de Dios t aver solaz con él. t amos

[34] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 176.
[35] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p.180.
[36] De manera semejante a lo que Roland Barthes denominó el "efecto de lo real". Véase Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 179-188.
[37] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 161.

> continuaron su camino et ivan todo el día fablando de Dios t recontando las vidas de los santos que a Dios sirvieron t este mundo menospresçiaron t diziendo buenos exemplos, de tal manera que avían muy grand solaz, por quanto sus voluntades se acordavan en Dios amar"[38].

El comportamiento de Gracián es aquí ejemplar por dos motivos. En primer lugar, remite a las intenciones del protagonista en su viaje ("su entençión t voluntad") que, según se indica en el capítulo V, son las de conocer y alegrarse ante las acciones realizadas en servicio a Dios y entristecerse ante las cosas hechas en deshonor a Dios. En segundo lugar, apunta a las prácticas que son apropiadas para el sujeto que busca amar y conocer a Dios, esto es, la "primera intención" luliana. Estas son hablar de Dios, conocer las vidas de los santos, menospreciar el mundo y contar "buenos exemplos". La perspectiva del autor del *Libro de Gracián* es que el cristiano ha de evitar las preocupaciones mundanas, y tomar como modelo los santos, así como tener en cuenta "buenos exemplos", que proporcionan acciones que imitar o de las que apartarse. Implícitamente hay aquí una clave acerca de cómo la audiencia debe leer la obra. El *Libro de Gracián* ha de ser un acicate para los lectores cortesanos para evitar las consideraciones banales e imitar buenos ejemplos, entre ellos los proporcionados por el propio *Libro de Gracián.*

En este sentido, como el *Blaquerna,* el *Libro de Gracián* proporciona un modelo de conducta, estrechamente relacionado con un conjunto de prácticas espirituales. Hemos de notar que algunas de estas prácticas son aquellas que I. Vázquez Janeiro reconoció como propias del franciscanismo. Este pensó que la inclusión de esta espiritualidad mendicante en el texto como evidencia de que el personaje de Gracián ocultaba en realidad a la figura de su autor, el franciscano fray Diego Moxena de Valencia. Sin embargo, aquí consideramos que lo que se busca con esta representación es, como en la obra de Ramón Llull, proyectar un modelo espiritual determinado que los lectores han de imitar.

Las influencias del *Blaquerna* en el *Libro de Gracián* no rematan en la constatación de que los protagonistas de ambas obras tienen una función similar como modelos. Hay similitudes más explícitas, que tienen que ver con el contexto fundamentalmente urbano del comienzo de las dos obras. Mientras que el inicio del viaje de Félix por orden de su padre apenas está situado en ningún espacio, las aventuras de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[38] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 171-172.

Blaquerna y de Gracián comienzan por situar a los protagonistas en contextos sociales determinados. Véase como presenta Llull a Evast, el padre de Blaquerna:

> "En una ciutat s'esdevingué que un dispost jove gentil home, fill d'un noble burgés, havia romàs després de la mort de son pare molt abundant de béns temporals; i son pare l'havia nodrit amb molt bons costums. Aquest jove s'anomenava Evast, el qual era bell de persona i noble de coratge i molt ben emparentat; i sabia tant de lletra que entenia bé el llatí i sabia llegir tota escriptura"[39].

Compárese con "prólogo" del *Libro de Gracián,* dónde se presenta al protagonista y a su padre:

> "Por ordenamiento de Dios, acaesçió que en una gran çibdat abitava un noble burjés, el qual era rrico de los bienes temporales, abondado era de çiençia t de spiritual riqueza, et fuertemente amava t temía t, con los spirituales et tenporales bienes que avía, a Dios syrvía t graçias le fazía a todo su poder (…). Aqueste burjés avía un noble fijo, mançebo muy apuesto en persona t de sotil entendimiento era alunbrado; t su padre avíalo acostunbrado t nodrido a buenas costunbres, por tal que a Dios conosçiese t amase"[40].

Obviamente, los pasajes no relatan los mismos hechos. El padre de Evast está muerto, mientras que el padre de Gracián está vivo y se lo presenta en detalle. Sin embargo hay algunas similitudes destacables: a) el relato se sitúa en una ciudad, y tanto el padre de Evast como el de Gracián son descritos como "noble burjés"; b) las figuras paternas son ambos ricos ("molt abundant de béns temporales" y "rrico de los bienes temporales"), c) Evast y Gracián son figuras similares, físicamente agraciados ("bell en persona" y "mançebo muy apuesto en persona") e inteligentes ("sabia tant de lletra que entenia bé el llatí i sabia llegir tota escriptura" y "de sotil entendimiento alunbrado"), y d) ambos padres se encargan de dar a sus hijos una sólida formación moral, con una expresión prácticamente idéntica ("son pare l'havia nodrit amb molt bons costums" y "t su padre avíalo acostunbrado t nodrido a buenas costunbres"). No se trata de afirmar que los personajes del *Libro de Gracián* estén exactamente modelados en base al *Blaquerna,* pero que existe una influencia del texto luliano en el comienzo del *Libro de Gracián.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[39] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* p. 81.
[40] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 92.

El padre de Gracián también tiene características que se corresponden con la doctrina del *Blaquerna*, transmitida a través de las acciones y las palabras de Evast y Aloma, los padres del protagonista. Uno de los elementos claves de la espiritualidad laica de Evast y Aloma es la de la limosna. Así, antes de nacer Blaquerna, se afirma que sus padres:

> "anaven pels hospitals servint els malalts i visitaven secretament els pobres vergonyants, als quals feien almonina"[41]. Aloma també afirma que "gran mèrit té qui és en el món i posseix els béns temporals sens pecat i es dóna si mateix a servirs els pobres de Crist. I gran virtut és ésser ric dels béns d'aquest món i ésser pobre d'esperit. I si és virtut demanar per amor de Déu, per això no se segueix que sigui vici donar als pobres que demanen per amor de Déu"[42].

En Llull, este pasaje muestra cómo es posible para un laico cumplir el mensaje evangélico. En un sentido similar, del padre de Gracián tiene una comprensión similar de los bienes temporales:

> "El qual conosçía que, syn meresçimiento suyo, de Dios los avía resçebido t cada día plannía t llorava porque las gentes a Dios non avían grado de los bienes que de Él resçebido avían nin lo amavan commo devían. El qual, sacando de las sus rentas la nesçesydad que menester havía para las sus sustançias corporales, todo lo ál que sobrava a los pobres de Jhesu Xristo partía t dava, t muchos bienes fazía por amor t onrra de Nuestro Sennor Dios"[43].

Finalmente, tal y como Evast educa a su hijo, en el *Libro de Gracián* el "noble burjés" se encarga de la educación de Gracián. Ahora bien, en el texto castellano la educación tiene un carácter marcadamente político. En este sentido, la representación del padre de Gracián adquiere un sentido diferente a la figura de Evast. En el caso de Evast su principal característica en relación al lector es su ejemplaridad. Evast es modelo que la audiencia de Llull en el siglo XIII puede imitar para integrar la doctrina cristiana en la vida de un "burgués" de la época. El padre de Gracián también tiene un aspecto ejemplar, pero aún más importante es su rol como figura de autoridad. Se trata de una autoridad que se ha de afirmar para hacer más veraz las ideas políticas transmitidas en relación a prelados, privados y príncipes. La exposición de una doctrina moral y política a partir de

[41] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* p. 87.
[42] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* p. 99.
[43] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 92.

una figura de autoridad era una práctica intelectual habitual en los espejos de príncipes del siglo XIII, por ejemplo. Era una forma de afirmar la veracidad de lo expresado, y de asegurar que se trataba de la transmisión de un saber intemporal. Así, en textos como el *Libro de los doze sabios* o los *Bocados de oro* es la voz de sabios innombrados o de filósofos y profetas, respectivamente, la que enuncia los consejos morales y teorías políticas.

Teniendo esto en cuenta, es significativo que las doctrinas que transmite el *Libro de Gracián* estén enunciadas por un "burjés". En el *Libro de Gracián* ya no son sólo los sabios o los filósofos los que pueden transmitir un mensaje moral y político cierto. Los habitantes de las ciudades, especialmente aquellos devotos como el padre de Gracián, también son capaces de articular un conocimiento. No es sorprendente que muchas de las críticas del padre de Gracián coincidan con las expresadas en las peticiones en Cortes. Se está expresando a la audiencia cortesana la legitimidad de las demandas de los procuradores urbanos. Y para ello, se readaptan los personajes del *Blaquerna.*

Aparte de afirmar la autoridad del padre de Gracián, también existen otros elementos que parten del *Blanquerna.* El autor anónimo convierte a Gracián, como Llull a Blaquerna, en una especie de "santo" urbano, una figura modélica que ha de interpelar a los lectores a imitar su comportamiento ejemplar. Ahora bien, cabe preguntarse de que tipo de comportamientos muestra Gracián en el texto que pudieran apelar al lector. Al fin y al cabo, el comportamiento de Gracián es con frecuencia el de un espectador u oyente a través del cual se nos presentan los distintos abusos que tienen lugar en Castilla. La clave está precisamente en las reacciones afectivas de Gracián a los abusos.

La idea de educar los afectos y emociones de los oyentes a través de las acciones del protagonista está claramente presente en el *Blaquerna.* Esto es quizá especialmente claro en un pasaje del segundo libro del *Blaquerna,* cuando el protagonista se encuentra en el bosque con un pastor cuyo hijo muere por los lobos. Blaquerna demuestra una actitud compasiva ante esta situación, consolando al pastor y recomendándole que ponga su confianza en Dios[44]. De la misma manera, Gracián ejerce un papel de consolador de aquellos que se encuentran con alguna aflicción. Esto se refleja especialmente en el

[44] Para un tratamiento de esta escena, véase Elena Rossi, "Ramon Llull as novelist: the visionary realism of *Blaquerna*", *Catalan Review,* vol. 4, n. 1-2 (1990), pp. 289; y Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler, *Ramon Llull as a vernacular writer. Communicating a new kind of knowledge,* Tamesis, Woodbridge, 2016, p. 130.

capítulo VI, cuándo, tras la guerra contra la villa, el conde ordena matar a dos "omnes buenos" del lugar:

> "Un día vido Graçián que aquel cavallero, teniendo presos dos omnes buenos de aquel pueblo que fueron juezes de él, dio mandamiento que enforcasen a estos dos buenos omnes porque fueron contradezidores a su mala obra et entençión. t vido cómmo les echaron sogas a las gargantas t los levaron por la villa, pregonando a manera commo a malfechores. t vinían las mugeres t sus fijos t sus amigos dando grandes clamores t bozes t faziendo grand duelo por aquellos omnes, de lo qual Graçián ovo grand compasión t lloró fuertemente, por quanto injuria avía logar contra justiçia, por lo qual era fecha desonor contra Nuestro Sennor Dios (…). t iva conortando a los dos buenos omnes, diziéndoles que se esforçasen t oviesen grand esperança en Dios, que los llevaría a su gloria pues que murían así commo mártires por la justiçia, contrastando injuria, t que omne non podía morir muerte más onrrada que morir por onrrar a Dios"[45]

No se trata de la única ocasión en la que Gracián consuela a los personajes que han sido objeto de alguna injusticia[46]. Lo que se busca en tales expresiones, en relación a la audiencia del texto, es que los lectores empaticen con las emociones de Gracián y el resto de personajes, compadeciéndose de las víctimas de los distintos abusos. En este sentido, provocar una reacción afectiva en la audiencia, que ha de seguir la perspectiva de Gracián, es uno de los fines del texto. El propio Gracián busca alegrarse y entristecerse ante las realidades sociales del reino, y la audiencia debe seguir su ejemplo:

> "Por ende, sennor padre, con grand reverençia t humildad vos suplico, demandandovos licençia t consentimiento de vuesrta voluntad, para que vaya por/ las cortes de los reyes t de los prelados, a quién Dios ha tanto encargado sus onrramientos, t por todas las tierras del mundo, por saber cómmo son fechas t obradas aquellas cosas que son a desonor de Nuesrto Sennor Dios. t, en las cosas que fueron fechas a serviçio t onor, averé gozo t plazer t bendezire la bondad de Nuestro Sennor Dios y aquéllos por quién son obradas. t en las cosas que fueren contrarias a Dios, avré tristor t despagamiento"[47].

La relación entre la alegría y la bondad de Dios, y la tristeza y las afrentas a Dios (instanciadas aquí en las injusticias) no sólo muestran el carácter de Gracián. En la medida

[45] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p.137.
[46] Véase también el caso del mercader en el capítulo VII, José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 140.
[47] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 132.

en la que el protagonista se propone como ejemplo a imitar, también son indicativas de cómo el autor anónimo busca provocar una reacción emocional en la audiencia. Así, en el texto no se intenta únicamente informar de los abusos que ocurren en el reino de Castilla, sino también formar los afectos de los receptores cortesanos, especialmente el monarca, para que actúe contra tales abusos. Esta forma de combinar información y emoción viene dada por el *Blanquerna.* En el *Blaquerna* se busca conmocionar a la audiencia para que se convierta y siga el modelo de santidad de los protagonistas. En el *Libro de Gracián,* sin embargo, esta relación con los receptores adquiere un carácter político y social.

6.2. La interpretación ideal de lo real en el *Libro de Gracián* a partir de Ramón Llull

En el *Libro de Gracián* se emplea la obra de Ramón Llull no sólo en la construcción de la estructura del texto, sino también en la elaboración de un pensamiento sobre la realidad social. Se construye una relación entre lo real y lo ideal, una distinción de Maurice Godelier que hemos tratado anteriormente[48]. Fundamentalmente, la distinción remite a la comprensión de que la realidad social necesita de una dimensión ideal para funcionar. Así, una institución como la realeza no se agota en las relaciones entre una persona (el rey) y otras (los súbditos), sino que necesita de una serie de elementos ideales para funcionar como institución. Entre esto elementos encontramos cuestione como interpretaciones acerca de qué es ser un rey, normas acerca de lo que un rey puede o debe hacer, o justificaciones de la monarquía. Esto mismo se podría aplicar a otro tipo de realidades sociales. De esta forma, la realidad social implica una dimensión ideal. Ahora bien, es posible analizar esta dimensión ideal en base a dos funciones: la interpretación y la organización social. En este epígrafe nos centraremos en la interpretación.

Una de las funciones del pensamiento (lo ideal) es la de interpretar la naturaleza de la realidad, clasificar los objetos que se encuentran en ella, o establecer relaciones entre diferentes tipos de objetos. En concreto, podríamos hablar, para el caso de Ramón Llull y el *Libro de Gracián* de la interpretación de lo que es el ser humano y cuál es su finalidad, que tipos de grupos sociales existen y cómo se definen y las maneras de interpretar la decadencia moral que los textos representan. Para ello, la doctrina de las dos intenciones es un elemento central. A partir de ella, tanto el Ramón Llull como el *Libro de Gracián* interpreta la finalidad del hombre (conocer y amar a Dios) pero también se sirven de esta

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[48] Véase capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.6.3. "La sociedad ideal".

doctrina para establecer las funciones de los diferentes grupos sociales. Asimismo, en el *Libro de Gracián* también se hará uso de otras distinciones heredadas de Ramón Llull, como la división entre "derecho según Dios" y "derecho según el mundo", o de los conceptos de príncipe y prelado que aparecen en obras como la *Doctrina pueril* o el *Llibre de mil proverbis.* Así, veremos a continuación como se emplean los conceptos contenidos en cada uno de estos textos.

6.2.1. El *Llibre d'intenció:* la doctrina de las dos intenciones como ideal en el *Libro de Gracián*

La doctrina de las dos intenciones es un pilar del pensamiento ético de Ramón Llull, y un elemento central en la manera en la que se articula la reflexión sobre la realidad social en el *Libro de Gracián.* El autor del *Libro de Gracián* se apropia de diversos pasajes del *Llibre d'intenció* a la hora de definir las funciones de príncipes, prelados y mercaderes, y aplica él mismo la doctrina a los regidores y a otros grupos sociales (escribanos y jueces) que son relevantes dentro de la interpretación de la sociedad durante el reinado de Juan II. De esta forma, en el *Libro de Gracián* se adapta la doctrina de las dos intenciones a la realidad histórica inmediata que habita el autor anónimo.

Ramón Llull comenzó a desarrollar la doctrina de las dos intenciones desde los primeros momentos de su vida intelectual. En el *Llibre de contemplació en Déu,* una de sus primeras obras, dedicaba un pasaje a esta noción. Sin embargo, será en una obra escrita entre 1274 y 1283[49], durante la primera etapa de su carrera, cuándo desarrolle más profundamente el aparato conceptual. Se trata del *Llibre d'intenció,* también conocido como *Llibre de primera i segona intención,* un breve tratado dedicado exclusivamente a delimitar la idea de las dos intenciones y a aplicarlo diferentes cuestiones teológicas, morales y sociales.

La doctrina de las dos intenciones consiste fundamentalmente en una reflexión sobre los fines y los medios en la acción humana[50]. Así, Llull define la intención, en

[49] Según ha apuntado María Isabel Ripoll Perelló, en la edición más reciente de la obra. Véase Ramon Llull, *Llibre d'intenció.* Edició crítica de Maria I. Ripoll Perelló, Patronat Ramon Llull, Parma, 2013, pp. 29-30.
[50] Para una explicación de la doctrina de las dos intenciones, consúltese Walter W. Artus, "Ramon Llull on first and second intentions: a basic ethical doctrine", en B. Carlos Bazán, Eduardo Andújar, Léonard G. Sbrocchi (dirs.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du Ixe Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, du 17 au 22 août 1992,* Legas, Ottawa ; New York ; Toronto, 1995, pp. 978-989. Para los orígenes aristotélicos de la idea de las dos intenciones, puede verse J. M. Ruíz Simon, "«En l'arbre són les fuyles per ço que y sia lo fruyt»: apunts sobre el rerafons textual i doctrinal de la distinció lul·liana entre la intención primera i la intención segona en els actes *propter finem*", *Studia Lulliana,* vol. 42 (2002), pp. 3-25.

términos generales, como una "obra de enteniment e de voluntad qui·s mou a donar compliment a la cosa desiderata e entesa". Es decir, se trata de un acto del entendimiento y la voluntad, por el cuál un individuo conoce y desea un objeto determinado, y se mueva a adquirirlo. Al mismo tiempo, también se concibe la intención como un acto del "apetito natural" por el cuál un individuo tiende a buscar una "perfección". Por una parte, la intención remite a los actos mentales de un individuo, que conoce y desea cosas; por otra, a las cosas que le convienen según su naturaleza. Ahora bien, esta intención se puede dividir en dos:

> "E es la primera millor e pus noble que la segona, per ço car es pus util e pus necessaria. E la primera es començament de la segona. E la segona es moguda per la primera, en tal manera que la segona es strument e aparallament com la primera intención haja ço que li cové segons son compliment".[51]

En este sentido, la división entre primera y segunda intención es análoga a la distinción entre fines y medios. La primera intención se referiría al fin, mientras que la segunda al medio. El ejemplo que pone Llull es el de la persona que encarga a un escribano copiar un libro. En este caso, la primera intención o fin es el libro que espera adquirir, mientras que la segunda intención o medio es el dinero que se pagará al escribano. La distinción, con todo, es más profunda. Así, el libro es en realidad "segunda intención" (o medio) respecto al saber que se quiere adquirir, que sería la primera intención. El esquema puede aplicarse a fenómenos más complejos. Así, el entendimiento es "segunda intención" con respecto al acto de entender, y el cuerpo sería la "segunda intención" con respecto al alma, ya que el cuerpo sería un medio para el fin del alma, que es amar y entender a Dios. En última instancia, la primera intención del ser humano es conocer y amar a Dios.

Llull conjuga en la doctrina de las dos intenciones una reflexión sobre las acciones humanas (medios y fines) y un pensamiento ético, ya que existiría un ordenamiento adecuado de las dos intenciones. De esta posición, Llull afirma que el mal comportamiento viene dado cuando existe un desorden entre las intenciones, esto es, cuando el agente pone la "segunda intención" por encima de la primera:

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[51] Según ha apuntado María Isabel Ripoll Perelló, en la edición más reciente de la obra. Véase Ramon Llull, *Llibre d'intenció,* p. 125.

> "Accidentalment, fill, amen los homens peccadors ab les dues intencions desordenades en llurs amors. Cor amar son bell libre per ço cor es bell e no amar-lo per ço que lo entena es desordenament de intención; e amar lo libre es per la primera intenció e amar-lo entendre es per la segona como hom fa major força de voluntat en fer bell llibre que en entendre-lo"
>
> "En la voluntat dels homens qui amen mes les coses terrenals que les spirituals son enversades les dues entencions. E aquells homens son per ço peccadors, como desordonen intención contra sos ordonaments substancials"[52].

De esta forma, en cualquier acción los individuos han de dirigirse al fin de dicha actividad (su primera intención), mientras que el comportamiento se desordena cuándo el medio o segunda intención se coloca como primera intención. Este esquema básico será aplicado por Llull a la realidad social de la época, deteniéndose en las virtudes, los sacramentos y las posiciones sociales.

En realidad, el objetivo de Llull al escribir la obra es criticar lo que el percibe como una sociedad decadente, y al mismo tiempo proponer una solución, anclado dentro de las perspectivas reformistas que expone a lo largo de su obra[53]. En el prólogo del *Llibre d'intenció* afirma este objetivo:

> "Considerant et jaent en mon lit, fui membrant como lo mon es en torbat stament per privació de vera intenció, absentada en humá enteniment per defalliment de voler, desordenat en membrar e entendre. E cor pochs son los homs que sien en bon stament, segons comparació de aquells qui torben lo mon, qui en llurs obres no han vera intención (…)"[54].

Esto apunta a un contexto de producción de la obra específico, el de los cambios sociales del siglo XIII, y la multitud de intentos reformistas de este momento, como puedan ser las órdenes mendicantes. Asimismo, cabría hablar de una audiencia esperada de carácter amplio. Llull escribe la obra tanto en latín como en catalán, con el objetivo de hacer llegar sus ideas a un público amplio, especialmente las nuevas audiencias urbanas y cortesanas emergentes. Asimismo, los últimos capítulos de la obra, dedicados a discutir

[52] Ramon Llull, *Llibre d'intenció*, pp. 127-128.
[53] Para las ideas reformistas de Llull en general, y en relación al Tomás Carreras y Artau y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 1, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1939, pp. 612-631; y Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, Fundación Juan March; Editorial Castalia, Valencia, 1977, pp. 208-242.
[54] Ramon Llull, *Llibre d'intenció*, p. 123.

las "intenciones" de príncipes, prelados, caballeros, clérigos, religiosos, mercaderes o artesanos. Se vuelve especialmente relevante en este contexto la crítica de la persecución de bienes mundanos y del ascenso social. Así, el príncipe debe preocuparse por la justicia y no por las honras: el caballero en servir al príncipe y no en provocar conflictos entre el príncipe y el pueblo, y el artesano en fabricar buenos productos y no en enriquecerse y ascender económicamente. No es que se prohíba la movilidad social, pero esta no puede ser el objeto de los comportamientos de los individuos y grupos[55].

El texto se difundirá, tanto en su versión latina como catalana desde finales del siglo XIII[56]. Será uno de los textos de Llull que atacará Nicolás Eymerich[57]. Los poseedores de la obra, además, corresponden en buena medida con la audiencia esperada del texto, esto es, con los diferentes grupos sociales a los que Llull dedica un espacio en los capítulos finales, indicando cuál debiera ser su primera intención y como han de desearla, en oposición a los bienes mundanos. Así, el monarca aragonés Martín el Humano (1365-1410) poseía un ejemplar, pero también mercaderes del ámbito catalano-aragonés, caballeros mallorquines, o distintos presbíteros[58]. Además, como ya hemos destacado, el texto se difunde también en Castilla durante la época de Juan II. Así, Juan Alfonso de Baena retira un ejemplar del monasterio de San Jerónimo de Valparaíso y una copia estaría presente en la biblioteca de los condes de Benavente, tal y como hemos visto al tratar la difusión de Ramón Llull en Castilla[59].

Es dentro de esta difusión del *Llibre d'intenció* en Castilla dónde se ubica el uso que hace del mismo el *Libro de Gracián.* Fundamentalmente, la lectura deriva de una apropiación de los pasajes dedicados en el *Llibre d'intenció* a varios grupos sociales, así como de la expansión del concepto a otros grupos que Llull había ignorado, como los regidores. Asimismo, el autor del *Libro de Gracián* también ignora otros grupos sociales

[55] Vincent Serverat, "Pour une archéologie du roman: les «états de la société» dans l'oeuvre de Ramon Llull", *Romania*, vol. 122, n. 447-448 (1991), pp. 420-422.
[56] De entre el siglo XIII y el XV, se conservan ocho copias latinas y once catalanas.
[57] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.3.1. "El *Libro de Gracián* como recepción de las ideas de Ramón Llull".
[58] Según indica la editora del texto, María Isabel Ripoll, "se trata de un texto relativamente sencillo, sin las complicaciones propias de la terminología artística luliana, pensado especialmente para los cristianos que deben amplificar su formación moral y espiritual. Es en esta característica donde radica el éxito del *Libre d'intenció* y lo que provoca la constitución de los lectores definidos. Los grupos sociales aparecen reflejados a lo largo del texto intencional, porque son estamentos ejemplares para el resto de la sociedad y porque desde el inaugural *Libre de contemplació* Llull denuncia que los miembros de estos cuerpos sociales no siguen la regla de las intenciones". María Isabel Ripoll Perelló, "El 'Libre d'intenció': recepción y difusión histórica", *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, n. 31 (2014), pp. 86-87.
[59] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.3.2. "El *Libro de Gracián* entre los "lulismos" castellanos"

a los que Ramón Llull había dado cierta relevancia, como los caballeros. Estas diferencias obedecen fundamentalmente a los diferentes contextos de escritura de ambas obras. Así, al tomar el siglo XIII como contexto de producción del *Llibre d'intenció,* y teniendo en cuenta los objetivos del pensador mallorquín, la inclusión de los diferentes grupos obedece al afán didáctico de la obra, que busca reformar las prácticas de la época ofreciendo una doctrina moral tanto a nivel genérico (la doctrina de las dos intenciones en abstracto) como específico (la aplicación de dicha doctrina a los distintos grupos, desde príncipes a artesanos).

Los intereses del autor del *Libro de Gracián* son diferentes, y el contexto de recepción, incluyendo la audiencia a la que se dirige el *Libro de Gracián,* orienta el uso que se hace del *Libro de intención*. Tengamos en cuenta, en primer lugar, que la audiencia esperada del texto es el Rey y la corte, a quienes el propio autor se dirige en el texto. En este sentido, el autor del *Libro de Gracián* recupera el afán didáctico de Llull al apropiarse de manera exacta de los pasajes de Llull dedicados a príncipes y prelados, dos grupos que resultan fundamentales en la actividad de la Corte de Juan II, esto es, en el público al que se dirige el autor anónimo. De esta forma, el *Libro de Gracián* está ofreciendo a príncipes y prelados una doctrina que les ha de servir de fundamento para conducirse moralmente.

Llibre d'intenció[60]	*Libro de Gracián*[61]
Princep, fill, es per intención que ab temor tenga justicia en son principat; car enaxí com lo sant pare apostoli es en lo mon per entenció que ab caritat govern e mantenga sos sotsmesos, enaxí, fill, princep es per intenció que sia temut per los homens enemichs de justicia. Amable fill, princep du haver la primera intenció a guanyar merit en son ofici per obra de fe, sperança, caritat, justicia e les altres; e la segona intenció deu haver a son ofici. Mas lo demoni, qui es contrari a la ordinació de les dues intencións, tempta los princeps per ço que intenció isca del ordenament per que es creada en home. Com princep a la primera intención ha a esser emperador, rey, duch,	Prinçipe, fijo, es con entención que, con temor, tenga justiçia en su prinçipado: ca, sí commo el Santo Padre Apostólico es en el mundo por entención que con caridad govierne t mantenga sus sometidos, así, fijo, prínçipe es por entención que sea temido omnes henemigos de justiçia. Amable fijo, prínçipe deve aver la primera entención a ganar mérito en su oficio por obra de fe t de sperança t de las otras virtudes, t la segunda entención deve aver a su oficio; más el demonio, que es contrario a la ordenación de las dos entenciones, tien[t]a a los prínçipes, por tal que entención salga del ordenamiento por que es creada en omne.

[60] Ramon Llull, *Llibre d'intenció,* pp. 205-206.
[61] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 68-69.

marqués e la segona a virtuts, adonchs es, fill, desviat de vera intención, per lo qual desviament es injust contra justicia, que en ell ha perdut son dret. E per açó, fill, aytal princep es honrat per les gents per intenció que tenga justicia, e ell se fa servidor e servent de injuria, a la qual onrament no·s cové de emperi, regnat ni null altre principat. Si no fos injuria, no fora princep; e si no fos princep no fora, fill, qui hagués intención acabada a tenir justicia. Emperó molts princeps son en lo mon e la entenció que han en tenir justicia es poqua segons comparació de la intenció que han a esser honrats, richs, sans, estants longament en les benauyrances de aquest mon. Compta, fill, com son pochs en nonbre los princeps qui son en lo mon, segons comparació de tants homens a ells sotsmesos ; e aesma, fill, com tan pochs homens en nombre de princeps porien ordenar e endreçar lo mon ab que haguessen ordenada intención en fe, sperança, caritat, justicia, et caetera. E cor lo mon es en tan gran desornament, trebaylls e error, cogita, fill, com los princeps ab intención se covenen en virtuts o en vicis. Amable fill, entenció pot esser major o menor en home segons lo grau en que es posat. On com s'esdevé que entenció es desviada de sa regla, aytant com l'ome es en pus alt grau e es ell contra vera intenció, aytant, fill, es enelmich de intención e de grau en que intención l'a pujat, tenent ell intenció en major desonor que altre hom. On, com aquestes paraules per yo dich a tu sien veres, donch plora, fill, e plany lo dampnatge e desonor, injuria, superbia o e molts d'altres mals qui sexeguen per fretura de vera, acabada, honrada, humil, virtuosa intenció forts ab	"Fijo, el prínçipe que ha la primera entençión a ser enperador o rey, duque o marqués t ha la segunda a virtudes, estonçes, fijo, desviado es de verdadera entençión. Por el qual desviamiento es injusto contra justiçia, que en él ha perdido su derecho. Et, por esto, atal prínçipe es onrrado por las gentes, por entençión que tenga justiçia. t él se faze servidor t siervo de injuria, a la qual non se conviene onrramiento de inperio nin de reinado nin de ningún [otro] prinçipado. Si non fuese injuria, nun fuera prínçipe, et, si non fuese prínçipe, no fuera, fijo, quien oviese entençión acabada a tener justiçia. [Sin embargo, muchos prínçipes hay en el mundo y la intención que tienen de mantener justicia] es pequenna, segund conparaçión de la entençión, que han a ser onrrados, ricos t sanos, estando luengamente en las bienandanças de este mundo Mienbra fijo, quánd pocos son en nonbre los prínçipes que son en el mundo, segund conparaçión de tantos omes a ellos sometidos. Et, asma, fijo, cómmo tan pocos omnes en nonbre de prínçipe podrían ordenar t endereçar el mundo tanto que oviesen ordenada entençión en fe, esperança, justicia, caridad t justicia. Et, por que el mundo es en tan grand desordenamiento t trabajo t error, cógita, cómmo los prínçipes con qué entençión se convienen en virtudes o en viçios. Amable fijo, entençión puede ser mayor o menor en omne segund el grado en que es puesto. Onde, quando acaesçe que entençión es desviada a de su regla, a tanto commo el omne es más alto grado t es contra verdadera entençión, atanto, fijo, es enemigo de entençión t del grado en que entençión lo ha pujado, teniendo él entençión en mayor desonor que que otro

fortitudo, veritat, justicia contra engans e errors”	omne. Onde, commo estas palabras que te he dicho suan verdaderas, por ende, llora, fijo, t planne le danno, desonor t injuria t supervia t otros muchos males que se siguen por mengua de verdadera t acabada t onrrada t húmil t vertuosa entençión, fuerte con fortitudo, verdat t justiçia contra engannos t errores”.
Llibre d’intenció[62]	*Libro de Gracián*[63]
Prelat es, fill, per intenció de regir e governar los clergues qui li son dejús, enaxí com poble es dejús princep. E aquests prelats, fill, deuen haver la primera intenció als clergues e la segona a lur prelacía; mas lo demoni tempta los prelats, per ço que al ofici de preladia hagen la primera intención e als clergues la segona, car per aytal mudament d’entencions son delicats menjars, sejorns, vanitats e honraments contra caritat, justicia, humillitat, fortitudo, per vera intenció es mantenguda. Amable fill, intenció de haver preladia no es polsada en linatge ni en successió de fill a pare, ni de parent a parent, segons que es principat successivament per linatge ; e açó es, fill, per ço car preladia se conquer ab perfecció de fe, sperança, caritat, justicia e ab les altres virtuts. E per açó lo demoni tempta los homens qui desigen esser prelats com hagen intención a preladia a conquerir per contraries coses a virtuts. En lo començament, fill , que·ls homens entren en clerecia per intenció esser prelats, posseint les riqueses e havent les honraments que a prelat se covenen, en aquell temps, fill, comença simonia. E sabs per que? Per ço car han	“Prelado es, fijo, por entençión de regir t governar los clérigos que le son deyuso, así commo pueblo es deyuso de príncipe. t aqueste prelado deve aver la primera entençión a los clérigos et la segunda a su preladía. El diablo tienta a los prelados por tal que el oficio de preladía ayan la primera entençión t a los clérigos la segunda. Por tal mudamiento t entençión son delicados manjares sabrosos, vanidades t onrramientos contra caridad, justiçia, humildad t fortitudo por que verdadera entençión son mantenidas. Amable fijo, entençió de aver preladia non es puesta en linaje nin en subçesión de padre a fijo nin de pariente a pariente, segund que es prinçipado subçesivamente por linaje. Et esto es, fijo, por quanto preladía se conquiere con perfecció de fe, esperança, caridad et con las otra virtudes. Et, por esto, el demonio tienta a los omnes que desean ser prelados, cómmo ayan entençióna conquerir preladía por contrarias cosas [a] virtudes. En el començamiento, fijo, que los omnes entran en clerezía por entençion de ser prelados, poseyendo las riquezas t aviendo los onrramientos que a prelado se convienen, en aquel tiempo, fijo, comiença simonía. E ¿sabes por qué? Por

[62] Ramon Llull, *Llibre d’intenció,* 198-199.
[63] José J. Satorre, “La novela moral de Gracián (continuación)”, pp. 62-63.

falsa intenció contra la intenció per que es preladia. On per açó, fill, si tu desiges esser prelat, es-te leguda cosa aquell desig ab que hages intención que en aquella preladia pusques mills usar de virtuts en haver a Deu la primera intenció e a tu matex la segona. Molt home, fill, ha bona intención en desijar esser prelat, mas com es prelat lo demoni li tempta la bona intenció en que esser solia abans que fos prelat, la qual temptació li fa ab les riquesses e honraments qui ha prelat se covenen. E com aquels no saben haver fortitudo en caritat, justicia, prudencia e humilitat, e temprança, per açó son vençuts, e son prelats contra la intenció de preladía.	quanto han falsa entençión contra la entençión por que es preladía. Onde, por esto, si tú, fijo, deseas ser prelado, este devida cosa aquel deseo tanto que ayas entençión que en aquella preladía puedas mejor usar de virtudes en aver a Dios la primera entençión [e] a ti mesmo la segunda. Muchos omnes han, fijo, buena entençión en desear ser prelados, mas, quando son prelados, el demonio los tienta t los echa de la buena entençión en que ser solían antes que fuesen prelados. La qual tentaçión les faze con riquezas t onrramientos que a prelados convienen. Et commo ellos non saben aver [fortitudo] nin las otras virtudes, por esto son vençidos t son prelados contra entençión de preladía"

Estos pasajes se encuentran dentro de las enseñanzas del padre de Gracián, la sección que tiene un carácter más didáctico, y que supone el marco moral y político general que después será constatado durante el viaje. Pero los usos de la doctrina de las dos intenciones no terminan aquí. También durante el viaje de Gracián se encuentran referencias a esta idea de Ramón Llull. En primer lugar, en el capítulo VII, cuando Gracián encuentra a un mercader al que habían robado sus mercancías en un portazgo. Gracián consuela al hombre explicándole un oficio más justo que el de mercader, y para ello recurre a un pasaje del *Llibre d'intenció.*

Llibre d'intenció[64]	*Libro de Gracián*[65]
Mercaders son, fill, stablits en ciutats e en altres lochs per intenció aporten les coses necessaries a aquella ciutat; e per llurs treballs justicia consent que ells pusquen guanyar en l'ofici. Mas lo demoni tempta los mercaders ab avaricia contra sperança, conciencia, per tal que hagen superbia contra humiltat. E	"**t diole Graçián manera cómmo podiese consolar a su muger t mostróle una sotil manera de ofiçio con el qual pudiese aver su proveimiento más sin pecado que en el ofiçio de la mercadoría. Ca dixo que en el mundo eran pocos omnes que bivían en el ofiçio de mercadoría con verdadera t primera**

[64] Ramon Llull, *Llibre d'intenció,* p. 210.
[65] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 140.

per açó fa-los desijar ofici de burgesia, ab lo qual desir los gita de la intenció per que son stablits en ciutats, castells e vilas; lo qual ofici de burgesia es desijar per la segona intenció e los delits e los honraments, en que los burgeses son, desirats per la primera intenció, sens que no y es temuda pobretat, qui esdevé en burgeses pus leugerament que en mercaders.	**entención t ordenada. Ca dixo que** mercaderes eran estableçidos en los logares, villas t çibdades por entención que traigan las cosas nesçesarias a los pueblos et que a estos ayan la primera entención. t, por sus trabajos, justiçia consiente que ellos puedan ganar en el ofiçio, mas que el demonio tentava a los mercadores con avariçia, contra esperança t continuación, por tal que ayan supervia contra humildad; t que, por esto, fazía a los mercadores estas riquezas en grand multiplicación, por tal de alcançar onrramientos t ofiçios de mayores estados, con el qual deseo los echan de la entención por que eran estableçidos en el pueblo. El qual ofiçio de mercadoría era de[no]stado por la segunda entención, t las ganançias t riquezas que los mercadores alcançan eran de[no]stadas por la primera. **Et que, por esto, podría ser que él en este ofiçio de mercadoría en que era que non avía verdadera entención. Por lo qual dixo que, si así era, él bivía en pecado t que Dios podría de él más ser servido de aquí adelante en ser sin aquel ofiçio que con él, t en proveza más que en riqueza. Et esto dicho, el buen omne tomó liçençia de Graçián t iva loando t bendiziendo a Dios porque tal omne le avía deparado**".

Aquí nos encontramos con una adaptación más elaborada del texto original luliano. En el *Libro de Gracián* se suprimen las referencias originales a la "burguesía", oficio al que según Llull buscan acceder los mercaderes que desordenan sus intenciones. En el *Libro de Gracián* se sustituye la expresión por la referencia a las "riquezas en grand multiplicación" y los "onrramientos t ofiçios de mayores estados". Asimismo, en el relato del texto castellano, Gracián que "pocos omnes bivían en el ofiçio de mercadoría con verdadera t primera entención t ordenada", y remata aconsejándole al hombre dejar el oficio de mercader por los peligros que este conlleva. En este sentido, se muestra una

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

visión más negativa de los mercaderes que la que presenta el texto luliano[66]. Mientras que en el *Llibre d'intenció* los peligros de los mercaderes son semejantes a los de otros grupos sociales y el tratamiento es similar, en el *Libro de Gracián,* al mercader se le recomienda abandonar este oficio.

Este es un elemento original del *Libro de Gracián* en relación a Llull y, además, tiene un sentido diferente a la adaptación de los pasajes relativos al príncipe y los prelados. Los mercaderes no son parte del público esperado del texto. Más bien, a lo largo del viaje de Gracián lo que tiene lugar es una interpretación de la sociedad del reinado de Juan II y especialmente de las amenazas a las que se enfrenta el "pueblo" debido al mal gobierno del monarca. Así, este pasaje ha de leerse en relación a la reflexión sobre el pueblo y los abusos ejercidos sobre el mismo. En este caso, el mercader es objeto de un abuso, el portazgo ilegal, pero también forma parte de un oficio que puede dejarse llevar por la avaricia y ejercer a su vez diversos abusos sobre el mismo. Así, el uso del concepto de intención en el caso del mercader, a diferencia de los casos del príncipe y el prelado, no responde tanto a un afán didáctico, sino a la reflexión sobre una sociedad ideal.

Aparte de los pasajes del *Llibre d'intenció* que el autor del *Libro de Gracián* adapta directamente, también existe un uso de la doctrina de las dos intenciones particular. Esto es especialmente claro en el caso de los regidores, a los que se aplica la noción de dos intenciones durante el paso de Gracián por Córdoba:

> "Et, antiguamente, fueron puestos los ofiçiales t regidores en el pueblo por tal que el pueblo fuese bien ordenado t regido en justiçia t en paz. t los ofiçiales en ese tiempo usavan bien t presçiávanse de regir t governar a pro de los pueblos. Mas agora en este tienpo, en esta çibdad t en los otros logares del prinçipado, non usan los ofiçiales así commo regidores t governadores de los logares t de las gentes de ellos, mas así como robadores. Ca todos los males t engannos que son fechos contra el pueblo, todos pasan tanto que ellos ayan presentes t dádivas. Et, prinçipalmente, procuran cada uno de los ofiçiales t regidores cómmo percançarán dineros et ayuntarán riquezas. Et a esto [a]n la primera entençión t reparten entre sí las rentas t propios de las çibdades t villas t logares con artes t maestrías malas, que buscan t levantan achaques a los menestrales de las artes mecánicas et a los otros omnes por tal de que ellos ayan dineros t presentes,

[66] Ramón Llull propone a lo largo de su obra una manera de cristianizar la actividad comercial. Paolo Evangelisti, "Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)", *Caplletra: revista internacional de filología,* n. 48 (2010), pp. 226-228.

> t del pro común non han cuidado. Et la segunda entençión han la pro t bien del pueblo."[67]

En este fragmento se observa la aplicación de la idea de las dos intenciones a los regidores y oficiales de la Castilla de Juan II. Según el *Libro de Gracián,* la "primera intención" de los regidores ha de ser el "pro t bien del pueblo", de manera que han de mantener al pueblo "bien ordenado t regido en justiçia t paz". La "segunda intención" serían, como en el caso del príncipe, las honras y rentas que permitan el desempeño de tal oficio. Sin embargo, la situación castellana en el momento en el que se escribe la obra sería diferente. Los regidores han puesto como "primera intención" los bienes materiales, de forma que "reparten entre sí las rentas t propios de las çibdades t villas t logares con artes t maestrías malas", y dejan de lado su función. Para los regidores de la Castilla de Juan II, según el autor anónimo, el gobierno del pueblo es sólo un medio ("segunda intención") para la obtención de beneficios ("primera intención").

La extensión de la doctrina de las dos intenciones al caso de los regidores tiene su razón de ser en el contexto sociopolítico de la época. Las particularidades de la estructura social castellana llevan al autor anónimo a aplicar la doctrina de las dos intenciones a grupos sociales inexistentes en el siglo XIII. Como hemos visto con anterioridad, la creciente importancia del regimiento como forma de gobierno urbana desde la segunda mitad del siglo XIV, así como su lugar como foco de conflictos en el reinado de Juan II, lleva al autor del *Libro de Gracián* a buscar una forma de reflexionar sobre el problema[68]. La solución la encuentra en el *Llibre d'intenció.* En este sentido, el contexto de recepción, la Castilla de Juan II, moldea la lectura que realiza el autor anónimo.

Finalmente, otros pasajes del *Libro de Gracián* que tienen como objeto a escribanos y jueces recuerdan a la doctrina de las dos intenciones, si bien no remiten a ella de forma directa. El caso de los escribanos tiene lugar en el capítulo octavo, durante una conversación entre Gracián, un hostalero y varios hombres en la villa de un conde. Los hombres se quejan de las altas tasas que imponen los escribanos por su oficio, provocadas por la renta exagerada que exige el conde por arrendar tal puesto. Se pone en boca de Gracián un discurso que explica la finalidad de los escribanos y su corrupción:

[67] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 186-187.
[68] Para la cuestión del regimiento, véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián",* apartado 2.2.2. "Las demandas del común a partir de la conflictividad urbana a través del *Libro de Gracián*".

"Gracián dixo al ostalero: "Los escrivanos públicos son puestos en el pueblo por tal que sean servidores de él t escrivan aquellas cosas que los omnes han nesçesario". t, por su trabajo, que justiçia era que ayan salario convenible, según el trabajo que han en fazer las escripturas que escriben; el qual salario les es otorgado para ayuda de su mantenimiento"[69].

El fragmento tiene una estructura similar a las aplicaciones de la doctrina de las dos intenciones. En primer lugar, se señala la finalidad de los escribanos, equivalente a la "primera intención" de los mismos. En segundo lugar, la segunda intención o medio, en este caso el salario. Ahora bien, la explicación posterior de Gracián no hace énfasis en la desordenación de intenciones sino en el papel del conde en el aumento de las tasas. El conde no estaría legitimado en arrendar los oficios, ya que eso sería "llevar satisfaçión t salario del ofiçio que non usa nin en él trabaja". Todo ello, daría lugar a que "el pueblo sea robado".

En lo tocante a los jueces, el pasaje a analizar ocurre durante el paso de Gracián por Sevilla, cuándo un hombre se queja al protagonista de los abusos de los jueces del Almirante, que conseguirían el puesto mediante sobornos y corromperían el sistema de justicia con tal de conseguir rentas:

> "Mucho fue espantado Graçián de estas cosas que oyó dezir a aquel buen omne e dixo: '¡O, Sennor Dios, quánta es la paçiençia! Los juezes son puestos en la tierra por entençión que injuria non aya logar entre los omnes et porque los malos omnes sean perseguidos t refrenados en sus obras t los buenos bivan en seguridad de paz t concordança, t porque los omnes sean paçificados en sus discordias porque Dios sea amado, servido t conosçido. t con tal entençión deven ser conqueridos t procurados los ofiçios de judgado t de regimiento, por quanto los juezes son puestos en los judgados en logar de Dios t del prínçipe, que es su teniente, t por exsecutores de su justiçia. ¿t cómmo el prínçipe sufre que tan maldita obra sea fecha en su principado, arrendando el logar de Dios por dineros a omnes falsos t malos que, por entençión de robar t cohechar t destruir el pueblo de Dios, procuran cómmo ayan poder t judgado por simonía t por pecado, en el qual usan, [t] en sus malas obras non sean refrenados?"[70]

En el discurso de Gracián está presente una perspectiva intelectual de nuevo semejante a la doctrina de las dos intenciones. En primer lugar, se expone el propósito

[69] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 150.
[70] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 177-178.

del oficio del juez, su "primera intención", que es la de evitar las "injurias", perseguir a los "malos omnes", y proporcionar "paz t concordançia". Los jueces del reinado de Juan II, en especial los de Sevilla, no seguirían tal propósito, sino que tendrían como intención "robar t cohechar t destruir el pueblo de Dios". Resulta razonable suponer que el autor del *Libro de Gracián* admitiría que los jueces cobraran un salario o tasa como "segunda intención", siempre que el objeto de su comportamiento fuera el de impartir justicia, y el dinero un medio para mantener el oficio. Sin embargo, el desorden tiene lugar cuándo es el deseo de bienes materiales la motivación de la acción de los jueces, lo que conlleva consecuencias negativas en el orden social.

Estos ecos del *Llibre d'intenció,* así como las referencias más directas a la doctrina de las dos intenciones han de entenderse como reflexiones sobre el orden social en la Castilla de Juan II. A partir de la lectura del *Llibre d'intenció,* el autor del *Libro de Gracián* forma parte de una serie de textos que abordan el problema de los diferentes grupos y su lugar dentro de la sociedad desde mediados del siglo XIV. Textos del XIV como el *Libro de los estados* de Don Juan Manuel, o el *Rimado de palacio* de Pero López de Ayala; así como obras coetáneas al *Libro de Gracián,* como los *Doze trabajos de Hércules* de Enrique de Villena o *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games habían intentado reflexionar sobre la organización de la sociedad[71]. El *Libro de Gracián* participa de estos debates, exponiendo una forma de representar diferentes grupos sociales a partir de la adaptación de la doctrina de las dos intenciones a contexto sociopolítico del reinado de Juan II.

Así, en el *Libro de Gracián,* los príncipes se definen por su "primera intención", que es la de proporcionar justicia; los obispos, en relación a la cura de almas; los mercaderes, tienen como primera intención transportar bienes a los diferentes pueblos; y en el caso de los regidores, el bien común ("pro común") ha de ser su finalidad. Ramón Llull también habla de la primera intención del caballero, el religioso, el artesano o el clérigo. Pero la cuestión central es que la idea de "primera intención" es un elemento fundamental de la interpretación luliana de la realidad social, y el *Libro de Gracián* la hereda de Llull, aunque la modifique aplicándola a nuevos grupos. Además, la doctrina de las dos intenciones permite al *Libro de Gracián* interpretar la decadencia moral que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[71] Luciana de Stefano, *La sociedad estamental de la baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época,* Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filología "Andres Bello", Caracas, 1966.

existe en Castilla. Es debido a que los príncipes, prelados, jueces, mercaderes o regidores no siguen la primera intención por lo que existe una decadencia moral, social y política en la Castilla del momento. Esta decadencia se manifiesta en que estos grupos ponen la "segunda intención" o el medio como finalidad, buscando las riquezas o las honras propias en vez de cumplir con la función propia de su oficio. De esta forma, el *Libro de Gracián* recurre a la doctrina de las dos intenciones como forma de interpretar la realidad social.

6.2.2. La *Doctrina pueril* en el *Libro de Gracián*

El segundo de los textos de Ramón cuyos conceptos emplea el *Libro de Gracián* es la *Doctrina pueril.* En este caso, se trata de un uso menor, centrado únicamente en la descripción del "príncipe" que hace Ramón Llull en dicho texto. Mientras que la lectura del *Llibre d'intenció* por parte del autor anónimo tenía un importante calado en el *Libro de Gracián,* afectando a la concepción de la sociedad que se expone en el documento, en el caso de la *Doctrina pueril*, el uso responde más a una cobertura intelectual del concepto de príncipe. El autor del *Libro de Gracián* encuentra en la reflexión sobre el "príncipe" en la obra didáctica de Ramón Llull una síntesis de buena parte de sus propios consejos a Juan II

La *Doctrina pueril* pertenece, como el *Llibre d'intenció,* a una rama de la obra de Ramón Llull centrada en la popularización de sus ideas. En este caso, la obra se concibe como un texto dirigido a la educación de los niños. Así, algunos autores han afirmado que el receptor principal de la obra sería el propio hijo de Ramón Llull, Domenec, lo que lleva a fechar la obra hacia 1275[72]. Otras aproximaciones sitúan su composición entre 1275 y 1282[73]. Sea como fuere, la obra se encaja en un contexto cultural en el que la escritura de textos en torno a la educación de los hijos está en auge, especialmente en el caso de los príncipes. Un ejemplo sería el tratado de Vicente de Beauvais, *De eruditione filiorum regalium* (1255), o el *De eruditione principum* (c.1255-1260) de Guillermo de Pérault, en el ámbito francés; así como el caso de los *Castigos del rey Sancho*, escrito en Castilla a

[72] Emilio Blanco Gómez, "La fecha de composición de la *Doctrina Pueril*", *Estudios Lulianos,* vol. 29 (1989), pp. 147-154. También se aborda el problema de la fecha de escritura de la obra en Sebastián Garcías Palou, "La "Doctrina pueril" del Bto Ramón Llull y su "Liber de Sancto Spiritu", en su relación cronológica", *Studia Lulliana,* vol. 12, n. 35-36 (1968), pp. 201-214; y Sebastián Garcías Palou, "¿Qué año escribió Ramón Llull la "Doctrina pueril"?", *Studia Lulliana,* vol. 12, n. 34 (1968), pp. 33-46.

[73] Ramon Llull, *Doctrina pueril,* a cura de Gret Schib, Editorial Barcino, Barcelona, 1972, pp. 16-17; y Antoni J. Colom Cañellas, "Lectura del primer llibre de lectura de la pedagogia catalana. Aproximació a la *Doctrina pueril", Educació i Història,* n. 13 (2009), pp. 49-70.

finales del siglo XIII. Todo ello ayuda a conformar una audiencia nobiliaria que demanda obras con fines educativos. Así, en el caso de la *Doctrina pueril,* el texto abarca cuestiones catequéticas y doctrinales, como los artículos de la fe, los mandamientos o los sacramentos; morales, como las virtudes y los pecados; una suerte de historia de las religiones[74], y un recorrido por las artes liberales[75]. Se trata en este sentido, de una obra de carácter enciclopédico, algo habitual en el *corpus* luliano[76]. Teniendo esto en cuenta, la obra gozará de buena acogida durante la Baja Edad Media, especialmente en el ámbito francés; aunque también existen referencias al texto en el mundo castellano[77].

Como indicamos, la lectura que realiza el autor del *Libro de Gracián* de la *Doctrina pueril* se centra en la cuestión del príncipe. En el *Libro de Gracián* se emplea la noción de príncipe de la *Doctrina pueril* en el capítulo IV, en el que el autor anónimo explora las prácticas de los reyes de su época desde una perspectiva crítica. Así, los sentidos de ambos textos son fundamentalmente diferentes. Mientras que la obra de Llull es un texto enciclopédico destinado a la educación de niños y jóvenes, los elementos didácticos del *Libro de Gracián* se ven atenuados por sus intenciones de denuncia del gobierno de Juan II. En este sentido, se trata de textos que funcionan en contextos muy distintos. Sin embargo, el pasaje de la *Doctrina pueril* dedicado a los príncipes resulta de interés para el autor anónimo precisamente por su coherencia con la crítica que se elabora en el *Libro de Gracián*:

Doctrina pueril[78]	*Libro de Gracián*[79]
Príncep és home qui ha senyoria per elección sobre altres hòmens, per ço que los tenga en pau per temor de justícia. On, aytals hòmens qui són obligatz a tenir justícia, han en garda los hòmens qui·ls	Fijo, prínçipe es omne que ha sennorío por elecçión sobre otros omnes, por tal que los tenga en paz por temor e justiçia. Onde, tales omnes son obligados a tener justiçia, han en guarda los omnes que le son diuso

[74] Armand Llinàres, "Une histoire sommaire des religions selon la *Doctrina Pueril* de Ramon Llull", *Revista catalana de teología,* vol. 19, n. 1 (1994), pp. 99-107; y Óscar de la Cruz Palma, "La información sobre Mahoma en la *Doctrina pueril* de Ramón Llull", *Taula, quaderns de pensament,* n. 37 (2002), pp.37-49.
[75] Armand Llinàres, "Les arts du trívium dans la *Doctrina pueril* et l'*Arbre de ciència,* de Ramon Llull", *Revista de l'Alguer*, vol. 1, n. 1 (1990), pp. 65-72. Para las artes liberales en Ramón Llull, véase Ricardo da Costa, "La definición de las siete artes liberales en la obra de Ramón Llull", *Anales del seminario de historia de la filosofía,* vol. 23 (2006), pp. 131-164.
[76] Mary Franklin-Brown, "Ramon Llull as encyclopedist", en Amy D. Austin y Mark Johnston, *A companion to Ramon Llull and lullism,* Brill, Leiden ; Boston, 2019, pp. 373-376.
[77] Para la difusión de la *Doctrina Pueril,* véase Ramón Llull, Joan Santanach (ed.), *Doctrina pueril,* Patronat Ramon Llull, Palma, 2005, pp. XLIII-L.
[78] Ramon Llull, *Doctrina pueril,* a cura de Gret Schib, Editorial Barcino, Barcelona, 1972, pp. 188-189.
[79] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 130-131.

són dejús en nobilitat, a la qual garda son obligatz pus que altres. Sàpies, fill, que null home no és tan obligat en son offici com príncep o prelat; cor yo e tu e aquell no som pobligats mas a I home, qui és nostre rey, e lo rey és obligat a mi e a tu e a aquel, ço és a saber, a totz los hòmens qui són en sa senyoria. Aytant com príncep és pus obligat que altre home, aytant principat és pus dessiyable, e aytant com príncep à a més coses a respondre que altre home, d'aytant li deu més ésser ajudat que a altre home. Amable fill, enaxí com le ànima és endresament del cors, enaxí lo príncep és endressament de son poble; e enaxí com lo departiment que la ànima fa del corsé s la mort del cors, enaxí malvat príncep és mort e destrucción de son poble. Príncep és un home sol, enaxí con I altre home; mas Déu l'à honrat, per ço cor l'à fet senyor de molts hòmens. On, con tu, fill, veges que lo príncep és hun home axí com altre, no·l meynspreus, ans l'ama, per ço cor és en ta semblant natura; e tim-lo cor és senyor de tu e de tans hòmens; e honra'l per ço cor Déus l'à honrat sobre tu e tants hòmens melors que tu. Ànima té ordonat lo cors per tots sos menbres. E sabas per què? Per ço que lo cors ab sos menbres s'ajut de sos defalliments. E per açò príncep, per so que hajut a son despoderament, deu tenir ordonat son regne ab hòmens bons qui li ajuden a réger son alberch e son regne. Malvats menbres són destrucción del cors, e malvatz officials e consellers són destrucción de la senyoria e de la honor del príncep, e destrucción de senyoria e de honrament de príncep és destrucción de príncep, és destrucción de terra e de poble. Si al cors ve malautia de sos menbres, sí·s fa a príncep de sos malvats conseyers e de sos malvatz officials; e si malvat poble fa	en nobleza; a la guarda son más obligados que otros omnes. Sepas, fijo, que ningund omne non es tan obligado en su ofiçio commo prínçipe t prelado, ca yo t tú t aquél non somos obligados sinon a un omne, que es nuestro rey, t el rey es obligado a mí t a ti t [a] aquél, es a saber a todos los omnes que son en su sennorío. Atanto commo prínçipe es más obligado que otro omne, atanto prinçipado es menos deseable. t atanto commo prínçipe ha de responder a más cosas que otro omne, de tanto le debe ser más ayudado que a otro omne. Amable fijo, así commo el ánima es enderesçamiento del cuerpo, así buen prínçipe es enderesçamiento de su pueblo. Et así commo el departimiento que el ánima faze del cuerpo, así mal prínçipe es muerte t destruymiento de su pueblo. Prínçipe es un omne solo commo un otro omne, mas Dios lo ha onrrado por quanto por quanto lo faze sennor de muchos omnes. Onde [aunque] tú, fijo, vees que el prínçipe es un omne así commo uno otro, non lo menospreçies; ante lo ama por quanto es en tu semejante natura t témelo por que es tu sennor, t de tantos omnes mejores que tú, t ónrralo por quanto Dios lo ha onrrado sobre ti t sobre tantos omnes por entençión que consigo mesmo t con ellos lo onrre t lo sirva. [Anima] tiene [ordenado] el cuerpo por todos sus mienbros t ¿sabes por qué? Por tal que el cuerpo con sus mienbros se ayuden a sus fallesçimientos. Et por esto prínçipe, por tal que ayude a su desapoderamiento, deve tener ordenado su regno con sus buenos omnes que le ayuden a regir su casa t su regno. Malos mienbros son destruymiento del cuerpo, t malos ofiçiales t consejeros son destruimiento del sennorío del prínçipe, es desonrra de tierra t pueblo.

mal senyor, bon poble fa bon senyor; cor si no ho fahia, seguir s'ia que mal e mal se convenguessen pus fortment que bé ab bé. Null home no ha tantz ladres, robadós, trydós, maldeïdors, enamichs, enganadors, com ha príncep. On, qui desiga ésser príncep no tem los perills qui vénen per los hòmens damunt dits. Sàpies, fill, que si tu desames ton senyor, per ço cor fa de tu justícia, donchs desames lo sabater qui ha fetes tes sabates, e desamas lo Sartre qui t'à ferta ta gonella; cor pus obliga tés lo rey a fer de tu justícia, que lo sabater a fer a tus sabates, ne·l sartre a fer gonella. Déus ha mes senyor terrenal enfre si matex e tu. E sabs per què? Per ço que amant e honrant e tement ton senyor terrenal sies amador e honrador de Déu, e que temes son poder. Amable fill, si és en gràcia del senyor terrenal, per sos sotsmeses seràs amat e temable; e si sens colpa és en sa ira, e l'ames e l'honres e feràs reverència a sos officials, pus amable e pus agradable ne seràs a la justícia de Déu.	Si al cuerpo viene enfermedad de sus miembros, así faze al prínçipe de sus malos consejeros t de sus malos ofiçiales. Et, si mal pueblo faze mal sennor, t buen pueblo faze buen sennor, ca, si lo non fiziese, seguir se ía que mal t mal se conviniesen más fuertemente que bien con bien. Ningund omne non han tantos robadores, ladrones, traidores, maldizientes, enemigos, engannadores commo prínçipe. Onde, quien desea de ser prínçipe, non teme los peligros que vienen por los omnes sobredichos. Fijo, si tú desamas tu sennor porque faze de ti justiçia, pues desama al çapatero que ha fecho tus çapatos t desama al alfayate porque te ha fecho tu saya; ca más obligado es el rey a fazer de ti justiçia que el çapatero a fazerte çapatos nin el alfayate a fazerte saya. Dios ha puesto sennor terrenal entre sí mesmo t tú. ¿Sabes [por] qué? Por tal que amando t onrrando t temiendo tu sennor terrenal [seas] amador t onrrador de Dios t que temas su poder. Amable fijo, si eres en graçia del sennor terrenal, por sus sometidos serás onrrado t temido t, [si] sin culpa eres en su ira, t lo amas t onrras t fazes reverençia a sus ofiçiales, más amable t más agradable serás a la justiçia de Dios."

El pasaje de la *Doctrina pueril* cierra el capítulo dedicado a los príncipes en el *Libro de Gracián,* junto con un conjunto de proverbios extraídos también de un texto luliano, el *Llibre de mil proverbis.* En este sentido, el fragmento sirve como colofón a las reflexiones vertidas por el autor anónimo a lo largo de todo el capítulo. En primer lugar, se explican las funciones del príncipe, el mantenimiento de la paz y la justicia. Asimismo, se insinúan sus orígenes, mencionando que el príncipe tiene su poder por "elección". Algunos autores han argumentado que la palabra "elección" refleja aquí una comprensión

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

"pactista" del poder regio, con un carácter "ascendente"[80]. Precisamente, el reinado de Juan II sería un momento de difusión de ideas "ascendentes" del poder, que algunos autores han denominado "contractualistas"[81], especialmente vinculadas a los grupos urbanos que se manifiestan sus demandas en Cortes. De hecho, muchas de las demandas del *Libro de Gracián* están también reflejadas en las peticiones de los procuradores en Cortes[82]. En este sentido, la lectura de Llull participaría en la difusión de este tipo de ideas en la "esfera pública" del reinado de Juan II.

Sea como fuere, Llull y el autor anónimo resaltan las obligaciones del príncipe, que serían mayores que las de las personas ordinarias. Tanto es así que el príncipe es comparado con el alma de un cuerpo, que sería el pueblo. Ahora bien, esta comparación adquiere en este pasaje un sentido crítico. El príncipe que se aleja de su deber, la provisión de paz y justicia, se asemeja al alma que se separa del cuerpo, provocando la muerte del mismo. Así, se enfatizan los peligros del mal príncipe, que da lugar a la destrucción del pueblo. Esta expresión, leída en el contexto del capítulo IV del *Libro de Gracián*, convierte al mal monarca, identificable con Juan II, en el culpable del desorden en la comunidad. En el capítulo se realiza un recorrido por todas las malas prácticas del monarca, desde las excesivas mercedes regias a la tolerancia con el juego, pasando por los tributos opresivos y la corrupción en la asignación de cargos. Así, cuando en el *Libro de Gracián* se incluye esta metáfora en su expresión luliana, resulta claro qué tipo de príncipe es Juan II. El texto adquiere un carácter crítico.

Lo mismo ocurre en relación a los malos consejeros y oficiales. Ramón Llull usa una metáfora corporal, en la que los oficiales y los consejeros son los miembros de un cuerpo dirigido por el príncipe. El príncipe actúa mal cuando los oficiales son malvados, o cuando se deja engañar o traicionar por estos: "Null home no ha tantz ladres, robadós, trydós, maldeïdors, enamichs, enganadors, com ha príncep. On, qui desiga ésser príncep

[80] Para la interpretación pactista del pensamiento de Ramón Llull, puede consultarse Marta M.M. Romano y Óscar de La Cruz, "The human realm" en Alexander Fidora y Josep E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullus. An introduction to his life, Works and thought,* Brepols, Turnhot, 2008, pp. 413-420. La idea de "poder ascendente" es un concepto clave de Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media,* Ariel, Barcelona, 1999. Para una evaluación del pensamiento de W. Ullmann, puede consultarse Israel Sanmartín Barros, "Walter Ullmann (1910-1983): the limitations of medieval legal history", en Julia Pavón Benito (ed.), *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth century,* Brepols, Turnhout, 2015, pp. 47-72.

[81] Ana Isabel Carrasco Machado, "Entre el rey y el reino calladamente esta fecho un contrato. Fundamentos contractuales de la monarquía Trastámara en el siglo XV", en François Foronda (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiévale,* Éditions de la Sorbonne, Paris, 2011, pp. 614-652.

[82] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.3, "La crítica a la monarquía Trastámara en el *Libro de Gracián*".

no tem los perills qui vénen per los hòmens damunt dits". Llull también considera que es necesario que el príncipe esté al cargo de buenos hombres que le ayuden a regir adecuadamente su casa y sus reinos. En el *Libro de Gracián* estas cuestiones adquieren una connotación diferente. Durante todo el capítulo, el autor anónimo se ha centrado en destacar la preponderancia de malvados privados y consejeros que embaucarían al Rey para obtener sus propios objetivos, en detrimento del pueblo. En este sentido, aunque el texto luliano admite dos opciones, que existan buenos y malos consejeros, en el *Libro de Gracián* el pasaje de la *Doctrina pueril* sirve para explicar cómo estos privados y consejeros, que remiten en última instancia a Álvaro de Luna y sus partidarios, son la causa de las desgracias del pueblo castellano: "Malos mienbros son destruymiento del cuerpo, t malos ofiçiales t consejeros son destruimiento del sennorío del prínçipe, es desonrra de tierra t pueblo".

Existe en este sentido una resignificación del pasaje de la *Doctrina pueril* en el documento castellano. Mientras que el texto de Llull va dirigido a una audiencia cortesana con el propósito de facilitar la educación de los hijos, el *Libro de Gracián* se centra en la crítica de la realidad política del momento. De esta forma, el pasaje dedicado al príncipe en la *Doctrina pueril* tiene un sentido didáctico dentro de una obra de carácter enciclopédico, pero el *Libro de Gracián* emplea las metáforas de Ramón Llull en torno al cuerpo y el alma no sólo para definir la diferencia entre un buen príncipe y un mal príncipe, sino para enfatizar el carácter del mal gobernante (Juan II) y su responsabilidad en los problemas sociales y políticos del momento, así como para denunciar a privados y consejeros como "miembros enfermos" del cuerpo político.

6.2.3. La ley divina en el *Blanquerna*

La apropiación en el *Libro de Gracián* de un fragmento del *Blanquerna* obedece también a una dinámica similar a la del uso de la *Doctrina pueril*. En ambos casos se parte de un concepto general definido por Llull – el príncipe en la *Doctrina pueril*, y la ley divina en el *Blanquerna* – para aplicarlo a un problema específico de la realidad castellana del reinado de Juan II. De esta forma, se resignifican los conceptos lulianos, adquiriendo una connotación diferente y estableciendo una referencia específica en el *Libro de Gracián*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Más adelante profundizaremos en el sentido del *Blaquerna* y su relación con el *Libro de Gracián*, que va más allá del uso de un pasaje específico. Para el propósito de

mostrar la resignificación de este fragmento, basta indicar que el pasaje se ubica en los primeros capítulos primera de las cinco partes del *Blaquerna.* Estos están centrados en la presentación de los Evast y Aloma, que se casarán y tendrán un hijo, el protagonista Blaquerna, al que educarán y que finalmente, manifestará sus deseos de volverse un ermitaño, contra la voluntad de su madre. Los capítulos centrados en la formación moral e intelectual de Blaquerna son los que nos interesan aquí. En el segundo capítulo se describe el nacimiento y crecimiento de Blaquerna, en lo que resulta ser un discurso normativo sobre cómo se debe educar a un niño. Así, se incluyen cuestiones nutricionales y lingüísticas, pero también indicaciones sobre la formación intelectual de Blaquerna, que se articula a partir de la gramática, la lógica, la retórica, la filosofía natural, la teología e incluso la medicina, con referencias a obras propias de Ramón Llull[83]. Según la narración, Evast, el padre de Blaquerna, educa a su hijo con amor y temor, ya que:

> "amb aquestes dues virtuts han d'ésser criatas els infants i, segons la seva edat, amb dejunis, oració, confessió, almoina i amb humilitat de paraules i de vestirs i companyia de bon shomes. I altres coses semblants a aquestes mostraba Evast a son fill Blaquerna per tal que, quan fos d'edat convenient, per costum i per natura fos en tal estat que fos molt agradable a Déu i a la gent, i que no fos rebel a rebre els costums que corresponen a bon ensenyament"[84].

Este capítulo del *Blaquerna,* como en la *Doctrina pueril* tendrían una intencionalidad didáctica, dirigiéndose a audiencias laicas, cortesanas o urbanas, en un momento en que nuevas audiencias buscaban acceso a un conocimiento más sistematizado, sin entrar en los rigores universitarios. En este sentido, lo que se propone es una suerte de programa educativo. Asimismo, los personajes de Evast y Aloma, los padres de Blaquerna, funcionan como un modelo de "vida mixta", que aúna obligaciones seculares y religiosas. Si bien son laicos y casados, mantienen una importante actividad devocional, y cuando posteriormente Blaquerna se convierte en ermitaño, sus padres abandonarán sus riquezas y vivirán mendigando, encajando en la espiritualidad mendicante del siglo XIII[85]. Aun así, la educación recibida por Blaquerna se corresponde con la formación y reproducción de las prácticas de las élites urbanas del momento[86]. Al

[83] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* pp. 87-90.
[84] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* pp. 89-90.
[85] Roberto J. González-Casanovas, *The apostolic hero and community in Ramon Llull's* Blanquerna. *A literary study of a medieval utopía*, Peter Lang, New York, 1995.
[86] Mark D. Johnston, "The 'Good Upbringing' of Ramon Llull's Blanquerna: Appropiation and misrecognition as social reproduction", *Essays in medieval studies*, n. 12 (1995). Otros autores han

fin y al cabo, a Evast se lo presenta como "fill d'un noble burgés"[87]. Todo ello conforma el contexto de producción de la obra. Llull escribe para una audiencia laica en el marco de los cambios sociales y culturales del siglo XIII, que tienen que ver con la emergencia de las órdenes mendicantes, cuya cercanía con Llull hemos visto anteriormente[88].

En este punto de la educación de Blaquerna, su padre decide "examinarlo", con el propósito de averiguar si el joven está en condiciones de comportarse adecuadamente y gobernar la casa, para que Evast y Aloma puedan dedicarse a una vida religiosa. Las preguntas de Evast parten de la alegoría del ballestero[89], que tras salir al monte a cazar hiere a un ciervo pero lo pierde en la persecución. Poco después se encuentra con un trampero ("parador") que afirma haber vendido un ciervo herido a unos carniceros. Evast pregunta a Blaquerna a quién le corresponde el ciervo, a lo que Blaquerna responde que al cazador, ya que su acción ("ocasió") ha sido más importante a la hora de provocar la muerte del ciervo que la suerte ("ventura") del trampero[90]. Asimismo, Evast requiere a Blaquerna acerca de sí el trampero merece parte del dinero, a lo que Blaquerna responde acudiendo a una distinción entre el derecho según Dios, y el derecho según el mundo. En relación al derecho divino, sí tendría que dar parte del dinero al trampero, pero no está obligado por el "derecho según el mundo".

La función de estos pasajes no es otra que divulgar el pensamiento de Llull a través de un relato breve, una práctica intelectual frecuente en la obra del pensador mallorquí. Ahora bien, lo importante aquí es que los conceptos que usa *Blaquerna* para dilucidar los problemas que su padre le propone, son también empleados por el padre de Gracián en referencias a una pregunta totalmente distinta:

Llibre d'Evast e Blaquerna[91]	*Libro de Gracián*[92]

argumentado que la audiencia inmediata del Blaquerna sería la corte mallorquina. Véase Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler, *Ramon Llull as a vernacular writer,* pp. 105-106.

[87] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna,* p. 81.

[88] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.3.1. "El *Libro de Gracián* como recepción de las ideas de Ramón Llull".

[89] Véase más arriba, capítulo 5, apartado 5.1.

[90] "-Senyor, vós sabeu bé que ocasió és cosa més forta que ventura, perquè en l'ocasió és la final intención per la qual el cérvol fou ferit i mort, i la ventura és cosa que no té intención a ella mateixa ni a altri. I perquè el parador trobà per ventura el cérvol i el cérvol fou mort per ocasió i l'ocasió es correspon amb aquell que matà el cérvol, per això, segons dret i justícia per sonservar la superioritat que ocasió té sobre ventura, cal adjudicar el cérvol al ballester; car si era adjudicat al parador, es faria injúria a ocasió i ventura seria honrada amb un honor que no li convé". Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, p. 91.

[91] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna* , p. 92.

[92] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 115-116.

"-Senyor -digué Blaquerna-, **hi ha dues maneres generals de dret en el món, de les quals deriven tots els altres drets especials. L'una manera és segons Déu; l'altra manera és segons el món. I la manera de dret que és regulat i ordenat segons Déu cal que sigui més subtil i de major consciència que la manera del dret que és regulat i ordenat segons el món**. Per aquesta diferencia de les dues regles sobredites podeu conèixer que, **segons el més noble i el més necessari dret,** el ballester hauria de donar al parador alguna cosa pel seu treball, i per esguard de caritat i de consciència i de fraternitat i, encara, per cortesia contra avarícia i enveja. Però per tal que el ballester pugui venir lliurement pel seu franc albir a guanyar les virtuts sobredites donant al parador alguna part del preu del cérvol, és ordenat segons ordenación divinal i segons dret temporal que el ballester no estigui constret pel dret temporal a donar cap part del preu del cérvol al parador; perquè, si hi estava constret, no es donaría la llibertat que es correspon amb el mérit, per la qual hom pot obtenir les virtut sobredites; ni el dret temporal no estaría sotmès al dret celestial i, si no ho estava, Déu hauria injuriat el dret més noble per exalçar el menys noble, la qual cosa és inconvenient i negable"	"Sennor padre -dixo Graçián- yo oí recontar t dezir a algunos omnes, que eran letrados, que el prínçipe podía dar los logares, villas t pueblos de su prinçipado a sus cavalleros t a otras personas a quién él quisiese darlos t que derecho avía que lo dizía, lo qual dexistes que non lo podía fazer. Fijo Graçián -dixo el burjés- **dos maneras son de derecho generales, de las quales desçienden todos los otros derechos espeçiales: la una manera es segund Dios, la otra es segund aqueste mundo. T la manera que es segund Dios conviene ser más sótil t de mayor conçiençia que la manera del derecho que es ordenado segund el mundo**. Onde, segund el derecho tenporal t la ordenación que algunos actores de los derechos tenporales ordenaron t algunas leyes que los prínçipes fizieron por consejo de sus privados t consejeros, que del derecho divino poco sabían t usavan, el prínçipe puede dar de su voluntad los logares t pueblos que por Dios le son encomendados regir t governar en paz t justiçia. Segund el derecho divinal, que es regla por la cual se deben fazer t obrar aquellas cosas que son plazibles a la boluntad de Dios t se deven çesar las obras que Dios non quiere que sean fechas, de las quales se sigue pecado, puedes conoçer que segund éste, **más noble t nesçesario**, el prínçipe non puede fazer injuria a Dios nin a las gentes de sus pueblos (…)"

La distinción entre derecho divino y derecho mundano que en el *Blaquerna* se emplea para determinar cuál sería el comportamiento justo del ballestero, en el *Libro de Gracián* se usa para deslegitimar una práctica política habitual en la monarquía Trastámara, la de la enajenación del patrimonio regio en favor de la nobleza. Las definiciones de los conceptos siguen siendo las mismas, pero cambia al cambiar el

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

contexto en los que se escriben los dos textos y las intenciones de los autores, se resignifican los conceptos, añadiéndole nuevas referencias.

Así, el *Libro de Gracián* se reapropia de los conceptos lulianos con un fin crítico. El estándar del derecho divino funciona en este caso como un concepto que subvierte las prácticas políticas de la época[93]. Asimismo, resulta especialmente relevante que el discurso del padre de Gracián sea una respuesta a una pregunta de su hijo. La cuestión que plantea Gracián es una cuestión que podría plantear un lector del siglo XV ante el discurso de Gracián. La frecuencia de las mercedes regias y las justificaciones jurídicas al respecto legitimaban la práctica en el reinado de Juan II. El *Libro de Gracián* deslegitima dichas justificaciones, al incluir en la pregunta de Gracián una referencia a los letrados, el grupo social encargado de justificar las acciones regias y la construcción de la monarquía Trastámara[94]. Al lector cortesano del siglo XV le habría de resultar sorprendente el discurso del padre de Gracián en contra de la enajenación del patrimonio regio que se desarrolla a lo largo del capítulo, de forma previa a este pasaje. Así, el autor del *Libro de Gracián* tiene en cuenta a su audiencia esperada y los argumentos que estaban acostumbrados a escuchar al ofrecer una contraargumentación, fundamentada en los conceptos de Llull, de la práctica de las mercedes regias.

De esta forma, el *Libro de Gracián* reelabora los conceptos de "derecho según Dios" y "derecho según el mundo" que aparecen en el *Blaquerna*, considerando que: a) el *Blaquerna* se elabora teniendo en cuenta las demandas de los lectores laicos del siglo XIII, orientadas al acceso a una serie de saberes que les permitieran resolver problemas éticos como los planteados en el *exempla* del ballestero; b) en el *Libro de Gracián* la intención y la audiencia es diferente. El autor del *Libro de Gracián* busca criticar las prácticas políticas de la época y tiene en cuenta la audiencia cortesana del momento, acostumbrada a escuchar justificaciones de estas prácticas. En base a esto se produce la lectura y resignificación del pasaje del *Blaquerna*.

[93] En este sentido, se trata de una dinámica análoga a la que, según Alasdair Macintyre, puede observarse en la argumentación sobre la ley natural en la obra de santo Tomás de Aquino. Véase Alasdair Macintyre, "Natural law as subversive: the case of Aquinas", en, *Ethics and politics. Selected essays*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 41-63.

[94] Véase, más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián"*, apartado 2.4.1. "La denuncia de la sociedad cortesana de Juan II en el *Libro de Gracián*". El propio autor se representa como enfrentado a los letrados, como mostramos en el capítulo 5. "La importancia del autor para la interpretación historiográfica del texto", apartado 5.1. "La autobiografía y la auto-representación del autor".

6.2.4. Los proverbios lulianos en el *Libro de Gracián*

Finalmente, el último de los textos lulianos de los que parte el *Libro de Gracián* es el *Llibre de mil proverbis.* En este caso, los pasajes empleados remiten a los conceptos de prelado y príncipe. Así, en el *Libro de Gracián* se emplean sendos capítulos del *Llibre de mil proverbis* como colofón a los capítulos del documento castellano dedicados a prelados y príncipes. De esta forma, el uso del texto de Ramón Llull contribuye a la construcción de estos dos oficios como objetos intelectuales.

A diferencia de los otros textos lulianos que emplea el autor anónimo, el *Llibre de mil proverbis* corresponde con una etapa tardía en la producción de Ramón Llull. Escrito hacia 1302, la obra resulta ser una colección de proverbios, modalidad discursiva por la que el pensador mallorquín había mostrado interés, con obras como los *Proverbis de Ramon* o los *Proverbis d'ensenyament.* En el caso del *Llibre de mil proverbis* la finalidad es claramente didáctica. Escrito durante los viajes de Ramón Llull a oriente, la obra, como el *Llibre d'intenció,* busca una suerte de reforma de las costumbres, generando una subjetividad cristiana y modelando un orden social a partir de un lenguaje sentencioso[95]. Según se indica en el propio prólogo:

> "Com hom sia creat per conexer, membrar, amar, honrar e servir Deu, per açó fem aquests *Mil proverbis* ab que donen doctrina com hom se sapia haver a la fi a la qual es creat. Com sia ço que proverbi sia strument qui breument significh veritat de moltes coses, e car les materias son moltes e diverses (…), per açó fem molts proverbis de diverses maneres ab les quals pot hom haver materia a parlar de totes bones costumes, donant per ells eximpli al començament de ses paraules"[96].

Partiendo de este objetivo, Llull trata cuestiones relativas a la divinidad, la sociedad, incluyendo la amistad y enemistad; las virtudes y los vicios. Se trata en este sentido de un compendio fundamentalmente moral y social, que aborda también elementos políticos y eclesiásticos, como es el caso del príncipe y el prelado. En ambos casos, Llull destaca que la dignidad de estos oficios viene de su finalidad, y establece una serie de recomendaciones para el lector acerca de cómo reconocer a los malos prelados y

[95] Según su editor más reciente, Francesc Tous Prieto, "els continguts de la col·lecció están estrictament relacionats amb la voluntat de codificar, educar i modelar la conducta moral dels seus lectors, usuaris o receptors". Francesc Tous Prieto, *Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull: estudi de conjunt i edició dels "Mill proverbis" i dels "Proverbis d'ensenyament,* Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona, 2015, p.224.
[96] Francesc Tous Prieto, *Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull*, p. 389.

malos príncipes, y cómo comportarse ante ellos. Probablemente, el hecho de que Llull insista en la corrupción de ambos oficios sea parte de la motivación del autor anónimo a la hora de incluir estos pasajes en el *Libro de Gracián.* Así, los fragmentos se sitúan al final del capítulo III y IV dedicados a prelados y príncipes respectivamente. Ambos capítulos son notablemente críticos con las prácticas de los prelados y príncipes de la época. De esta forma, el lenguaje sentencioso del *Llibre de mil proverbis* sirve como una conclusión para ambos capítulos, funcionando como una suerte de resumen de las denuncias vertidas anteriormente.

Llibre de mil proverbis[97]	*Libro de Gracián*[98]
Peccat en prelat es molt gran per mal exempli. Per la fi de preladia honra prelat. La fi de preladia a moltes fins es obligada. No vulles prelat menysprear per llinatge, mas per malas costumes. Bonea del prelat mas está per fi e per bones obres que per sejornar ni parents enriqueir. De negun hom no pren Deu tan gran venjança com de malvat prelat. Prelat qui mes ama los bens terrenals que·ls spirituals, enbastardeix preladia. Mal prelat usa mal de poder de Deu, qui es bo. Fals prelat fa gran injuria a la veritat de son ofici. Croça, anell ne almitra no ha tanta de bellea en prelat com ha pietat, caritat e castetat. Mes de be ateyn prelat per la fi de sa preladia que per totes les fins de sos parents. En elecció prelat valen mas saviesa e bontat que poder, linatge e bellesa. Los bens que prelat estoja, toll als pobres de Deu.	Fijo, pecado en prelado es muy grande por mal enxenplo. Por la fin de preladia, onrra al prelado. La fin de preladia a muchas fines es obligada. Non quieras menospresçiar por linaje [al prelado], mas por malas costunbres. Bon dad de prelado mas esta por esta fin t por buenas obras, que por sojornar t parientes enrriquecer. De ningund omne non toma tan grand venganca commo del mal prelado. t prelado que mas ama los bienes terrenales que los spirituales, enbarragana la prelasía. Mal prelado usa mal del poder de Dios, que es bueno. Falso prelado faze grand injuria a la verdad de su oficio. Coraça t anillo t mitra non han tanta de fermosura en prelado commo han caridad, piedad, castidad. Mas de bien alcança prelado por la fin de su prelasía que por todas las fines de sus parientes. En elección de prelado vale más sabidoría t bondad que poder, linaje, fermosura. Los bienes que prelado alcança, tuelle a los pobres de Dios. Prelado que dize mal de su pueblo, dize mal de si mesmo. A prelado pertenesçe más llorar que reír. Todo prelado que más fabla de este mundo que del otro, es falso. Non te confíes en prelado que a

[97] Francesc Tous Prieto, *Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull,* p. 393.
[98] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 104.

Prelat que diu mal de son poble, du mal de si mateix. A prelat tany mes plorar que riure. Tot prelat qui parla mas de aquest mon que de l'altre es fals. No·t confius en prelat qui soven no canta missa. Prelat que no peix ses ovelles no es past de la gracia de Deu. No·t esauts de prelat qui ama mes estranya ovella que privada. Si vols conexer prelat, guarda a qui fa honraments.	menudo non canta misa. Prelado que non pastura sus ovejas, non es pasturado de la graçia de Dios. Non te confíes de prelado que más ama estranna oveja que la suya. ¿Quieres conosçer al prelado? Ve a quién faze onrramiento.
Llibre de mil proverbis[99]	*Libro de Gracián*[100]
Justicia de princep nodrex en poble amor e temor. Justicia reluu en princep e lealtat en poble. Malea de princep fa malalta leayltat de poble. Divisió de poble fa lo poder de princep malvat. Poder de princep fa strument de fi de poble. Ira de mal princep te la amor del poble malalta. Leyaltat de princep e leyaltat de poble son cosines. En aquell regne ha pau on amor de princep e amor de poble son vehines. Linatge antich de princep sana malalta leyaltat de poble. Novella costuma enmalaltex antiquitat de princep e de poble. De malea de princep neix malea de poble, e de malea de poble neix novelletat de princep. Princep que es contra la fi de son poble, es contra sa fi matexa. En contrarietat que sta enfre princep e poble no ha negun remey.	Fijo, justiçia del [p]ríncipe nodresçe en el pueblo amor, temor. Justiçia reluze en el príncipe et lealtad en el pueblo. Maldad de príncipe faze ser/ enferma la lealtad de pueblo. División de [pueblo] faze ser el poder del príncpe enfermo. Poder de príncipe es instrumento de fin de pueblo. Ira de buen príncipe sana temor de pueblo; ira de mal príncipe tiene la amor de pueblo enferma. Lealtad de príncipe t lealtad de pueblo son consynas. En aquel regno [hay] paz [donde] amor de príncipe t amor de pueblo son vezinos. Linaje antigo de príncipe sana enferm[a] lealtad de pueblo. Nuevas costunbres enferman antigüedad de príncipe t de pueblo. De maldad de príncipe nasçe maldad de pueblo t de maldad de pueblo nasçe novedad de príncipe. Príncipe que es contra la fin de su pueblo es contra su fin mesma. En contrariedad que está entre príncipe t pueblo [no hay ningún remedio]. Ante fuye a mal príncipe que a serpiente; ante a mal pueblo, que a mal príncipe. Príncipe que faze mal al pueblo faze grand injuria a Dios. t quien ruega a Dios por príncipe, ruega por sí mesmo.

[99] Francesc Tous Prieto, *Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull*, p. 395.
[100] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 131.

Concordança qui sia enfre princep e poble está tota sana. Enans fuig a mal princep que a serpent. Enans fuig a mal poble que a mal princep. Princep qui fa mal poble, fa injuria a Deu. Qui prega Deu per princep, prega Deu si matex. A la amor e poder qui está enfre princep e son poble, no mogues contrastar.	Al amor t poder que está entre prínçipe t su pueblo, non muevas contrasto.

6.3. La proyección de una sociedad ideal de Ramón Llull en el *Libro de Gracián*

Un elemento central del pensamiento social y político de Ramón Llull es la cuestión de la reforma moral e institucional de la Cristiandad. Se trata de una cuestión que atraviesa la mayor parte de las obras que se han tratado en este capítulo, y son especialmente importantes en obras como el *Llibre de meravelles* y el *Llibre d'Evast e Blaquerna*, o incluso el *Llibre d'intenció.* En estos textos, Ramón Llull proyecta una "sociedad ideal" que busca alcanzar, en la que se resolverían muchos de los problemas que están presentes en la "sociedad real" en la que vive. Entendemos aquí sociedad ideal en relación a las consideraciones de Maurice Godelier sobre la capacidad de los miembros de una sociedad de imaginar "sociedades alternativas", que supondrían una mejoría en relación a la sociedad existente o real.[101].

Esta sería una de las funciones de lo ideal, en los términos que venimos planteando. Así, las funciones pensamiento no se agotan en la interpretación de la realidad. Una función clave de lo ideal tiene que ver con la organización de la sociedad, es decir, con el establecimiento de criterios que permitan indicar los roles de los diferentes grupos sociales, y con la propuesta de prácticas y comportamientos que mejoren la sociedad existente. En parte, en el caso del *Libro de Gracián,* la doctrina de las dos intenciones cubre está función, al proponer diferentes finalidades o "primeras intenciones" para diferentes grupos. Pero dónde se observa con más claridad el ejercicio de dicha función del pensamiento es en el capítulo XII del *Libro de Gracián.* Según

[101] Véase el capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.6.3. "La sociedad ideal".

apunta Maurice Godelier, "es gracias al pensamiento y dentro del pensamiento cómo una realidad social (…) contiene a otras sociedades, a otras relaciones sociales, en estado de posibles, imaginadas y aceptadas o rechazadas"[102]. Esto quiere decir que los miembros de una sociedad imaginan y reflexionan sobre "sociedades" que consideran posibles y las valoran como algo a aceptar o rechazar.

En el *Libro de Gracián,* está presente la comparación entre la sociedad real y la sociedad ideal e imaginaria que se busca alcanzar. Esta representación se hereda en buena medida de Ramón Llull, si bien el espacio al que se aplica es la Castilla del reinado de Juan II, no la Cristiandad en el siglo XIII. Así, en primer lugar, vamos a analizar cómo se construye dicha sociedad ideal en el *Libro de Gracián,* a partir de diferentes ideas y conceptos de Ramón Llull, así como del uso directo de fragmentos del *Llibre de meravelles.* En segundo lugar, veremos algunas similitudes entre la idea de reforma entre el *Blanquerna* y el *Libro de Gracián,* vinculada a la proyección de una sociedad ideal.

6.3.1. La sociedad ideal del *Llibre de meravelles* y el *Libro de Gracián*

Aunque el *Llibre de meravelles* no versa únicamente sobre problemas políticos o sociales[103], gran parte del material que contiene tiene relación con cuestiones relacionadas con la organización social. Muchos de los *exempla* que figuran en el *Llibre de meravelles,* incluso los dedicados a responder a preguntas relativas a la naturaleza de Dios o a la realidad material, están protagonizados por reyes, caballeros u obispos. De estos *exempla* se aprovechará el *Libro de Gracián* para articular una sociedad ideal.

Comprender la recepción de los *exempla* del *Llibre de meravelles* en el *Libro de Gracián* y la articulación en el documento castellano de una sociedad ideal implica analizar brevemente el uso de *exempla* en la obra de Ramón Llull. El uso de este recurso discursivo en la obra de Ramón Llull deriva de sus ideas acerca de la naturaleza del mundo. Para Llull, la Creación es un reflejo de la su Creador, el propio Dios. En la Creación, además, existiría la realidad inteligible (inmaterial) y el mundo material compuesto por los cuatro elementos[104]. Ambos serían un reflejo de Dios. Así, Llull plantearía lo que se denominado un "ejemplarismo divino" en el que los fenómenos del

[102] Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material,* Taurus, Madrid, 1989, p. 201.
[103] Para las cuestiones políticas en el *Llibre de meravelles,* puede consultarse Francesca E. Chimento, "Il *Felix* e la teoria política de Raimundo Lullo: spunti de reflessione", en Pedro Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 391-402.
[104] Robert D.F. Pring-Mill, "The lullian art of finding the truth: a medieval system of enquiry", *Catalan Review: international journal of Catalan culture,* vol. 4, n. 1-2 (1990), pp. 59-60

mundo remiten de manera analógica al resto de la Creación y al propio Dios. Habría "semejanzas" entre todos los aspectos de la realidad, de manera que a partir del conocimiento de un aspecto del mundo, se podrían conocer, aunque sea de manera limitada, otros[105].

En base a esto, Ramón Llull recurre a un conjunto de *exempla* para responder a diversas preguntas, y los *exempla* serían una suerte de metáfora del fenómeno a explicar. Por ejemplo, Félix pregunta a un ermitaño que cómo es posible que Dios crease el mundo de la nada, a lo que el ermitaño responde:

> "Un rey tramés un cavaller en laterra de un altre rey per ço que en sa cort feés una batalla ab un scuder qui era reptat de traçió.D'aquella terra vench un donzell qui dix al rey qui havia tramés lo cavaller que lo cavaller s'era combatut e que havia vençuda la batalla. Aytalls novelles dix lo donzell al rey per tal que li plagués son venir e aquelles paraules no eren veres. On, si lo rey poch haver alegrança de ço que res no era, donchs, quant mes Deus, qui ha sobiran poder, pot crear lo mon de no rres!"[106].

Otro elemento central de los *exempla* en el *Llibre de meravelles* es su carácter esquemático. La mayor parte de estos relatos breves en el texto son muy breves, con un repertorio escaso de personajes, cuya personalidad apenas está esbozada y sin una situación espacial y temporal especialmente definida. Así, por ejemplo, en el *exempla* anterior, los personajes apenas son un rey, un caballero y un doncel. Otros "personajes-tipo" que aparecen con frecuencia son ermitaños, burgueses, obispos, o monjes, a los que hay que añadir figuras alegóricas, como el Valor, el Poder y la Sabiduría. De esta forma, a partir de un número reducido de personajes que realiza una u otra acción, Ramón Llull puede multiplicar el número de *exempla* para responder a todas las preguntas que se plantean en el texto. En ocasiones, además, los *exempla* parten de situaciones muy similares.

Con esto *exempla,* además, se construye una sociedad ideal en el *Llibre de meravelles.* La propia obra busca guiar a sus lectores hacia la "primera intención", a partir de la adquisición de la doctrina que se expone en los relatos. A partir de los *exempla* se busca representar el orden de la realidad tal y como debería ser, que contrasta con los comportamientos de algunos de los personajes con los que se encuentra Félix,

[105] José Aragüés Aldaz, *Ramón Llull y la literatura ejemplar,* Publicaciones de la Universitat d'Alacant, Alicante, 2016, pp. 40-48.
[106] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 1, p. 108.

especialmente en el libro VII, el *Llibre de les bestiès*[107]. Y en el libro VIII, dedicado al hombre, se describe se reflexione sobre el hombre y cómo debería ser su comportamiento. Así, los capítulos de este libro se dedican a explicar qué es el hombre, porqué existe y cuál es su fin, los cinco sentidos, y las virtudes. Todo ello a través de *exempla* que muestran a personajes de diferentes grupos sociales que han de ejercitar las virtudes de manera acorde a su estado. Así, por ejemplo, en el capítulo dedicado a la buena educación y a la vulgaridad (cap. 78 "D'ensenyament et de vilania"), se propone un *exemplum* que mostraría como un monarca ha de comportarse ante la vulgaridad:

> "Ffill -dix l'ermità-, en .iª. ciutat era .i. rey qui era molt ensenyat et cortés a totes gents. Aquell rey era home dreturer et qui havia moltes de bones costumes. Esdevench-se que per aquella ciutat passava .iª. dona, muller de .i. noble compte, la qual dona anava en romeria a sent Jachme. En l'ostal d'aquella dona eren dos homes qui·s contrastaven de joch et deyen paraules vilanes et leges de Jesucrist et de Nostra Dona. Et tan leges eren les paraules, que la comptessa n'ach molt grant vergonya com les oy et dix denant son hoste que molt gran maravella se donava del rey d'aquell ciutat, com sostenia tan vilanes paraules que hom dixés de Deu et de Nostra Dona, majorment como lo rey fos tan ensenyat, segons que ella havia hoyt dir"[108].

El propósito de este *exemplum* no es mostrar que hay que ser bien educado ("ensenyat"). Eso se presupone e incluso se indica al principio del capítulo. Más bien, se aborda una cuestión moral y política relacionada con el oficio regio. Lo que indica Llull con este relato es que un buen monarca, que tenga la virtud de la buena educación, ha de reinar de manera que se eviten las vulgaridades, especialmente aquellas más graves como las blasfemias. La forma en la que tiene "ensenyament" un rey no es únicamente comportándose él adecuadamente, sino también "educando" a sus súbditos. Con *exempla* como este, en los que los personajes manifiestan el comportamiento de distintos grupos sociales, se articular una sociedad ideal en el *Llibre de meravelles.*

Es a partir de estos relatos como construye el *Libro de Gracián* su sociedad ideal en el capítulo XII. Ahora bien, los *exempla* no se presentan en el relato castellano como relatos diferenciados entre sí, puestos en la boca de algún personaje. A partir de los cuentos de Llull se articula un relato más amplio, cuyo protagonista es un monarca que

[107] Juan M. Corominas, "El *Llibre de les besties* dintre del context del *Llibre de meravelles*", en Antonio Torres-Alcalá (ed.), *Josep Maria Solà-Solé: homage, homenaje, homenatge (Miscelánea de estudios de amigos y discípulos)*, Puvill Libros, Barcelona, 1984, pp. 31-34.
[108] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 2, p. 160.

establece diversas relaciones con distintos grupos sociales. Para ello, es fundamental el hecho de que en el *Llibre de meravelles* los relatos tengan la cualidad de ser esquemáticos. El hecho de que en muchos de los relatos de Ramón Llull el protagonista sea un rey a partir del cual se ilustran diversas virtudes permite al autor del *Libro de Gracián* compilar y reelaborar los distintos cuentos para articular una narración única. Así, en el último capítulo del *Libro de Gracián* se presenta a un rey que: a) es capaz de reconocer como sus privados lo intentan engañar; b) condena a muerte de manera justa a un campesino, y su hijo acepta la justicia del acto; c) reflexiona sobre el mérito y su posición social; d) reconoce cuando se equivoca; e) vence al emperador; f) aconseja al emperador; g) un ermitaño reconoce que el rey no es envidioso; h) tiene la virtud de la esperanza; i) reprehende a un prelado por sus malas costumbre; j) somete a un conde rebelde; y k) ingresa en un monasterio. Estas y otras escenas, que en el *Libro de Gracián* conforman una única historia, parten del *Llibre de meravelles*. En la obra luliana, sin embargo, son distintos *exempla* ubicados en diferentes capítulos de la obra, casi todos en el libro VIII, dedicado al hombre.

La figura del rey es esencial en todo el capítulo XII del *Libro de Gracián.* En cierto sentido, se representa una sociedad ideal a través de la representación de un rey ideal. Esto parte de la idea luliana de que el rey gobierna unificando la multiplicidad de cualidades de sus súbditos[109]. El buen rey da lugar a un buen pueblo. Así, en el *Libro de Gracián* se desvelan los mecanismos mediante los cuales el monarca se relaciona con los distintos grupos sociales para moldear su comportamiento, construyendo una mejor sociedad. Todo ello contrasta con el rey que se presenta durante el resto del viaje de Gracián. Teniendo en cuenta que el monarca del resto del viaje es una representación encubierta de Juan II, y que el texto tiene como su principal destinatario político a este gobernante, el objetivo en el capítulo XII es crear un modelo de comportamiento para que Juan II corrija sus malas prácticas políticas, como ha indicado Fernando Gómez Redondo[110].

Así, la primera acción que Gracián presencia de este rey ideal tiene que ver con la relación con los privados. La relación del rey con la nobleza en la sociedad ideal es

[109] Así, por ejemplo, en el *Arbre de sciència* se afirma que en la "persona comuna" del príncipe están "disposts e en potencia los particulars regiments dels homens estants en castels viles e ciutats". Salvador Galmés (ed.), Ramón Llull, *Arbre de sciencia*, t. I, Obres de Ramon Llull, vol. XI, Comissió Editoria Lulliana, Palma de Mallorca, 1917, p. 306.

[110] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, vol. 3: *Los orígenes del humanismo: el marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 3399-3401.

diferente a la realidad descrita durante las enseñanzas y viaje de Gracián. Mientras que durante las partes anteriores del texto los privados engañaban y tentaban al Rey (léase, Juan II) para que gobernará de acuerdo con los intereses de las élites del reino, el monarca ideal es capaz de doblegar a las élites del reino. Considérese cómo el padre de Gracián describe que los privados engañan al príncipe para que vaya a la guerra con otros príncipes cristianos:

"Otrosí, mueven al prínçipe a enemistad con otros prínçipes por que el prínçipe les faga la guerra, por conplir sus entençiones malas o porque aya ocasión de echar sobre el pueblo pedidos, pechos, tributos, de los quales ellos puedan manlevar t percançar t poner en thesoro. Et, porque en lo tienpos de concordia non han tanta manera en mandar t sojudgar t tomar en sus ofiçios t privanças, non les rinde tanto commo en tienpo de guerra t discordia"[111].

Compárese esto con la manera en que se representa al rey ideal, a partir de un *exempla* del *Llibre de meravelles*:

Llibre de meravelles[112]	*Libro de Gracián*[113]
En una provinçia havia un rey qui havia molts honrats barons qui eren homens de molt gran poder. Lo rey, per tal que sos barons lo temessen, et per tal que pogués tenir pau et justiçia en sa terra, procurá com fos en gran amistat del emperador. Aquell emperador amava molt aquell rey per los plahers que·l rey li faya et per les bones costumes que havia; e los barons del rey, per temor del emperador, no gosaven desobeyr a lur senyor de nulla cosa que·l rey lur manás, et enaxí estavens plants et havia lo rey pau en sa terra	En aquel regno avía muchos cavalleros que eran muy poderosos t de malas costunbres t non eran obedientes al rey. Et, por tal que el rey los temiese t contra ellos non pasase, ovieron de traer maneras con el rey t fiziéronlo enemistar con otro rey comarcano del rey su sennor, por tal que, con la conquista que oviese, el rey los temiese t menester los oviese t ellos fiziesen su voluntad t del rey oviesen grandes dones. En grand trabajo fue puesto aquel rey por el consejo que sus privados le dieron. Muchos fueron los estruimientos que por aquella causa en su regno fueron fechos; mas, commo el rey era sabio t bueno, conosçió la malicja de sus varones t la entención por que lo avían enemistado con aquel rey su vezino t comarcano. El rey paçificó con el rey su

[111] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 118.
[112] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 1, pp. 257-248.
[113] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 208-209.

	contrario t fermó fuertemente sus amistades, t mucho quedaron amos los reyes comarcanos obligados el uno al otro para las cosas que menester se oviesen. Mucho se amaron aquellos reyes dende en adelante por las buenas obras que se fazían t por la bondad que en ellos era, de tal manera que los varones t altos omnes del rey temieron fuertemente a su sennor el rey t non le osaron dende adelante desobedesçer de ninguna cosa que les mandava, et, así, estovieron llanos. Et el rey avía paz en su tierra t fazía justiçia de los omnes que mal obravan.

Como se puede comprobar, en el *Libro de Gracián* se adapta un *exempla* del *Llibre de meravelles* para indicar la importancia de controlar las ambiciones de los privados. Además, el cambio en el relato apunta a que se están teniendo en cuenta los argumentos anteriores del padre de Gracián, esto es, la propensión de los privados a provocar guerras entre reyes cristianos. A mayores, es posible argumentar que aquí se vislumbra una crítica a Álvaro de Luna, vinculado a los enfrentamientos de este con los infantes de Aragón, que hemos tratado anteriormente[114]. Al fin y al cabo, los conflictos del Condestable y de Juan II con los infantes de Aragón no eran únicamente una cuestión interna. Juan de Aragón, uno de los infantes, tras casarse con Blanca de Navarra, heredando el trono del Reino de Navarra. Asimismo, Alfonso el Magnánimo, monarca de Aragón y hermano de los infantes, se había implicado en la oposición contra Álvaro de Luna. La acumulación de las tensiones resultó en la llamada guerra castellano-aragonesa entre 1429 y 1430, poco antes de que se escribiera el *Libro de Gracián.* El propio Juan II había declarado la guerra, impulsado por Álvaro de Luna[115]. Así, el padre de Gracián se está refiriendo a una situación real, criticando a Juan II por seguir las directrices del Condestable. Más aún, la audiencia de la obra habría de ser consciente de estas referencias, puesto que se trata de eventos recientes, que serían parte del campo de experiencias de Juan II y el público cortesano. De esta forma, el autor anónimo espera que los lectores coetáneos reconocerían

[114] Véase el capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.1. "La escritura del *Libro de Gracián* en el reinado de Juan II" y 2.1.2. "El *Libro de Gracián* y la reflexión sobre la privanza".
[115] Véase Jaume Vicens Vives, *Juan II de Aragón (1398-1479). Monarquía y revolución en la España del siglo XV*, Ugoiti editores, Pamplona, 2003, pp. 57-79.

la crítica a Álvaro de Luna en boca del padre de Gracián. Y en ese sentido, el relato sobre un rey que se pacifica con otros monarcas, y es capaz de doblegar las ambiciones de los privados lleva implícito un consejo para Juan II. El monarca debe evitar que Álvaro de Luna guie la política del reino.

Otras escenas del capítulo XII construyen la sociedad ideal atendiendo no únicamente a la relación del monarca con sus súbditos, sino también con sus superiores. Se trata del caso del conflicto entre el rey ideal y el emperador, construido a partir de dos *exempla* del *Llibre de meravelles.*

Llibre de meravelles[116]	*Libro de Gracián*[117]
Era .i. rey en .iª. batalla contra .i. emperador. L'emperador havia grans gents et lo rey ne havia poques. Esdevench-se que l'emperador et totes ses gents hagueren gran audacia et ardiment contra lo rey per ço cor era ab mes gents que lo rey, et lo rey hac pahor com viu en la batalla que l'emperador havia tantes des gents. Estant aquest rey en pahor, en volentat li vench que s·n fugís, mas vergonya et justicia, cor bon dret havia, li ajudaren et confiá·s en son bon dret et amá mes morir que esser desobedient ha fortea de coratge. Com lo rey hac pres aytal concebiment, ell sentí que son cor tramés la sanch per tots los members et los esperits de son cors et començá a molt membrar, entendre et amar Deus et vertuts, et adonchs fo guarnit lo rey d'ardiment, per lo qual enegá et guarní totes ses gents de ardiment. Aquell rey se combaté ab l'emperador et fot vençu l'emperador et ses gents, per ço cor no era format lur ardiment sobre tant bos fondaments com eren sels del rey et de ses gents. Grant fo la maravella que fo per tota la terra com lo rey ab tan poques de gents	Otra vegada acaesçió que aqueste rey era en la batalla ontra un enperador. El enperador vía grandes gentes t el rey avía pocas en conparación. Acaesçió que el enperador t todas sus gentes ovieron grand osadía t ardimiento contra el rey, porque tenía más gente que el rey. El rey ovo grand pavor quando vido en la batalla que le enperador avía tantas gentes. t, estando este rey en pavor, vínole a voluntad de fuir. Mas vergüença t justiçia, ca grand derecho avía, le ayudaron. T confióse en su buen derecho t ovo esperança en Dios t amó más morir que ser desobediente a fortaleça de coraçón. Et, quando el rey ovo tomado el tal conçebimiento, el sintió que su coraçón envió la sangre por todos los mienbros et spíritus de su coraçón t cuerpo.. T començó mucho a menbrar, entender t amar [a] Dios t virtudes. Estonçe, fue el rey guarnido de ardimiento, por lo qual él guarnesçió todas sus gentes de ardimiento t conbatióse con el enperador. t fue vençido el enperador t sus gentes, por esto que non era fundado su ardimiento sobre tan buenos fundamentos commo eran los del rey t de sus gentes. **Después que el enperador fue**

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[116] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 2, p. 212.
[117] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana,* vol. 26, n. 2 (1986), p. 210.

havia vençut l'emperador, qui ab tantes de gentes era en la batalla.	**vençido, él conosçió sus falimientos en que fue contra el rey. Et conosçió que justamente la justiçia de Dios contra él avía obrado t satisfizo al rey las injurias que le avía fecho t paçigóse con el rey t fue su amigo.**
Llibre de meravelles[118]	*Libro de Gracián*
"-Era un emperador qui era home simple et benigne et no sabia be reger son imperi. Aquell emperador aussí dir que un rey era molt savi et qui sabia ben reger son regne. L'emperador aná veure lo rey et pregá-lo que ell li mostrás ben reger son emperi, cor molt n'avia gran desig, et lo rey li dix aquestes paraules: "Era .i. prinçep qui havia manera que tot hom, ans que.l conegués, presumia que fos home mal, et açó faya lo prinçep car veya que lo mon era en malvat estament mes que en bon. He per ço cor lo prinçep presumia que l'om fos mal, ell lo temptava primerament ans que en ell se fiás; et si era mal, faye.s a ell tembre, et si era bo, faya.s a ell amar. Et axí guardava.s, l'ome que lo rey volia conexer, que no.l pogués enganar et sabia.l enduyr a sa volentat ab maestria que.n havia, et per açó lo prinçep sabia regnar et reger sa terra. Molt plach a l'emperardor la semblança que lo rey li hac dita et entés que ell no sabia regnar, per ço cor de ses gents, qui eren males, presumia ans be que mal, et lexave·s enganar sots bona entenció ans que conegués lo mal. Adonchs l'emperador se maravellá del estament del mon com es enaxí girat, cor rahó seria que hom ans degués presumir be que mal. Mas tant es multiplicada malicia en lo mon que, per ço cor los homnes mals son mes que los bons, se cové, segons lo temps que ara correm, que en hom que hom no conega ans li deu presumir mal que be".	Aquel emperador era omne sinple t benigno t non sabía regir bien su imperio. Aquel enperador oyó dezir que aqueste rey **con quien se pasigó** era muy sabio omne t que sabia bien regir su regno. El enperador escrivió su carta al rey, en la qual le envió rogar que le mostrase bien regir su inperio, ca mucho ende avía grand deseo. El rey le envió dezir estas palabras: "Era un prínçipe que avía tal manera que de todo omne, ante que le conosçiese, le presumía que fuese omne malo. Et aquesto façía el prínçipe porque presumía que aquel omne fuese malo. Et, segund esto, él lo tentava, primero que en él se fiase. Et, si lo fallava malo, fazíase a él temer t, si bueno, fazíase a él amar. Et, así, guardávase del omne que él quería conosçer, que non lo pudiese engannar, t sabíalo traer a su voluntad con maestría. Et, por aquesto el prínçipe sabía regir t regía su tierra. Mucho plogo al enperador de la senblança que el rey le envió recontar. t entendieron que él non sabía governar porque de sus omnes que eran malos presumíe ante bien que mal t dexávase engannar su buena entençión antes que conosçiese el mal. Onde, el enperador se maravilló del estado del mundo cómmo así es buelto, ca razón seríe que omne antes debiese presumir bien que mal. Mas, tanto es multiplicada maliçia en el mundo, que, porque los omnes malos son más que los buenos, conviene, segund el tienpo que agora

[118] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 2, p. 291.

	corre, que del omne que non es conosçido, que antes deva omne presumir mal que bien. Dende adelante, el enperador fue avisado en regir bien su inperio"

De estos fragmentos se pueden apuntar varias cosas. En primer lugar, ambos fragmentos, que aparecen unificados en el *Libro de Gracián* como una sola historia provienen de diferentes capítulos del *Llibre de meravelles.* El primer *exempla* viene de un capítulo 91, "De ardiment e de volpea". En este, Llull explica que el ardor ("ardiment") o valentía sería furto de la virtud de la fortaleza. En este sentido, con el relato de la guerra entre el rey y el emperador se está indicando la importancia de la virtud de la fortaleza, una de las cuatro virtudes cardinales, en el gobierno del reino. El segundo fragmento proviene del capítulo dedicado al gobierno. Llull define el gobierno, en boca del ermitaño de la siguiente manera: "Regiment es per conservar la final entenció a la qual hom es creat, et aquest regiment se pren primerament en la anima et pux passa en lo cors et del cors retorna en la anima"[119]. A lo largo del capítulo se dan *exempla* sobre el buen regimiento, incluido este. Evidentemente, el mensaje central del *exemplum* sobre los consejos del emperador al rey versa sobre la necesidad del rey de escoger buenos oficiales.

En segundo lugar, en relación al *Libro de Gracián,* cabe apuntar dos maneras en las que se construye la sociedad ideal a partir de esta representación. La primera tiene que ver con establecer la relación del monarca con el emperador. El rey se presenta como una persona justa y valiente que es capaz de vencer en batalla al emperador, y que este entre en razón. De ahí que se añada en el *Libro de Gracián* lo siguiente: "Después que el enperador fue vençido, él conosçió sus falimientos en que fue contra el rey. Et conosçió que justamente la justiçia de Dios contra él avía obrado t satisfizo al rey las injurias que le avía fecho t paçigóse con el rey t fue su amigo". Se trata de una de las diferencias entre el texto luliano y el castellano, y sirve tanto para articular una continuidad en la narración con los acontecimientos siguientes, como para reforzar de cara a los receptores el carácter ideal y modélico del monarca. En segundo lugar, la idea de que un gobernante debe escoger correctamente a sus oficiales contrasta con la sociedad real descrita en el resto del *Libro de Gracián*, situada en un contexto de multiplicación de oficiales regios, tal y

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[119] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol 2, p. 289.

como hemos argumentado[120]. Así, en numerosas ocasiones durante las enseñanzas y viaje de Gracián se critica las malas elecciones de Juan II respecto a los oficiales. En este sentido, se articula una oposición entre la sociedad real del reinado de Juan II, plagada de prácticas políticas injustas, y la sociedad ideal, dónde se evitan los engaños de los oficiales.

Las relaciones del rey ideal con el resto de la sociedad no se acaban con los privados, el emperador o los oficiales. También abarcan sus actitudes hacia los obispos y los campesinos. En lo tocante a los obispos, la representación del capítulo XII es una corrección de las actitudes descritas en las enseñanzas del padre de Gracián. Así, en el capítulo III del texto, dedicado a los prelados, se juzga inconveniente que los obispos estén presentes en las cortes regias, ya que esto los distrae de su oficio: "t vanse a las cortes de los reyes por alcançar onrramientos mundanos t privanças t riquezas, t por aver de los dineros de los reyes t prínçipes lievan t toman de muchos pobres omnes, biudas t huérfanos del pueblo". El padre de Gracián acaba afirmando que los reyes no deberían permitir está situación:

> "Ca ellos non devían consentir en sus prinçipados que prelado nin otro omne a Dios públicamente desonrrase, nin la fe xristiana nin los mandamientos de Dios quebrantase, echando de sus cortes a los prelados, enbiándolos a sus preladías, amonestándolos, rogándolos t algund temor poniéndoles que a Dios sirviesen t amasen, t guardasen bien las ánimas que por Dios les son encomendadas, por que fuesen por vía a Dios amable"[121].

Esta última recomendación es precisamente lo que hace el rey ideal del capítulo XII:

Llibre de meravelles [122]	*Libro de Gracián*[123]
Era .i. prelat qui era molt poderós dels bens d'aquest món, mas era home mala acostumat. Aquell prelat era ergullós et maravellava·s per que les gents no li fayen gran honrament. Esdevench-se .i. dia qu'ell demaná ha un seu clergue per que	Un día acaesçió que Graçián vido venir a la corte de aquel rey a un prelado muy poderoso de los bienes temporales. Mas era omne mal acostunbrado, **de mala vida, t andava occçioso muchas veces en la corte del rey por vanagloria t**

[120] Véase el capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.1. "La escritura del *Libro de Gracián* en el reinado de Juan II" y 2.1.2. "El *Libro de Gracián* y la reflexión sobre la privanza".
[121] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 99-100.
[122] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 2, p. 216.
[123] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana*, vol. 26, n. 2 (1986), pp. 212-213.

les gents tan poca d'honor li fayen. "Senyer", dix aquell clergue, "negun home, segons rahó e natura, no deu esser honrat sinó en entenció de honrar Deu; et per açó volch Deus que los prelats sien honrats per tal que en lur honrament hom honre Deu. Mas cor vos amats simplamant honrament per ço que sias honrat et no per ço que en Deus sia honrat, per açó se perd en vos la natura et lo començament per que les gents vos degren honrar, les quals vos fan desonor en ço que vos membren e us entenen ergullors, avar, luxuriós et digne de desonor".	**cobdiçia que avía, t dexava su preladía desanparada t las ánimas de los sus súbditos, que por Dios le fueron encomendadas**. t aquel prelado era orgulloso et maravillávase porque aquellas gentes non le fazían onrra. Acaesçió que el demando un dia a un su clérigo que por qué las gentes tan poca onrra le fazían. Sennor -dixo aquel clérigo- ningund omne, segund razón t manera, non deve ser onrrado si[no] por entención de onrrar a Dios. Por aquesto, quiso Dios que los prelados sean onrrables, por tal que en el su onrramiento onrre omne a Dios. Mas, commo vos amades simplemente onrra porque seades onrrado t non porque Dios en vos sea onrrado, por aquesto se pierde en vos la natura t el comienço porque las gentes vos deverían onrrar. Los quales vos fazen desonrra en eso que vos mienbran t entienden orgulloso, avaro t luxurioso t digno de desonor". **Mucho fue mal acogido aquel prelado por el rey, t fuertemente lo reprehendió de sus malas costunbres et porque dexava su preladía t el ofiçio en que era puesto t venía a la su corte, en la cual non le era encomendado cosa alguna. t regurosamente lo amenazó que, si non emendase [et] a Dios su Sennor desonrrase en sus obras, que él sería penado gravemente, ca dixo el rey que non quería consentir en su regno que prelado nin cavallero nin otro omne a su Dios desonrrase públicamente nin de manera que él lo sopiese. Aquel prelado partió de la corte del rey muy avergonçado t tornose a su preladía muy espantado.**

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Lo interesante de este pasaje no es la inclusión del mensaje del *exemplum* de Ramón Llull, que es simplemente una exhortación a amar a Dios más que a las honras

mundanas. Al fin y al cabo, esta es una idea que se repite constantemente tanto en el *Libro de Gracián* como en el *Llibre de meravelles.* Lo fundamental es la amplificación del cuento para adaptarlo al sentido del texto castellano. La inclusión de ciertos pasajes (destacados en negrita) indica una adaptación consciente por parte del autor del *Libro de Gracián.* Y esta adaptación tiene que ver con profundizar en el contraste entre la sociedad real y la sociedad ideal, lo que resulta especialmente claro cuándo se compara con las enseñanzas del padre de Gracián sobre los prelados. El lector habría de tener en cuenta los contenidos previos del *Libro de Gracián* a la hora de dar sentido a este pasaje, percibiendo como el monarca y la sociedad del capítulo XII tienen un aspecto "completivo"[124], en la medida en la que se corrigen muchos de los errores, pecados y mal gobierno descritos en capítulos anteriores. Todo ello no quiere decir, que el rey del capítulo XII sea perfecto, ya que también se indican a menudo sus tentaciones y pecados[125], pero sí se trata de un rey ideal.

En lo tocante a los campesinos, el argumento principal es que, en contraste con los pueblos del viaje de Gracián, en el capítulo XII se reconoce la justicia del rey.

Llibre de meravelles[126]	*Libro de Gracián*[127]
Esdevench-se que un rey havia jutgat a mort .i. pagés qui havia mort altre pagés. Aquell rey, a cap de lonch temps, aná a caça he fos ventura que veng albergar a la casa del fill del pagés lo qual havia condempnat a mort. Com fo a l'alberch del pagés et fo colgat en son llit, lo pagés hach en volentat que auciés lo rey, per ço cor havia fer penjat son pare. Estant lo pagés en tal consideraçió, ell remembrá justicia, per la qual lo rey havia penjat son pare, et dix que ell volia ab injuria auciure lo rey. Com açó hac considerat, ell dix aquestes paraules: "Injuria: trop sots multiplicada en lo mon et trop hic está aontada justicia.	t acaesçió que este rey avía judgado a muerte a un pajés que havía muerto a un otro pajés. Aqueste rey, a cabo de un tienpo, fue a caça. t fue por aventura que vino a albergar a la casa del fijo del pajés que él avía condenado a muerte. Et quando fue en el albergue del pajés et fue echado en su lecho, el bajés ovo en voluntad de matar al rey, porque avía fecho matar a su padre. Et, estando el pajés en tal pensamiento, menbró justicia, por la qual el rey havía mandado matar a su padre, t dixo que el quería a tuerto matar al rey. Quando aquesto ovo pensado, él dixo aquestas palabras: "Injuria, mucho sodes

[124] Para la idea de lo "completivo" en un contexto maravilloso véase Israel Sanmartín Barros, "Temporalidad y contextos en la historiografía del siglo XI a partir de Raúl Glaber, en Sonia Gómez-Jordana Ferary e Israel Sanmartín Barros, *Temporalidad y contextos: la interdisciplinariedad a partir de la historia, el arte y la lingüística,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015, pp. 335-360.
[125] Véase, por ejemplo, la ira en José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 213.
[126] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 2, p. 113.
[127] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 209.

Almenys, per ço que en alguna cosa faça honor a justicia, vull esser just al rey, qui es mon senyor et qui ab justicia ha penjat mon pare. Açó fac per honrar justicia et per amivlar injuria". Dementre que lo rey dormia, vijares li era que lo pagés lo volia auçiure, mas que justicia li ajudava; et, en durment, promés a justicia que si li ajudava que.l pagés no.l auciés, jamés no li faria falliment ni oltratge.	multiplicada en el mundo t mucho y está desonrrada justiçia. A lo menos por que en alguna cosa faga onrra a justiçia, quiero ser justo al rey, que es mi sennor t que con justiçia mato a mi padre. Et aquesto fago por onrrar a justiçia t menguar injuria"Demientra que el rey durmía paresçióle en suennos que el pajés lo quería matar, mas que justiçia lo ayudava. En durmiendo, prometió a justiçia que, si lo ayudava a que el pajés non lo matase, que jamás nunca le faría fallimento.

Finalmente, vamos a destacar un último caso de adaptación del texto luliano a la hora de representar una sociedad y un rey ideal. El interés de los pasajes a comentar viene dado por que, como indica Fernando Gómez Redondo, lleva incorporado una suerte de representación del *Libro de Gracián* y de cómo debe ser leído. Al mismo tiempo se insiste en uno de los temas centrales del *Libro de Gracián*, la desconfianza ante los consejeros.

Llibre de meravelles[128]	*Libro de Gracián*[129]
"-Amable fill, denant un savi rey estava un juglar qui loava un cavaller, que era home mal et de malvadas costumes. Aquell juglar loava lo cavaller per ço cor li havia donat un palafré que havia tolt ha un monge. Gran pesar hac lo rey com lo juglar loava lo cavaller, cor lo rey conexia que.l juglar falsament loava lo cavaller. Lo rey demaná al juglar per que Deus volia que fos paraula. Lo juglar respós et dix que paraula es per ço que don conexença, a aquells a qui hom parla, de ço que la anima membra, enten, ama et desama. Lo rey dix al juglar que ell havia dit veritat et demaná-li que li dixés veritat, cor si no o feya ell lo faria morir a mala mort. Lo juglar hac pavor et promés al rey que ell li diria veritat de tot ço que ell li demanaria.	Un día acaesçió que delante del rey veno un joglar que loava a un cavallero que era malo t de malas costunbres. Aquel joglar loava aquel cavallero porque le avía dado un palafrén que avía tirado a un monje. Grand pesar ovo el rey porque loava al cavallero. Commo el rey conosçía que falsamente lo loava, el rey demandó al juglar por qué quiso Dios que fuese palabra. El juglar respondió t dixo que palabra era por dar conosçençia a aquéllos con quien el omne fabla de eso que el ánima mienbra t entiende t ama t desama. El rey dixo al joglar que él avía dicho verdad, et demandól que le dixese verdad, ca, si non lo dixese, él lo faría morir a mala muerte. El juglar ovo pavor t prometió al rey que él diría verdad de todo lo que le preguntase.

[128] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 2, pp. 77-80.
[129] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 218-221.

“Juglar”, dix lo rey, “loes tu lo cavaller per ço que.n façes a mi plaher en oyr ço que tu dius del cavaller o loes-lo per ço que lo cavaller sia digne de laor?” Lo juglar estech longament apensant enans que resposés, et hac temor de mentir et dix al rey aquestes paruales: “Senyer, lo cavaller no es digne de laor, mas que yo.l lou per ço cor m’a donat lo palafré et lou’l a vos per ó que.m donets algun noble do; cor si ell m’a donat un palafré, vos me devets donar un cavall o mes per ço que don de vos laor a les gents”. “Juglar”, dix lo rey, “tu has dit veritat; cor tu, per laor que deyes del cavaller, m’as fet desplaher, cové que.n ports pena, ço es a saber, que retes al cavaller lo palafré et que li digues de ma part que.l reta al monge a qui l’a tolt, lo qual monge dona vera laor de Deu; et si lo cavaller no ret lo palafré al monge, dilgues-li que yo l’acuyde e.m desisch d’ell. Et sapies que ell hará major pesar en oyr estes paraules que no ha haut plaher en les laors que tu d’ell has dites” Molt considerá lo rey en la vanagloria que los homens han en est mon per oyr laors de si matex, et maravellá.s fortment com home, qui es devengut et creat de no-res, pot tant desijar en est mon honrament ni laor. Dementre que lo rey estava en aytal consideraçió, un donzell aportá al rey un libre on eren depictes moltes figures et ystories. Aquell escuder dix al rey aquestes paraules: “Senyer rey, un sant hermitá, qui en .iª. alta muntanya pres de un vostre castell faya penitençia, es passat d’aquesta vida. Et, en sa mort, mon pare visitá aquell sant home, lo qual li dix que ell aquest libre donás al pus devot prinçep que ell sapia; et per açó, senyor rey, mon senyer pare vos tramet aquest libre, per ço com vos te per lo pus savi e.l pus devot prinçep que ell sapia en tot lo mon”	“Juglar -dixo el rey- ¿loas tú al cavallero porque yo tome plazer en oír eso que tu dizes de él o loaslo porque el cavallero sea digno de ser loado?” El juglar estuvo longamente pensando ante que respondiese t ovo miedo de morir, et dixo al rey estas palabras: “Sennor, el cavallero non es digno de loor, mas yo lo loo por que me ha dado el palafrén t lóolo agora por que vos me dedes algund noble don, ca, si él me ha dado un palafrén, vos me devedes dar un cavallo o más por esto que vos diga loor a las gentes” “Juglar – dixo el rey – tu as dicho verdad. Et, por el loor que tú dizes del cavallero, me as fecho desplazer. Et, por ende, conviene que ayas pena; es a saber, que torrnes el palafrén al cavallero et que le digas de mi parte que él lo torrne al monje a que lo ha tirado, el qual monje da verdadera loor a Dios. Et, si el cavallero non torrnare el palafrén al monje, dígasle que yo faré justiçia de él, aunque por el acometimiento que fizo non quedará sin alguna pena; t sepas que él avrá mayor pesar en oír aquestas palabras que non ha avido plazer en los loores que as dicho de él”. Mucho consideró el rey en la vanagloria que los omnes han en este mundo para oír loores de sí mesmo t maravillóse commo omne, que es venido t creado de non nada, puede tanto desear en este mundo onrra t loor. Demientra que el rey estava en aquesta consideración, un donzel traxo al rey un libro en que avía pintadas muchas figuras et estorias. Aquel donzel dixo al rey estas palabras: “Sennor rey, un santo hermitanno, que en una alta montanna çerca de un castillo fazía penitençia, es pasado de aquesta vida. t mi padre visitó aquel santo omne en

USC UNIVERSIDADE DE COMPOSTELA

“Donzell”, dix lo rey, “sabets vos de que es aquest libre?” Lo donzell dix al rey que lo libre es de plaher corporal et esperital. De plaher corporal es per ço cor hi ha moltes et diverses figures, qui son molt noblament fetes et son de totes aytantes maneres com hom pot pensar de creatures et de obres de creatures. Ço es a saber: en lo libre es lo çel imperi afigurat et la disposició de sede magestat et dels sants de gloria; enaprés hi es lo figurament del firmament, del sol et de la luna. Et hi es la ystoria del Vell Testament et del Novell. En aquest libre son afigurats los philosofs et les obres de natura, enaxí com en homens, besties, auzells, peixs, plantes; et de totes les besties, auçells, peix, plantes, hi a figures et obres; et açó matex dels homens, enaxí com de prelats, prinçeps, clergues, cavallers, mercaders et de totes les altres arts mecaniques. Et axí, per orde, en cascuna cosa distinta d’altra, a sa figura et la manera segons que los homens et les besties et ausells et peix viuen et fan en est mon per tal que viuen. En aquest libre ha ystories de batalles et de ciutats et naus et galeres et descrets reys; et de totes les altres coses antigues qui son passades fa aquest libre memoria per figures. “Aquest libre, senyer rey”, dix lo donzell, “feu aquell sant hermitá qui fo philosof; et de tots los libres que poch atrobar ell trasch totes les ystories que poch traer, et de tot açó que veya fer als homens et a les besties et auzells, arbres, ell ho posava en figues”. “Senyer rey”, dix lo donzell, “com lo philosof hac fet aquest libre, ell se.n vench a estar en .iª. eglesia hermitana, et aquest libre ell guardava tot jorn per ço que.n hagués plaher corporalment et espiritual; plaher corporl n’avia, per ço que lo libre est bell et ben pintat et afigurat et cor de moltes figures es ajustat; plaher esperitual n’avia, per ço cor, per ço que veya ab ulls	su muerte, el qual dixo que él diese este libro al más devoto prínçipe que él sopiese. Et, por aquesto, sennor rey, mi padre t sennor vos enbía aqueste libro, por esto que él vos tiene el más sabio et devoto prínçipe que él sopo en este mundo” “Donzel -dixo el rey-si leedes vos, ¿de qué es aqueste libro? El donzel dixo al rey que el libro era de plazer spiritual t corporal. “De plazer corporal es por aquesto que es de pinturas, que son muy noblemente fechas. Et son todas de tantas maneras commo omne puede pensar de naturas. Es a saber, que en este libro es figurado el çielo inpirio t la dispusición desde Magestad t de los santos de eglesia. Después, y es figurado el firmamento, el sol y la luna t de las otras planetas. t y es la estoria del Viejo Testamento t del Nuevo. En aqueste libro son figurados los filósofos t las obras, de manera así commo son omnes t bestias, aves, peces t plumas et de todas las bestias, aves, peçes t figuras de obras. Aquesto mesmo de los onbres, así commo de prelados, prínçipes, cavalleros, clérigos, mercadores t de todas las otras artes mecánicas. Et así, por orden, en cada una cosa distinta de otra a su figura, t la manera segund los omnes t bestias, aves, peçes biven t están en aqueste mundo” En aqueste libro ha estorias de batallas t de çibdades, naos t galeas t de sennores reyes. T de todas las otras cosas antiguas que son pasadas faze aqueste libro memoria por figuras. Aqueste libro, sennor rey -dixo el donzel- fizo aquel santo ermitanno, t fue filósofo t de todos los libros que puedo fallar él saco todas las estorias que pudo sacar. Et de todo lo que veía fazer a los omnes, a las bestias, a los árboles, él lo ponía en figura.

corporals, se girava ha veer ab ulls esperituals, ab los quals veya Deu et les obres que havia en les creatures, et havia plaher per ço que considerava en les coses passades et en les obres que fan les creatures” Lo rey pres aquell *Libre de plahen visió* et en aquest estudiava volenters. Un jorn s’esdevench que ell estudiava en una figura on era depint que un rey seya a sa taula et menjava en un gran palau, on menjaven gran re de cavallers. En aquell palau havia depints juglars qui sonaven diverses esturments et denant la figura del rey havia depint un leó et una serpent qui.s combatien. A la orella del rey tenia un demoni sa boca, lo qual significava que la serpent, ab hoyr laors et vanitats, combat lo leó, que figura rey. Molt considerá aquell rey en aquella ystoria, et aperçebé ço que la ystoria significava et dix aquestes paraules: “A, falses laors vanes! Per que sots en lo mon? Ni per que sots pus plahents a oyr als prinçeps et als prelats que als altres homens?” Molt plorá lo rey en esta consideració, et plorá longament. Com lo rey hac plorat longament, ell, per divinal graçia, considerá et proposá ha fer un molt gran monestir, en lo qual se metés ab molts sants religiosos, qui cantasen noblament lo sant offiçi de la missa et qui sabessen en la çiençia de theologia et de philosofia, per tal que tots jorns agués plaher en oyr l’ofiçi de la missa et, en oyr l’ofiçi, lurs paraules, en les quals hagués plaher a oyr parlar de Deu et de ses obres. Enaxí o considerava lo rey et feu, et eretá sos fills de tot quant havia et al monestir doná gran renda perpetual. En aquell monastir estava lo rey ab los sants homens et a ells faya espondre ço que les ystories del *Libre de visió* significaven. Enfre oyr et veer et considerar, membrar, entendre et	Sennor rey -dixo el donzel- quando el filósofo ovo fecho aqueste libro, él se veno a estar en una eglesia hermitanna. Et aqueste libro guardó él todos días por esto que en él oviese plazer espiritual t corporal. Plazer corporal avía por el libro es fermoso t bien pintado t figurado, et porque de muchas figuras es ayuntado. Plazer spiritual avía porque veía que los ojos corporales que se volvían a ver con ojos spirituales a Dios et a las obras que fecho avía en las creaturas. Et avía plazer en lo que considerava en las obras pasadas que fazen las creaturas.” Et el rey tomó aquel libro de plaziente catadura et en él estudeava de voluntad. Un día acaesçió que él estudeava en una figura do era pintado que un rey seía a su tabla et comía en un grand palaçio con grand companna de cavalleros. En aquel palaçio avía pintados juglares que tenían diversos instrumentos. Et, delante de la figura del rey, avía pintado un león t una serpiente que se conbatían. A la oreja del rey tenía un demonio su boca, el qual significava que la sirpiente, con oír loores, t vanidades, conbatía al león, que significava rey. Mucho consideró el rey en aquella estoria et entendió eso que la estoria significava t dixo aquestas palabras: “A, falsos loores vanos, ¿por qué sois en el mundo et por qué sois más plazenteros a oír a los prínçipes t a los prelados que a los otros omnes?” Mucho lloró el rey luengamente en aquesta consideración. Quando el rey ovo llorado, él, por divinal graçia, consideró t propuso de fazer un grand monasterio en el qual se metiese con muchos santos omnes religiosos que religiosamente cantasen el ofiçio de la misa et que sopiesen de la çiençia de la theología t filosofía, por tal de todos días oviese

voler, estava lo rey tots jorns en gran plaher et estech tro a la mort; al dia de la qual mort ell maná a son fill que ell degués viure en la manera que ell havia viscut"	plazer en oír el ofiçio de la misa et en oír sus palabras, en las quales oviese plazer, oyendo fablar de Dios t de sus obras. Et así lo considerava el rey t fizo heredar a sus fijos en todo quanto avía. En aquel monesterio estando el rey con los santos omnes, a ellos fazía esponer eso que las estorias del libro significavan: división entre oír t ver, considerar, menbrar, entender t querer. Et estava todos días en grand plazer et estudo fasta la muerte, el día de la qual muerte él mandó a su fijo que biviese en aquella manera que avía bevido.

Varios aspectos de este relato tocan cuestiones centrales en el *Libro de Gracián.* En primer lugar, la vanidad de las honras mundanas, así como las mayores tentaciones que experimentan príncipes y obispos en relación a los honores. También se plantea la cuestión del uso del lenguaje. Así, la pregunta del rey al juglar sobre la finalidad del lenguaje ("palabra") que no es otra que comunicar la verdad, es decir, "eso que el ánima mienbra t entiende t ama t desama". Pero esto es un problema central en el *Libro de Gracián* puesto que una de las críticas más frecuentes hacia privados y consejeros, tanto en el texto castellano como en los espejos de príncipes de la baja Edad Media remite a la cuestión de la "lisonja", es decir, de las alabanzas falsas. Así, el padre de Gracián afirma acerca de privados y consejeros: "t al prínçipe se muestran grandes serviçiales, buscando t asacando grandes sotilezas t achaques, con las quales el prínçipe pueda sacar del pueblo grandes quantías de dineros (…). t ponen al prínçipe en tales fechos por que lo engannen con cobdiçia t con lisonja et por aver ellos parte de los dineros"[130]. De nuevo, el rey ideal corrige las falencias del rey real, es decir, de Juan II.

En otro orden está la cuestión de que el *Libro de plaziente catadura,* un texto imaginario, representa en realidad al propio *Libro de Gracián.* Según Fernando Gómez Redondo, cuando el doncel lleva el libro al rey:

> "se reproduce el primero de los marcos de la obra, justo en la secuencia que ha de servir de cierre y que ha de mostrar al rey aquel -Juan II- al que se entregaba esta obra cómo había de servirse de ella; todos estos esquemas

[130] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 114-115.

> proceden de Llull y deben ponerse en correspondencia con la poética de recepción que se construye en las últimas décadas del siglo XIII y primeras del siglo XIV, con la técnica de inserción de receptores seleccionados en las estructuras textuales que se están creando"[131].

El "primer marco" se refiere a la "senblanza" de la obra, esto es, a la auto-representación del autor como un ermitaño que le dirige el *Libro de Gracian* al rey, según argumenta Fernando Gómez Redondo[132]. Los lectores de la obra habrían de entender que la inclusión de una referencia al texto en uno de los últimos momentos de la obra indicaba como había de leerse el propio texto. Así, los receptores cortesanos, y en especial el Rey, han de comprender que el mensaje central del texto tiene que ver con escapar de las honras mundanas, y buscar refugio en la vida espiritual. Esto no implica necesariamente que el autor anónimo este recomendando a Juan II ingresar en un monasterio. Pero sí que busque "plazer en oír el ofiçio de la misa et en oír sus palabras, en las quales oviese plazer, oyendo fablar de Dios t de sus obras". Al fin y al cabo, según apunta el padre de Gracián en su crítica a los privados, estos le recomendarían al rey que no fuese "misero": "t algunos privados del prínçipe, que poco conosçimiento han de Dios, dizen que el prínçipe non deve ser misero nin santero oyendo misas nin predicaçiones t fablando de Dios t de la otra vida"[133].

6.3.2. El reformismo del *Blaquerna* y el *Libro de Gracián*

El elemento cristiano es central en la sociedad ideal que se construye en el *Blaquerna*. De hecho, buena parte de la obra se dedica a sugerir reformas para las estructuras eclesiásticas de manera que se pueda lograr dicha sociedad ideal, tanto al nivel de un monasterio, como de una diócesis como de la Iglesia entera. Así, en la obra se acumulan diferentes propuestas de reforma, que a menudo implican una reorganización de algún aspecto de la sociedad. Aunque en el *Libro de Gracián* no se adoptan directamente ninguna de estas reformas, la idea de reformar radicalmente algún aspecto institucional está presente en el capítulo dedicado a los obispos. La idea de reforma, además, apunta a la cuestión de mejora de la sociedad y a la construcción de una sociedad ideal. Las reformas han de ser medios para llegar a una sociedad ideal.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[131] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3, p. 3399.
[132] Para las ideas de Fernando Gómez Redondo sobre el *Libro de Gracián* véase el capítulo 4. "Los estudios historiográficos sobre el *Libro de Gracián*", apartado 4.2.2. "Las lecturas del viaje de Gracián".
[133] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 115.

En lo tocante al plano eclesiástico, tengamos en cuenta el libro tercero del *Blaquerna*, dedicado al oficio de obispo. Para reformar su diócesis, Blaquerna nombra diferentes canónigos encargados de un aspecto de la vida cristiana: la pobreza, la suavidad, la misericordia, la aflicción o la limpieza, entendiendo esta última en un sentido espiritual. En el oficio de estos canónigos se insiste en la vigilancia de las costumbres de los habitantes de la diócesis, especialmente del clero. Así, el canónigo de la pobreza, que se describe como "cabeza" de los pobres de la ciudad, acusa al archidiácono de gastar los "bens dels pobres de Jésucrist", insistiendo en que todo lo que sobra a los clérigos ha de pertenecer a los pobres[134]. En este sentido, estas ideas del *Blanquerna* están imbricadas de la idea de persecución de la vida evangélica, que Llull comparte con las órdenes mendicantes de la época, como hemos visto[135]. También es notorio el caso del canónigo de la "limpieza" ("netedat"), que espía y toma nota de las malas costumbres de los clérigos:

> "Tots jorns anava lo canonge per les cases dels clergues per ço que sabés quals eren de bona vida; e escrivia'ls e anomenava'ls al bisbe e als canonges per ço que, si venia cas d'elecció ni de donar benefici, que fos sabut a qui devia ésser donat. Per los hòmens llecs encercava e espiava culpes e torts e malvats nodriments e costumes, e tot ho escrivia. E demanava ajuda a destruir males costumes e a multiplicar les bones."[136]

Una idea similar aparece en el *Libro de Gracián,* en el capítulo III, dedicado a los obispos. El padre de Gracián critica la preocupación de los prelados por acrecentar sus rentas, y el cuidado que llevan de las cuentas, que contrasta con lo poco que se esfuerzan en reformar moralmente al pueblo:

> "¡A, fijo, t cómmo son diligentes prelados en fazer libros en que son escriptas las rentas de sus dignidades, t cómmo estudian t trabajan en las acresçentar t recabdar por que ninguna parte de ellas se pierda, y cómmo non curan de fazer nin tener libros en que sean escriptos los pobres de Jhesu Xristo para les fazer limosna, nin los omnes que biven en sus preladías, por que pudiesen saber t escodrinnar sus vidas, trayendo espías para sabar los que mal biven, por tal de los corregir t enmendar t a los que biven por les esforçar t ayudar!"[137].

[134] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, pp. 324-325.
[135] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.3.1. "El *Libro de Gracián* como recepción de las ideas de Ramón Llull".
[136] Ramon Llull, *Romanç d'Evast e Blaquerna*, p. 345.
[137] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 100.

Así mismo, el padre de Gracián denuncia los lujos con los que viven los prelados, y afirma, en términos similares a los de Llull, que dichos lujos son resultado de no ser generoso con los pobres, a quienes pertenecerían esos bienes:

> "andan enbueltos en las vanidades de aqueste mundo, teniendo a sus mesas grandes baxillas de oro t de plata, comiendo muchos manjares delicados t mucho costosos, beviendo vinos esmerados t diversos, seyendo en grandes magnifiçençias t pontificales, seyendo comiendo sin caridad t sin recordamiento de los pobres que se mueren de fanbre en sus casas (…); en sus establos, muchos cavallos t mulas t azémilas t otras muchas bestias aviçiadas t gruesas, que comen lo que a los pobres es tollido"[138].

Así, la perspectiva del autor del *Libro de Gracián* guarda importantes semejanzas con la de Llull en el *Blaquerna.* Ambos buscan que los obispos y los clérigos lleven una vida apostólica, en la tenga un rol fundamental la pobreza y la ausencia de lujos. Y ambos proponen reformas que pasan por un mayor control de los fieles en relación a sus pecados, llegando a plantear la necesidad de espiarlos para poder corregir sus costumbres. La diferencia fundamental está en el detalle con el que se plantean las reformas en el *Blaquerna,* en comparación con el carácter escueto de la propuesta en *Libro de Gracián.*

En el caso del *Libro de Gracián,* resulta claro que la sociedad imaginada en el capítulo XII es una sociedad considerada como deseable. Así, se trata de una sociedad ideal en dos sentidos. Por una parte, en cuanto a una sociedad imaginada, creada por el pensamiento. Por otra, debido a que ese orden social se considera una sociedad mejor que la real, más perfecta y acorde a la "primera intención" del ser humano. La construcción de una sociedad ideal sirve dos propósitos. En primer lugar, tiene una función crítica, en la medida en la que en el contraste entre la sociedad real y la sociedad ideal quedan patentes las numerosas carencias de la sociedad real. En el *Libro de Gracián* esta función crítica se manifiesta en la comparación entre la sociedad descrita por el padre de Gracián, y presenciada por el protagonista en su viaje; con el reino del capítulo XII, en el que los vicios de los reyes criticados anteriormente están ausentas. En segundo lugar, tiene una función transformadora, al proporcionar soluciones a los problemas de la sociedad real. Estas soluciones, en el *Libro de Gracián* pasan por la mejora del comportamiento de Juan II, que ha de imitar al rey ideal. Pero también, por la implantación de reformas en el

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[138] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 101.

ámbito eclesiástico inspiradas en el *Blaquerna,* que puedan servir para alcanzar la sociedad imaginada.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

7. El pensamiento crítico del *Libro de Gracián*

Una dimensión central del *Libro de Gracián* recae en la reflexión política. En el *Libro de Gracián* se elaboran una serie de consideraciones sobre el ejercicio del poder, el mal gobierno, o la relación de un príncipe con sus allegados. El problema se centra en la construcción del rey o príncipe como objeto intelectual: ¿Cómo pensar el poder del príncipe? ¿Cuándo actúa el rey justamente? Se trata de preguntas cuyas respuestas se venían esbozando en los llamados "espejos de príncipes" así como en otro tipo de textos. El *Libro de Gracián*, a su manera, también aborda este tipo de cuestiones.

El problema central en torno a lo político en el *Libro de Gracián* es la cuestión del poder. El *Libro de Gracián*, insertado en la tradición de los espejos de príncipes, aborda una serie de problemas vinculados a la cuestión del poder. Se trata aquí de plantearse el poder como una práctica, como algo que se ejerce por parte del monarca y de otras figuras. En la Edad Media, el ejercicio del poder es comprendido a través de una serie de esquemas conceptuales que aúnan dimensiones morales (virtudes y vicios) y clasificaciones sociales (rey, caballeros, privados o pueblo), justificaciones, argumentos y representaciones. Siguiendo a John G.A. Pocock[1], hablaremos de un lenguaje moral y político, que funciona como condiciones de posibilidad a la hora de argumentar políticamente. Asimismo, el hecho de argumentar supone un acto comunicativo específico, con unas intenciones específicas. Partiendo de todo esto, nuestro análisis del pensamiento político del *Libro de Gracián* descansará sobre tres pilares:

a) La relación entre poder y discurso. En este capítulo partiremos de la noción de poder de Michel Foucault[2]. El filósofo francés entiende el poder como una acción sobre la conducta de los demás. El ejercicio del poder consiste en prohibir y sancionar comportamientos, pero también en la creación de reglas e incentivos, la definición de objetivos en un grupo dado o el establecimiento de relaciones con otros poderes. La "coacción", esto es, el uso de la fuerza, de la prohibición o la extracción de rentas es parte del poder, pero este no puede ser reducido a esto. También incluye un aspecto "productivo". Parte de esta producción tiene que ver con la generación de saberes y discursos que justifiquen el ejercicio del poder, incluyendo los fines a los que va

[1] Véase John G.A. Pocock, *thought and history: essays in theory and method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 87-105.
[2] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología,* vol. 50, n. 3 (1988), pp. 3-20. Véase más arriba, capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.6.1. "La noción de poder".

dirigido, o clasificaciones sociales a partir de las cuales se ejerce y los lenguajes que permiten hablar de él. Pero ello quiere decir que los subordinados, aquellos sobre los que se ejerce el poder, pueden apropiarse de estos discursos y lenguajes incluso para generar una resistencia. Por ejemplo, un grupo subalterno puede emplear los términos, justificaciones e ideales de la nobleza o la monarquía, para llamar la atención sobre el hecho de que los nobles o el monarca no cumplen con su imagen ideal[3]. En este sentido, en el *Libro de Gracián* se utilizan una serie de recursos intelectuales (conceptos, argumentos o metáforas) de los espejos de príncipes. Estos habían establecido un conocimiento que legitimaba el poder de los monarcas castellanos, estableciendo justificaciones para su poder, sus deberes, virtudes y condiciones para el gobierno. El *Libro de Gracián* parte de este saber para criticar el gobierno de Juan II. De esta forma, se establece un saber crítico con el poder de Juan II.

b) El lenguaje político[4]. Un concepto clave que tomaremos aquí para entender el discurso político del *Libro de Gracián* es el de lenguaje político. Asociado a los historiadores de la Escuela de Cambridge, especialmente a John G.A. Pocock, el concepto de lenguaje político se refiere a los esquemas conceptuales, incluyendo términos conceptos, y argumentos habituales con los que en una sociedad dada se reflexiona sobre el poder y la comunidad política. Los lenguajes políticos se forman a través de tradiciones discursivas que contribuyen a construir un determinado objeto intelectual[5]. Por ejemplo, en la baja Edad Media castellana, los espejos de príncipes contribuyen (junto a la historiografía, la teología o el derecho) a elaborar la idea de monarca como objeto intelectual. Además, en los lenguajes políticos, con sus justificaciones y valoraciones, son un medio clave para la legitimación del poder[6]. En este sentido, las élites gobernantes en una sociedad determinada tienen un importante peso en la construcción del lenguaje político. Sin embargo, este puede reestructurarse, reinterpretarse y resignificarse para argumentar en favor de otros intereses. Si parte de la justificación del poder del monarca es que este proviene de Dios, el *Libro de Gracián* criticará al monarca debido a que este no cumple la voluntad de Dios. Dentro de este proceso de interpretaciones y

[3] James C. Scott, *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts,* Yale University Press, London, 1990, p. 54.
[4] Véase más arriba, capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.4.2. "El lenguaje politico".
[5] John G.A. Pocock, *Political thought and history*, pp. 106-119.
[6] John G.A. Pocock, *Political thought and history*, pp. 69-70.

resignificaciones son clave lo que Quentin Skinner denomina conceptos discutidos[7]. Estos son conceptos valorados positiva o negativamente cuya definición o aplicación está puesta en cuestión desde diferentes perspectivas.

c) Las intenciones del texto[8]. Los lenguajes políticos no existen en abstracto, sino instanciados en actos comunicativos específicos, como un texto. De esta forma, un texto es una acción que realiza un escritor en un momento determinado y con unas intenciones concretas. Así, a mayores de las abstracciones y códigos de un lenguaje político, es fundamental la aplicación de los conceptos y razonamientos de un lenguaje a un problema político específico. El lenguaje político es un medio a través del cual se reflexiona y se interviene en un problema vinculado al ejercicio del poder. Cuando un escritor redacta un texto de contenido político, está posicionándose en relación a un debate político. Considerar un texto como una toma de posición en un debate político significa atribuirle una intención. En este sentido hay que distinguir entre lo que dice el texto (sus argumentos e ideas) y lo que el texto hace al decirlo. Se trata de la distinción entre el acto locutivo y el acto ilocutivo. El acto locutivo se refiere a las palabras, conceptos y referencias. El ilocutivo a la acción que se hace empleando estas palabras. El texto puede criticar, disuadir, justificar una posición política o advertir contra una acción determinada[9]. Aquí es fundamental tener en cuenta que los lenguajes llevan en sí mismos una carga valorativa, como ocurre con la palabra "tirano" o la palabra "prudencia". Calificar a Álvaro de Luna como "tirano", por ejemplo, no es únicamente una descripción, sino también una valoración e incluso puede ser una forma de posicionarse en contra del privado y pedir su deposición[10]. De esta forma, al analizar el *Libro de Gracián* hay que tener en cuenta no sólo lo que ocurre en texto, sino también de que maneras se relaciona el texto como forma de comunicación con el contexto en el que está situado, el reinado de Juan II. Así, valoraremos las diferentes tomas de posición que están implícitas en el *Libro de Gracián.*

[7] Véanse Quentin Skinner, *Visions of politics, vol. 1: regarding method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 145-157 y pp. 159-162.
[8] Véase más arriba, capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.4.1. "La intención".
[9] Quentin Skinner, "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios,* Tecnos, Madrid, 2007, pp. 89-91.
[10] John G.A. Pocock, *Political thought and history*, pp. 34-35.

Teniendo en cuenta todo esto, en este capítulo analizaremos el texto en base a dos cuestiones: 1) la construcción del lenguaje político en el *Libro de Gracián;* teniendo en cuenta la influencia de los espejos de príncipes y cómo en el texto subvierte el discurso de los espejos de príncipes para criticar el poder; y 2) la intencionalidad del *Libro de Gracián* como deslegitimación de la figura de Álvaro de Luna.

7.1. Poder y lenguaje político en el *Libro de Gracián*

Partiremos en primer lugar de la relación entre el ejercicio del poder y el lenguaje político en el *Libro de Gracián.* Abordaremos la creación de un lenguaje político en una tradición de textos determinada, la de los espejos de príncipes. Entenderemos que estos textos generan una serie de códigos, que incluyen términos, esquemas conceptuales y otras representaciones a partir de las cuáles se reflexiona sobre el ejercicio del poder. Esto es, en la tradición discursiva de los espejos de príncipes se configura un saber y un lenguaje político a partir del cual se legitima el poder monárquico en un momento de afirmación de la monarquía. El *Libro de Gracián* parte de este saber y este lenguaje producido por los espejos de príncipes, pero lo resignifica, adaptándolo al contexto de conflictividad política y social del reinado de Juan II de Castilla, con el objeto de resistir, a partir de críticas, deslegitimaciones y advertencias, el ejercicio del poder de Juan II y Álvaro de Luna.

En este sentido, hay que afirmar que los lenguajes políticos no son códigos totalmente fijados, sino que son hasta cierto punto maleables. Así, en el *Libro de Gracián* veremos cómo se reformula la idea de rey, al emplear los conceptos de una manera determinada. Asimismo, también se emplean ciertos conceptos y metáforas, en un sentido diferente al habitual en los espejos de príncipes. De esta forma, en el *Libro de Gracián* participa del lenguaje político de los espejos, pero también resignifica algunos elementos de dicho lenguaje, incluyendo una dimensión crítica con las prácticas políticas de su época.

Teniendo esto en cuenta, defenderemos en primer lugar que el *Libro de Gracián* funciona como un espejo de príncipes. En segundo lugar, analizaremos como se construye el poder del monarca en el *Libro de Gracián,* resignificando los esquemas conceptuales de los espejos, teniendo en cuenta la cuestión de los privados y los tributos. En tercer lugar, veremos los conceptos que el *Libro de Gracián* resignifica con la intención de deslegitimar las prácticas políticas del monarca, así como la de otros grupos poderosos,

USC
DE COMPOSTELA

como caballeros y regidores. En cuarto lugar, la construcción de un imaginario político en el *Libor de Gracián.*

7.1.1. El *Libro de Gracián* como espejo de príncipes

El capítulo IV del *Libro de Gracián* funciona como un de espejo de príncipes, como ya destacaron estudiosos como Fernando Gómez Redondo, José J. Satorre o José Manuel Nieto Soria[11]. En cuanto espejo de príncipes, se inserta en una larga tradición de reflexión moral y política que en Castilla se remonta hasta el siglo XIII, cuándo en los entornos de monarcas como Fernando III, Alfonso X o Sancho IV se producen una serie de textos en los que se busca sentar las pautas de que debe seguir un rey para gobernar correctamente. Se trata de textos que generan un lenguaje propio en la construcción del concepto de rey, a partir de proverbios, metáforas, o entramados conceptuales como los de las virtudes y los vicios[12]. El *Libro de Gracián* heredera parte de este lenguaje.

Así, es posible distinguir varias etapas en la formación del *corpus* de espejos castellanos. En primer lugar, una primera etapa en la que existirían influencias orientales, en la que destacarían las figuras de los sabios como emisores del discurso, la incorporación de proverbios y la preocupación moral. Dentro de esta etapa destacan textos como el *Libro de los doze sabios* (c.1237-1255), las *Flores de Filosofía* (c.1255), el *Libro de los cien capítulos* (c.1280-1285) o los *Bocados de oro* (c.1260-1280)*[13]*. Una segunda etapa manifestaría influencias propias del Occidente medieval, destacando especialmente las traducciones y glosas a textos para la educación de los reyes producidos en Francia. Es clave, dentro de esta etapa, las *Glosas* de Juan García de Castrojeriz al *Regimiento de príncipes* de Egidio Romano, escritas a mediados del siglo XIV, que tendrían una importante influencia posterior. Asimismo, también se traducen en este momento textos

[11] Para sus enfoques, véase más arriba, capítulo 4. "Los estudios historiográficos sobre el *Libro de Gracián*", apartado 4.2. "Las aproximaciones temáticas al *Libro de Gracián*".

[12] Se ha abordado la cuestión de los espejos de manera global en David Nogales Rincón, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, vol. 16 (2006), pp. 9-39; Hugo O. Bizzarri y Adeline Rucquoi, "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, n. 79 (2005), pp. 7-30; José Manuel Nieto Soria, "Les miroirs des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIIe-XIVe siècles): tendances de la recherche", en Angela de Benedictis (ed.), *Specula principum,* Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1999, pp. 193-207, y Hugo O. Bizzarri, "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)", *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* vol. 20 (1995), pp. 35-73.

[13] Para estos textos, puede consultarse Marta Haro Cortés, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2003, pp. 11-65. Cabe destacar que estos textos se siguieron leyendo durante los siglos XIV y XV, y buena parte de las copias conservadas fueron producidas en el siglo XV.

como el *De regno* de santo Tomás de Aquino, o el *Communiloquium* de Juan de Gales[14]. Finalmente, para el siglo XV, se ha destacado la influencia de autores clásicos como Séneca o Cicerón, vinculados a las influencias italianas que hemos tratado anteriormente[15]. Todo ello forma el sedimento en el que se construye el *Libro de Gracián.* Esto es, los argumentos que se presentan en boca del padre de Gracián se producen en un ambiente intelectual y cultural influido por estos textos, que constituyen un lenguaje político a partir del cual se razona en el *Libro de Gracián.*

Este lenguaje político incluye el uso de proverbios y expresiones sentenciosas, pero también de metáforas y símiles que comparan al reino con un cuerpo o con una colmena, por ejemplo. Asimismo, se recurre también a *exempla* de carácter histórico, así como al repaso de las clasificaciones de virtudes y vicios[16]. Todo ello ayudaría a conformar una serie de modos de expresión a partir de los cuales se conceptualiza la figura del príncipe.

La producción de espejos de príncipes está ligada al fortalecimiento del poder regio en Castilla[17]. Así, textos como el *Libro de los cien capítulos* insistían en la importancia del rey en el mantenimiento de la comunidad política. En este sentido, en ocasiones se ha entendido este tipo de textos como una forma de "propaganda" del poder regio. Sin embargo, estudiosos como Cary Nederman han destacado que también existieron espejos fuertemente críticos con el ejercicio del poder monárquico[18], destacando en el caso castellano, el *Speculum regum* de Álvaro Pelayo, que cuenta con una extensa sección dedicada a los "malos reyes"[19]. Así, los temas típicos de los espejos de príncipes podían se empleados no cómo una forma de justificar el poder real, sino como una denuncia del gobierno existente, en la medida en la que se apartaba de las

[14] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 2. *El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso,* Cátedra, Madrid, 1999, pp. 1696-1734.
[15] David Nogales Rincón, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV)", pp. 15-17.
[16] Para el tema del lenguaje, véase José Luis Bermejo Cabrero, "Notas sobre el lenguaje político (símbolos e imágenes en torno al rey)", *Revista de derecho político,* vol. 3 (1979), pp. 137-149.
[17] Hugo O. Bizzarri, "Las colecciones sapienciales castellanas", pp. 35-73.
[18] Cary J. Nederman, "The mirror crack'd: the *speculum principum* as political and social criticism in the late middle ages", *The European Legacy,* vol. 3, n. 3 (1998), pp. 18-38; Cary J. Nederman, "For love and money. Theorizing revolt in Fourteent-Century Europe" en *Lineages of European political thought. Explorations along the Medieval/modern divide from John of Salisbury to Hegel,* The Catholic University of America Press, Washington, 2009, pp. 122-138; Judith Ferster, *Fictions of advice. The literature and politics of counsel in late medieval England,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996.
[19] Frank Tang, "Royal misdemeanour: princely virtues and criticism of the ruler in Medieval Castile (Juan Gil de Zamora and Álvaro Pelayo), en István P. Beczy y Cary J. Nederman (eds.), *Princely virtues in the Middle Ages: 1200-1500,* Brepols, Turnhout, 2007, pp. 99-121.

prácticas que en última instancia fundamentaban el gobierno. El *Libro de Gracián,* en cuanto a espejo de príncipes, funciona precisamente en este sentido.

Aunque el *Libro de Gracián* no es exactamente un espejo de príncipes, ello no es óbice para que contenga muchas características similares. De hecho, se conoce la incidencia de los textos especulares en textos que no pertenecen necesariamente a esta tipología. Es el caso, por ejemplo, en *El Victorial,* una biografía del conde Pero Niño, cuya primera parte contiene una suerte de manual educativo que engarza fragmentos del *Libro de los buenos proverbios* y de *Bocados de Oro*[20]. En este sentido, podemos indicar los siguientes paralelismos entre el *Libro de Gracián* y los espejos de príncipes:

a) La construcción del rey como objeto intelectual. Uno de los elementos claves que acercan al *Libro de Gracián* a los espejos es el foco en la idea de príncipe. Si bien en nuestro documento hay una perspectiva fundamentalmente crítica, los temas a partir de los que se construye el discurso sobre el rey remiten a la tradición de los espejos. Todo ello configura un lenguaje moral y político a partir de esquemas conceptuales como los vicios y las virtudes, la definición del poder del monarca o la relación entre el moanrca y los súbditos. Estos temas consisten fundamentalmente en la concepción del príncipe como proveedor de justicia, en la discusión en torno a la relación del príncipe con sus allegados (privados y consejeros), en la preocupación por la buena elección de los oficiales, y en los argumentos en torno a la justificación de los tributos. Con todo, existen importantes diferencias. Fundamentalmente, en la ausencia en el *Libro de Gracián* de algún tipo de razonamiento en torno a las virtudes, con la excepción de la largueza.

b) También en relación a la forma de razonamientos, destaca el uso de metáforas y *exempla,* así como de fragmentos que recuerdan a proverbios o sentencias. Muchas de las metáforas remiten precisamente a la tradición de los espejos, como es el caso de la metáfora de las abejas, la del pastor y las ovejas, la del gobierno del barco, o la del rey como fuego. Todo ello conforma un entramado de representaciones que aúna al *Libro de Gracián* a la tradición de los espejos, precisamente en el uso de un lenguaje político y moral similar.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[20] Rafael Beltrán y Marta Haro Cortés, "Las enseñanzas a Pero Niño y la literatura de castigos en *El Victorial*", en Antonia Martínez Pérez *et al.* (eds.), *Uno de los buenos del reino: homenaje al prof. Fernando D. Carmona,* Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2013, pp. 67-97.

7.1.2. La reformulación de la monarquía en el *Libro de Gracián*

Como decíamos, el *Libro de Gracián* comparte con los espejos de príncipes la preocupación intelectual por la figura del monarca. El argumento central del *Libro de Gracián* en relación al monarca se toma de Ramón Llull. Como hemos visto, se trata de la inversión de las dos intenciones, es decir, de la preocupación del príncipe por las honras mundanas ("segunda intención") en lugar de por el establecimiento de la justicia. Así, la función central del príncipe es la de gobernar justamente, un elemento de reflexión política que se comparte con los espejos. Además, el motivo luliano se amplía para tocar una serie de cuestiones como la de los privados, los oficiales o los tributos, también frecuentes en los espejos. En este sentido, en el *Libro de Gracián* se recurre a un lenguaje propio de la tradición especular a la hora de establecer un discurso político propio, en el que se reformula el concepto de rey, dándole una dimensión crítica.

7.1.2.1. El poder del monarca

El *Libro de Gracián* critica el gobierno de Juan II y Álvaro de Luna a partir de los esquemas conceptuales que venían produciéndose en Castilla para legitimar el poder del monarca. Entendamos aquí la idea de esquema conceptual como un sistema de conceptos y argumentos a partir del cual se piensa un determinado fenómeno. En los espejos de príncipes se había producido una imagen ideal del monarca, y una legitimación de su poder a partir de una serie de argumentarios. El *Libro de Gracián* se apropia de estos argumentarios para mostrar que el poder de Juan II no se adapta a las exigencias del ideal de monarca construido en la tradición discursiva de los espejos. Es decir, el escritor del *Libro de Gracián* aplica los conceptos e ideas de los espejos al gobierno de Castilla en la época, encontrándolo deficiente. En este sentido, se parte de un discurso producido desde el poder para criticar ese mismo poder.

Partiendo de esto, analizaremos a continuación los argumentos del *Libro de Gracián*, teniendo en cuenta la tradición en que se inscribe. Así, veremos: a) el origen divino de la monarquía en el *Libro de Gracián;* b) la relación entre el monarca y la ley; y c) la relación entre el monarca y el pueblo.

a) El origen divino de la monarquía. Una de las justificaciones principales del poder del monarca en la baja Edad Media castellana es la idea de que el poder del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

monarca proviene de Dios[21]. De esta forma, la reflexión política sobre la monarquía, en un momento de afirmación de este poder[22], se inserta siempre dentro de un sistema de pensamiento cristiano. El argumento de que el poder regio proviene del Dios es frecuente en los textos castellanos, de forma que se establece una justificación para el gobierno monárquico. En cuanto discurso producido desde el poder, la idea central es legitimar el poder del monarca como algo deseado por la voluntad divina, creando un ideal de monarquía. De esta forma, los reyes serían "vicarios de Dios"[23]. El núcleo de esta idea es que los monarcas son los encargados de velar en lo temporal de aquellas cosas que en última instancia son de Dios. Se convierten en una especie de administradores. Según el *Libro de los cien capítulos*: "El rey es senescal de dios, que tiene su vez e su poder en la tierra; el rey es fiel de dios en su tierra e so fiel sobre aquel pueblo que l'metió en poder"[24]. Y la *Avisación de la dignidad real*, un texto de difícil datación pero no anterior a mediados del siglo XIV[25], afirma que: "el enperador e el rey tienen logar de Dios en la tierra e an de regir su sennorío"[26].

Este argumento forma parte del lenguaje político en la Castilla de la baja Edad Media. Lleva implícita una valoración positiva del poder regio, por cuanto se asocia a la voluntad de Dios. La idea de que existe una relación entre Dios y el poder monárquico es central dentro del saber político medieval. Esto lleva a que se convierta en un elemento central de reflexión, una condición de posibilidad para el discurso político. Esta conceptualización aparece también en el *Libro de Gracián*, si bien lo que se hace en nuestro documento es valerse de las construcciones intelectuales de la tradición especular para denunciar el mal gobierno de Juan II.

Para el autor del *Libro de Gracián*, la idea de que el poder del rey se justifica por qué Dios lo quiere es central, pero no para legitimar el gobierno y las prácticas políticas

[21] Se trata de la idea de poder descendente de Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1999.
[22] Jérome Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2009, pp. 282-288.
[23] José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Eudema, Madrid, 1988, pp. 51-58.
[24] Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Vervuert; Iberoamericana, Madrid; Frankfurt, 1998, p. 73.
[25] Hugo Bizzarri y Fernando Gómez Redondo sitúan la obra en la segunda mitad del siglo XIV, pero José Manuel Nieto Soria cree que pudo ser escrita en 1445. Véase José Manuel Nieto Soria, "La *Avisación de la dignidad real* (1445) en el contexto de la confrontación política de su tiempo", en José María Soto Rábanos (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Junta de Castilla y León, Zamora, 1998, pp. 405-438.
[26] Hugo O. Bizzarri, "Otro espejo de príncipes: *Avisación de la dignidad real*", *Incipit*, vol. 11 (1991), pp. 187-208.

de Juan II. El hecho de que el poder del monarca venga de Dios crea obligaciones en los monarcas, y estos han de dar cuentas ante el Creador de la forma en que gobiernan:

> "Antes fazen dios de sí mesmos t atribuyen a sí el querer t el poder de sí t del pueblo. t tienen que los reinados t los principados t los omnes de ellos son propiamente suyos, t que pueden fazer de ellos t en ellos segund su voluntad, porque los conquistaron ellos o los ganaron o los heredaron. t piensan que, por tales herençias t conquistas, Dios perdió su derecho t el sennorío que en los otros omnes t en las otras cosas de los regnos ha seído creador, sostenedor t gobernador de ellos (…). t, si reinan, por Dios son en los regimientos t por tal que fagan la voluntad suya (…)"[27].

El *Libro de Gracián* comparte la idea de que el poder de los príncipes viene de Dios. Pero esto no significa que el poder de los príncipes no tenga límites. El poder los príncipes tiene una función clara, la de mantener sus "señoríos" como Dios los ha ordenado. El príncipe no debe gobernar según su propia voluntad, si no de acuerdo con la voluntad de Dios. Y la forma de gobernar en concordancia con la voluntad divina, es gobernar con justicia.

Esta conceptualización resulta notable. La idea del origen divino del poder regio es un esquema conceptual frecuente en las formas de justificación del ejercicio del poder de los reyes, en Castilla especialmente a partir del triunfo de la dinastía Trastámara[28]. A menudo, se trata de un argumento que permite justificar una u otra política o legitimar una dinastía. Sin embargo, en el *Libro de Gracián* se trata de un uso fundamentalmente crítico. Aunque el *Libro de Gracián* no niega el poder del príncipe, si apela a la idea de que el poder procede de Dios para lanzar una crítica contra ciertas prácticas en el gobierno del reino, como las que tenían lugar en la Castilla de Juan II. Aunque no se trata de una idea totalmente ajena en la tradición política de la Castilla bajomedieval, el uso que se hace en el *Libro de Gracián* de esta conceptualización supone una importante diferencia respecto a la forma en la que se apelaba al origen divino de la monarquía. Hay aquí una reformulación del concepto de rey, siempre dentro del lenguaje político de la Castilla bajomedieval.

b) El monarca y la ley. Una de las ideas centrales del pensamiento político medieval es la relación entre el monarca y la justicia. La función del poder del monarca

[27] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana*, vol. 25 (1981-1983), pp. 105-106.
[28] José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos*, p. 54.

era mantener la justicia y el orden en el pueblo. Se ha hablado en este sentido de una "imagen jurídica de la realeza"[29], que se constituiría a través de una serie de argumentarios en torno a la superioridad jurídica del monarca, su rol "justiciero", las limitaciones de su poder o la amplitud de su capacidad para legislar. En el *Libro de Gracián*, la justicia es un elemento definitorio del poder real, su razón de ser y el estándar desde el que valorar el comportamiento de un determinado rey. El lenguaje de lo justo y lo injusto es una dimensión central de la forma en que se argumenta en el *Libro de Gracián*, rasgo compartido por los espejos de príncipes.

Desde los espejos de príncipes del siglo XIII, la idea de príncipe se articula a partir de conceptos relacionados con la justicia. En este sentido se articula un lenguaje político en el que se engarzan conceptualmente las nociones de rey, de reino o pueblo, de ley y de justicia. Para un texto como *Flores de filosofía* o para el *Libro de los cien capítulos* estas nociones sólo son comprensibles en cuanto relacionadas entre ellas. El reino o pueblo no puede existir sin la ley, que es el "çimiento" del mundo. El rey, cuando es justo, es "guarda" de la ley, se asegura del cumplimiento de la misma: "Ca el rrey justiçiero es guarda dela ley e onrra del pueblo e enderesçamjento del su rreyno e del pueblo e es como arbol de dios que tiene gran sonbra e fuelga so el todo ome flaco e cansado e pues la ley e el rrey e el pueblo son tres cosas que non pueden conplir lo que deuen la vna sin la otra (…)"[30]. Otros textos definen con más precisión lo que es la justicia, como es el caso de los *Castigos del rey don Sancho,* en los que se considera que "[j]ustiçia es dar a cada vno su derecho: dar al bueno galardón del bien e dar al malo galardón del mal". Este último espejo, además, da una serie de recomendaciones al rey acerca de cómo ejercer dicha virtud: "Non seas vandero en los juyzios, nin te vezca cobdiçia de auer que te den o te prometan, ca por tal auer commo éste serás perdido" [31]. En el reinado de Juan II, la idea de que el rey ha de ser recto en sus juicios encuentra su expresión en el *Centiloquio* del Marqués de Santillana, que exhorta al futuro Enrique IV a no dejar de castigar las malas acciones por "temores", "amiçitia" o "serviçio"[32].

[29] José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos,* p. 109-111.
[30] José Manuel Lucía Megías, "*Flores de filosofía.* Transcripción semipaleográfica del ms. 9428 de la Biblioteca Nacional de Madrid (ff. 1-18)", *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial,* vol. 1 (1997). Edición digital. URL: http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Flores2.html (Consultado por última vez 21-09-2020)
[31] Hugo Oscar Bizzarri (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV,* Edición, introducción y notas de Hugo Oscar Bizzarri, Vervuert; Iberoamericana, Frankfurt; Madrid, 2001, p. 120.
[32] Marqués de Santillana, *Poesías completas,* Edición de Maxim P.A.M. Kerkhof y Ángel Gómez Moreno, Castalia, Madrid, 2003, pp. 385-387.

Sin embargo, el tema del monarca y la justicia se desarrollará con más precisión y detalle en las *Glosas* de Juan García de Castrojeriz al *Regimiento de príncipes* de Egidio Romano. Se trata de una traducción glosada de un espejo escrito para Felipe el Bello hacia 1285, que bebe fuertemente del pensamiento ético y político de Aristóteles. La traducción fue realizada hacia mediados del siglo XIV, y gozó de un gran éxito en el pensamiento político castellano, siendo citada por autores como Pero López de Ayala en el *Rimado de Palacio* o Rodrigo Sánchez de Arévalo en la *Suma de la política.* Con respecto a la justicia, Egidio Romano argumenta que la justicia es necesaria porque sin ella se "destruirían los pueblos". Y ello debido a que la justicia lleva a los hombres a la virtud, sin la cual en el pensamiento medieval no podría existir un orden social estable. Más aún, el rey ha de ser justo para que las leyes sean justas, ya que es al rey a quién corresponde establecer las "reglas por las que se reglen los hombres". El rey es una suerte de "ley animada". Citando a Cicerón, en las *Glosas* se afirma que el rey debe gobernar en provecho de sus súbditos, lo que conlleva la virtud de la justicia[33].

La vinculación del príncipe y la justicia está clara en el *Libro de Gracián* desde las primeras líneas del capítulo IV. Recurriendo a las definiciones de Ramón Llull en el *Llibre d'intenció,* se afirma que:

> "prínçipe (…) es con entençión que, con temor, tenga justiçia en su prinçipado" y "prínçipe deve aver la primera entençión a ganar mérito en su ofiçio por obra de fe t esperança t de las otras virtudes, t la segunda entençión debe aver a su ofiçio". Sin embargo, el príncipe se pervierte cuándo establece como principal intención los honores de su oficio, haciéndose "servidor t siervo de injuria, a la qual no se conviene onrramiento de inperio nin de reinado nin de ningún otro prinçipado"[34].

En este sentido, en el *Libro de Gracián* se reflexiona a partir del concepto de justicia para enunciar una crítica contra el poder regio. Esto ocurre fundamentalmente en la concepción del derecho en el *Libro de Gracián.* En el texto se destaca la importancia del "derecho segund Dios", enfrentado al "derecho según el mundo", distinción que se extrae del *Blanquerna,* como hemos visto[35]. En el *Libro de Gracián* esto se entiende de

[33] Egidio Romano, Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al "Regimiento de príncipes",* Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Pérez, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2005, pp. 112-118

[34] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 104-105.

[35] Véase más arriba, capítulo 6. "La construcción de una sociedad ideal en la recepción de Ramón Llull" apartado 6.2.3. "La ley divina en el *Blanquerna*".

la siguiente manera. El "derecho segund el mundo", que es aquel que puede hacer el rey, ha de estar de acuerdo con el "derecho segund Dios", que emana de la voluntad divina:

> "Segund el derecho divinal, que es regla por la cual se deben fazer t obrar aquellas cosas que son plazibles a la boluntad de Dios t se deven çesar las obras que Dios non quiere que sean fechas, de las quales se sigue pecado, puedes conoçer que segund éste, más noble t nesçesario, el prínçipe non puede fazer injuria a Dios nin a las gentes de sus pueblos"[36].

En este caso, el problema se plantea en relación a enajenación del patrimonio regio, es decir, la donación de localidades de realengo a miembros de la aristocracia. Más adelante veremos que otros argumentos se emplean en la deslegitimación de tal práctica. Por lo de pronto, resulta claro que el *Libro de Gracián* argumenta en relación a la vinculación del rey con la ley, que el rey puede legislar, pero únicamente en la medida en la que las leyes sean acordes a lo que Dios quiere, que es la justicia y el bien del pueblo.

Dentro de toda esta cuestión es conveniente tener cuenta el contexto en el que se produce. La baja Edad Media supone la emergencia de un "espacio público"[37], vinculado a una idea fuerte de comunidad política[38], pero también de la afirmación del poder monárquico. Junto con la organización administrativa y tributaria, la afirmación de este poder monárquico consistía en la afirmación de la capacidad de los reyes para legislar y de su autonomía en el ámbito de la justicia, frente a un orden "policéntrico" con múltiples poderes y jurisdicciones, como la Iglesia, las ciudades o la nobleza. Existiría una recepción de ideas romanistas respecto al poder del monarca, que afirmarían su "poderío real absoluto", así como su capacidad de generar leyes a voluntad[39]. El uso de estos principios se intensificaría en la década de los años treinta del siglo XV[40], momento en el que se escribe el *Libro de Gracián.* En es en este marco en el que hay que leer las afirmaciones del *Libro de Gracián* respecto al origen divino del poder regio y a la idea

[36] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 116.
[37] Israel Sanmartín Barros, "Los elementos del pensamiento político medieval como un sistema cristiano", *Revista A Història,* vol. 24, n. 2 (2019), p. 9.
[38] Antony Black, *Political thought in Europe, 1250-1450,* Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 14-24.
[39] José Manuel Nieto Soria, "La nobleza y el 'poderío real absoluto' en la Castilla del siglo XV", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales,* n. 25 (2002), pp. 237-254; y Benjamín González Alonso, "De Briviesca a Olmedo. Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la potestad legislativa en la Castilla bajomedieval", en Aquilino Iglesia Ferreirós (ed.), *El dret comú i Catalunya. Actes del IV Simposi Internacional. Homenatge al professor Josep M. Gay Escoda. Barcelona, 27-28 de maig de 1994,* Fundación Noquera, Barcelona, pp. 43-74.
[40] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.2. "La crítica a la monarquía Trastámara en el *Libro de Gracián*".

de que el "derecho segund Dios" limita la capacidad legislativa del monarca. De esta forma en el *Libro de Gracián* hay una toma de posición frente a las posturas que destacaban la centralidad de la voluntad del monarca en el gobierno. Así, se critica a los privados, que "dizen que la voluntad del prínçipe se cunpla aunque el pueblo se pierda"[41] o a los monarcas que piensan que los reinos son suyos y "que pueden fazer de ellos t en ellos segund su voluntad". El *Libro de Gracián* busca refutar esta opinión, argumentando desde un lenguaje político que pone en el centro la voluntad de Dios y el origen divino de la monarquía. Pero más allá del argumento específico del *Libro de Gracián*, conviene prestar atención al "acto ilocutivo" que conllevan estas expresiones, esto es, lo que se hace al argumentar esta posición. No se trata de reflexiones políticas en abstracto, sino que participan en los debates políticos de la época. En el *Libro de Gracián* hay una toma de posición respecto a las ideas sobre el "poderío real absoluto" en el reinado de Juan II. Se está deslegitimado la forma en la que gobierna el monarca castellano, que estaría fundamentado en una idea ilegítima, la de la autonomía de la voluntad del Rey.

c) La relación entre el monarca y el pueblo. Ahora bien, ¿cuál es la voluntad de Dios que el príncipe debe cumplir, y que según el *Libro de Gracián* no cumple? De manera genérica es la cuestión del ejercicio de la justicia. Pero el *Libro de Gracián* es aún más explícito, al indicar de manera concreta cuales son las prácticas políticas del reinado de Juan II que afrentan a la voluntad divina. En este caso, el problema remite a la relación entre el monarca y el pueblo, uno de los problemas centrales que se articulan en los espejos. Por ejemplo, en el *Regimiento de príncipes* de Egidio Romano, se afirma, refiriéndose a la ley positiva esta "deve ser igual e buena e deve ser provechosa, e lo tercero deve ser convenible al pueblo e al reyno e a la costumbre de la tierra e al tiempo e a las costumbres de los omnes"[42]. En el *Libro de los cien capítulos* se constata que "grant mester á el rey la bienandança de su pueblo como á mester el pueblo la bienandança de su señor en las cosas que son nescesarias al rey"[43]. La idea de que el gobierno monárquico era fundamental para el pueblo es fundamental en la legitimación de este poder. Así, el "bien común" resultaba ser uno de los fines a los que debía de dirigirse el poder[44]. En este sentido, el poder del monarca va más allá de una cuestión de sanciones y prohibiciones. Se configura a través de conceptos como el de "pueblo", y

[41] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 115
[42] Egidio Romano, Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al "Regimiento de príncipes",* p. 888.
[43] Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos*, p. 85.
[44] Antony Black, *Political thought in Europe*, pp. 24-28.

también a partir de la idea de un objetivo (el bien del pueblo o el bien común), al que el monarca debe servir. En este sentido, se articula un lenguaje político en el que la noción de "bien del pueblo" o bien común es central de la idea de monarquía, y legitima el ejercicio del poder por parte de la figura regia.

El *Libro de Gracián* subvierte esta legitimación, al argumentar que Juan II no actúa como corresponde y que sus políticas suponen no el bien del pueblo, sino un daño para este. E incluso van contra la voluntad de Dios. Así, el *Libro de Gracián* se apropia del ideal de monarquía para denunciar el gobierno de Juan II:

> "Fijo, otros grandes yerros t injurias fazen algunos prínçipes en que Dios es fuertemente desordenato t injuriado t el pueblo dapnificado, por tal manera que es fecha grand desonor a Nuestro Sennor Dios. En esta manera, fijo, la voluntad de Dios fue t es que los omnes de este mundo se ordenaron en tal manera que entre ellos fuera conservada justiçia, caridad, egualdad t paz t las otras vertudes, t que fueran aborresçedores de los pecados, t que a estos fuera[n] movidos por amor t temor que a Dios ovieran t que a Él tovieran por rey t sennor t non a otro. Porque los omnes se desordenaron a obrar injurias, engannos t falsedades, por sus menguas t fallesçimientos t pecados, fue puesto el prínçipe en el pueblo, por tal que, con temor, tengan los omnes del prinçipado en egualdad de justiçia, sin que uno a otro sobrepuje con injuria. Ca, si a Dios fuera cosa nesçesaria tener prínçipe en el pueblo sin aver injuria t sin alguna utilidad, en Dios oviera mengua, la qual cosa es imposible (…). Por las quales razones el pueblo es puesto en poder del prínçipe por entençión que lo tenga flaco, en libertad de justiçia, t non sea sometido en servidumbre de injuria"[45].

En este pasaje se aprecia perfectamente la articulación entre los conceptos de monarca, pueblo, justicia y Dios. El pueblo está "ordenado" por Dios para el bien del ser humano, es decir para el ejercicio de virtudes como la justicia, la caridad, y la paz. Sin embargo, las consecuencias de la Caída llevan a la expansión del pecado y de la injusticia ("injuria") lo que hace necesario que los príncipes gobiernen, para mantener la "egualdad de justiçia, sin que uno a otro sobrepuje con injuria". El pueblo no puede ser puesto en "servidunbre de injuria", esto es, en una situación de dominación, que es lo que hacen los príncipes cuándo dejan de cumplir la voluntad divina. Esta "servidunbre de injuria" se especifica a lo largo del capítulo en las mercedes regias, los tributos excesivos, los malos oficiales o el gobierno de prelados y consejeros.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[45] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 111.

En este sentido, el *Libro de Gracián* parte de un lenguaje y argumentarios políticos que construían la idea de rey en los espejos de príncipes. Sin embargo, les da un sentido crítico, funcionando como una requisitoria del mal gobierno del reinado de Juan II. Así, el documento se asemeja a otros espejos en los que también se denuncian las prácticas políticas de ciertos monarcas, como puede ser en Castilla el *Speculum regum* de Álvaro Pelayo, o el *Speculum Regis Edwardi III* estudiado por Cary Nederman[46]. Todo ello conduce a la conclusión de que se reformula la idea de príncipe a partir del propio lenguaje político de los espejos de príncipes.

Todo esto no nos debe llevar a pensar el *Libro de Gracián* como un texto anti-monárquico. El *Libro de Gracián* está criticando unas prácticas del poder específicas, las que corresponden al reinado de Juan II. En realidad, en la sociedad ideal representada en el capítulo XII del texto[47], la figura del monarca es central. Lo que está haciendo el *Libro de Gracián* es intentar mostrar las deficiencias del gobierno de Juan II, apropiándose de los discursos enunciados por el poder en la tradición de los espejos de príncipes. Además, el *Libro de Gracián* también denuncia las figuras de los privados y los consejeros, a quienes culpa de la mala dirección del reino.

7.1.2.2. Los privados y los consejeros

Dentro del "saber político" de la Baja Edad Media castellana, una figura central son la de los privados y los consejeros. Estas figuras son fundamentales en el ejercicio del poder. Así, un argumento frecuente gira en torno a que el monarca se rodee de buenos consejeros, que le ayuden en el gobierno del reino. Sin embargo, en el *Libro de Gracián* se ejerce una fuerte crítica contra estas figuras.

La noción de privanza es una noción esencial a partir de la cual se articula el poder monárquico[48]. Así, el privado era una figura que reunía a su alrededor un grupo nobiliario a partir de relaciones clientelares. La cercanía del privado con el monarca favorecía que este grupo recibiera una serie de beneficios en el ejercicio del gobierno del monarca. De esta forma, la privanza era un mecanismo con una dimensión de solidaridad e integración de la nobleza en el aparato monárquico en construcción, de manera que los

[46] Cary J. Nederman, "The mirror crack'd" pp. 18-38
[47] Véase más arriba, capítulo 6. "La construcción de una sociedad ideal en la recepción de Ramón Llull", apartado 6.3. "La proyección de una sociedad ideal luliana en el *Libro de Gracián"*.
[48] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.2. "El *Libro de Gracián* y las reflexiones sobre la privanza".

privados y su séquito influían en el gobierno monárquico. Al mismo tiempo, también eran integrados e influidos por los fines propios de la monarquía. En este sentido, la privanza se presenta como un efecto del poder, no en cuanto prohibición o coacción, sino en referencia a la capacidad de las relaciones de poder de generar reglas, incentivos que influyen en el comportamiento de individuos y grupos[49]. Esto también generaba conflictos, por lo que la creación de una retórica a partir de la cual se enuncia la crítica a los privados es fundamental.

En base a este problema, analizaremos la construcción de una crítica a los privados y consejeros en el *Libro de Gracián* en torno a dos ideas: a) la construcción de la idea de los privados y consejeros como figuras codiciosas y lisonjeras; b) la creación de un antagonismo entre privados y rey a partir de la noción de enemistad y c) la crítica a los consejeros como crítica al gobierno de Juan II. Todo ello a partir del lenguaje moral y político de la época.

a) La construcción de privados y consejeros como figuras codiciosas y lisonjeras. El tema de los privados y de los consejeros, o del consejo en general, es una constante en la tradición de los espejos de príncipes. Algunos espejos, como el *Libro del consejo y los consejeros*, escrito entre finales del siglo XIII y principios del XV, se dedican casi en exclusiva a este problema. Así, los textos se enfocan en la necesidad del consejo en el ejercicio del poder, pues el monarca necesita del saber transmitido por sus consejeros para poder gobernar adecuadamente. Según François Foronda, existe una evolución en la comprensión de la figura del privado o consejero, que va desde una preocupación por su persona ante los vaivenes de la voluntad del rey, hasta la idea de que los privados y consejeros son figuras peligrosas para los reyes, que contribuirían a la corrupción en la Corte, según se observaría en textos como el *Rimado de Palacio* de Pero López de Ayala[50].

Dentro del *corpus* de los espejos, quizás es el *Libro del consejo y los consejeros*, atribuido al "Maestro Pedro", el más detallado al analizar la figura del consejero. En él se exalta la importancia del consejo, indicando algunas de las cualidades que debe tener los consejeros y privados, que incluyen ser "omnes bien costunbrados t de santa vida", ser

[49] François Foronda, "La privanza, entre monarquía y nobleza", en José Manuel Nieto Soria (dir.), *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c. 1230-1520)*, Sílex, Madrid, 2006, pp. 73-76.
[50] François Foronda, "La *privanza* dans la Castille du bas Moyen Âge. Cadres conceptuels et stratégies de légitimation d'un lien de proximité", *Annexes des Cahiers de linguistique et civilisation hispaniques médiévales*, n. 16 (2004), pp.153-197.

"sabios e entendidos", ser ancianos, debido a la experiencia que acarrea la edad, y finalmente "firmes e estables que non se mueuan por temor nin por amor nin por cobdiçia en todo lo que han de fazer, mayormente en la justiçia de Dios, que non desuien della por ninguna manera"[51]. Sin embargo, también existe una cara negativa en el caso de los consejeros. En el texto se advierte que el buen consejero ha de evitar la ira, la codicia y el "arrebatamiento de corazón". Además, el texto se preocupa también por el fenómeno de la lisonja, la adulación, que también se critica en el *Libro de Gracián.* Se advierte de seis peligros del lisonjero: 1) "encubre al omne las cosas que non debe"; 2) "enganan de mala guisa", 3) "son a omne enemigos encubiertos", 4) "toma en sí vanagloria", 5) "son muy mentirosos" y 6) "ha natura de escorpión"[52].

De esta manera se configura una idea del privado y del consejero con dos facetas. Por un parte, el buen consejero es provechoso para el rey y el reino. Por otra, los malos consejeros demuestran una serie de vicios, como la ira, la codicia o la lisonja, que ponen en peligro el bien del rey y del reino.

En el *Libro de Gracián* la faceta positiva de los consejeros está prácticamente anulada. En cambio, fenómenos como los de la lisonja, la codicia y el engaño están presentes de manera dispersa por todo el capítulo IV. En este sentido, de la compleja dimensión que adquiere los conceptos de la privanza y el consejo en el pensamiento político castellano, el autor del *Libro de Gracián* cree que los referentes de su época han de valorarse a partir de la dimensión negativa:

> "Et el prínçipe es en estos grandes dannos t peligros por mengua de privados t consejeros t oficiales que sean amadores de Dios t de vertudes t desamadores de injurias t pecados. Et porque traen privados que non han conosçimiento de Dios nin de sí mesmos nin de la entençión por la que son creados, los quales son llenos de avariçia falsa, orgullo, enganno t vanagloria t de los otros viçios t pecados"[53].

En el *Libro de Gracián,* además, los privados y consejeros están intensamente relacionados con la codicia y el engaño. En el discurso político del documento, el engaño y la codicia son los conceptos que se recogen de la tradición política castellana para evaluar a los consejeros. Así, por ejemplo, buscarían engañar al rey para que imponga

[51] Maestre Pedro, Agapito Rey (ed.), *Libro del Consejo e de los consejeros*, Biblioteca de Hispanistas, Zaragoza, 1962, pp. 34-35.
[52] Maestre Pedro, Agapito Rey (ed.), *Libro del Consejo e de los consejeros,* pp. 49-52.
[53] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 115.

mayores tributos sobre el pueblo, con tal de conseguir llevar parte de los bienes recaudados:

> "los falsos privados t lisonjeros son grandes enemigos del prínçipe t le enpesçes mucho por cuanto andan açerca de él por privança t por ofiçio. Los quales han corronpidas voluntades t entençiones (…). t al prínçipe se emuestran grandes serviçiales, buscando t asacando grandes sotilizas t achaques, con las quales el prínçipe pueda sacar del pueblo grandes quantías de dineros t tomar los bienes a los omnes del regno. t ponen al prínçipe en tales fechos por que lo engannen con cobdiçia t lisonja et por aver ellos parte de los dineros"[54].

Además, los privados harían que el príncipe se enemistara con caballeros y otros reyes, ya sea por enemistad o por conseguir mayores bienes[55].

b) Los privados y consejeros como enemigos. La intensidad con la que se valora las figuras de privados y consejeros en el *Libro de Gracián* se vuelve patente cuando se los designa como "enemigos". La reflexión sobre la enemistad era además un elemento central en el lenguaje político de los espejos de príncipes. Por ejemplo, el *Libro de los doze sabios* dedica un capítulo a la cuestión de la enemistad, afirmando que "Enemigo debe ser el rey, o prínçipe, o regidor de los que quieren el mal e la traición, e la siguen e la usan, e desaman el bien, e sus obras son siempre malas. E a estos atales debe ser henemigo para los destruir e hechar del mundo o de la tierra, e los aparta de sí"[56]. El problema, por supuesto, es identificar a quién aplicar tal concepto de enemigo. En el caso del *Libro de Gracián* el concepto de enemigo, en su sentido más radical, se aplica fundamentalmente a privados y consejeros:

> "Fijo, mucho enpesçe al omne el enemigo sabio t poder[oso], t más el privado t consejero flaso t cobdiçioso t lisonjero. Et mayor henemigo es del prínçipe aquél que es en consejo t causa de la muerte spiritual (…) Et mayor henemigo es del prínçipe aquél que procura t conseja por que el prínçipe sea deserado del tenporal prinçipado(…), consejándole que faga injuria t pecado, sojugando los pueblos en servidunbre de omnes injuriosos (…).

[54] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 114-115.
[55] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p.118.
[56] Hector H. Gassó y Diego Romero Lucas, "*Libro de los doce sabios* o *Tratado de nobleza y lealtad.* Ms. 92 (=77) de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander", *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, n. 6 (2002). Edición digital. URL: https://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/listillos/menu.htm (Consultado por última vez 21-09-2020).

> Henemigos son del prínçipe en quanto procuran que el prínçipe sea deseredado del çelestial regno, faziendo pecado"[57].

Así, privados y consejeros se manifiestan como enemigos de tres maneras. En primer lugar, por su condición codiciosa y lisonjera, que los hace aún más peligrosos que "el enemigo sabio t poderoso". En segundo lugar, porque los llevan a perder su "principado". Esto está vinculado con la donación de pueblos y villas regias a los miembros de la aristocracia, en este caso, especialmente a aquellos que se encuentran en la privanza y consejo del príncipe. En tercer lugar, ya que la consecuencia del consejo es en última instancia la condena eterna. Esto se deba a que la enajenación del patrimonio regio es un pecado grave en la concepción del *Libro de Gracián,* puesto que como hemos visto, supone una afrenta a la voluntad de Dios, que quiere que los pueblos sean "libres", y que no sean puestos en "servidunbre".

De esta forma, la construcción de la idea de privados y consejeros pivota en torno a tres conceptos, que se encuentran en la tradición de los espejos. Estos son el de la codicia, la lisonja, y la enemistad. En el *Libro de Gracián* se incluye una parte del lenguaje político de los espejos con respecto a los consejeros. Se trata de la dimensión negativa de los consejeros. En este sentido, el *Libro de Gracián* prácticamente ignora la importancia que se había dado al consejo en textos anteriores, para centrarse en construir su idea de los privados a partir de un lenguaje que valora negativamente el comportamiento de estas figuras.

c) La crítica a privados y consejeros como crítica al gobierno de Juan II. La construcción de una idea negativa de la privanza está estrechamente vinculada con los problemas políticos del reinado de Juan II. Uno de ellos es la cuestión de Álvaro de Luna, a quién van dirigidas muchas de las denuncias del *Libro de Gracián,* como veremos más adelante. Pero el segundo es la cuestión de la institución del Consejo Real. Creada en 1385, esta institución suponía un órgano de gobierno del reino dominado por la nobleza y el alto clero, lo que daba lugar a un espacio de disputa en los conflictos nobiliares del siglo XV, ya que desde esta institución se contralaba la distribución de mercedes y rentas de la corona. Las ciudades siempre habrían buscado, sin mucho éxito, participar en dicha

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[57] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 113.

institución[58]. Las denuncias del *Libro de Gracián* a los consejeros están estrechamente vinculadas a la crítica a este órgano.

Así, durante el viaje de Gracián se denuncia no sólo a consejeros y privados, sino también al "consejo". Cuando en Córdoba un hombre se lamenta ante los estragos que causa la guerra y los tributos impuestos por ella en la ciudad, también se refiere a la poca efectividad de las quejas de la ciudad, "segund la dispusición en que el prínçipe t su consejo está". Y se añade: "t el prínçipe non faze ál, salvo lo que sus privados quieren, t sus privados non non han cura de oír t librar, salvo aquellos fechos de los quales entienden que se les seguiría algund pro espeçial" [59]. En el capítulo VI, una villa manda sus procuradores a quejarse al monarca, pero el Consejo se indigna contra ellos: "Et, con grandes trabajos t después de muchos días pasados, pudieron ver al prínçipe nuestros procuradores para le mostrar la petición. t la fizieron ante él levar en uno de nuestros procuradores, a los de su consejo, que le diesen la petición. Los quales eran indignados contra nós, et el prínçipe t los del su consejo nunca nos quisieron oír nin remediar. Antes, cada día son contra nós"[60]

De esta forma, la crítica a los privados se superpone con una crítica a la institución del Consejo en la Castilla Trastámara. De nuevo, lo fundamental aquí no es sólo lo que se dice, sino las intenciones del escritor. Hay una toma de posición frente a la institución del Consejo, que era fundamental en el entramado administrativo de la monarquía Trastámara. Se denuncia que el Consejo, dominado por privados y la nobleza, impide al monarca gobernar por el bien del pueblo y hace caso de sus peticiones. Así, con estas afirmaciones se busca deslegitimar al Consejo Regio a los ojos de Juan II.

7.1.2.3. Los tributos

Vinculada a la cuestión de la construcción del poder del rey y de los privados está la cuestión de los tributos. En el *Libro de Gracián* hay una caracterización negativa de algunos tributos. El siglo XV es un momento de auge de la fiscalidad en la monarquía Trastámara, debido a las necesidades administrativas y bélicas[61]. Esto daba lugar a

[58] Salustiano de Dios, *El Consejo Real de Castilla. 1385-1522*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, pp. 105-118.
[59] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana*, vol. 26, n. 2 (1986), p.165.
[60] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 135.
[61] Miguel Ángel Ladero Quesada, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1973. Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.3. "La crítica a la monarquía Trastámara en el *Libro de Gracián*".

conflictos en torno a la fiscalidad[62]. El *Libro de Gracián* es una dimensión intelectual de esta conflictividad.

El tema de los privados está estrechamente relacionado con otra de las cuestiones a partir de las cuales se construye la idea del rey en el *Libro de Gracián* y en la tradición de los espejos de príncipes. Se trata del problema del "thesoro" o el "aver" del rey, esto es, los bienes que tiene el monarca y la forma de conseguirlos. En el *Libro de Gracián* hay una visión negativa de algunos tributos, que se consideran excesivos en injuriosos para el pueblo. Y la culpa del exceso de tributos es, en opinión del autor del *Libro de Gracián,* de la actuación de los privados.

Por supuesto, en el *Libro de Gracián* no se considera que los tributos sean necesariamente algo negativo. El origen de los mismos sería legítimo, una forma de que los príncipes tuvieran bienes suficientes para mantenerse y ejercer su gobierno[63]. Sin embargo, la aparición de los privados y los consejeros llevaría al abuso:

> "Fijo, al comienço que los prínçipes fueron ordenados t puestos en el pueblo, por quanto muy grand cargo t trabajo les era encomendado, fue por el pueblo ordenado que oviesen renta, por tal que oviesen su mantenimiento [et] proveimiento nesçesario t convenible" (…) Cresçieron después, fijo, en los prínçipes, errores t pecados. Et acaesçió en el pueblo novedad de prínçipes t falsos privados t consejeros. t corronpida fue en los prínçipes justiçia, prudençia, abstenençia, tenpraça t caridad t otras vertudes t la ordenación sobredicha. Por lo qual, las sus rentas propias que les eran asignadas por voluntad del pueblo diéronlas a los sus malos privados, falsos t lisonjeros, por arterías t engannos que con lo prinçipes t reyes traxeron. Por la qual razón los prínçipes echaron sobre el pueblo tributos nuevos, llevándolos por fuerça de los pobladores de la tierra, t tan grandes t crueles tributos, que el pueblo padesçe en tantos dannos, que son a Dios dados grandes clamores (…)"[64].

La idea de que los tributos excesivos son un mal moral no es original del *Libro de Gracián.* EL *Libro de los cien capítulos* afirmaba la necesidad de ser moderado en las cargas y ordenado en el gasto de lo recaudado: "Non debe el rey sobrelevar su pueblo pecho nin pedido más de lo que pueden, e non quiera levar d'ellos sin guisa porque ayan

[62] Tamara Somoza, "Una comunidad en rebeldía: resistencias fiscales y el servicio regio de 1397", *Cuadernos medievales,* n. 25 (2018), pp. 29-40.
[63] Según destaca Pablo Ortega Rico, "El discurso sobre la riqueza del rey en la baja Edad Media castellana: aproximación al tesoro de Enrique IV como propaganda política", *Trabajos y comunicaciones,* n. 53 (2021).
[64] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 107-108

de menguar nada de su gobierno; e aquello que tomare d'ellos despiéndalo en cosas que sean a pro del regno e a dapño de los enemigos"[65]. Sin embargo, si es original en la medida en la que nuestro documento atribuye el exceso de cargas a las figuras de los consejeros y privados, indicando además una suerte de proceso por el cuál los tributos irían aumentando poco a poco. El dinero se gastaría en "vanaglorias" y "superfluidades", y las cargas aumentarían porque "cada privado que viene nuevamente cómmo ayan para sí t para sus parientes t amigos (…) grandes quantías de maravedíes sobre el pueblo"[66].

Todo ello ayuda a configurar una idea del príncipe, construida a partir del lenguaje político de los espejos de príncipes. Así, a partir de los temas, estructura dialogada y conceptos de los espejos, el *Libro de Gracián* elabora una idea del buen príncipe, que cumpliría la voluntad de Dios, y mantendría la pueblo en "libertad de justiçia", y con pocos tributos, enfrentada al mal príncipe, que engañado por privados y consejeros, pondría al pueblo en "servidunbre de injuria" y un exceso de gasto. Todo ello mediante un lenguaje evaluativo en el que se contempla la segunda de las opciones de manera negativa. Estas ideas parten de la tradición de los espejos de príncipes, que como hemos visto toca los problemas de la justicia como virtud fundamental del príncipe, del origen divino del poder regio, del consejo o de la obediencia. A la hora de aplicar el lenguaje de esta tradición a la realidad del reinado de Juan II, el *Libro de Gracián* recoge algunos elementos negativos asociados al consejo o a los tributos excesivo. Lo que se hace es reelaborar la idea de príncipe desde un punto de vista crítico con el gobierno de Juan II.

7.1.3. Los conceptos discutidos en el *Libro de Gracián*

La idea de que el *Libro de Gracián* resignifica el lenguaje político de los espejos de príncipes puede apoyarse en el empleo de otros dos conceptos cuyo significado se pone en discusión. Se trata del concepto de "largueza" o liberalidad, y de la idea de obediencia.

Estos dos conceptos se configuran dentro del lenguaje político de los espejos como lo que Quentin Skinner denomina "conceptos discutidos"[67]. Se trata de conceptos que en una sociedad determinada tienen un alto valor ya sea positivo o negativo. Se trata de términos como "tirano", "virtud", "justicia" u "obediencia". Así, el término "tirano" está asociado a una serie de características negativas, mientras que el de "virtud" a ideas

[65] Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos*, p. 96.
[66] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 109.
[67] Véase Quentin Skinner, *Visions of politics, vol. 1: regarding method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 145-157 y pp. 159-162.

positivas. La valoración que conllevan estos conceptos lleva a que su definición y aplicación sea objeto de discusión en los debates políticos de una sociedad. Por ejemplo, la definición de lo qué es un tirano está sujeta a múltiples debates en la Edad Media[68]. Otro elemento de discusión puede ser la referencia del término. Hay acuerdo en la definición abstracta de un concepto, pero lo que se discute es la aplicación. El debate se orienta en torno cómo definir una serie de acciones, por ejemplo. Esto es lo que ocurre en el *Libro de Gracián* con la virtud de la "largueza" y la política de las mercedes regias. Así, veremos cómo en el *Libro de Gracián* se resignifican dos conceptos discutidos, el de "largueza" y el de "obediencia".

7.1.3.1. La "largueza" como primer concepto discutido

En los espejos de príncipes, una de las virtudes centrales que deben ejercer los reyes es la de la liberalidad[69]. En este caso estamos ante un concepto que se discute no tanto en relación a su definición como a su aplicación. La idea de que la liberalidad o "largueza" es una virtud que definiría la generosidad del monarca es una definición compartida por los espejos de príncipes, el lenguaje moral y político de la época y el *Libro de Gracián.* Ahora bien, el *Libro de Gracián* discute la aplicación de este concepto a la práctica de las mercedes regias.

La largueza una virtud relacionada con la justicia que se caracterizaría por el hábito de la generosidad, estando en un término medio entre la prodigalidad y la escasez. Los reyes, según los espejos, habrían de ejercer dicha virtud con sus súbditos, especialmente con aquellos que se habían realizado una acción meritoria en su servicio. De esta manera, el concepto de liberalidad se convierte en un término fundamental a la hora de definir las relaciones entre el monarca y los nobles, especialmente sus allegados. El *Libro de Gracián*, sin embargo, discute la aplicación habitual en la época de este concepto.

La idea de liberalidad o largueza había pasado a ser una manera fundamental de representar la práctica de las mercedes regias, ya fuera mediante la concesión de dominios o de rentas a miembros de la aristocracia. Así, según recoge la *Crónica de Juan II*

[68] Cary J. Nederman, "Three concepts of tiranny in Western medieval political thought", *Contributions to the history of concepts,* vol. 14, n. 2 (2019), pp. 1-22; y José Manuel Nieto Soria, "La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos", *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* n. 34 (2011), pp. 17-27.
[69] David Nogales Rincón, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV)", p. 23.

atribuida a Fernán Pérez de Guzmán, en la coronación de Juan II en 1419, el arzobispo de Toledo Sancho de Rojas pronunció un discurso en el que afirmaba la importancia de la liberalidad en el gobierno de un rey:

> "A lo tercero digo, que lo que vos, Señor, conviene de aquí adelante hacer, es que á todos hagáis igualmente justicia, ó mucho miréis los que bien é lealmente vos han servido, é vos sirvieron de aqui adelante, é á aquellos hagáis mercedes según la calidad de los servicios, é según quien cada uno de aquellos fuere, que la franqueza ó liberalidad conviene mucho á los Reyes, porque los hace ser amados é queridos de sus súbditos , y el avaricia los hace aborrecibles, ó con el amor son los Reyes servidos, é con el contrario aflóxanse mucho los corazones de los súbditos para bien servir"[70].

En términos abstractos, el *Regimiento de príncipes* de Egidio Romano también recogía la importancia de la liberalidad en el gobierno de un monarca. Se insistía en la importancia de la generosidad por parte del rey, que debido a la amplitud de sus posesiones no podía dar en demasía. Los límites de la liberalidad para este autor están en la persona a la que da, que debe ser merecedor de lo recibido, y en que los bienes dados no podían haber sido adquiridos ilegítimamente[71]. Más elocuente era el *Libro de los cien capítulos,* en el cual la liberalidad no está limitada: "Dios es franco e ama franqueza que aduze amor, e escasedat aduze desamor. Quantos an derecho e lealtad an deudo de fazer bien e merced. Tan grant sabor á el franco de dar como el escaso de tomar. Quien á poder de fazer bien e non lo faze es mengua d'él e ocasión que l' viene"[72].

El concepto de liberalidad es un concepto en discusión. La importancia del término a la hora de definir las relaciones entre el rey y sus allegados hacen de él un elemento de gran importancia dentro del lenguaje político de la baja Edad Media castellana. Así, es objeto de diferentes definiciones, algunas más detalladas, como la de Egidio Romano, y otras más genéricas, como la del *Libro de los cien capítulos.* Asimismo, puede hacer referencia a diversos fenómenos, como al de las mercedes regias en el caso de Sancho de Rojas.

Para el autor del *Libro de Gracián* el término "largueza" no es aplicable al fenómeno de las mercedes regias. Desde luego, se considera que el rey debe ser "largo"

[70] Fernán Pérez de Guzmán, "Crónica de Juan II", en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed. Cayetano Rossell, M. Rivadeneyra, Madrid, 1877, p. 377.
[71] Egidio Romano, Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al "Regimiento de príncipes",* pp. 155-162.
[72] Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos*, pp. 139-140.

cuando sea conveniente. Sin embargo, no es ser "largo" la generosidad que parte de los tributos excesivos sobre el pueblo:

> "Sennor padre -dixo Graçián- yo oý en un libro recontar que el rey o el prínçipe devía ser largo, pues que Dios era largo t el rey era a Él senblante".
>
> "Fijo Graçián -dixo el burjés- Dios es largo de su propia voluntad, misericordia t piedad. La qual largueza es sin injuria t sin maldad, t en ella no es superfluidad ni occiosidad. Et aquello que Dios da con su infinida largueza es suyo e non lo tuelle a ninguno con injuria. Et el rey deve ser largo en justiçia, caridad, piedad t en las otras vertudes, las quales se concuerdan con la largueza de Dios. Otrosí, en darse a todo omne que lo aya menester t en pagar largamente el serviçio de los que sirven, si le mengua cosa alguna, t en las otras cosas que son contra escaseza t avariçia (…). Mas non ponerle muchedunbre de dineros que aya sobre el pueblo t para sienpre, que el trabajo que ovo en fazer el serviçio que non fue perpetuo. Et así, el pueblo non sería atributado con tanta crueldad t desordenación. Et, pues que los omnes del tal omne desçenden non fueron obradores del tal serviçio, non deven aver galardón por lo que non trabajaron t a grand danno del pueblo. Mas la largueza que es sin justiçia t sin tenperança t que es parte de este mundo en los prinçipes, tomando de las gentes pobres del pueblo lo que con muchos trabajos t afanes alcançan t allegan t han grand nesçesidad de ello para se mantener, t dándolo por sola voluntad a sus privados t a otras personas que han grandes rentas t riquezas t lo ponen en thesoro con grand avariçia, non se concuerdan con la largueza t voluntad de Nuestro Sennor Dios, nin justiçia lo consiente"[73].

Este discurso funciona como una reformulación del concepto de largueza que lo separa de la práctica de las mercedes regias. En este caso, el tipo de merced en cuestión serían los juros, rentas concedidas a perpetuidad por parte del monarca a un noble y sus descendientes. El autor del *Libro de Gracián* considera que está práctica no puede ser definida en términos de largueza, por dos motivos que se asemejan a los límites de la liberalidad que apuntaba Egidio Romano: a) la generosidad no es largueza cuando los bienes se adquieren ilegítimamente. En este caso, la ilegitimidad se expresa en la "crueldad" con la que se imponen tributos al pueblo, especialmente a las "gentes pobres del pueblo". b) el poco mérito de los receptores de los obsequios de los reyes. Esto se aplica tanto a los descendientes "que non fueron obradores del tal serviçio", y a los privados que "han grandes rentas t riquezas", contrapuestos a las personas que "han grand nesçesidad". Así, al discutir el uso habitual del concepto de largueza, ejemplificado en el

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[73] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 109-110.

caso de Sancho de Rojas, en el *Libro de Gracián* se deslegitima la práctica de las mercedes regias.

Hay que prestar atención también a la pregunta de Gracián. El protagonista afirma haber leído en un libro acerca de la importancia de la liberalidad. Esto apunta a la idea de que el autor del *Libro de Gracián* es consciente de la importancia que tenía la liberalidad en los espejos de príncipes, y que es necesario redefinir el concepto para que no describa la práctica de las mercedes. Además, la descripción que hace Gracián de lo que dice el libro ("el prínçipe devía ser largo, pues que Dios era largo t el prínçipe era a el senblante") recuerda a formulaciones de la liberalidad como la del *Libro de los cien capítulos* que también insiste en la liberalidad como atributo divino. El padre de Gracián no niega que Dios tenga dicha virtud, ni que el príncipe no deba tenerla, pero se esfuerza en diferenciar el ejercicio de la liberalidad de las mercedes concedidas por reyes como Juan II.

Todo ello conduce a considerar la "largueza" como un concepto discutido, susceptible de ser definido de diversas formas y aplicado a distintas situaciones. El concepto tiene un claro valor positivo, al ser una virtud. Así, en el *Libro de Gracián* se reformula para deslegitimar las prácticas políticas de la época. De tal manera, se emplean conceptos propios del lenguaje político de los espejos de príncipes resignificándolos.

7.1.3.2. La obediencia como segundo concepto discutido

El segundo concepto cuya aplicación el *Libro de Gracián* discute es el de la obediencia. Dentro del lenguaje político bajomedieval, la idea de obediencia o lealtad era central a la hora de definir las relaciones de poder. Sin embargo, el término también estaba sujeto a discusión y debate. En el caso del *Libro de Gracián,* se busca redefinir los límites de la obediencia para legitimar la resistencia al gobierno de Juan II en determinadas situaciones. Lo que hace el *Libro de Gracián* es redefinir la idea de obediencia al monarca, de forma que la resistencia a la donación de patrimonio regio a la nobleza cuente como obediencia. Para ello, se identifica obediencia con pertenencia al patrimonio regio. En este sentido, lo que hay es una discusión del concepto en relación a su definición y aplicación.

La idea de obediencia o de lealtad resultaba fundamental en la legitimación del poder monárquico[74]. En este sentido, cualquier acción que ignorara las prácticas de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[74] José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos,* pp. 116-118.

gobierno del rey podía estar sujeta a ser considerada desobediente, desleal o incluso traidora. Sin embargo, en el *Libro de Gracián* se justifica la resistencia al rey. En este sentido, se hace necesario para su autor resignificar el concepto de obediencia.

La idea de obediencia o de lealtad es central en espejos como los del siglo XIII. El *Libro de los cien capítulos,* que se ha entendido como uno de los más importantes en relación a la afirmación del poder monárquico[75], hace especial énfasis en la obediencia como una virtud para los súbditos. La obligatoriedad de la obediencia estaría fundada en el origen divino del poder del rey y la desobediencia equivaldría a la destrucción de la comunidad política:

> "Con la obedencia se cumple la ley e se enderesça el regno. Con la desobedencia se derriban los rencones del rey, con la obediencia se afirma la ley e se mantiene el regno. Los que son obedientes a su rey son seguros de non aver bollicio en su regno, e de non crecer entr'ellos cosa por que se aya a desfazer su comunidat, e por que non ayan a salir de regla nin de derecho. Dios á dado poder a los reyes e á dado a nos por deudo e por ley que los obedezcamos, e que nos guiemos por ellos, e que seamos pagados de lo que tovieren por bien"[76].

Por su parte, los *Castigos del rey don Sancho IV* compara la obediencia que deben las "gentes" al rey con la obediencia que demuestran las abejas a la abeja reina, que gobierna sin necesidad de aguijón, afirmando que todos "aquellos yerros que los omnes feziesen contra los reyes en sus personas e en sus señoríos e en sus estados que fuesen dados por traydores, todos aquellos que en ello errasen. La qual pena cahe sobre los culpados e sobre su generación"[77].

En el *Libro de Gracián* se resignifica el concepto de obediencia para justificar la resistencia de una villa a la donación de esta a un caballero por parte del príncipe. De nuevo, no se trata de negar la validez del concepto de obediencia, si no de afirmar que el concepto no se aplica a la situación en cuestión. Así, en el capítulo VI, Gracián escucha las justificaciones de un hombre honrado de la villa a la hora de resistir el mandato del príncipe. El hombre afirma que los habitantes del pueblo eran:

> "francos t libres por la recreación que el Fijo de Dios fizo al humanal linaje, por la qual nos podíamos llamar libres t non siervos (…). Et que por esta

[75] Hugo O. Bizzarri, "Las colecciones sapienciales castellanas", pp. 48-50.
[76] Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos",* pp. 77-78.
[77] Hugo Oscar Bizzarri (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, pp. 138-141.

> razón éramos a él por Dios encomendados t él era príncipe, por tal que non fuésemos siervos t sometidos a injuria. t que se menbrase el príncipe de esto que era a él por Dios encomendado: que nos guardase de tuertos t dannos, nos anparase nuestra franqueza que avíemos, t que non nos fiziese siervos t cativos de aquel cavallero que quería aver sennorío falso t injurioso sobre nos; seyendo el súbdito quiere ser sennor (…). t que nosotros, pues que éramos suyos, que queríamos ser de él ante que de otro t a él servir t obedesçer t fazer toda su voluntad (…) Et que lo que Dios non fizo, que le pluguiese, por la su merçed, de non lo fazer él"[78].

Así, en el *Libro de Gracián* se afirma la necesidad de la obediencia. Ahora bien, la construcción de este concepto adquiere un sentido diferente de la de espejos como el *Libro de los cien capítulos* o los *Castigos del rey don Sancho IV*. La obediencia debida al príncipe es resultado de la obediencia debida a Dios, de quién viene el poder regio. Hasta aquí, el *Libro de Gracián* comparte el concepto de los espejos. Sin embargo, procede de manera diferente al concluir que el príncipe debe obedecer a Dios, que le ha encargado mantener al pueblo libre. Además, el deseo del pueblo es obedecer al príncipe, lo que no podrían hacer si pasaran a formar parte del señorío del caballero. Así pues, es el deseo de obediencia al príncipe y a Dios lo que acaba justificando la resistencia: "(…) nosotros non querríamos ser en consentimiento de aquella cosa que es contra la voluntad de Dios t contra justiçia t en servidunbre del pueblo xristiano, et que, por contrastamiento de injuria t ayuda de justiçia, que nos porníamos a todo peligro, trabajo t muerte"[79].

7.1.4. El imaginario político del *Libro de Gracián*

Las formas de expresión son una dimensión central de los lenguajes políticos. Un intelectual piensa escribe en base a un repertorio discursivo ya establecido, que incluye una diversidad de formas de expresión a partir de las cuales es posible articular una posición intelectual. En el caso de los espejos de príncipes, a parte de las estructuras conceptuales propias del pensamiento político medieval (la relación del rey con la justicia, el origen divino del poder regio o la importancia de la ley), el uso de símiles, metáforas o *exempla* formaban una parte esencial de las maneras de pensar y expresar una idea. Y el *Libro de Gracián* articula parte de sus posiciones a partir de estas formas de expresión propias del lenguaje político bajomedieval. En este sentido, es posible hablar de un imaginario político o de un "maravilloso-político"[80] en el texto. A partir de este

[78] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 134.
[79] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 134-135.
[80] Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval,* Gedisa, Barcelona, 1996.

imaginario tienen lugar una construcción de la realidad social, que también se pone en discusión.

Esto no quiere decir que estas posiciones sean idénticas a la del resto de los espejos de príncipes. Lo que se hace en el *Libro de Gracián* es reformular dos metáforas específicas a partir de las cuales se piensa el poder y la organización social. Se trata de metáforas enunciadas originalmente con la intención de asentar el poder regio. Sin embargo, en el *Libro de Gracián* se modifican estas representaciones para justificar la resistencia a los regidores y al monarca.

7.1.4.1. La metáfora de las abejas

Entre los modos de expresión propios del lenguaje político de los espejos de príncipe, un elemento clave es el uso de metáforas, símiles y *exempla.* Uno de los símiles más empleados en las reflexiones políticas bajomedievales es la comparación entre el reino y una colmena, enfatizando la comparación entre el rey y la abeja reina[81]. El símil servía para imaginar la estructura política del reino, pero no se debe entender como una representación neutra de la realidad política. Los lenguajes políticos no son lenguajes neutros, sino que llevan consigo una carga evaluativa. De esta forma, el símil de las abejas enfatizaba la importancia de la figura de la abeja reina, a la que el resto de las abejas obedecerían y defenderían. De manera análoga, la abeja reina gobernaba no mediante la fuerza, pues no tenía aguijón, sino mediante las virtudes. El símil servía entonces como una expresión política que justificaba el poder del monarca, si bien también establecía obligaciones para este.

Ahora bien, los lenguajes políticos y los conceptos y expresiones que los conforman son maleables. Esto es, están sujetos a modificaciones que pueden cambiar su sentido, incluso radicalmente. Esto es lo que hará el *Libro de Gracián* con la metáfora de las abejas en dos momentos diferentes del documento. En el capítulo IV, insistirá en la necesidad de que el monarca no gobierne mediante la fuerza, y en el capítulo X, una ampliación del símil será empleada para justificar la resistencia frente a las malas políticas de los regidores de la ciudad de Sevilla. De esta forma, el *Libro de Gracián* resignifica el símil para legitimar la resistencia al poder.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[81] José Luis Bermejo Cabrero, "Notas sobre el lenguaje político (símbolos e imágenes en torno al rey)", *Revista de derecho político,* vol. 3 (1979), pp. 146-149.

El caso más elaborado del símil de las abejas en la tradición discursiva de los espejos de príncipes está en los *Castigos del rey don Sancho IV*. El pasaje en el que se elabora el *exempla* se sitúa en el capítulo X, titulado "De cómmo deuen los vasallos seruir al sennor". El propio título ya es indicativo de la intencionalidad del fragmento, que no es otra que legitimar el poder del monarca[82]. Así, después de relatar brevemente las siete edades del mundo, se desarrolla el símil de las abejas, insistiendo en que el objetivo es transmitir la importancia de la obediencia al rey: "Mío fijo, quiérote dará agora a entender, pues que te he contado, cómmo fueron fechoas los reyes e en quáles tienpos e en cómmo deuen las gentes obedesçerlos e guardar sus sennores"[83].

Se destaca que las abejas tienen un único rey, que es "mayor e más fuerte e más fermoso que todas las otras abejas". El rey no tendría aguijón, debido a que "las armas con que el rey ha de lidiar son la verdat e la lealtad". Se enfatiza que la "casa" del rey de las abejas está en el medio de la colmena "en el más seguro logar que ha". De la misma manera los vasallos deben ir acompañando al rey de forma "que peligro ninguno non podíe llegar al rey si primero non moriesen todos, ca por el derecho tienen de morir o de vençer por tal de guardar a su sennor el rey". Además, se insisten en las obligaciones económicas de los vasallos con el rey, así como de la defensa contra posibles rebeliones:

> "Otros las abejas, quando el su rey está quedo en la colmena e non puede bolar fuera e las otras que van bolar e andar fuera de las flores que toman para su gouierrno, cada vna déllas da su parte al rey de que se mantenga por tal que non aya de lazrar, mas que ellas lazren por él, e él que les da grand acuçia que fagan a na su obra. E tanto quanto aquél biue non ay otro, e sy otro alguno se quisiere leuantar por rey contra él, luego lo matan ellas de feridas que le dan con los aguyjones"[84].

La intención detrás de este pasaje es la de afirmar el poder regio, y condenar la posible resistencia por parte de los súbditos. Aunque el monarca también tiene obligaciones, la preocupación central del símil en este caso se centra en los deberes de los vasallos. En este sentido, se trata de un discurso emitido desde el poder monárquico

[82] Para la idea de que los *Castigos del rey don Sancho IV* tienen como función un fortalecimiento del poder regio, véase Ghislaine Fournes, "L'idealité royale en Castille au XIIIe siècle: des *Sept parties* aux *Castigos del rey don Sancho IV*", *Cahiers de linguistique et civilistation hispaniques médiévales,* n. 27 (2004), pp. 293-310.
[83] Hugo Oscar Bizzarri (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, p. 138.
[84] Hugo Oscar Bizzarri (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, pp. 138-140.

que afianza la legitimidad de dicho poder, a través de una representación propia de la tradición de los espejos de príncipes.

En el *Libro de Gracián* se cambia el sentido de esta representación, para enfatizar no las obligaciones de los súbditos sino las del monarca. Así, hay una resignificación del símil, que ahora sirve como crítica a las "injurias" que el rey hace al pueblo. Así, ya no es una justificación del poder, sino una crítica del mismo o, al menos, de su mal uso:

> "Ca, pues el prínçipe, segund que ya es reontado, es prínçipe por tal que non consienta fazer injuria t mal, debería tomar enxenplo en aquella avezilla llamada aveja mayor, que es en la colmena, que las otras avejas la han así commo rey, por la qual se guían todas que, aunque las otras avejas son yrosos t ponçonnadas t muerden unas a otras t fazen danno a otras cosas, aquella su mayor es tan mansa t sosetada t tan sin yra t ponçonna que non faze mal nin danno nin muerde a las otras nin a cosa alguna que a ella se llegue. Et pues un avejuela tan pequenna t tan sotil commo aquella t sin anima razonable da significança en su obra de su Dios t de su creador (…), mucho mas avería el prínçipe, que es creatura razonal t a Dios semejante (…), t se debería fuertemente escusar de fazer especia humana, por la qual razon no se debería sobervecer nin orgullescer por los injuriar"[85]

Con todo, el uso del símil para enfatizar la legitimidad de la resistencia al poder, al menos en ciertos casos, se da en el capítulo X del *Libro de Gracián.* Gracián está conversando con un hombre que le narra los abusos que realizan en Sevilla los regidores y oficiales. El hombre introduce una modificación dentro del símil de las abejas, ampliándolo para incluir a los zánganos, a los que compara con los regidores y oficiales:

> "Et esos tales ofiçiales t regidores son semejantes a unas avejas malas que andan en las colmenas de las abejas, a los quales dizen zánganos. t fazen grand roído t sonidos en la colmena t non fazen miel nin çera nin pro alguna. Antes comen la miel t la çera que las otras abejas labran et fazen con trabajo. t las otras abejas, quando las ven que non obran nin aprovechan en la operaçión de la colmena t comen lo que ellas fazen con trabajo, ayúntanse t mátanlas t lánzanlas fuera de la colmena. t así fazen los regidores de esta çibdad t de este prinçipado, que fazen grand roído t son en el pueblo con boz de regidores mandando t vedando t faziendo fama que regirán t farán justiçia t non recresçe pro al pueblo. Antes comen del sudor de los omnes t aquello que ganan t trabajan. t esto fazen con artes t

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[85] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 129.

maestrías malas, por la qual razón devían ser muertos t atajados sus poderes t obras malas t lançados fuera de los ofiçios t regimientos"[86].

El símil de la colmena en este caso pasa a referirse no tanto a la cuestión del poder regio, sino a los grupos que conforman la sociedad. Y en este caso, no se trata de una representación que busque legitimar el poder de un grupo, si no de enfatizar que problemas como los de los malos regidores son análogos a los de los "zánganos" en las colmenas, a lo que, según el autor del *Libro de Gracián*, "matánlas t lánzanlas fuera de la colmena". Con ello se justifican acciones similares contra los regidores y oficiales, cuya corrupción sería una razón suficiente para legitimar una resistencia violenta contra ellos.

Esta resignificación del símil de las abejas ha de entenderse como un empleo del lenguaje político extraído de los espejos de príncipes en un contexto determinado. Como hemos destacado[87], la crítica al regimiento como institución y la resistencia contra los regidores y oficiales de las ciudades es una característica importante de la realidad sociopolítica de Castilla en la primera mitad del siglo XV. Así, el autor del *Libro de Gracián* adapta una de las formas expresiones típicas de la justificación del poder regio en los espejos para justificar los eventos que estaban teniendo lugar en la Castilla del momento. El lenguaje político de los espejos proporciona un repertorio de expresiones que asientan las condiciones de posibilidad para argumentar sobre la realidad social y política del reinado de Juan II en el *Libro de Gracián.*

7.1.4.2. La metáfora del fuego

En el caso del segundo símil que el *Libro de Gracián* adopta del lenguaje político de los espejos de príncipes, la resignificación es distinta. La comparación es ahora entre el rey y el fuego, resaltando el hecho de que los que se acercan sin cautela al rey, pueden acabar "quemándose", como en el caso del fuego. En los espejos del siglo XIII, como los *Castigos del rey don Sancho IV* o el *Libro de los cien capítulos* la función de la metáfora era advertir a aquellos que buscaban la proximidad del rey por motivos espurios, como ambiciones personales. Se enfatizaba el poder del monarca, que no podría ser fácilmente controlado, y sólo se debía ofrecer consejo, por ejemplo, en el caso en el que él lo pidiese. De nuevo, el *Libro de Gracián* modifica la comparación, para justificar la resistencia al mal gobierno, en este caso del rey. Así, el lenguaje de los espejos proporciona un

[86]José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 165-251, p. 186-187.
[87] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.2.2. "Las demandas del común a partir de la conflictividad urbana a través del *Libro de Gracián*".

repertorio de representaciones que pueden ser resignificadas para justificar posiciones distintas a las transmitidas originalmente. En este sentido, los discursos emitidos desde el poder son objeto de modificaciones que pueden acabar justificando la posibilidad de resistencia a ese mismo poder.

Un caso en el que la comparación entre el rey y el fuego funciona como un fortalecimiento del poder regio es el de los *Castigos del rey don Sancho IV*. El símil aparece en el capítulo XXXVIII, titulado "De cómmo se non deue pagar omne del omne que se atreue a yr al consejo e a la poridat de que non es llamado". En él capítulo se afirma que el señor debe desconfiar de aquellos que se acercan a él sin haber sido invitados. Así, se afirma:

> "El sennor es natura del fuego, que bien así commo el fuego escalienta mucho además al que se mucho llega a él, otrosí ha grand frío el que mucho se arriedra dél. A semejança désto si se llegare omne al sennor con que biue más de quanto deue e commo deue non puede seer que se non aya a quemar e a fallar mal dél. Otrosí si mucho se arredrare dél e non se echare al su seruiçio, non puede seer escalentado del su bien fecho"[88].

Así, la metáfora indica que el poder del rey es como el calor del fuego. Necesario y conveniente, pero peligroso. De la misma forma, en el *Libro de los cien capítulos* se afirma: "Los que son más acerca del rey son más onrados que los otros; otrosí an más afán que los otros e si non se guardan como deven están a mayor aventura que los otros, como los que están cerca el fuego, caliéntanse más que los otros e si non se saben guardar quémanse ante que los otros"[89].

El tema del rey como fuego se recupera en el capítulo VIII del *Libro de Gracián.* En este caso, la metáfora se pone en boca de un musulmán, a quién en una conversación en un hostal se le acusa de que los musulmanes son desobedientes y justifican la rebelión contra sus reyes. El musulmán responde modificando el símil que hemos visto:

> "t devedes entender, buen amigo, en cómmo con el fuego que es ençendido en la casa en tienpo de los grandes fríos están los omnes abrigados t resçiben de él provecho t atenpramiento corporal t por el atenpramiento bive el omne, t esto es quando el fuego está bien ordenado. ¿t sabedes qué? Por quanto está contrario a la frior del tienpo que da pasión t destenpramiento a los omnes. t, quando el fuego está así ordenado

[88] Hugo Oscar Bizzarri (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, pp. 277-278.
[89] Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos*, p. 93.

> conveniblemente, los omnes lo sostienen t conservan la su fortuna t materia poniéndole lenna t carbón porque de su exsençia t non venga en declinación. Mas, quando el fuego se desordena por alguna ocasión, de tal manera que ençiende la casa t quema las cosas que dentro son, nesçesario es al omne de lo contradezir con agua o con otra cosa a él contraria t a su calidad desordenada.
>
> Bien así acaesçe, buen amigo, a nosotros con nuestro rey que, quando el está bien ordenado en su uso t costunbres, en las quales es contrario a injuria que al pueblo tormenta t da pasión, nosotros estamos abrigados a su calor t atenprados con justicia t resçebimos pro t bien de él, por la qual cosa bive el pueblo. Por ende, es por nos sostenido, obedesçido t conservado a todo nuestro poder, poniendole so su poder et voluntad nuestro querer t poder a todo su plazer. Más, quando nuestro rey se desordena por ocasión de injuria, de tal manera que quema t destruye el reino t las gentes de él, a nosotros es convenible de lo contradezir t resistir en contraria cosa a su obra t calidad desordenada"[90].

Como se comprueba el sentido de la metáfora ha cambiado aquí. Como en los *Castigos del rey don Sancho IV* se observa el poder del rey en relación al calor del fuego. Así, cuando el rey está "bien ordenado", los súbditos están "abrigados a su calor t atenprados con justicia". Ahora bien, a partir de aquí se amplía el símil, para justificar la resistencia al monarca, cuando este "se desordena por ocasión de injuria". Así, se vuelve necesario "contradezir t resitir" pues el rey desordenado "quema t destruye el reino". Y esto sería semejante a cuando se evita un incendio.

Así, hay una modificación de la metáfora original. La idea de que el rey es análogo al fuego procede de la tradición de los espejos de príncipes, y se configura en dicha tradición como un modo de expresión que permite configurar una idea determinada sobre el poder del rey. Es parte de un lenguaje compartido a partir del cuál se razona y argumenta sobre el monarca. Pero si bien el uso de esta representación parte de un objetivo de legitimación del poder regio, aquí la metáfora se ha resignificado y el propósito es contrario. Se busca justificar la resistencia al poder del monarca cuando este excede los límites que le son propios.

Tanto en el caso del símil de la colmena como la comparación entre el rey y el fuego estamos ante dos construcciones en las que se genera un imaginario político. Junto

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[90] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 154.

con otros elementos, estas metáforas constituyen un lenguaje político a en base al cuál es posible razonar, argumentar o imaginar el poder en la baja Edad Media castellana. El *Libro de Gracián* comparte este lenguaje político. Sin embargo, también lo moldea, al resignificar las expresiones políticas de los espejos con el objetivo de justificar la resistencia al poder de los regidores y al rey, aun cuando la intención inicial de tales representaciones es la de legitimar el poder regio. De esta forma, el *Libro de Gracián* resignifica el lenguaje político de los espejos.

7.2. La deslegitimación de Álvaro de Luna como intención del *Libro de Gracián*

El *Libro de Gracián* es un texto con el que su autor busca incidir en los debates y acontecimientos políticos de su momento. Se trata de algo explícito desde el propio prólogo, en el que el autor anónimo afirma que quiere informar a Juan II de los abusos que ocurren en Castilla, frente a las intrigas de letrados y privados, que ocultarían la verdad al monarca. Así, a la hora de analizar el discurso político del texto se torna central estudiar las intenciones de este.

Para el análisis de dichas intenciones vamos a recurrir a las perspectivas asociadas a la obra de Quentin Skinner, como hemos visto más arriba[91]. Para Quentin Skinner, las intenciones están asociadas a la "fuerza ilocucionaria" del texto, que remitiría a lo que "hace" un texto, en cuanto acto comunicativo. Así, un texto puede criticar, advertir, denunciar o justificar una posición política. Una de las cosas que "hace" el *Libro de Gracián* es denunciar la práctica de la privanza, como hemos visto. Ahora bien, los textos también están orientados a afectar el comportamiento de sus receptores en un contexto concreto. En este sentido, es posible identificar las intenciones del *Libro de Gracián* respecto a la privanza como una denuncia y una deslegitimación de la figura de Álvaro de Luna. Esta identificación depende de lo que dice el *Libro de Gracián* sobre los privados, en comparación con otros textos que también emiten una crítica contra las actuaciones del Condestable.

La crítica a la privanza es uno de los temas centrales del *Libro de Gracián.* Ya hemos visto como la denuncia de privados y consejeros parte de una valoración negativa de estos a partir de la codicia, la lisonja y el control del monarca. La cuestión ahora es qué intencionalidad presenta el texto al insertar estás críticas a la privanza en el texto. Los

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[91] Véase el capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.4.1. "La intención".

estudios sobre el texto han puesto de manifiesto que lo que se oculta debajo de la requisitoria contra los privados es una crítica a Álvaro de Luna. Esta identificación se hace posible ya que el texto comparte una serie de representaciones del privado con otras críticas a Álvaro de Luna, como puede ser la carta de los nobles contenida en la *Crónica del Halconero.* En segundo lugar, en torno a la figura de Álvaro de Luna se conforma un debate político central durante el reinado de Juan II. El *Libro de Gracián* participa en dicho debate. Ahora bien, es necesario distanciar la posición del *Libro de Gracián* no sólo de las defensas del Condestable, sino también de algunas de las críticas nobiliarias del mismo. Por tanto, este epígrafe girará en torno a la aplicación de dos conceptos al *Libro de Gracián:* a) la idea de intención, y b) la idea de toma de posición en un debate político.

a) La deslegitimación de la figura de Álvaro de Luna como intención del *Libro de Gracián.* gran parte de los temas a partir de los que se articula la crítica a los privados en el *Libro de Gracián* derivan del lenguaje político de los espejos de príncipes. Sin embargo, algunos de los argumentos con los que se justifica esta denuncia son compartidos con los textos con los que se intenta deslegitimar la figura de Álvaro de Luna. Así, el *Libro de Gracián* pasa formar parte de un conjunto de textos que tienen como una de sus intenciones la de deslegitimar a este privado. Entendemos aquí la idea de "deslegitimación" como lo que "hace" el texto, o su "fuerza ilocutiva", tal y como hemos visto anteriormente.

La idea de deslegitimación está presente en las críticas a Álvaro de Luna. Una de las formas de introducir está intención, es mediante la idea de que Álvaro de Luna coarta la libertad de Juan II. Por ejemplo, en las *Generaciones y semblanzas,* Fernán Pérez de Guzmán, afirma de Juan II que, en los últimos años de su vida, "su condestable le traía más apoderado he estrechado que nunca lo troxo, e non le daba lugar de fazer nada de lo que quería"[92] y afirma que "algunos se movieron contra el condestable diziendo quél tenía al rey engañado e aun malifiçiado"[93]. En dos cartas que la nobleza escribe al Rey en 1439 y 1441, y que recoge la *Crónica del Halconero,* una de las opiniones negativas vertidas sobre Álvaro de Luna es que controla la voluntad de Juan II. De manera similar, el *Libro de Gracián* asegura que "el prínçipe anda sí commo çiego y engannado t tiene su libertad ligada"[94]. Aún más, algunas de las expresiones que usa para referirse a los privados

[92] Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, Edición crítica por R.B.Tate, Tamesis, Londres, 1965, p. 43
[93] Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, p. 47.
[94] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 128.

remiten de manera clara a la relación entre Juan II y Álvaro de Luna, de la que se destaca el gran afecto que tenía el monarca por el Condestable: "mucho empesçe a los prínçipes la grand privança t allegamiento que fazen algunos omnes de su sennorío, con quien toman tanto amor que todo su poder someten en aquel privado, t han de tal manera que el sennorío t poder del prínçipe se convierte en el súbdito"[95].

Se alude así en estos textos al mismo problema. El poder de Álvaro de Luna es tal que tiene "sometido" al Rey. La intención de este argumentario no es otra que la de deslegitimar al Condestable con el objetivo de conseguir apartarlo de su rol como privado. De hecho, cuándo Álvaro de Luna muere ajusticiado por orden de Juan II, en 1453, el argumento empleado es que el Condestable se había comportado como un "usurpador" del poder regio, apoderándose de la Casa, Corte y Palacio del monarca[96]. En este sentido, el *Libro de Gracián* es un acto comunicativo cuya intención es la de deslegitimar la figura de Álvaro de Luna. Los argumentos que presenta, que son compartidos con otra serie de textos de la época, forman parte de la justificación que se dará en última instancia para la ejecución del Condestable.

En todo esto, hay que tener en cuenta que el nombre de Álvaro de Luna no se menciona en ningún momento. Las críticas se presentan de forma genérica hacia los "privados". Así, tiene lugar una ocultación[97], semejante a la ocultación del propio autor bajo el anonimato[98]. Como argumentamos, el autor oculta su nombre debido a que las fuertes críticas que se enuncian en el texto podrían acarrear consecuencias personales para él. En este sentido, el hecho de que no se mencione a Álvaro de Luna puede entenderse de manera similar. Al entrar en el "espacio público", se refugia en la generalidad de sus consideraciones para evitar repercusiones, sin que ello signifique que sus posibles lectores no pudieran interpretar que la valoración de los privados remite a la figura del Condestable. Tengamos en cuenta que en la época en la que se escribe el *Libro de Gracián* las críticas al privado estaban extendidas, llegando a tener que intervenir el propio Juan II para defender al privado. Así, en un documento de 1438, el monarca se refiere a "que algunas personas maliçiosamente movidos con grand invidia e mal querençia, quereiendo senbrar zizañia e mover algunos escándolos en mis rregnos (…) han levantado e

[95] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 127.
[96] José Manuel Nieto Soria, "Álvaro de Luna tirano. Opinión pública y conflicto político en la Castilla del siglo XV", *Imago Temporis. Medium Aevum,* vol. 11 (2017), p. 503.
[97] Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir,* Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
[98] Véase más arriba, capítulo 5, "La importancia del autor para la interpretación historiográfica del texto", apartado 5.2. "El anonimato como estrategia".

senbrando e entienden levantar e senbrar contra toda verdad algunos dezires e famas e fablas e otras cosas contra vos don Álvaro de Luna"[99]. El *Libro de Gracián* participa de una crítica contra Álvaro de Luna que está extendida, pero oculta la referencia bajo la apariencia de generalidades. En este sentido, el *Libro de Gracián* está presentando un "discurso oculto"[100] contra Álvaro de Luna.

Esto se percibe de una manera aún más clara al comparar los argumentos del *Libro de Gracián* con los del memorial de quejas que la nobleza dirige al monarca en 1441, memorial atribuido a Diego de Valera. En el caso de la carta, el objetivo es calificar a Álvaro de Luna como un tirano, para lo que se destacan varias actuaciones del privado que también critica el *Libro de Gracián.* Entre ellas se encuentran algunas que ya hemos abordado, como el aumento de tributos y la apropiación de los mismos, el control de las mercedes regias, o el ya mencionado "sometimiento" del monarca. Otras de las quejas de los nobles también aparecen recogidas en el *Libro de Gracián.*

1) Álvaro de Luna se enriquecería en base a rentas extraídas del juego de dados, que debería estar prohibido. Según la carta nobiliaria:

> "el dicho condestable, siendo defendido el juego de los dados, asy por decreto de Santa Iglesia como por leyes comunes e por especial vuestras, e dadas e enviadas e poblicadas sobre ello vuestras cartas, faze rrendas del dicho juego, e tablero público en la cibdad de Córdoba e en otras partes, a do se juegan los dados, e se saca tablaje, contra ley de Dios e de su Iglesia, e en menosprecio della, e de vuestra señoría e leyes"[101].

De una manera similar, el *Libro de Gracián* afirma que los príncipes consienten el juego, dando sus rentas a los privados, y afrentando a Dios por permitirlo:

> "Et estas grandes injurias t desonrras fazen los prínçipes a Dios, consintiendo el maldito juego (…). Et aquellos dineros que fazen tomar a aquellos tahúres, en los quales dineros los prínçipes non han razón a los levar nin meritoria posesión non tienen a ellos en algunos lugares de los principados: danlos a sus privados t cavalleros que los ayan para sí t lleven ellos los dineros, t el prínçipe o prínçipes el pecado t el mal t pena"[102].

[99] José Manuel Calderón Ortega, *Álvaro de Luna (1419-1453). Colección diplomática*, Dykinson, Madrid, 1999, doc. 54, pp. 179-180.
[100] James C. Scott, *Domination and the arts of resistance*, pp. 136-182.
[101] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo; estudio preliminar por Rafael Beltrán, Universidad de Granada, Granada, 2006, pp. 325-326.
[102] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 126.

2) Álvaro de Luna provocaría que Juan II se enemistara con los grandes del Reino. Según la carta de los nobles, el Condestable intrigaría para conseguir apartar del Rey a figuras como los infantes de Aragón, o llevaría a la muerte a nobles como el duque don Fadrique, o al anterior conde de Luna[103]. El *Libro de Gracián* también opina que los privados engañan al príncipe para enfrentarlo contra otros nobles:

> "Otros dannos resçibe, fijo, el prínçipe por los malos privados t consejeros, ca muchas vezes acaesçe que lo fazen omiziar t escandalizar poniéndoles falsos temores t volviendo su voluntad contra algunos cavalleros de su sennorio por henemistad que con ellos han los tales privados, t por se vengar de ellos con el poder del prínçipe t por que les non enbarguen sus privanças t sean seguros en ellas. t fazen al prínçipe peresçedor contra ellos, echándolos de la tierra o matándolos o prendiéndolos, o que el prínçipe les tomes sus bienes t que los de a ellos"[104].

Estas semejanzas apuntan a lo que venimos afirmando, esto es, que bajo la crítica general a privados y consejeros en el *Libro de Gracián* es en parte una crítica a Álvaro de Luna. Más aún, no se trata de una crítica genérica, sino que con ella se busca incidir en la realidad social. En específico, la intencionalidad del *Libro de Gracián,* al igual que el memorial de los nobles y otros textos críticos con Álvaro de Luna buscan deslegitimar al Condestable y retirarlo de su posición de poder. La enumeración de las malas práctica del privado tiene dicho objetivo, compartida por el *Libro de Gracián* y el memorial atribuido a Diego de Valera. Y en el *Libro de Gracián* no hay sólo una enumeración, sino que se despliega un argumentario que parte de los espejos de príncipes, acusando a Álvaro de Luna de lisonjero y codicioso, así como de enemigo de Juan II y del pueblo.

b) El *Libro de Gracián* en el debate político en torno a Álvaro de Luna. Hemos visto que el *Libro de Gracián* comparte una serie de argumentos con los discursos nobiliarios en torno al Condestable. En este sentido forma parte del debate que se forma alrededor de la figura del Condestable durante el reinado de Juan II, que se enmarca en un debate mayor sobre la privanza como institución[105]. Así, como hemos visto[106], el cronista Álvar García de Santa María defendía al privado destacando su linaje y los ´su buen gobierno, que lo harían merecedor de las rentas percibidas. Parte de la nobleza, cuya

[103] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo; estudio preliminar por Rafael Beltrán, Universidad de Granada, Granada, 2006, p. 329.
[104] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 118.
[105] François Foronda, "La *privanza* dans la Castille du bas Moyen Âge", pp. 177-185.
[106] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.1.2. "El *Libro de Gracián* y la reflexión sobre la privanza".

posición se manifiesta en el memorial de 1441 se posicionaba contra el Condestable. Esto ha de verse dentro de la lógica de la privanza que hemos analizado, dónde una figura cercana al rey (el privado) es capaz de orientar el gobierno del reino y consigue una posición social no sólo para sí mismo, sino también para un grupo que se vincula al privado mediante relaciones clientelares. Esto daba lugar a la exclusión de parte de la nobleza, acarreando la creación de un conflicto político y social.

El conflicto no tiene lugar únicamente en términos de acciones sino también en términos intelectuales. Es ahí donde participa el *Libro de Gracián.* Como hemos argumentado, las críticas que enuncia hacia Álvaro de Luna lo asemejan a la posición nobiliaria. Sin embargo, es necesario distinguir el discurso del *Libro de Gracián* del que transpira en el memorial de 1441 y en el discurso nobiliario en general. Y esto porque se trata de tomas de posición diferentes, con discursos evaluativos distintos. En el discurso evaluativo del *Libro de Gracián* no se busca deslegitimar a Álvaro de Luna únicamente, sino también la institución de la privanza en general. Asimismo, las demandas de los nobles no son las mismas que las del *Libro de Gracián.*

Aunque buena parte de las prácticas que critica el *Libro de Gracián* en relación a la privanza coinciden con las actuaciones de Álvaro de Luna, también es posible incluir a los nobles dentro de las críticas del *Libro de Gracián.* La nobleza en su memorial de 1441 demandaba la formación de un Consejo plural que no estuviese mediatizado por una sola figura[107]. Sin embargo, las críticas del *Libro de Gracián* en relación a privados y a consejeros son generales. La denuncia no es a la corrupción de un solo personaje, sino a toda una institución. Así, la corrupción del príncipe viene dada por la "novedad" de "falsos privados t consejeros"[108]. También los caballeros, en términos generales, son también objeto de críticas por parte del *Libro de Gracián.* Por ejemplo, al hablar de la enajenación del patrimonio regio, se habla de "privados t cavalleros injuriosos"[109], y con frecuencia se usa la expresión "privados t cavalleros" al denunciar los abusos que padece el pueblo[110].

Además, la posición del *Libro de Gracián* en relación a las mercedes regias es totalmente contraria. En el *Libro de Gracián* se niega totalmente la legitimidad de dicha

[107] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo; estudio preliminar por Rafael Beltrán, Universidad de Granada, Granada, 2006, p. 328.
[108] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 108.
[109] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 111.
[110] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 112, 114, 116 y 117.

práctica, especialmente de la donación de tierras de realengo a la aristocracia. La posición nobiliar es distinta. Si bien en el memorial de 1441 se toca el tema de las mercedes, la queja gira en torno al control que ejercen Álvaro de Luna y sus hombres sobre esta política, lo que excluiría a parte de la nobleza:

> "E aún es notorio que tiene muchas cartas en blanco de vuestro nonbre firmadas, para aplicar asy e dar de su mano todos los ofiçios que vacan a quien le plaze; de las quales á usado e usa quando el tiempo lo ofrece. Lo qual todo, muy poderoso señor, es gran desseruicio e menospreçio de vuestra rreal corona, e gran perjuyçio de vuestros naturales, en especial de aquellos que más continuadamente a vuestra merced sirven, por lo qual ser causa de caer en desesperación de apenas e nunca alcançar la rremuneraçion que a los tales servicios debida es"[111].

Así, las lógicas del discurso del *Libro de Gracián* y del discurso nobiliario son muy distintas. En el *Libro de Gracián* se denuncia a privados y consejeros en general, incluyendo a Álvaro de Luna; mientras que en el discurso nobiliar se crítica a un privado en particular, el Condestable, reivindicando para los nobles una posición en el Consejo del Rey. Asimismo, en el *Libro de Gracián* se deslegitima la práctica de las mercedes, mientras que el discurso nobiliario busca una reorientación de la misma hacia sus intereses.

En este sentido, nos encontramos en torno a dos tomas de posición diferentes en el debate sobre Álvaro de Luna y la privanza. Ambas posiciones son críticas con Álvaro de Luna, pero en última instancia por motivos diferentes. La crítica a Álvaro de Luna en el *Libro de Gracián* es una denuncia no sólo de la figura del Condestable sino de la privanza como institución. Pero también es una crítica a los caballeros cuando influyen sobre el Rey para conseguir mercedes y señoríos. Así, aunque ambas posiciones son críticas con Álvaro de Luna, son posiciones distintas en última instancia.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[111] Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, p. 327.

8. El discurso de contestación en el *Libro de Gracián*

En el capítulo anterior hemos analizado la construcción de un discurso político en el *Libro de Gracián* vinculado a los lenguajes políticos de la baja Edad Media castellana, y a la construcción de la monarquía Trastámara, así como a las denuncias de figuras específicas como Álvaro de Luna. En este sentido, el *Libro de Gracián* adopta una serie de reflexiones que deslegitiman ciertas prácticas políticas (la privanza, los tributos o las mercedes regias). En este capítulo, ampliaremos esta perspectiva para considerar que el *Libro de Gracián* articula lo que hemos denominado un "discurso de contestación", en el que existen una construcción de una idea de pueblo, a través de la enunciación y articulación de un conjunto de demandas compartidas. Paralelamente, se constituye un "antagonismo" entre el "pueblo" y las prácticas de ciertos grupos sociales, como privados, caballeros, regidores y conversos.

Con este objetivo en mente, entenderemos el "discurso de contestación" o el "discurso de protesta" del *Libro de Gracián* recurriendo a las ideas de autores como Ernesto Laclau y Michel Foucault[1]. Así, entenderemos que un discurso de contestación se compone de los siguientes elementos conceptuales:

a) La articulación de una cadena de "demandas sociales". Un elemento central de un discurso de protesta o de contestación es la noción de demanda social. Con esta expresión nos referimos a las quejas, peticiones, reclamos o protestas compartidas por un conjunto de grupos sociales en un momento determinado[2]. De esta manera, las "demandas sociales" remiten a las necesidades de amplios grupos de una población. Estas peticiones pueden tener un carácter diverso, esto es, pueden abarcar cuestiones relativas a diferentes ámbitos, ya sean de carácter económico, como institucional, jurídico, o relativo a la vida cotidiana. También pueden afectar a diferentes grupos y espacios. Así, se trata de un conjunto de demandas heterogéneas, que no tienen un denominador común, al menos en apariencia Un elemento central de un discurso de contestación, tal y como lo entendemos aquí es la unificación de las demandas a partir de uno o varios principios comunes. Se trata de la construcción de lo que denominaremos una "cadena de demandas". Esta construcción es fundamentalmente un ejercicio intelectual, a partir del cual se representa las demandas de diversos grupos sociales unificadas bajo algún

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[1] Véase más arriba, capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado 1.6.2. "El poder y el discurso".
[2] Ernesto Laclau, *La razón populista,* Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006, pp. 96-103.

concepto que las englobe[3]. El *Libro de Gracián* incluirá demandas variadas en su discurso de contestación, que abarcan desde la enajenación del patrimonio regio a los tributos excesivos, pero también elementos como la intromisión señorial en los oficios concejiles, la corrupción del sistema de recaudación de alcabalas, los abusos de las oligarquías urbanas o la patrimonialización de los oficios urbanos.

b) Los antagonismos. Ahora bien, la unificación de demandas por sí misma no es suficientes como para generar un discurso de contestación. Al fin y al cabo, la contestación o la protesta se dirige a alguien. El núcleo de la cuestión está en la construcción de un "antagonismo"[4]. En el *Libro de Gracián* es además la cuestión del antagonismo lo que unifica las demandas. Y esto porque en la mayoría de las demandas se comprenden en el texto a partir del poder. La mayoría de las demandas consisten en pedir, protestar o exigir el fin de una práctica de poder entendida como injusta. Así, entendemos aquí el poder en los términos que hemos definido en el apartado 1.6.1., en base a las ideas de Michel Foucault. En este sentido, el poder se comprende como el gobierno de las acciones de los demás. En específico, lo que se crítica en el *Libro de Gracián* es la coacción ("injuria") entendida como el uso de la fuerza de manera sistemática. Y en el *Libro de Gracián* está coacción proviene de unos grupos sociales determinados, como son los caballeros, los privados o los regidores, pero también jueces y abogados. Así, se genera un antagonismo, una división de la sociedad entre un "nosotros" y un "ellos", que Teun van Dijk ve como un elemento central en la generación de lo que él denomina "ideología" y nosotros hemos denominado discurso social[5].

c) La articulación del discurso a través de significantes vacíos. En la teoría política de Ernesto Laclau, un elemento clave en la formación de una idea de "pueblo", es la articulación de las demandas no sólo cómo una cadena, sino también a partir de algún significante, esto es, algún concepto o algún símbolo, a partir del cual se represente el conjunto de demandas[6]. Se trata de "nombrar" el sujeto que emite estas demandas, que no está previamente constituido en el orden social, sino que se construye en el discurso. Así, el sujeto que se construye en el *Libro de Gracián* está compuesto por diferentes grupos que enuncian un conjunto de demandas, ya sean labradores, el "común" urbano, mercaderes, los "omnes buenos" de las villas, o el bajo clero. Y este conjunto heterogéneo

[3] Ernesto Laclau, *La razón populista,* pp. 103-105.
[4] Ernesto Laclau, *La razón populista,* pp. 165-166.
[5] Teun van Dijk, *Ideology: a multidisciplinary approach,* SAGE, Londres, 1998, pp. 65-69.
[6] Ernesto Laclau, *La razón populista,* pp. 93-95.

de grupos se unifica a partir de su clasificación como "pueblo" o "reino". A este sujeto, además, se le asocian otros "significantes" que apuntan a la satisfacción de las demandas que presentan. Así, nociones como la de "libertad de justicia", enfrentada a la servidumbre, o la idea de que el monarca tiene su libertad "ligada", son centrales en la constitución del pueblo como sujeto en el *Libro de Gracián.* Por supuesto, esto no quiere decir que estas ideas sean originales de nuestro documento. Más bien, se trata de representaciones compartidas, con mayor o menor calado, pero relativamente extendidas durante el reinado de Juan II.

Estos tres elementos son los que establecen en el *Libro de Gracián* lo que hemos denominado un discurso de contestación o de protesta. Así, en el *Libro de Gracián* se unifican un conjunto de demandas heterogéneas, se establece un antagonismo entre diferentes grupos sociales, y se construye una idea de "pueblo" a partir de varios significantes vacíos, como puede ser la noción de libertad.

Teniendo en cuenta este enfoque, en este capítulo analizaremos: a) la articulación de una serie de demandas sociales en el *Libro de Gracián,* que forman parte de una serie de representaciones compartidas durante el reinado de Juan II; b) la creación intelectual en clave de "antagonismo" entre dos grandes conjuntos sociales; c) la construcción de la identidad de "pueblo", teniendo en cuenta la estructuración de la sociedad a partir de un "ellos" y un "nosotros", que se estructura en base a relaciones de poder, y d) los significantes a partir de los cuáles se construye la idea de "pueblo" en el *Libro de Gracián.*

8.1. Las demandas sociales y la coacción en el *Libro de Gracián*

El primero de los elementos a analizar es el de las demandas sociales. El concepto de demanda social remite a las reclamaciones que un sector de una sociedad desea satisfacer. Así, el *Libro de Gracián* puede concebirse como una construcción intelectual en la que se reflejan un conjunto de demandas sociales. Esta construcción intelectual, sin embargo, no se da en el vacío. Más bien, el autor anónimo del *Libro de Gracián* recoge las reclamaciones de diversos grupos sociales y articula. El texto está firmemente anclado en las dinámicas sociales del reinado de Juan II, y las demandas que se enuncian presentan fuertes paralelismos con las peticiones de los procuradores en Cortes, las reclamaciones de los denominados movimientos "anti-señoriales" o en los enfrentamientos entre el "común" y las oligarquías urbanas.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El *Libro de Gracián* está vinculado en este sentido con su contexto social y aúna elementos de una cultura política compartida por diferentes grupos, desde élites locales de villas y pueblos, al "común" urbano. Estos, en la época de Juan II, están articulando un discurso crítico con ciertas realidades sociales, que incluyen el regimiento, la alienación del patrimonio regio, los excesos en la recaudación fiscal o el problema converso. Esta conflictividad se manifiesta de diversas maneras[7]. En ocasiones, se trata de conflictos sociales abiertos, como puedan ser a lo largo del siglo XV los casos de Fuenteovejuna[8], la revuelta irmandiña[9] o la rebelión de Toledo de 1449[10]. Pero también se expresan en otro tipo de "resistencias", como peticiones al monarca o negociaciones con el señor[11]. Finalmente, la conflictividad también se puede articular, aunque sea de manera matizada, en las peticiones en Cortes. Las Cortes forman parte, en este sentido, de un "espacio público", en el que a menudo se articulan las demandas de diversos grupos sociales[12]. También se podría hablar del rol de diferentes textos a la hora de expresar demandas, críticas o protestas[13]. Y el *Libro de Gracián* puede considerarse una manifestación intelectual de esta realidad social, por cuanto recoge y articula las demandas que presentan diferentes estratos sociales de la época de Juan II en relación a los conflictos de la época.

[7] Véase el capítulo 2, "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.2. "El *Libro de Gracián* como un ejemplo de las demandas sociales en la época de Juan II".

[8] Emilio Cabrera y Andrés Moros, *Fuenteovejuna. La violencia antiseñorial en el siglo XV,* Crítica, Barcelona, 1991.

[9] Carlos Barros, *La mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV,* Siglo XXI, Madrid, 1990.

[10] Nicholas G. Round, "La rebelión toledana de 1449. Aspectos ideológicos", *Archivum,* t. 16 (1966), pp. 385-466; así como Óscar López Gómez, "El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de Toledo de 1449", *Edad Media. Revista de Historia,* vol. 15 (2014), pp. 175-191.

[11] Julio Valdeón Baruque, "Movimientos antiseñoriales en el siglo XIV", *Hispania: revista española de historia,* vol. 35, n. extra 6 (1975), pp. 357-390 y Juan Carlos Martín Cea, "El legado de los vencidos: repercusiones de la conflictividad social bajomedieval en el régimen señorial castellano. Paredes de Nava, siglos XIV y XV", en María del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (coords.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, vol. 3, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 145-163.

[12] En este sentido, María Isabel del Val Valdivieso ha hablado de una "opinión pública" vinculada a las Cortes. Véase María Isabel del Val Valdivieso, "Las Cortes de Castilla en el siglo XV ¿reflejo de la opinión política de las ciudades del reino? El ejemplo de las Cortes de Salamanca de 1465", en Concepción Villanueva Morte y Germán Navarro Espinach (eds.), *Cortes y parlamentos en la Edad Media peninsular*, Universidad de Murcia, Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia, 2020, pp. 69-96. Para la dimensión antinobiliaria en las peticiones en Cortes, véase Nuria Corral Sánchez, *Los discursos contra los nobles en la Castilla tardomedieval*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2021, pp. 136-139.

[13] Nuria Corral Sánchez, "La literatura como arma política: ideas y representaciones contra la élite nobiliaria", en Jesús Bermúdez López *et al.* (eds.), *El conde de Tendilla y su tiempo,* Universidad de Granada, Granada, 2018, pp. 305-319; Julio Rodríguez Puértolas, *Poesía crítica y satírica del siglo XV,* Castalia, Madrid, 1984, pp. 7-29; Kenneth R. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España medieval,* Gredos, Madrid, 1971.

Para profundizar en esto, analizaremos a continuación: a) las distintas demandas sociales que refleja el *Libro de Gracián*, y su articulación en una "cadena" a partir de la idea de coacción; y b) la construcción de un "antagonismo", de un enfrentamiento entre el "pueblo", y otros grupos sociales, incluidos privado, caballeros, conversos, regidores y oficiales urbanos.

8.1.1. La coacción como elemento articulador de las demandas en el *Libro de Gracián*

La articulación de diferentes demandas es un elemento fundamental en el *Libro de Gracián* en cuanto este se presenta como discurso de contestación. Una característica central en la perspectiva de Ernesto Laclau, que adaptamos aquí, es la idea de que las demandas que se articulan en un discurso como el del *Libro de Gracián* son demandas heterogéneas. Con ello queremos decir que se trata de peticiones y reclamaciones que son, al menos aparentemente, dispares entre sí. En este sentido, las demandas que presenta el *Libro de Gracián*, como puedan ser los excesos fiscales, la falta de justicia y o los abusos señoriales, no tienen una unicidad entre sí. La unidad entre las diferentes demandas acaba siendo efecto de una reflexión intelectual, que busca un sentido único en las diferentes demandas sociales. En este sentido, el *Libro de Gracián* genera una cadena de demandas. Y las unifica a partir de la idea de coacción o "injuria".

A partir del propio viaje de Gracián se puede apreciar tanto la idea de la heterogeneidad de las demandas como su unificación última. Una de las formas en las que puede leerse el *Libro de Gracián* es como una enumeración de las diversas demandas sociales presentes en la Castilla de Juan II en diferentes marcos institucionales y sociales. Estos son fundamentalmente dos. En primer lugar, los abusos señoriales, que se abordan entre los capítulos VI y VIII. En segundo lugar, los abusos de las oligarquías urbanas, el objeto de los capítulos XI y X. Son estos también las estructuras sociales en cuyo seno tenían lugar los conflictos que hemos tratado con anterioridad. Estos van desde la imposición de nuevas rentas a la intervención en los oficios concejiles (alcaldías y escribanías), en el marco señorial, a la patrimonialización de los oficios y la corrupción de la justicia en el ámbito urbano. Las soluciones a estos abusos configuran el núcleo de las demandas sociales en el *Libro de Gracián.* Además, en el texto se presenta una suerte de equivalencia entre todos estos abusos, en la medida que están derivados del alejamiento del rey de sus funciones, así como de la corrupción de la monarquía por la influencia de "privados y consejeros". Según el *Libro de Gracián*, el rey se ha alejado de su "primera intención" luliana, lo que llevaría a un orden social injusto.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

En base a esto, podemos analizar cómo se configuran una cadena de demandas en el *Libro de Gracián,* que coinciden con las reclamaciones y denuncias que se manifestaban en el reinado de Juan II.

a) Una de las demandas centrales del *Libro de Gracián* es la finalización de la política de las mercedes regias, en especial en vinculación con la donación de lugares de realengo a la nobleza[14]. La enajenación del patrimonio regio había dado lugar a múltiples resistencias desde la época de Enrique II de Trastámara. Entre finales del siglo XIV y principios del siglo XV existen enfrentamientos de distinto calado entre poblaciones como Feria, y Zafra, Sepúlveda, o Baena, con sus nuevos señores[15]. Ya durante el reinado de Juan II, Cáceres, Andújar o distintas villas del entorno de Córdoba también forman parte de un proceso de señorialización que genera resistencias[16]. El problema de la señorialización de lugares de realengo se convierte en un elemento central de la denuncia del régimen señorial. En el *Libro de Gracián* la oposición a este proceso es radical, y en el texto se considera que tal proceso va contra el "derecho segund Dios" y no puede entenderse bajo el concepto de "largueza", bajo el cual se legitimaba dicha práctica en aquel momento. Más aún, el padre de Gracián argumenta en contra de la "señorialización" afirmando que este proceso, llevado a sus últimas consecuencias, acabaría dando lugar a la enajenación de todo el patrimonio regio, lo que contravendría la voluntad de Dios, que habría dado poder al príncipe para gobernar:

> "Si el prínçipe non fiziese mal t pecado nin injuria en sojudgar t dar los pueblos a sus privados t a otros omnes, seguir se ýa que fuese cosa buena t justa t nesçesaria que el prínçipe diese los pueblos et las gentes de ellos a sus privados t cavalleros t otros omnes. El prínçipe sería obligado a multiplicar a todo su poder aqueste bien, ca Dios quiere que el omne multiplique a todo su poder la obra de bien en gran quantidad, t contraste t mengue a todo su poder el mal. Por la qual razón, el prínçipe sería tenido t obligado segund Dios de dar todos los logares t villas t çibdades del prínçipado a sus privados t cavalleros t otros omnes, po tal que bien fuese multiplicado en quantidad de grandeza. Mas non es cosa anexa nin

[14] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.2.1. "Los conflictos antiseñoriales en el *Libro de Gracián*".
[15] Julio Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Siglo XXI, Madrid, 1975, pp. 111-117.
[16] José María Mínguez Fernández, "La resistencia antiseñorial del concejo de Cáceres durante el siglo XV (Un esquema para el análisis del papel de las minorías dirigentes de los concejos)", *Norba. Revista de arte, geografía e historia,* n. 1 (1980), pp. 219-230; Emilio Cabrera Muñoz, "La oposición de las ciudades al régimen señorial: el caso de Córdoba frente a los Sotomayor de Belalcázar", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 1 (1974), pp. 11-40; Miguel Ángel Ladero Quesada, *Andalucía en el siglo XV. Estudios de historia política,* CSIC – Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1973, pp. 57-58.

> nesçesaria a oficio de prínçipe dar sus pueblos t menguar su sennorío t sacar el pueblo so su regimiento. T a la santa voluntad de Nuestro Sennor Dios plaze que por el prínçipe sean fechas aquellas cosas por las quales Él sea conosçido, servido t amado t el pueblo guardado de injuria t de pecado, t que el prínçipe non faga aquellas obras de que se sigan injurias, cruezas t desegualdades. Et, si esto así non fuese, Dios seria desamador de bienes t amador de males, lo qual non es verdad"[17].

En definitiva, en el *Libro de Gracián* se argumenta que la donación de villas y ciudades a la nobleza es ilegítima ya que: a) es un pecado para el monarca; b) da lugar a "injuria" y "pecado" para el pueblo; c) mengua el poder regio y d) es una ofensa a Dios, que ha creado la posición del príncipe para que guarde la justicia y a los pueblos en libertad.

Así, se configura una de las demandas del *Libro de Gracián,* que no es otra que la finalización de la política de las mercedes regias, contra la que se argumenta en este pasaje. Esta se trataba de una demanda muy extendida en la época de Juan II, de ahí que hablemos de "demanda social". Por ejemplo, los procuradores en las Cortes de Valladolid de 1420 argumentaban que la "largueza" de Juan II era excesiva, y ello resultaba muy dañino para los pueblos[18]. En Valladolid, en 1442 se pedía a Juan II revocar las donaciones de los últimos años:

> "vuestra sennoria ha dado ciertas aldeas e villas e logares de algunas cibdades e villas e las ha deuidido e apartado dellas para las dar desde diez annos a esta parte, en lo qual las dichas cibdades e villas han rrescebido grant agrauio e danno. Por ende sennor, muy omill mente suplicamos avuestra alteza que le plega rrenocar las tales mercedes e donaciones que dellas ha fecho e las torne a vnir e encorporar alas dichas cibdades e villas de quien fueron apartadas segunt que primera mente estañan, e que de aqui adelante non se puedan apartar nin dar"[19].

Por aquellas fechas se exigía al rey que no diese a la nobleza villas y lugares, en términos similares a los del *Libro de Gracián:*

> "lo que adelante se diese rredundaria en diminuycion e propia mente deuision e alienación de vuestros rregnos e sennorios e de vuestra corona

[17] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), p. 116
[18] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla,* t. III, Real Academia de la Historia, Madrid, 1866, Cortes de Valladolid de 1420, petición 6, pp. 34-36.
[19] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla,* Cortes de Valladolid de 1442, petición 1, p. 394.

> rreal, los quales soys obligado conseruar e avmentar e non diminuir nin enajenar nin diuidir nin déla corona separar"[20].

Todo esto muestra que la finalización de las donaciones de villas y ciudades a la nobleza era una demanda extendida durante la época de Juan II. Más aún, los argumentos se presentan de forma similar en el *Libro de Gracián* en las peticiones de los procuradores en Cortes: a) la enajenación del patrimonio regio lleva al debilitamiento del poder del monarca; y b) supone importantes perjuicios para las poblaciones enajenadas. Así, habría que hablar de una demanda social que va acompañada de unas representaciones y argumentaciones compartidas. Una diferencia fundamental, sin embargo, es la fuerte perspectiva cristiana del *Libro de Gracián* en la que Juan II estaría contraviniendo la voluntad de Dios al donar a la nobleza las localidades que se encontraban anteriormente bajo su poder. En el *Libro de Gracián* nos encontramos articulada una demanda central de la época de Juan II.

b) Las demandas relativas al régimen señorial. A mayores de la cuestión de la enajenación del patrimonio regio, en el *Libro de Gracián* se articulan toda una serie de exigencias que tienen como objetivo poner a fin a ciertas prácticas propias del régimen señorial.

Los abusos señoriales que dan lugar a resistencias diversas presentan una tipología variada. Encontramos abusos en la recaudación de alcabalas, la usurpación de tierras comunales, la imposición de exacciones novedosas, o la monopolización de la venta de diversos productos (vino o carne). Se trata de la existencia de arbitrariedades y abusos dentro del orden feudal de la Castilla del siglo XV, que dan lugar a diferentes reacciones, desde las propias peticiones en Cortes, al envío de memoriales al rey, como ocurre con las quejas de los habitantes de Benavente hacia 1400, que protestan ante Enrique III por los atropellos de su nuevo señor, Juan Alfonso de Pimentel[21]. Estas arbitrariedades conforman un conjunto amorfo de demandas durante la primera mitad del siglo XV. Lo que hará el *Libro de Gracián* es recoger las protestas sociales ante estos abusos y articular una "cadena de demandas", construyendo una representación del mundo señorial en la Castilla de Juan II. Entre estas demandas compartidas analizaremos: 1) los portazgos, 2)

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[20] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Cortes de Valladolid de 1442, petición 1, p. 395.
[21] Julio Valdeón Baruque, "Movimientos antiseñoriales en el siglo XIV", *Hispania: revista española de historia,* vol. 35, n. extra 6 (1975), pp. 357-390.

la recaudación de las alcablas; 3) la intromisión señorial en los oficios concejiles; y 4) la protección de criminales por parte de las órdenes militares.

b1) Los portazgos. Uno de los primeros abusos señoriales que presencia Gracián durante su viaje tiene que ver con los portazgos ilegales. A juzgar por las peticiones en Cortes, se trataría de un fenómeno extendido. En 1425, los procuradores se quejaban del cobro de portazgos a personas exentas del pago de dicho tributo, por privilegio regio. Estos cobros tendrían lugar en territorios señoriales[22]. En las Cortes de Madrid de 1433 se afirmaba que

> "cada dia se fazen muchos agrauios e tomas a los mis vasallos por las personas que cogen los portadgos e peajes e barcajas en los mis rregnos, demandando e cogiendo dellos tributos nueuos e allende delos ordinarios que de derecho se deuen pagar, deziendo que con aquellos tributos e condiçiones arrendaron las tales rrentas, e asi mesmo cogiendo e demandando portadgos e barcajes e peajes e otros tributos en algunos lugares de mis rregnos, que nunca fue costunbre"[23].

La idea de que los nuevos portazgos son abusivos aparece también en el *Libro de Gracián.* A comienzos del capítulo VII, Gracián se encuentra con un mercader entristecido debido a que sus mercancías habían sido requisadas al no pagar un portazgo recientemente establecido:

> "Et oy, pasando por esta villa que vedes a vista, que es de un cavallero anciano, con çierta mercadoría que llevava para el logar onde he mi habitación, en la qual mercadoría, en la qual mercadoría avía empleado todo el mi cabdal que tenía, tomárome la mercadoría t las bestias en que la traía por mandado del sennor de la villa, por quanto dize que el prínçipe de la tierra le dio su carta: que todos los omnes que pasasen por el término de esta villa con mercadorías le diesen çierta contía de maravedíes. Et que, si non los pagasen, que les tomasen las mercadorías t las bestias en que las levasen t que fuese todo perdido. t este tributo atal llaman portadgo, et este cavallero arriéndalo a quién más dinero le da por él."[24]

La demanda articulada en el *Libro de Gracián* tiene que ver con la ilegitimidad del portazgo en general. El mercader afirma que el caballero había instituido ese portazgo en beneficio propio, pero, aunque la renta se emplease para algo "provechoso" eso no haría menos ilegítima tal renta, que constituiría fundamentalmente un robo:

[22] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Cortes de Ocaña de 1422, petición 38, p. 75.
[23] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Cortes de Madrid de 1433, petición 24, p. 175.
[24] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), p. 138.

> "Mucho fue turbado Gracián oyendo estas palabras t preguntó al buen omne que para que eran tomados a los camineros los tales maravedíes del portadgo. Et el buen omne dixo que por tal que el cavallero enrriqueçiese t multiplicase sus tesoros t non para otra buena obra, et dixo que, aunque fuesen despendidos en alguna cosa que fuese provechosa, tanto que aquel provecho non se convirtiese espeçialmente en los omnes en quién eran tomados, sería pecado tomar a los tales mercaderes contra su voluntad lo que era suyo; t que así lo dizía San Pablo apóstol, que non fiziesemos males por que viniesen bienes"[25]

De esta forma, se articula otra demanda extendida durante el reinado de Juan II relativa a los portazgos ilegales. En este caso, se integra la deslegitimación del portazgo dentro de una visión cristiana, con la cita a san Pablo. A diferencia del caso de las peticiones en Cortes, en el *Libro de Gracián* se considera ilegítima la exacción en sí misma.

b2) La recaudación de alcabalas. Una de las denuncias comunes contra el régimen señorial se dirigía contra los abusos en la recaudación de alcabalas. Las alcabalas, tributo que gravaba las compra-ventas, se habían convertido en una vía de financiación central para la monarquía castellana desde mediados del siglo XIV. Asimismo, el complejo sistema de arrendamiento del cobro de estos tributos, resultaba ser un sistema conflictivo, en torno al cual se denunciaban numerosos abusos. La finalización de estos abusos resulta una demanda importante en los conflictos en torno al régimen señorial[26]. El *Libro de Gracián* recoge este problema. Así, en el capítulo VIII, el hombre de una villa gobernada por un conde afirma respecto a este último:

> "Et aún non se farta con quanto ha, que al prínçipe roba las rentas que ha en aquesta villa de los que conpran t venden, t faze creyenta al prínçipe que renta poca quantidad de dineros, t tómalos en presçio et cuenta de los maravedíes que ha del prínçipe en tierra t en merçed. Et arriendalas el después por muchas quantías de maravedíes de más; et enganna así al prínçipe. Et, así commo faze este conde, así fazen todos los otros cavalleros que tienen logares en el regno"[27]. Con todo, esta demanda no aparece sólo

[25] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 139.
[26] Véase, por ejemplo, Rosa Mª Montero Díaz, "Violencia y abusos en los señoríos del linaje Manrique a fines de la Edad Media", *En la España Medieval*, n. 20 (1997), pp. 341-342. Otro episodio relativo a "resistencias fiscales" puede encontrarse en Tamara Somoza, "Una comunidad en rebeldía: resistencias fiscales y el servicio regio de 1397", *Cuadernos medievales*, vol. 25 (diciembre 2018), pp. 29-40.
[27] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 147.

en relación a los espacios señoriales sino también a los urbanos, como en el caso de Sevilla"[28].

La finalización de los abusos de las alcabalas se presenta como otra demanda relativa al régimen señorial, una demanda que reflejaría las representaciones compartidas por aquellos subordinados al régimen señorial, como mostrarían la preminencia de esta demanda en los conflictos anti-señoriales.

b3) La intervención en los oficios. Otra de las quejas habituales contra el régimen señorial que tiene un reflejo en el *Libro de Gracián* es la intervención de los señores en la elección de oficiales concejiles[29]. En los concejos aldeanos, los señores emplearían los oficios (escribanías o alcaldías) como forma de establecer redes clientelares y favorecer a algunos de los habitantes de la población, que actuarían en favor del señor. Esto resultaba en una situación conflictiva con el resto de los habitantes del concejo. Ello se refleja también en el *Libro de Gracián,* en el capítulo VIII, cuando un hostalero comenta al protagonista: "Et aún las alcaldías t otros oficios de justiçia andan por renta en los sennoríos de este conde et de los otros cavalleros, por la qual razón son fechas muchas falsedades, cohechos, injurias t mal"[30].

b4) La protección de criminales. Un cuarto elemento importante de los abusos reflejados en el *Libro de Gracián* es el relativo a la protección de criminales en ciertos señoríos. Esto resultaría especialmente importante en las órdenes militares:

> "Buen amigo sennor -dixo el ostalero a Gracián- yo non vos podría dezir et recontar en muchos dias las injurias, robos t subjecciones, cruezas t males que son fechos por los cavalleros que han logares t villas en este prínçipado, por los maestres t comendadores de las órdenes de cavalleros que son en este regno, contra aquellos que biven en sus jurisdicciones, así en sus personas commo en sus bienes (…). t muchos omnes matadores t robadores, forçadores t obradores de otros muchos malefiçios acometen a obrar de estas maldades en esfuerço de los cavalleros que han logares t villas en sus sennorios, por quanto se va a los tales cavalleros t logares quando han muerto los omnes o fecho otros crímines, et los sennores de los tales logares defiendenlos contra Dios t el prínçipe t contra justiçia"[31]

[28] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)" *Studia Lulliana,* vol. 26, n. 2 (1986), p. 173.
[29] Rosa Mª Montero Tejada, "Violencia y abusos", pp. 346-347.
[30] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 151.
[31] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 152.

Compárese esto con las peticiones de los procuradores en las Cortes de Zamora de 1432, en la misma década en la que se escribió el *Libro de Gracián:*

> "(…) en algunas villas e logares de los dichos mis rregnos e sennorios asi delos maestradgos de Santiago e Calatraua e Alcantara e el prioradgo de San Iohan e de sus encomiendas e de otros lugares muchos, asi de sennorios commo mios delos dichos mis rregnos e sennorios, se acojen muchos rrobadores delos caminos, e forçadores delas mugeres casadas e virgenes e viudas, e matadores de omnes mansos e seguros; e que han fecho e fazen muchos furtos de cada dia, e otros malefiçios muchos de diuersas maneras, e avn que toman dineros prestados, e pan e vino e oro e plata e otras muchas cosas de algunas personas e que se acogen e van estar e morar alas dichas villas e lugares, diziendo que son preuillejados e que tienen preuillejos (…) e acaesçe cada dia quelos tales malfechores e otras personas delas dichas villas e lugares, salen delos tales lugares adonde biuen e estan, e cometen e fazen muchos malefiçios, e torrnanse alas dichas villas e lugares, e las mis justiçias de la mi casa e corte e chançelleria, nin otras justiçias algunas delos lugares do se cometen e fazen los tales malefiçios, non los pueden sacar delos tales lugares"[32].

Las demandas que se exigen en el *Libro de Gracián* respecto al régimen señorial se pueden aún multiplicar, muchas de ellas con paralelismos ya sea en las peticiones de Cortes o en otros eventos en los que se pone algún aspecto del régimen señorial en cuestión. En este sentido, lo que está ocurriendo en el *Libro de Gracián* es que se está formando una "cadena de demandas". Las demandas que hemos visto hasta ahora son demandas heterogéneas. Abarcan cuestiones relativas a la imposición de portazgos ilegales, los abusos en la recaudación, las injusticias en la asignación de oficios concejiles o la cuestión de la protección de asesinos, ladrones u otro tipo de criminales por parte de los señores. Es decir, se trata de demandas que pertenecen a diversos ámbitos de la vida social, desde cuestiones económicas, como pueda ser el caso de los portazgos, tributarias, como en el caso de las alcabalas; institucionales, como en la cuestión de los oficios; o relativas a la vida cotidiana y a la justicia, en relación al problema de los criminales.

Lo que hace el *Libro de Gracián* es unificar todas estas demandas. Para ello, se lanza una requisitoria contra el régimen señorial. Lo que unifica todas estas demandas es la cuestión que son producto de la coacción de privados, caballeros u otros señores. Es el poder, mal empleado, por parte de estos grupos sociales lo que provoca las "injurias" al

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[32] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Cortes de Zamora de 1432, petición 45, p. 151-152.

pueblo en el *Libro de Gracián.* Así, en el *Libro de Gracián* se está realizando una interpretación intelectual de las demandas sociales presentes en la realidad social de la primera mitad del siglo XV. En este sentido, estas demandas componen los bloques a partir de los cuáles en el *Libro de Gracián* se articula un discurso de contestación.

Ahora bien, en el *Libro de Gracián* también se integran demandas que no corresponden tanto al régimen señorial, como al marco urbano. Así, en el texto se integran una serie de denuncias que corresponden con las críticas a las oligarquías urbanas.

c) Las demandas urbanas. La instauración del regimiento desde mediados del siglo XIV supuso una suerte de cierre en las instituciones de gobierno urbanas de Castilla[33]. Los regidores serían nombrados directamente por los monarcas, quedando el cargo reservado para los caballeros. De esta forma, tenía lugar una oligarquización del poder urbano, en la que un grupo monopolizaba las instituciones de gobierno de la ciudad, formando clientelas que ocuparían los principales oficios de la ciudad. Este proceso dio lugar a una conflictividad entre estas oligarquías y el "común" urbano, esto es, la parte del cuerpo social excluida del gobierno de la ciudad. El "común" es así mismo un grupo heterogéneo, formado por mercaderes, artesanos, jornaleros o campesinos[34]. El *Libro de Gracián* enuncia una serie de protestas que se vinculan a las demandas del "común".

c1) La elección de los jurados. Una preocupación central en la actividad política del "común" tenía que ver con la formación de una llamada élite del común. Este problema remite a la formación de instituciones que representaran los intereses del "común" dentro de las instituciones urbanas[35]. En las ciudades de Córdoba y Sevilla, este fenómeno se manifiesta a partir del cabildo de jurados, que eran un grupo de hombres elegidos en las colaciones de la ciudad y con diversas funciones, entre ellas transmitir las demandas de la población urbana a los regidores[36]. Sin embargo, existiría una cierta "patrimonialización" de este oficio, así como corrupciones en las elecciones de los

[33] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.2.2. "Las demandas del común a partir de la conflictividad urbana a través del *Libro de Gracián".*
[34] María Asenjo González, "El pueblo urbano: el común", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales,* n. 13-14 (2004), pp. 181-194.
[35] Mª Isabel del Val Valdivielso, "Ascenso social y lucha por el poder", pp. 157-184.
[36] John Edwards, *Christian Cordoba. The city and its region in the late Middle Ages,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 39-40; y Miguel Ángel Ladero Quesada, *Historia de Sevilla. La ciudad medieval (1248-1492),* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976, pp. 139-140.

mismos[37]. El *Libro de Gracián* denuncia este proceso, articulando esta demanda de manera semejante a otros documentos de la primera mitad del siglo XV.

Así, en las Cortes de Zamora de 1432 los procuradores denuncian que hay "jurados que non moran en las perrochias e collaçiones onde son jurados, por lo qual non pueden administrar sus ofiçios"[38], lo que apunta la preocupación general acerca de la corrupción de este oficio. Pero es más importante, para el análisis del *Libro de Gracián*, una pragmática de Enrique III en 1401 sobre la elección de jurados en Córdoba. Lo que detalla dicha pragmática se asemeja a los problemas que se denuncian en el *Libro de Gracián* sobre la elección de los jurados.

En el capítulo IX, durante el paso de Gracián por Córdoba uno de los problemas que se explica con profundidad es el de la corrupción en la elección de los jurados. Así, se pone en boca de un clérigo una explicación de la intervención ilegítima de regidores y oficiales en la elección de los jurados:

> "Et en esta çibdad ay ordenamiento del prínçipe que, cuando algund jurado finare t fallesçiese en la collación, que los vezinos de ella se ayunten et escojan un omne bueno, vezino de la perrocha, ábile t pertenesçiente, t que le den sus bozes t los ofiçiales t regidores de la çibdad que lo confirmen (…). Mas los regidores, por fazer jurado a aquel que ellos quieren, non toman tal juramento, porque la elecçión non se faga commo deve en menospresçio del prínçipe, non guardando esto nin otras cosas que por son ordenadas, (…). t serán veinte días pasados que fallesçió un jurado de la collación de la esglesia mayor de esta çibdad. t los vezinos de ella tenían elegido entre sí un omne bueno t sufiçiente para jurado t, quando fueron con él a la eglesia para que lo confirmasen los regidores, un alcalle mayor de esta çibdad tomó a los vezinos de la collación pocos a pocos aparte, t rogávalos t a algunos amenazava porque diesen las bozes a un omne su criado, que non era vezino de la collación nin digno del ofiçio. De tal manera los aquexo aquel juez et el alguazil (…), que quitaron al buen omne las bozes de los vezinos"[39].

Algo semejante ocurre en Sevilla, si bien en la ciudad hispalense se insiste en el problema de la "patrimonialización" de los oficios, quedando el cargo de jurado para el hijo del jurado fallecido. El problema de las malas elecciones de los oficiales en Córdoba

[37] Antonio Collantes de Terán Sánchez, "Los jurados en la sociedad sevillana (1253-1422)", en Marcos Gómez Fernández y Pilar Ostos-Salcedo (eds.), *El libro de privilegios de los jurados de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010, pp. 89-105.
[38] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Cortes de Zamora de 1432, petición 47, p. 153.
[39] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 167.

en el *Libro de Gracián.* refleja protestas comunes en la elección de los jurados en esta ciudad. Así, Enrique III se dirigía al concejo de Córdoba a raíz de problemas similares a principios del siglo XV: "(…) cuando en esa cibdad vaca alguna juradería por muerte de algún jurado, que los caballeros é escuderos mis vasallos, é otros que no son mis vasallos, é los jurados vecinos de la dicha cibdad que han algunos debates de que nacen contiendas é escándalos por cuanto los caballeros é escuderos con poderío, ó los jurados con el poder de los oficiales que con ruegos é con amenaza, que ponen, que inducen á los vecinos de la collación donde la juradería vaca, que den sus voces, é escojan por jurados aquellos quellos quieren que hayan las dichas juraderías (…)"[40]

Así, el *Libro de Gracián* al pararse en el problema de los jurados, está recogiendo y articulando una demanda existente previamente, relativa a la corrupción de los jurados, institución fundamental para el "común" urbano.

c2) La administración de la justicia. Una segunda demanda relacionada con el mundo urbano es la relativa a la administración de la justicia. El *Libro de Gracián* denuncia una serie de abusos en el sistema jurídico del reinado de Juan II, que van desde la larga duración de los pleitos, la rapacidad de los abogados, o los cohechos en las decisiones judiciales. Se trata de un problema que se refleja ampliamente en las reflexiones intelectuales de la época[41]. Así, el *Cancionero de Baena* recoge textos de poetas sevillanos como Ruy Páez de Ribera y Gonzalo Martínez de Medina que abordan la cuestión de la justicia de manera similar al *Libro de Gracián.*

En el *Libro de Gracián* se considera que el sistema jurídico se degrada por la codicia de los pleiteantes, la cantidad de abogados, que inducen a las gentes a pleitear, la cantidad de apelaciones, que llevaría a la ampliación de los pleitos, y por lo malos jueces[42]. Según un hombre con el que habla Gracián cuando está en Sevilla, los jueces de la ciudad, especialmente los de la jurisdicción del Almirante de Castilla, exigirían sobornos para dictaminar sentencia[43]. Los escribanos también se corrompen de manera similar. La solución a este problema sería, según el *Libro de Gracián,* la reducción de jurisdicciones: "Et aún sería mejor que, así commo en el regno es un prínçipe, que así

[40] Se edita el documento en Teodomiro Ramírez de Arellano y Rafael Ramírez de Arellano, *Colección de documentos inéditos o raros y curiosos para la historia de Córdoba,* Córdoba, 1885, doc. XLII, p. 183.
[41] Faustino Martínez Martínez, "La crítica al sistema jurídico de derecho común en el *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena. Siglo XV", en *Literatura y derecho,* Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2010, pp. 1-66.
[42] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 174-175.
[43] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 178-180.

fuese una jurisdición real, t que el prínçipe pusiese juez en todo el prinçipado por sí en los negocios de la tierra t de la mar, que non aver tantas juridiçiones, de las quales se sigue injuria t mal"[44].

De esta forma, en el *Libro de Gracián* se denuncia la administración de la justicia durante el reinado de Juan II. Como decíamos, esta es también una demanda compartida, que forma parte de un repertorio cultural común en la época. Así, Gonzalo Martínez de Medina, en su "Dezir sobre la justicia", denunciaba la cantidad de "alcaldes, notarios e oidores", que ejercerían un gran poder, ya que se encontrarían en "trono de emperadores" y se moverían por el afán de conseguir "infinitas rentas"[45]. Asimismo, tanto en el *Libro de Gracián* como en el "dezir" de Gonzalo Martínez de Medina se compara la cantidad de juristas del mundo cristiano, con su ausencia en el mundo árabe[46]. Esto ha llevado a autores como Vincent Serverat a postular que el *Libro de Gracián* pudo ser escrito por este poeta. Aunque su aproximación no nos resulta convincente[47], está claro que Gonzalo Martínez de Medina articula una demanda similar a la del *Libro de Gracián.* Ambos ridiculizan el complejo sistema jurídico castellano, denuncian su mal funcionamiento, y desean una simplificación de la administración de la justicia. En este sentido, se trata de una demanda compartida, generalizada durante el reinado de Juan II. De hecho, en una pragmática de 1427, el monarca había regulado la duración de los pleitos[48]. Así, el *Libro de Gracián* está articulando una demanda social, al denunciar la corrupción del sistema de justicia.

Las demandas sociales que hemos visto se unifican en el *Libro de Gracián* a partir de un elemento. Se trata del ejercicio del poder, de la coacción. Las demandas son heterogéneas entre sí. Algunas remiten a procesos extendidos durante el reinado de Juan II, como el problema de la señorialización. Se trataba de un proceso legal, pero ilegítimo,

[44] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 178
[45] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor Libros, Madrid, 1993, p. 605.
[46] Véase más arriba capítulo 4. "Los estudios historiográficos sobre el *Libro de Gracián*", apartado 4.2.1. "La búsqueda de un autor".
[47] Entre los motivos que hemos destacado anteriormente, resalta el origen converso de la familia de Gonzalo Martínez de Medina, frente a la crítica a los conversos en el *Libro de Gracián.* Asimismo, como veremos más adelante, el discurso escatológico del poeta es diferente del de nuestro texto. Gonzalo Martínez de Medina exalta la monarquía castellana, en una suerte de mesianismo, mientras que en el *Libro de Gracián* se predice el final de los tiempos, de forma calamitosa. Para otras razones, véase el capítulo 5. "La importancia del autor para la interpretación historiográfica del documento", apartado 5.4. "El autor atribuido".
[48] Miguel Ángel Pérez de la Canal, "La pragmática de Juan II, de 8 de febrero de 1427", *Anuario de Historia del derecho español,* vol. 26 (1956), pp. 659-668.

según argumenta el *Libro de Gracián.* Su ilegitimidad consistía en un ejercicio del poder abusivo, caracterizado por arrebatar a villas y ciudades su pertenencia a la Corona Real, y con ello, sus libertades. Otras demandas apuntan a la ilegalidad de prácticas propias del régimen señorial, como es el caso de los portazgos o la protección de los criminales. Otras protestas se caracterizan por demandar la reforma de elementos sistémicos de la monarquía castellana, como la recaudación de alcabalas o el sistema jurídico. En este sentido, se trata de demandas dispares, cuya unificación como una "cadena de demandas", viene dada en el *Libro de Gracián* al interpretar que estas situaciones remiten en última instancia a los abusos de poder de ciertos grupos sociales. Las demandas que se articulan en el *Libro de Gracián* son el resultado del ejercicio del poder.

Esto no quiere decir que el *Libro de Gracián* sea una crítica al ejercicio del poder por sí mismo. Lo que se enuncia es una crítica el uso de este poder cuándo se emplea ilícitamente, que el *Libro de Gracián* denomina sistemáticamente "injuria". La distinción entre el uso del poder y su abuso viene dada por la perspectiva cristiana del *Libro de Gracián.* El buen uso del poder consistiría en que el poderoso ejerciera su potestad de acuerdo con la voluntad de Dios, mientras que la consecución de la voluntad propia da lugar a su abuso. Según expresa el padre de Gracián:

> "Fijo -dixo el burgués- todos los mayores males que en los prínçipes t en los preleados t en los otros son vienen por quanto aman conplir su propia voluntad, por la qual razón son contrarios a Dios t ¿sabes por qué? Por que la voluntad humana fue t es creada para que quiera lo que la voluntad divinal quiere. t loos omnes pecadores desvían esta fyn t aman cunplimiento a su voluntad. Por lo qual, el su poder se inclina al su malvado querer en fazer en obra su mal deseo"[49].

De esta manera, en el *Libro de Gracián* se articula una cadena de demandas que tiene su denominador común en la coacción, entendiendo esta como un abuso de poder. Ahora bien, estos abusos están concentrados en un conjunto de grupos sociales determinados. Lo que se genera en el *Libro de Gracián* es un "antagonismo" por cuanto se denuncia el ejercicio del poder de ciertos grupos sociales, como privados, caballeros o regidores, sobre otros, como pueden ser los labradores, los mercaderes o los artesanos.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[49] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 97-98.

8.1.2. La creación de antagonismos en el *Libro de Gracián*

La unificación de las demandas en el *Libro de Gracián* se produce a partir de la noción de "injuria". Las demandas sociales se interpretan en el *Libro de Gracián* mediante está noción que remite a la idea de coacción y en última instancia a la de poder. Las protestas que se enuncian en el *Libro de Gracián* no son protestas en abstracto, sino que son protestas dirigidas hacia las prácticas de varios grupos sociales. Así, se establecer una división en el cuerpo social, entre dos grupos, aquellos que ejercen la coacción, y los que la sufren. Los males que padece Castilla, en la representación que se establece en el *Libro de Gracián,* son fruto de las prácticas de las élites del reino. En este sentido, en el *Libro de Gracián* se construye discursivamente lo que hemos denominado un "antagonismo"[50], es decir, una idea de enfrentamiento entre dos conjuntos sociales, entre un "ellos" y un "nosotros"[51]. Ambos conjuntos son heterogéneos, están formados por diversos grupos, y se distinguen por el ejercicio del poder. Por un lado, están aquellos que lo ejercen, ya sean privados, caballeros, regidores, jueces o conversos. Por otro, los que lo sufren, que incluyen a campesinos, "hombres buenos" de las villas, artesanos y mercaderes, incluidos en la noción de pueblo.

Tomando esto como principio, distinguiremos las dos partes de este antagonismo, identificando los diferentes grupos que lo componen, así como el tratamiento que reciben en el *Libro de Gracián.* En primer lugar, abordaremos el "ellos", esto es, los grupos que se constituyen como "antagonistas" en el texto, que incluyen a privados, caballeros, conversos, regidores y juristas. Finalmente, abordaremos el "nosotros", que es también un conjunto heterogéneo, y abarca desde labradores a "hombres buenos".

Los grupos que ejercen el poder se presentan como un conjunto antagónico, como los causantes de los males de Castilla durante el reinado de Juan II. Son aquellos que cometen las "injurias" y "cohechos". Sin embargo, los antagonistas son variados y no todos reciben el mismo tratamiento en el *Libro de Gracián.* Algunos de ellos, como los privados y los conversos se plantean como grupos a los que hay que excluir del cuerpo social, como una amenaza para el mismo. Otros, como jueces y oficiales urbanos, son criticados por sus prácticas, pero se les reconoce una función en el orden social. Los caballeros, finalmente, son objeto de un tratamiento más ambiguo. Aunque la atención que se presta a los mismos es fundamentalmente negativa, y se los señala como culpables

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[50] Ernesto Laclau, *La razón populista,* pp. 165-166.
[51] Teun van Dijk, *Ideology,* pp. 65-69.

de buena parte de los abusos del reinado de Juan II, el *Libro de Gracián* no es tan explícito respecto a estos como con los privados o los judíos.

En el caso de los privados, el antagonismo con los mismos se expresa fundamentalmente a partir del lenguaje de la enemistad[52]. La discusión del trato con los enemigos era un tema fundamental en las reflexiones política de la Castilla bajomedieval, y en el *Libro de Gracián* se señala a los privados y consejeros como enemigos del monarca, debido a su codicia, a la lisonja, y al peligro que supone para el monarca su cercanía, y que lo engañarían y buscarían "desapropiarle" de sus señoríos. Este antagonismo con el monarca es paralelo al antagonismo que los enfrenta al "pueblo". Esto está especialmente vinculado a la demanda de la finalización de la política de las mercedes regias. Así, los privados se presentan como enemigos del monarca por cuanto lo llevan a gobernar de forma contraria al pueblo:

> "Henemigos son del príncipe en quanto lo fazen desheredar t desapropiar de sus pueblos t de sus tierras por las apropiar a si mesmos en falsa cobdiçia t avariçia, por se apoderar de fortalezas, de castillos t villas t gentes t por ayuntar grandes tesoros, de que se siguen grandes trabajos t dannos en el prínçipe t en el regno, y muchos rebellamientos, vandos t descordias, que son ocasión de destrución del pueblo t del prínçipe"[53].

El antagonismo entre privados y "pueblo" también aparece con claridad en el capítulo VI, en el que se representa la resistencia de una villa a la "señorialización". En este capítulo, se concibe la "señorialización" como una injuria causada por los privados, que habrían engañado al príncipe. La villa demandaría el fin de dicho proceso, y la vuelta a la Corona Real. El antagonismo entre los privados y el pueblo se afirma al constatar que los privados engañan al monarca para que no tenga en cuenta el "provecho del pueblo" en su gobierno:

> "Sabes, buen amigo sennor, que el prínçipe de esta tierra es en buena hedad t, commo non ha tanto conosçimiento de las cosas de este mundo nin de aquellas que pertenesçen al regimiento del prínçipado, por ser mançebo, commo avaría si fuese en hedad mayor, t anda en poder de privados que catan más vías t maneras t curan más commo al prínçipe desapropien de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[52] Véase más arriba, capítulo 7. "El pensamiento crítico del *Libro de Gracián*", apartado 7.1.2. "Los privados y los consejeros".
[53] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 79.

> sus rentas t de sus thesoros t de los logares t villas de su prinçipado que non del regimiento del prínçipe nin del provecho del pueblo (…)"[54]

Finalmente, el antagonismo también se expresa mediante metáforas pastorales, en las que los privados, y en este caso también los caballeros, son comparados con los lobos que amenazan a un rebaño (el pueblo) cuidado por un mal pastor (Juan II):

> "t no es buen encomendero t pastor, al qual son encomendadas las ovejas t le es dada gran soldada por que las pueda bien engordar, que pone las ovejas en poder de los lobos. Ca, así commo los lobos desean aver las ovejas para las comer t en ellas se fartar, así los cavalleros t privados malvados desean aver sennoria sobre los omnes del pueblo, sus próximos, para los comer t gastar et en ellos se fartar con desordenada cobdiçia. Por lo qual mata su anima el prínçipe en muerte spiritual et aun mengua su poderio t sennorio tenporal apropiado a otro de lo que llenamente poseen con tal de a Dios desonrrar"[55].

La identificación de los privados con lobos y de los "omnes del pueblo" con las ovejas refleja el antagonismo que existe, en opinión del autor del *Libro de Gracián,* existe entre ambos. Los privados forman parte de un conjunto social que se caracteriza por el ejercicio de una coacción injusta sobre las gentes del reino. Así, son el primer grupo que conforma un "ellos", que estaría enfrentado a un "nosotros", compuesto por el "pueblo".

También conforman una parte de este "ellos" los caballeros. Como se intuye en la metáfora pastoral anterior, las críticas a los caballeros en el *Libro de Gracián* son constantes. Como los privados, son causantes de la enajenación del patrimonio regio. Además, los capítulos VII y VIII del *Libro de Gracián* tienen lugar en villas señoriales, bajo el dominio de un "cavallero ançiano" y de un conde. En ellas ocurren gran parte de los abusos que forman parte de la requisitoria contra el régimen señorial, desde el portazgo ilegal a las exacciones novedosas. Además, el texto no refleja que estos abusos sean específicos de estas dos villas, sino que son generalizables al comportamiento de muchos caballeros.

Así, en el capítulo VII Gracián presencia los lloros de una mujer viuda cuya hija había sido secuestrada por el señor de la villa con el propósito de abusar sexualmente de ella. Ante la sorpresa y el horror de Gracián, su hospedero afirma que se trata de una

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[54] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 133.
[55] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 117.

práctica generalizada: "El huésped dixo a Graçián que, pues, que non se maravillase mucho por que aquel cavallero avía tomado aquella muger, que sus omnes temían poco fazer lo semejante"[56]. Asimismo, en el capítulo VIII, al relatar a Gracián los abusos que comete el conde en relación al cobro de las alcabalas, un hombre afirma: "Et, así commo faze este conde, así fazen todos los otros cavalleros que tienen logares en el reino"[57]. En el mismo capítulo, se vuelve a reafirmar la generalidad de las prácticas abusivas de los caballeros, que suponen un ejercicio del poder ilegítimo sobre el pueblo, acentuado el carácter antagónico de los caballeros:

> "t echó otro tributo, agora nuevamente, que lieve para siempre jamás en la carne que se vende en esta villa, que llaman sisa o inpusición, t fázenos comer la carne muy cara por que él lieve dineros injuriosos, que ansí han fecho otros cavalleros en sus logares. Et de esta manera atributan t sojudgan los pueblos de Dios, faziendo tan grandes injurias de que se siguen tan grandes cruezas en las gentes t danno pertinal infernal de los tales cavalleros o sennores que se dizen delante del prínçipe que lo consiente"[58].

Todo esto apunta a un antagonismo generalizado entre los caballeros y el pueblo o "los pueblos de Dios". Se construye así una oposición entre el régimen señorial y el pueblo. La categoría de "pueblo" se construye en negativo, en su antagonismo con los señores y sus "injurias". Esto se corresponde con la emergencia de una "identidad política" en la Castilla del siglo XV, que se caracterizaba por una oposición al régimen señorial y sus abusos[59]. Esta oposición se manifestaba en resistencias y movimientos antiseñoriales, como pudieron ser los "irmandiños" o incluso ciertas dimensiones de la Hermandad de la segunda mitad del siglo XV[60]. Pero también en textos que articulaban una crítica al comportamiento de los grandes, a la falta de justicia, o a los abusos de diferentes grupos sociales. Entre ellos se encuentran obras como el *Libro de pensamientos variables*[61] de finales del siglo XV, pero también las "poesía de protesta" que se recoge

[56] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 142.
[57] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 147.
[58] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 150.
[59] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.2.1. "Los conflictos antiseñoriales en el *Libro de Gracián*".
[60] Hipólito Rafael Oliva Herrer, "¡Viva el rey y la comunidad! Arqueología del discurso político de las comunidades", en Hipólito Rafael Oliva Herrer, Vincent Challet, Jan Dumolyn, María Antonia Carmona Ruiz (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 2014, pp. 315-356.
[61] Para el *Libro de los pensamientos variables,* véase Óscar Perea Rodríguez, "La utopía política en la literatura castellana del siglo XV: el *Libro de los pensamientos variables* (BNM, ms. 6642)", *eHumanista,* vol. 2 (2002), pp. 23-62.

en el *Cancionero de Baena,* como analizamos en el capítulo 2, apartado 2.4.2. El *Libro de Gracián* es una articulación de esta identidad emergente, en el plano de la reflexión intelectual.

Con todo es difícil, determinar el alcance del antagonismo entre el pueblo y los caballeros según lo construye el *Libro de Gracián.* En el caso de los privados, todas las referencias a los mismos son negativas, y se insiste en que la privanza es una "novedad", a partir de la cuál llegan los males al reino. Sin embargo, un pasaje referido a los caballeros indica que su posición social puede estar justificada. Así, se remite a un pasado idealizado en el que los caballeros actuarían por el bien del príncipe y del pueblo:

> "En este tienpo eran los cavalleros, escuderos, cibdadanos, menestrales, labradores et las otras gentes de ete regno buenos t sin sotileza t cobdiçia mala, en conparación de lo que después fue. Los cavalleros eran llanos t sin vanagloria, non de mala cobdiçia t tenianse por contentos de lo que avian et su thesoro fazian en sus buenos omnes t buscavan omnes ardidos et de buenas costunbres por tal que con ellos pudiesen fazer los buenos fechos que avian en deseo. Et estos cavalleros atales presçiavanse de fazer bondades por los cuerpos t amavan fazer buenas cosas a serviçio de Dios t en pro del prínçipe t del pueblo común. Et aquesto que amavan, aquesto consejavan que fiziese el prínçipe. Por lo qual el prínçipe t ellos desamaban fuertemente los omnes malos cobdiçiosos, vanagloriosos t sin temor t amor de Dios, t amavan los buenos fechos fazer"[62]

Por tanto, la postura del *Libro de Gracián* respecto a los caballeros es ambivalente. Por una parte, los caballeros del presente, en el reinado de Juan II, mantienen una relación de coacción injusta con el pueblo, imponiendo una serie de sujeciones abusivas. Por otra, esta situación no es irremediable, por cuanto los caballeros del pasado mostrarían que es posible para este grupo social "fazer buenas cosas a serviçio de Dios t en pro del prínçipe t del pueblo común". De todas formas, sí que existiría una relación de antagonismo en el presente entre los caballeros y el pueblo, en la medida en la que gran parte de las demandas que se articulan en el *Libro de Gracián* sólo pueden satisfacerse si finalizan las "injurias" cometidas por los caballeros.

La decadencia de los caballeros sí se explica, en el *Libro de Gracián,* a partir de las acciones de otro de los grupos que se presentan como antagónicos al pueblo. Sería el caso de judíos y conversos, a los que el *Libro de Gracián* equipara. Los conversos y los

[62] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 121.

judíos forman parte del conjunto antagonista del *Libro de Gracián.* En su caso, no se les atribuye una responsabilidad directa en los abusos, con la excepción de un judío que tiene arrendado un portazgo ilegal. Sin embargo, sí serían los culpables de la corrupción de los caballeros:

> "Estos omnes que son fechos conversos, commo son sotiles de entendimiento en las cosas mundanas t sabios de la ciencia diabolical t han corronpidas conçiençias, de antes eran temerosos de obra t los males que amavan fazer et después fueron más osados t estendiéronse entre los xristianos t enxiriéronse con los cavalleros t enduzieronlos a cobdiçia. t, mostrándoles sotilezas malas commo podrían percançar t allegar dineros, así del prínçipe, commo de los pueblos (…)"[63].

El autor del *Libro de Gracián* no cree que los conversos hayan abandonado realmente el judaísmo, insertándose así en las discusiones que se han denominado "problema converso"[64]. En el *Libro de Gracián*, las discusiones sobre la sinceridad del cristianismo de estos judíos se plantean en términos políticos. Así, se presenta a judíos y conversos como parte de un que provocaría las injurias sobre el pueblo. Se llega a sugerir la prohibición de los judíos y conversos a la hora de ocupar cargos públicos:

> "Et, por esto, un sabio noble rey xristiano de una tierra que es llamada Inglaterra, considendo los dannos que vinían t podrían acaesçer por consentir que los infieles viviesen en su regnado, t non aviendo cobdiçia de peligrosos dinero que de ellos avia en pecho t serviçio, los quales los judíos sacan de la tierra a danno de ella, dixo que non quería consentir nin era razón de sofrir que inngúnd omne que a su Dios descreyese, desadorase, desonrrase, en la su santa fe católica non creyese, que en su regnado viviese. Por lo qual, fizo costituçión perpetua que qualquier moro o judío que en su regnado biviese t morase muriese por ello. La qual ordenança ha seido bien guardada t semejante han fecho otros reyes xristianos t fizieron otra costitución: que ningund omne que nuevamente viniese a la fe non oviese ofiçio de regimiento nin otro que fuese sobre el pueblo, nin sus fijos nin nietos. Et en esto non les fizieron injuria"[65].

Así, se plantean dos cuestiones. La expulsión de los judíos y la prohibición para los conversos de oficios en los gobiernos urbanos. La segunda de las demandas constituye también una demanda social, extendida durante el reinado de Juan II. Durante la revuelta

[63] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 158.
[64] Sobre esto, véase José María Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media,* Siglo XXI, Madrid, 1985.
[65] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 156.

toledana de 1449[66], el apartamiento de los conversos de los oficios concejiles fue uno de los elementos fundamentales en la *Sentencia-estatuto* de Pero Sarmiento. La revuelta había comenzado como motín antifiscal, pero pronto se orientó hacia un levantamiento anti-converso. Las demandas de los levantados se articulaban de manera similar a las demandas del *Libro de Gracián.* Reivindicación del papel del común urbano, oposición a la figura de Álvaro de Luna, crítica a la tributación excesiva, y antagonismo con judíos y converso. Este antagonismo con judíos y conversos funcionaba, además, como una manera de reafirmar la identidad política y cristiana del pueblo urbano[67].

Así, junto a privados y caballeros, los judíos y los conversos forman parte de un "ellos" en el discurso del *Libro de Gracián.* Este ellos es una suerte de amenaza para la construcción del "pueblo".

Finalmente, otros grupos aparecen como parte de este "ellos" con un alcance distinto. Se trata del caso de regidores, oficiales urbanos, jueces, escribanos, e incluso jurados. A estos se les reconoce claramente una función dentro de la sociedad. Sin embargo, si se denuncia el uso que hacen de su poder, que no corresponde con su función. Más bien, se instancia en una serie de prácticas movidas por la codicia, que resultarían "injuriosas" para el pueblo.

Esto resulta claro en el caso de regidores y oficiales. En el *Libro de Gracián* se les aplica la doctrina de las dos intenciones[68]. La primera intención de los regidores es tener "el pueblo bien ordenado t regido en justiçia", y el "pro t bien del pueblo". Como en el caso de los caballeros, en el pasado los oficiales y los regidores cumplirían esta intención, pero en el presente los gobernantes de las ciudades habrían dejado de lado esta función, estableciendo como primera intención su beneficio particular: "Et a esto [a]n la primera entençión t reparten entre sí las rentas t propios de las çibdades t villas t logares con artes t maestrías malas, que buscan t levantan achaques a los menestrales de las artes

[66] Véase más arriba, capítulo 2. "Los contextos del *Libro de Gracián*", apartado 2.2.2. "Las demandas del común a partir de la conflictividad urbana a través del *Libro de Gracián".*

[67] Pablo Sánchez León, "La constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla, 1350-1520", en *En torno a las comunidades de Castilla: actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I" (Toledo, 16 al 20 de octubre de 2000),* Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2002, pp. 159-208 y "Changing patterns of urban conflict in Late Medieval Castile" en Christopher Dyer, Peter Cross y Chris Wickham, *Rodney Hilton's Middle Ages: An exploration of historical themes*, Oxford Journals, Oxford, 2007, pp. 217-232.

[68] Véase más arriba, capítulo 6, "La construcción de una sociedad ideal en la recepción de Ramón Llull" apartado 6.2.1. "El *Llibre d'intenció:* la doctrina de las dos intenciones como ideal en el *Libro de Gracián".*

mecánicas et a los otros omnes por tal de que ellos ayan dineros t presentes, t del pro común non han cuidado". Esto genera una situación de antagonismo, que se expresa en el *Libro de Gracián* a partir del símil de las abejas[69]. En el imaginario político que se establece en el texto, los regidores serían como los zánganos, y el pueblo (las abejas) estarían legitimados a rebelarse, aún de manera violenta, contra ellos: "devían ser muertos t atajados sus poderes t obras malas t lançados fuera de los ofiçios t regimientos"[70].Así, se establece un antagonismo con los regidores y oficiales urbanos, que desviados de su "primera intención" aparecen como una amenaza para el pueblo.

Lo mismo ocurre con otros oficios como los de jueces y escribanos. En el capítulo X del *Libro de Gracián,* durante la estancia del protagonista en Sevilla se explica cómo "omnes falsos t malos" conseguirían acceder a estos cargos, a través de sobornos y cohechos. Esto daría lugar a la destrucción del "pueblo de Dios", según se lamenta Gracián: "¿t cómmo el prínçipe sufre que tan maldita obra sea fecha en su prinçipado, arrendando el logar de Dios por dineros a omnes falsos t malos que, por entençión de robar t cohechar et destruir el pueblo de Dios, procuran cómmo ayan poder t judgado por simonía t por pecado, en el qual usan, t en sus malas obras non sean refrenados?"[71].

De diversas maneras, una serie de grupos aparecen como parte de un antagonismo generalizado con el "pueblo". Se trata de grupos heterogéneos y reciben tratamientos distintos. Lo único que tienen en común en el texto es la designación como "omnes injuriosos" u "omnes falsos t malos" a los que los que ejercen el poder de manera ilegítima.

También es socialmente heterogénea la otra cara de esta relación de antagonismo. Aunque normalmente el texto se refiere al "pueblo" sin precisar, en otras ocasiones, se especifican los grupos que son sujetos a diferentes agravios. Aparecen mercaderes en diversas ocasiones, como en el capítulo VII, cuando un mercader es sometido a un portazgo ilegal. También es un mercader uno de los que se quejan durante la conversación con Gracián en el capítulo VIII: "El mercador se quexó de aquellos arrendadores que le llevaran el diezmo de las cosas que avía vendido en aquel logar, t que au non se contentaron con ello, que le avían cohechado (…)"[72]. En el mismo capítulo, unos

[69] Véase más arriba, capítulo 7, "El pensamiento crítico del *Libro de Gracián*", apartado 7.1.4. "La metáfora de las abejas".
[70] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 165-251, pp. 186-187.
[71] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", pp. 177-178.
[72] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 148.

labradores explican a Gracián como el conde, señor de la villa, les obligaba a comprar el vino que producía el propio conde, cuándo se estropea la bebida. Asimismo, en Sevilla, se mencionan los agravios contra "los menestrales t otros omnes del pueblo"[73].

Las demandas también las emiten figuras que parecen pertenecer a las élites locales. Así, el hombre que cuenta a Gracián la situación de la villa en el capítulo VI, que se encuentra enfrentada a un caballero, es descrito como "un omne ançiano, que era omne bien entendido t de los omnes onrrados de la villa"[74]. En ese mismo capítulo, a los hombres que son ejecutados cuando el caballero toma la villa se los describe como "dos omnes buenos de aquel pueblo que fueron juezes de él"[75]. Estas expresiones parecen remitir a los denominados "omnes buenos", una suerte de estrato social en las localidades castellana que ostentaban cierta autoridad y posición en los oficios públicos, sin ser caballeros[76].

En este sentido, el conjunto contra el cuál se ejerce el poder ("el pueblo") también es socialmente heterogéneo. Lo que los unifica es la relación de antagonismo con los "omnes injuriosos" que permiten que se puedan articular como pueblo. Así, las demandas que podría presentar cada grupo de manera particular pasan a ser, en el discurso de contestación del *Libro de Gracián,* demandas compartidas por todos ellos, por cuanto todos pertenecen al "pueblo". Es conveniente ahora analizar cómo se construye esta noción de "pueblo" en el *Libro de Gracián.*

8.2. La construcción del pueblo en el *Libro de Gracián*

Hasta ahora hemos hablado aquí de la heterogeneidad de las demandas que se enuncian en el *Libro de Gracián,* así como del "antagonismo" que se construye en el texto, entre un "ellos" y un "nosotros", ambos con una composición social diversa. Este "nosotros" que se articula en el texto se lo denomina en el texto como "pueblo". En el *Libro de Gracián* son los miembros del "pueblo" los que emiten las demandas y los que constituyen una de las partes del antagonismo. Así, se conforma una "identidad" en el *Libro de Gracián,* esto es, una manera de entender la pertenencia a un sujeto social determinado. Este sujeto social no está dado de manera inmediata en la realidad social,

[73] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 170.
[74] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 133.
[75] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 137.
[76] María Asenjo González, "Ciudades y poder regio en la Castilla Trastámara (1400-1450)", en François Foronda, Jean-Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria (dirs.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale. Colloque international (25-27 novembre 2002),* Casa de Velázquez, Madrid, 2005, p. 370.

sino que es en parte una construcción intelectual que se elabora a partir de las demandas y los antagonismos que hemos visto anteriormente. Además, la idea de pueblo se expresa a través de una serie de "significantes vacíos", esto es, términos o expresiones discutidos, de los que se apropia el *Libro de Gracián* para articular su discurso de contestación.

En base a esto, vamos a abordar: a) como se configura el "pueblo" como sujeto en el *Libro de Gracián,* y b) el uso de "significantes vacíos" como los de "libertad" y "servidumbre" a la hora de articular la relación entre "pueblo", poder y demandas.

8.2.1. El concepto de pueblo

En el *Libro de Gracián* las apelaciones al "pueblo" son constantes. El significante "pueblo" designa en el texto a un grupo impreciso, pero del que se destacan algunas características. Fundamentalmente, un elemento constante es que el monarca o los regidores de las ciudades deben gobernar por el bien del "pueblo". Algo similar ocurre con el término "común" que designa a los grupos urbanos excluidos de los oficios de gobierno de la ciudad. En este sentido, el pueblo se presenta vinculado al ejercicio del poder. En el discurso del *Libro de Gracián,* el pueblo es un elemento central en la manera en la que se articula el poder. En base a esto, en este apartado profundizaremos sobre la composición de este sujeto y la relación que este tiene con el poder. En este sentido, siguiendo a Michel Foucault, entenderemos que el "pueblo" se constituye como sujeto en el *Libro de Gracián* en referencia al poder[77].

Esto nos lleva a pensar la noción de pueblo en el *Libro de Gracián* en base a tres ideas, que analizaremos aquí: a) entenderemos el término "pueblo" como una noción discutida en la Castilla del siglo XV, que puede designar diferentes realidades; b) analizaremos como el "pueblo" o el "común" es la base en el *Libro de Gracián* de la legitimidad del poder del monarca; y c) el concepto de pueblo se define en el *Libro de Gracián* a partir de dos formas de poder: el poder del monarca y de los "omnes injuriosos".

a) El "pueblo" como noción discutida. La idea de "pueblo" o la de "comunidad", que tiene un sentido similar, es un concepto discutido en el pensamiento del siglo XV. Según ha destacado Hipólito Rafael Oliva Herrer, la idea de comunidad o

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[77] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", pp. 3-20.

de "pueblo común" tendría una "ambivalencia constitutiva"[78]. Por una parte, en ocasiones se entendería el "pueblo" como una multitud de gentes organizada a partir de las leyes. Esta sería una idea heredada del pensamiento político clásico y de los orígenes del cristianismo, a partir de autores como Cicerón o San Agustín. Por otra parte, el pueblo se definiría no como el conjunto del cuerpo político, en referencia a los grupos excluidos del ejercicio del poder. Estas dos definiciones darían lugar a cierta discusión en torno a la acepción del término. Así, en las *Partidas* se reconocía que algunos denominaban "pueblo" a la "gente menuda", que incluiría menestrales y labradores, aunque en última instancia el texto se decanta por definir al pueblo como al conjunto del cuerpo social[79].

La idea de pueblo o de comunidad era además central en la legitimación del poder en la baja Edad Media. Una de las justificaciones centrales del ejercicio del poder es que el gobierno debía dirigirse hacia el bien común[80], o por el bien del pueblo. De ahí que el concepto de pueblo se presente como un significante vacío, susceptible de ser definido de múltiples maneras, de forma que una u otra definición daría más importancia a uno u otro grupo en el ejercicio del poder monárquico.

En el *Libro de Gracián* el poder del príncipe también se legitima a partir de la idea del bien del pueblo[81]. En la reflexión política del *Libro de Gracián* el monarca tiene su oficio por la voluntad divina, teniendo como función mantener el pueblo en las virtudes,

[78] Hipólito Rafael Oliva Herrer, "¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media", *Medievalismo,* n. 24 (2014), pp. 281-306. Véanse también y Hipólito Rafael Oliva Herrer, "¿Qué tiene de común el 'común'? La construcción de una identidad política en Castilla a fines de la Edad Media", en Jesús Á. Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Jelle Haemers (eds.), *Los grupos populares en la ciudad medieval europea,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2014, pp. 241-270; Hipólito Rafael Oliva Herrer, Vincent CHallet, Jan Dumolyn y María Antonia Carmona Ruiz, "La comunidad medieval como esfera pública: algunas reflexiones previas", en Hipólito Rafael Oliva Herrer, Vincent CHallet, Jan Dumolyn y María Antonia Carmona Ruiz (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 2014, pp. 11-22

[79] Este y otros ejemplos en Hipólito Rafael Oliva Herrer, "¿Qué es la comunidad?", pp. 285-286.

[80] José Manuel Nieto Soria, *Los fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV),* EUDEBA, Madrid, 1988, pp. 148-151. Para la cuestión del bien común y sus diferentes dimensiones, pueden consultarse también Ana Isabel Carrasco Machado, "El bien común en la sociedad medieval: entre el tópico, la utopía y el pragmatismo", en Mario Lafuente Gómez y Concepción Villanueva Morte, *Los agentes del Estado: poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI),* Sílex, Madrid, 2019, pp. 33-83; José Antonio Jara Fuente, "Con mucha afección e buena voluntad por seruir al bien público: la noción 'bien común' en perspectiva urbana", *Studia historica. Historia medieval,* n. 28 (2010), pp. 55-82; e Isabel Beceiro Pita, "Argumentos ideológicos de la oposición nobiliaria bajo los Trastámaras", *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales,* vol. 25 (2002), pp. 229-236.

[81] Véase más arriba, capítulo 7. "El pensamiento crítico del *Libro de Gracián*", apartado 7.1.2.1. "El poder del monarca".

especialmente en la justicia, evitando las "injurias". A partir de esta idea se criticaba a Juan II por fallar en esta función.

b) El "pueblo" como sujeto que legitima el ejercicio del poder. La idea de que el bien del pueblo debe ser uno de los motores del gobierno es una de las constantes en el *Libro de Gracián.* Esta idea está implícita en la mayoría de las críticas al ejercicio del poder del monarca, los privados o los caballeros. Así, en el capítulo VI se afirma que los privados no se preocupan "del regimiento del prínçipe nin del provecho del pueblo, nin de aquellas cosas por las quales Dios sea servido"[82]. Cuando en el capítulo VIII se critica lo novedoso de la alcabala como tributo, se afirma que los reyes pasados no necesitaron de esta renta para gobernar por el bien del pueblo: "rigeron t gobernaron el prinçipado en paz t en justiçia t conquistaron los infieles t fizieron muchas buenas cosas que fueron a serviçio de Dios t provecho del pueblo"[83]. Asimismo, al referirse a los caballeros del pasado, a los que se tiene en estima, en el texto se dice que "amavan fazer buenas cosas a serviçio de Dios t en pro del prínçipe t del pueblo común"[84].

El término "común" funciona de una manera similar a la de pueblo en este contexto. Los gobernantes han de procurar el bien común, que se identifica con el bien del pueblo, especialmente en el ámbito urbano. Así, por ejemplo, al referirse a la regulación de los oficios por parte del monarca, el padre de Gracián se refiere a la "utilidad común":

> "Otrosí, mandan que çiertos omnes que quieren, usen t fagan çiertos ofiçios en sus cortes t en otras villas t logares t çibdades, t que los otros omnes non los usen nin los fagan, de lo qual podrían bevir t se mantener. Et esto es contra utilidad común t es fecho al pueblo injuria (…)"[85]

En las ciudades, la corrupción en la designación de oficiales y regidores iría contra el bien común:

> "Et, por esta manera t en otras semejantes, alcançan los omnes los ofiçios t los otros que en esta çibdad se han de aver por elecçión. Por la qual razón pocos ofiçiales ay en ella que sean amadores de Dios nin ayan entençión derecha, salvo de robar t cohechar. t del pro común non han cura. Et porque los ofiçios se alcançan en este tiempo por simonía, así en esta çibdad

[82] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 133.
[83] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", P. 149.
[84] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 157.
[85] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 122.

> commo fuera de ella, por maravilla es quando los conversos non lievan los tales ofiçios (…). Por la qual razón, onde los tales ofiçiales ay en el pueblo, commo son conversos t estos otros que vos he recontado, non espere omne que buen regimiento nin bien común en el pueblo sea obrado, antes toda desordenação t destrucción de la çibdad"[86].

La cuestión es delimitar a qué remiten los conceptos de pueblo y común en el *Libro de Gracián.* En el texto no aparecen definidos en ningún momento, de forma que los términos adquieren un carácter impreciso. Sin embargo, es posible profundizar en la comprensión que tiene el autor del *Libro de Gracián* de los mismos:

1) En lo tocante al término "común", a pesar de la ausencia de definiciones, la palabra referencia al "común" urbano. El término se usaba habitualmente en la época para referirse a los grupos excluidos del gobierno de la ciudad. En las cortes de Ocaña de 1422 se habla de "personas poderosas" que liderarían a la "comunidad" contra los regidores, quejándose de que los gobernantes de la ciudad "non podían nin debían fazer algunas cosas (…), syn que primera mente se acordase con el común"[87]. De la misma manera, el *Libro de Gracián,* al criticar a los regidore e incluso justificar el uso de la violencia contra ellos, dice que "del pro común non han cuidado", vinculado al "pro t bien del pueblo". Así, en el *Libro de Gracián* se vincula la noción de "común" con la mayor parte de la población urbana. Esto sería parte de un "lenguaje político ordinario", que se venía formando en la Castilla de Juan II, especialmente en momentos de conflictos[88]. De esta manera, en el *Libro de Gracián* se reflejan las conflictividades urbanas producto del regimiento. En esta conflictividad, el enfrentamiento entre una "oligarquía" y el "común", estuviera este último liderado o no por élites marginadas del poder urbano, era central[89]. El "nosotros" que se construye en el *Libro de Gracián* a partir de la noción de "común" designa a un grupo sustancial de la población, diferente de los regidores y oficiales, y opuesto a estos en la medida en la que se constituyen como "omnes injuriosos", como un "ellos" que provoca la "desordenação t destrucção de la çibdad".

2) En lo tocante al término "pueblo", la cuestión es más compleja. Con todo, el término parece designar con frecuencia la población no privilegiada. Así, en el

[86] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p.168.
[87] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla,* p. 45.
[88] Hipólito Rafael Oliva Herrer, "¿Qué es la comunidad?", p. 287.
[89] Mª Isabel del Val Valdivielso, "Oligarquía *versus* común (consecuencias sociopolíticas del triunfo del regimiento en las ciudades castellanas)", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales,* vol. 4 (1994), pp. 41-58.

pasaje dedicado a los caballeros del pasado se menciona que actuaban en "pro del prínçipe t del pueblo común". Su decadencia, por influencia de los conversos, daría lugar a que olvidaran a Dios y al pueblo: "t de la onrra de Dios t del pro común non han cura"[90]. Cuando se califica de "enemigos del prínçipe" a privados y consejeros, se les acusa de sojuzgar al pueblo: "Enemigos son de él en quanto son en consejo t favor de la muerte spiritual del prínçipe, consejándole que faga injuria t pecado, sojudgando lo pueblos en servidunbre de omnes injuriosos t despechando el pueblo t gastando las rentas del prinçipado en cosas occiosas t de vangaloria t sin pro del pueblo (…)"[91]. También parece designar el término pueblo a artesanos y menestrales en el capítulo IX, en Sevilla, cuando Gracián ve a "unos omnes que andavan enplazando t prendando a las mugeres que vendían el pan t las otras viandas t a los menestrales t otros omnes del pueblo (…)"[92]. Sin embargo, en otras ocasiones el término "pueblo" parece englobar a toda la sociedad. Así, cuando el padre de Gracián critica que nadie ose corregir al monarca de sus malas políticas, se menciona a los caballeros junto a los "omnes del pueblo":

> "t tanto, fijo, es resfriada caridad en los cavalleros t oficiales t regidores t en los otros omnes del pueblo con falso temor, que por onrrar a Dios t a justiçia non osan fablar nin se poner a ningund trabajo diziendo la verdad t contradiciendo a injuria, sintiéndose del mal del pueblo t del danno que viene al prínçipe en su ánima"[93].

Sea como fuere, en el *Libro de Gracián* el término "pueblo" designa a un sujeto por cuyo bien el monarca debe gobernar. Incluya o no a caballeros y regidores, es claro que los "omnes injuriosos" a los que se menciona con frecuencia, ya sean estos privados u oficiales corruptos se encuentran en una situación de antagonismo con el "pueblo", y con el príncipe. Y la expresión "omnes injuriosos" designa con frecuencia a miembros de las élites políticas del reino o de las ciudades. De esta forma, existe una contraposición entre el pueblo y aquellos que cometen "injurias" hasta el punto en el que podría afirmarse que la noción de "pueblo" se articula en oposición a los "omnes injuriosos".

c) La relación entre pueblo y poder. La noción de pueblo articula una identidad, un "nosotros", que excluye a estos "omnes injuriosos" y se define en oposición a estos. La delimitación del pueblo está estrechamente vinculado al ejercicio del poder.

[90] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 124.
[91] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 113.
[92] José J. Satorre, "La novela moral de Graçián (conclusión)", p. 170.
[93] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 123-124.

Así, el pueblo como sujeto se construye a partir de un conjunto de demandas. Las demandas que hemos visto son parte de lo que define al "pueblo". Dicho de otra manera, el pueblo en cuanto un "nosotros" se constituye a partir de un conjunto de deseos o demandas compartidas. Para el autor del *Libro de Gracián* estas demandas remiten en última instancia a la voluntad de Dios, que habría "ordenado" el pueblo para el ejercicio de las virtudes, que no podría darse si existe la injusticia:

> "(…) la voluntad de Dios fue t es que los omnes de este mundo se ordenaran en tal manera que entre ellos fuera conservada justiçia, caridad, egualdad t paz t las otras vertudes, t que fueran aborresçedores de los pecados, t que a estos fueran movidos por amor t temor que a Dios ovieran t que a Él tovieran por rey t sennor t non a otro. Porque los omnes se desordenaron a obrar injurias, engannos t falsedades, por sus menguas t fallesçimientos t pecados, fue puesto el prínçipe en el pueblo, por tal que, con temor, tenga los omnes del prinçipado en egualdad de justiçia, sin que uno sobrepuje a otro con injuria"[94].

Tal y como las articula el *Libro de Gracián,* las demandas consisten en la consecución de esta idea de pueblo. Sin embargo, las demandas existen precisamente en la medida en la que están dirigidas a eliminar los abusos del poder, para que ninguno "sobrepuje a otro con injuria". El pueblo como sujeto que enuncia un conjunto de demandas, como un "nosotros" que tienen una serie de deseos compartidos, emerge en el *Libro de Gracián* en oposición a los malos usos de los poderosos.

De esta forma, existe una doble relación entre el poder y el pueblo en el *Libro de Gracián.* Por una parte, el monarca, y otros poderosos, deben gobernar por el bien del pueblo, para mantenerlo en "egualdad de justiçia". El *Libro de Gracián* no se articula como un texto que se oponga al poder por sí mismo. Más bien, el ejercicio del poder del monarca está legitimado por cuanto es por el bien del pueblo. Así, una demanda central es la pertenencia al realengo, en oposición a la sumisión al orden señorial. Esto refleja las reivindicaciones de diversas poblaciones de la época de Juan II, que pedían la vuelta a la Corona Real. El *Libro de Gracián* también exalta la obediencia al monarca en este sentido. En el *Libro de Gracián,* el pueblo se entiende en continuidad con este poder.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[94] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 111.

Por otra, está el poder mal empleado (las "injurias") tanto por el monarca, como por los privados, caballeros, regidores o incluso conversos. La noción de pueblo en el *Libro de Gracián* se comprende en oposición a este tipo de poder.

Así en el *Libro de Gracián* la noción de pueblo remite a un sujeto difuso, que enuncia una serie de demandas. El monarca debe gobernar por el bien del "pueblo", teniendo el bien común en mente. La satisfacción de las demandas sociales es central en este buen gobierno. Asimismo, el "pueblo" se define excluyendo a los "omnes injuriosos", a aquellos que ejercen la coacción. Así, el pueblo se articula siempre en relación al poder, ya sea el poder del monarca, visto como algo positivo, o el poder de privados, regidores y otros "omnes injurisoso", a los que se excluye de la noción de "pueblo".

8.2.2. La libertad y la servidumbre como significantes vacíos

La relación entre el pueblo y el poder se comprende mejor en relación al uso que hace el *Libro de Gracián* de los conceptos de "libertad" y "servidumbre" y otros asociados a los mismos, como "franqueza" o "sennorio". Los términos "libertad" y "servidumbre" funcionan como significantes vacíos, a partir de los cuales se entiende la situación del pueblo. Entendemos como significantes vacíos aquellos términos que se caracterizan por: a) tener un sentido impreciso o difuso, de forma que es posible para distintos autores darles un contenido propio; y b) en relación a los discursos de protesta, como el *Libro de Gracián,* se trata de significantes a partir de los cuáles se representa la totalidad de la cadena de demandas[95]. Así, el término "libertad" remite en el *Libro de Gracián* a la consecución de las demandas sociales expresadas, mientras que el de "servidumbre" se refiere a las "injurias", a los abusos de poder que se ejercen el pueblo. En este sentido, estos "significantes vacíos" sirven como elemento de unidad de la cadena de demandas que construye el *Libro de Gracián.* Todas las demandas remiten a una injuria, que se entiende como la imposición de "servidumbre" sobre el pueblo. Si se satisficieran las demandas enunciadas, se alcanzaría la situación que se desea en el *Libro de Gracián,* que denomina "libertad de justiçia".

Partiendo de esto, en este apartado veremos como a) las nociones de "libertad" y "servidumbre" remiten en el *Libro de Gracián,* a la articulación de la cadena de las demandas; b) la noción de "libertad" se emparenta con los privilegios y derechos locales;

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[95] Para los significantes vacíos, véase Ernesto Laclau, *La razón populista,* pp. 91-97.

c) la noción de servidumbre se vincula al régimen señorial; y d) el buen monarca debe ser también "libre".

a) Las nociones de "libertad" y "servidumbre" como articulación de la cadena de demandas. La consecución de la "libertad de justiçia" es una de las intenciones expresas del autor. Al comienzo del texto, el autor del *Libro de Gracián* se representa a sí mismo para legitimar el saber transmitido en el documento[96]. Este saber se opone a las prácticas de los letrados y otras élites políticas del reino, que mantienen a Juan II en el engaño, sin informarle acerca de la situación calamitosa del reino. En este sentido, el *Libro de Gracián* busca representar dicha situación, y tiene como objetivo expreso que el monarca gobierne al pueblo según le ha sido ordenado por Dios. Lo que el autor denomina "libertad de justiçia" es en última instancia el objetivo al que apunta el texto:

> "t de todas las sobredichas cosas el sobredicho libro es acopilado, el qual a Vuestra Sennoria lo do t ofrezco t represento con mucha reverençia t amor t buena t derecha t ordenada entençión, por que Dios sea amado, conosçido, servido, loado t temido t vuestra anima en la alta gloria de Dios gloriada, et el su pueblo, que por Él vos es puesto deyuso en guarda, sea gobernado t libre en la libertad de justiçia t sacado de servidunbre de injuria por que sea enderesçado al fyn al qual por Nuestro Sennor al fyn al qual por Nuestro Sennor es creado"[97].

De esta forma, las expresiones como "libertad de justiçia" y "servidunbre de injuria" funcionan como significantes vacíos a partir de los que se expresa la relación del pueblo con el poder y con las demandas que se articulan a lo largo de la obra. Así, existen dos posibles relaciones del pueblo con el poder. Por una parte, una situación de servidumbre, cuando el pueblo está sometido a las "injurias" de privados, malos caballeros, y otros omnes injuriosos. Por otra, una situación de "libertad de justiçia" que remite al gobierno del monarca, cuando este no enajena sus dominios en favor de los señores, no se excede en los tributos y promueve las virtudes. Así, el pueblo, en cuanto sujeto colectivo, se entiende en el *Libro de Gracián* siempre en relación al ejercicio del poder.

Las nociones de "libertad" y "servidumbre", sin embargo, tienen múltiples acepciones. En este caso, se estaría articulando una idea de libertad que se comprendería

[96] Véase más arriba, capítulo 5. "La importancia del autor para la interpretación historiográfica del texto", apartado 5.1. "La autobiografía y la auto-representación del autor".
[97] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 89-90.

como ausencia de coacción, del ejercicio de un poder ilegítimo, la servidumbre. Así, la idea de libertad ayudaría a la constitución del "pueblo" como sujeto, en relación a otras nociones que hemos visto, como la del gobierno por el bien del pueblo, la de bien común o "utilidad común". Se estaría conceptualizando una noción de libertad en oposición a la dominación, que tendría una ascendencia en el derecho romano, pero que también formaría parte de un "lenguaje político ordinario"[98]. Así, el *Libro de Gracián* articula su discurso de protesta en relación a términos de uso común en la vida política castellana del siglo XV, a partir de los cuales se construye el "pueblo" como una suerte de sujeto que enuncia las demandas y protestas contra las élites políticas del reino.

b) La "libertad" y los privilegios locales. El término "libertad" también aparece asociado a los privilegios y prerrogativas locales, a partir de los cuales se constituiría una identidad urbana propia[99]. Esta vinculación entre libertad y privilegios locales se da en el pasaje en el que el padre de Gracián cita el *Blanquerna* para deslegitimar la práctica de las mercedes regias. La clave era la noción de "derecho divino" y derecho "según el mundo". Según el padre de Gracián, el príncipe no podía donar sus dominios a los nobles, ya que esto supone realizar una "injuria" contra el pueblo. Esta "injuria" se concibe en términos de robo, puesto que supone arrebatar a una localidad su "franqueza", sus libertades:

> "Fijo, aun deves considerar que, segund el derecho divino et tenporal, non puede nin debe a un omne a otro injuriosamente t sin fazer por que desapropiarle nin enajenarle lo que ha de las cosas de este mundo en lo que aya meritoria posesión, aunque las cosas de este mundo son de Dios t creadas por Él (…). Et porque esta franqueza t sennorio que Dios ha en el pueblo sea conservada, mantenida t defendida, es encomendado al prínçipe que sea mantenedor t gobernador de ella, enojando al pueblo de Dios t quitándole su franqueza t sennorio t desapropiándole de ella t poniéndole los omnes que Él ha creado francos so su sennoría en servidunbre, seyendo contraria obra a su ofiçio. Pues, fijo, Dios Nuestro Sennor es bueno t non fizo nin faze injuria nin pecado nin por que le sea tollido lo suyo, privándole en el su pueblo la libertad t franqueza que en el ha puesto, nin puede nin debe al pueblo quitalle aquella franqueza t libertad que tiene. Et, pues, grand danno del prínçipe que contra la franqueza de justiçia, en la qual Dios quiere que biva el su pueblo, va sometiéndolo en poder de omnes injuriosos

[98] Hipólito Rafael Oliva Herrer, "Libertad y orden político en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, n. 21 (2020), pp. 258-260.
[99] María Asenjo González, "Urban identity in Castile in the 15th Century", *Imago temporis. Medium Aevum*, v. 10 (2016), pp. 296-297 y 305-306.

> que contra Él fazer grandes cruezas t injurias, que quiere aver falso sennorío sobre el pueblo, en el qual Dios ha sennoría t lo ha encomendado al prínçipe (…)"[100]

El término franqueza designa en la época las libertades y privilegios locales, adquiridos progresivamente desde la plena Edad Media, que oponen el ámbito urbano al dominio señorial[101]. De hecho, la pérdida de dichos privilegios locales suponía una humillación para una localidad[102]. Así, en el *Libro de Gracián* se está asociando también la noción de "libertad", vinculada a un "pueblo" genérico a las libertades y derechos locales de las poblaciones medievales, que tienen su plenitud cuando la localidad se encuentra bajo el señorío del príncipe.

Esta noción aparece también en otros textos vinculados con revueltas populares. Es el caso del *Memorial* del bachiller Marquillos, un texto escrito durante la revuelta toledana de 1449, que también articula una serie de demandas compartidas por el *Libro de Gracián,* incluyendo la oposición a la figura de Álvaro de Luna, los tributos excesivos y denuncia de los conversos. En el *Memorial,* el bachiller justifica la revuelta toledana recurriendo en parte a la idea de "libertades" locales: "deuen saber que son dos maneras de rebelión, la una es quando alguno se reuela contra su Rey o Príncipe o señor con propósito o intención de defender sus bienes, vida y libertades porque el Príncipe o señor sin propósito ni causa justa intenta matar y destruir sus Reynos o algunas personas o ciudades dellos, ca entonçes los tales súbditos lo pueden resistir y no pueden ni deuen cumplir sus mandamientos**,** porque haciendo la tal resistencia siruen a su Rey y señor en quanto no le dexan hacer cossa contra Dios y contra sí mismo"[103]. En el capítulo VI del *Libro de Gracián,* en el que se justifica la desobediencia al monarca durante la "señorialización" de una "villa" también se recurre a la idea de "franqueza" como justificación para dicha resistencia, solicitando al príncipe, "que nos guardase de tuertos t de dannos, nos anparase nuestra franqueza que aviemos, t que non nos fiziese siervos t cativos de aquel cavallero que queria aver sennorio falso t injurioso sobre nos; seyendo él súbdito quiere ser sennor"[104]

[100] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 117.
[101] Aquilino Iglesias Ferreirós, "Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 4 (1977), pp. 128-129.
[102] María Asenjo González, "Urban identity in Castile in the 15th Century", *Imago temporis. Medium Aevum,* v. 10 (2016), pp. 305-306.
[103] Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso,* El Albir, Barcelona, 1976, pp. 119-121.
[104] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p.134.

La conservación de las libertades y privilegios locales forman parte de la "libertad de justiçia" que se demanda en el *Libro de Gracián.* Como muestra el caso del *Memorial*, esta noción formaría parte de los discursos políticos que emergen en momentos de conflictividad social. En este sentido, el *Libro de Gracián* está rearticulando un lenguaje político que le precede, para armar un discurso de protesta. Y la noción de "libertad" conforma un significante a partir del cual se representa la totalidad de las demandas sociales exigidas.

c) La "servidumbre" y el régimen señorial. El fragmento citado del capítulo VI también manifiesta una dimensión "anti-señorial" en el discurso del *Libro de Gracián.* El régimen señorial que se quiere imponer sobre la "villa" es un "señorío injurioso", puesto que esta villa ha de hallarse bajo el señorío de Dios y del príncipe. Aunque resulta difícil de precisar, esta dimensión anti-señorial también aparece en otras ocasiones. Así, se asocia la servidumbre al señorío, que aparece como ilegítimo, puesto que todas personas se presentan en una situación de "egualdad de subjeción" en relación al príncipe:

> "Más algunos prínçipes fazen de esto el contrario, dando los pueblos de fecho, ca non de derecho, a sus privados t cavalleros t a otros omnes del prínçipado. Et fazen los omnes de aquellos pueblos, que son a él súbditos por entención de justiçia, siervos de otros omnes que son en egualdad de subjecçión a ellos, en quanto todos son súbditos del prínçipe. T los omnes de los tales logares t pueblos, que son encomendados a ellos por Dios t han de dar cuenta de a Dios de ellos, fazenlos así commo siervos tartarios t canarios, sojudgandolos a los tales privados t cavalleros injuriosos, que con grand avariçia t vanagloria t cobdiçia t pecado procuran que les sean dados, teniendo que les pueden ser donados por quanto fazen a los prínçipes fazer ley que los puedan dar t ellos vender, seyendo todos los omnes eguales en espeçia humana. Et, si algund omne quiere aver sennorio, onrramiento t poder sobre otro omne, salvo con entençión de onrrar, servir t amar a Dios, es injurioso, orgulloso contra Dios t semejante al demonio, que quiso ser igual al muy alto Dios"[105]

Así, el señorío se presenta como un régimen de poder "injurioso", en oposición al poder regio, al que todos están sometidos. De nuevo, la noción de pueblo, a través de las nociones de libertad y servidumbre, se articula siempre en relación con el poder. El pueblo se convierte en sujeto ya sea sometido al poder señorial en este caso, demandando el fin

[105] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 112.

de este régimen, o bien vinculado al poder legítimo del príncipe. De esta forma, pese a las críticas constantes a la realidad del gobierno de Juan II, el *Libro de Gracián* está reproduciendo ciertos aspectos del poder monárquico, fundamentalmente su legitimidad a la hora de gobernar, frente a las injerencias de privados y caballeros.

d) La "libertad" del monarca. Esto se vincula a un último uso de la noción de "libertad" que aparece en el *Libro de Gracián.* Se trata de la idea de que el príncipe no es libre para gobernar en la medida en la que está dominado por los intereses de privados y caballeros. Esta crítica está dirigida hacia Álvaro de Luna, a quién autores como Fernán Pérez de Guzmán habían atacado diciendo que dominaba la voluntad de Juan II[106]. Esto también está presente en el discurso nobiliario, como es el caso del memorial de 1441. Sin embargo, esta noción también formaría parte de un discurso popular, en la que se asociaba la falta de justicia y el desorden del reino, incluyendo las ambiciones y abusos señoriales, a una suerte de "prisión regia" en la que el monarca no podría gobernar adecuadamente por culpa de los intereses e intrigas nobiliarias[107]. Así, la idea de "libertad" del monarca sería central a la hora de satisfacer las demandas sociales, y articular una idea de pueblo, vinculada al poder regio. En el *Libro de Gracián* se expresa esta dimensión de la noción de libertad:

> "Et el prínçipe anda así commo çiego y engannado t tiene su libertad ligada. Por la qual razón viene muchas vezes, por el despagmiento que han los cavalleros t otras gentes del su prinçipado, grandes bolliçios, discordias t revelamientos en el prinçipado, que es cosa muy peligrosa al príncipe t al pueblo et grand desonor a Nuestro Sennor Dios. Ca los prinçipes, pues Dios los fizo francos, libres t poderosos en el sennorio que han para obrar bien t contrastar mal mas non en al, non devíen su franqueza ligar en un omne espeçial súbdito, ca de todos los omnes del prinçipado son t a todos se deven dar t tener a cada uno en su estado, t non sobir al pequeño en estado que a el non conviene nin abaxar al grande sin meresçimiento, salvo tener la balança de la egualdad segura t a los buenos omnes del su prinçipado tenerlos con amor t a los malos t injuriosos con temor"[108].

De esta forma, se asocia la "libertad" del príncipe con el buen gobierno y el bien del pueblo. Más aún, la influencia de Álvaro de Luna ("omne espeçial súbdito") se percibe como algo negativo, en cuanto contribuye a crear "grandes bolliçios, discordias t

[106] Véase más arriba, capítulo 7. "El pensamiento crítico del *Libro de Gracián*", apartado 7.2. "La deslegitimación de Álvaro de Luna como intención del *Libro de Gracián*".
[107] Hipólito Rafael Oliva Herrer, "«La prisión del rey»: voces subalternas e indicios de la existencia de una identidad política en la Castilla del siglo XV", *Hispania,* vol. LXXI, n. 238 (mayo-agosto 2011), pp. 368-370.
[108] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 128.

revelamientos". En este sentido, la libertad del príncipe es una condición fundamental en la consecución de las demandas que se emiten en el *Libro de Gracián.*

Así, las nociones de libertad y servidumbre son centrales en la definición del pueblo en el *Libro de Gracián,* y por tanto en la articulación del sujeto social fundamental de su discurso de contestación. El sujeto (el pueblo) se constituye aquí siempre en vinculación con el poder (del monarca o de los omnes injuriosos). Se definen dos formas de gobierno, una de ellas vinculada a la libertad, a la justicia y la promoción de la virtud, la otra vinculada a la servidumbre, la injuria y el desorden. Ambas nociones, la de libertad y la de servidumbre, articulan las demandas sociales del *Libro de Gracián.* Las demandas existen porque existe la injuria y la servidumbre, son protestas contra las acciones de los "omnes injuriosos". La coacción ejercida por los grupos a los que designa esta expresión (privados, conversos, caballeros o regidores) impide que se constituya el "pueblo" de manera plena. Así, en el *Libro de Gracián* sólo se pueden satisfacer las demandas del "pueblo", a través de la sujeción al monarca, esto es, la pertenencia de las localidades al patrimonio regio y el mantenimiento de su libertades y privilegios locales. Y la noción de libertad también define el gobierno del buen monarca, que ha de estar exento de las influencias de privados y caballeros. Todo esto, además, forma parte de un conjunto de representaciones compartidas. Como hemos visto, las demandas que articula el *Libro de Gracián* son demandas extendidas en el reinado de Juan II. También el uso de expresiones como "pueblo", el "común", o las ideas de "libertad" y "servidumbre. Lo que hace el *Libro de Gracián* es articular las demandas y los significantes para construir un discurso de protestas contra una serie de grupos sociales, siempre a partir de referentes compartidos.

En el contexto del reinado de Juan II, el uso de estos significantes vacíos sirve para articular un determinado discurso de protesta. El *Libro de Gracián* no es sólo una crítica moral a ciertas prácticas en el gobierno del reinado de Juan II, sino también un intento de construir una identidad fundamentada en la relación entre el "pueblo" y el poder regio. Esta construcción se realiza, además, a partir de un conjunto de demandas y representaciones compartidas. A partir de estos significantes vacíos se representa la existencia de una cadena de demandas en la sociedad de la época, y se enuncia un "antagonismo" contra figuras como Álvaro de Luna, pero también los privados, los caballeros, los conversos o los regidores y oficiales urbanos. De esta forma, el *Libro de Gracián* muestra la existencia de un imaginario político en la época de Juan II vinculado

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

a los conflictos sociales y políticos de la época, en la que ideas como la de “pueblo” se introducen en el “espacio público”.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

9. La escritura de la historia del presente en el *Libro de Gracián*

En el análisis que hemos realizado hasta ahora, hemos enfatizado las formas en las que el *Libro de Gracián* se entrelaza con la realidad política y social en la que vive. Esto remite a los eventos que rodean a las figuras de Álvaro de Luna y Juan II, así como a la emergente conflictividad social que se vincula al surgimiento de un "espacio público" dónde sujetos como el "pueblo" o el "común" aspiran a tener un papel, al menos en las ideas que se enuncian en el *Libro de Gracián.* En este sentido, el *Libro de Gracián* es una representación de su presente, del reinado de Juan II.

En este capítulo vamos a profundizar en esta idea. Cuando hablamos de que el *Libro de Gracián* es una escritura del presente del reinado de Juan II, no nos referimos únicamente a que el *Libro de Gracián* refleje en mayor o menor medida los acontecimientos y estructuras sociales de la época. Se trata de que en el *Libro de Gracián* se articula una idea determinada acerca del presente en cuanto espacio temporal, vinculado a un pasado y a uno o varios futuros posibles[1]. Así pues, el *Libro de Gracián* no es sólo un texto que versa sobre cuestiones políticas o sociales, sino que tiene también una dimensión historiográfica que se añade a las reflexiones sociopolíticas. El *Libro de Gracián* se escribe una "historia" a partir de la cual se piensa el presente y se proyecta el futuro[2].

De esta forma, entendemos aquí la noción de "presente" en referencia a una construcción intelectual, que se conforma a partir de unas experiencias y un horizonte de expectativas, o un futuro determinado[3]. El presente no es un momento cronológico, sino que es una reflexión sobre los acontecimientos y estructuras sociales, que se construyen como una temporalidad determinada, vinculada a otras, como el pasado y el futuro. El *Libro de Gracián* es una escritura de la historia del presente en base a la conexión que

[1] Véase más arriba, capítulo 1. "Un marco teórico para el análisis del *Libro de Gracián*", apartado. 1.5. "La historia del presente".

[2] De esta forma, este capítulo se incardina en algunos de los preceptos de la llamada "historia del presente". Para esto, puede consultarse Israel Sanmartín Barros, "Las historias inmediatas y del presente en la historiografía", *Historiografías. Revista de historia y teoría,* vol. 15 (2018), pp. 36-51; Julio Aróstegui, *La historia vivida: sobre la historia del presente,* Alianza Editorial, Madrid, 2004; y Jean-François Soulet, *L'histoire inmédiate. Historiographie, sources et methodes,* Armand Collin, París, 2012. Para la reflexión sobre el presente en la Edad Media, véanse Gonzalo Pasamar, "Formas tradicionales y formas modernas de la historia del presente", *Historia social,* n. 62 (2008), pp. 147-169 e Israel Sanmartín Barros, "El presente en la Edad Media: historia, imagen y discursos milenaristas", en Israel Sanmartín Barros, Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González (coords.), *Historia(s), Imagen(es) y lenguaje(s) en América Latina y Europa,* Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2013, pp.61-78.

[3] Sobre esto, véase Claudio Canaparo, "Historia especulativa del presente", *Historiografías. Revista de historia y teoría,* vol. 15 (2018), pp. 16-21.

establece entre pasado presente y futuro. Además, hemos de tomar el *Libro de Gracián* como construcción de un presente, en la medida en la que el autor está viviendo los acontecimientos y prácticas que representa. De esta forma, la "historia del presente" que representa el *Libro de Gracián* no es un proceso cerrado, sino que el autor se encuentra ante un futuro "abierto", al que intenta contribuir.

En este sentido, este capítulo pivotará sobre los siguientes ejes teóricos:

a) La relación entre presente, pasado y futuro. La construcción de la temporalidad se fundamenta en la existencia de lo que Reinhard Koselleck denomina "estructuras de repetición de acontecimientos"[4]. En cualquier época existen eventos y prácticas que se repiten, lo que permiten generar una temporalidad, definida a partir de la duración de estas "estructuras". Entendemos por estas "estructuras de repetición" los hábitos, las prácticas constantes, o las instituciones que tienen una duración más o menos constante. A partir de ellas se genera una temporalidad. Por ejemplo, en el *Libro de Gracián* la enajenación del patrimonio regio, la adquisición de oficios urbanos a partir de "simonía", o la existencia de privados y consejeros son prácticas o instituciones extendidas en el tiempo que configuran un "presente" determinado. Este "presente" se construye en oposición a un pasado que lo es en la medida en la que en él se encuentran otros acontecimientos, prácticas o estructuras que lo distinguen del "presente". Además, es la existencia de estas estructuras repetitivas lo que permite a un autor configurar intelectualmente un "futuro". El autor proyecta un "futuro" en base a sus experiencias, mediado por las categorías culturales que maneja para la lectura de los acontecimientos. Se trata de lo que se ha denominado "campo de experiencias" y "horizonte de expectativas"[5]. En el *Libro de Gracián,* se parte de las estructuras políticas y sociales de la Castilla de Juan II para imaginar una serie de futuros posibles, vinculados a la salvación, a la escatología o al apocaliptismo.

b) La configuración del presente como fenómeno intelectual. La relación entre estas temporalidades tiene una importante dimensión intelectual. La reflexión sobre el pasado y el presente y la imaginación de un futuro determinado esta posibilitada por la existencia en una cultura determinada de categorías que permiten lidiar con los cambios temporales. Así, en la Edad Media, las categorías escatológicas, como la salvación, el

[4] Sobre esto, consúltese Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 35-41.
[5] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo,* pp. 115-130.

Juicio Final o las relativas al Apocalipsis son recursos intelectuales centrales a la hora de reflexionar sobre la historia, incluyendo la relación entre el presente, el pasado y el futuro. Dentro de este fermento cristiano a partir del cual se construyen las reflexiones historiográficas en la Edad Media, encontramos también la idea de Providencia, que remite al gobierno divino del decurso histórico[6]. Así, los eventos políticos, sociales o incluso naturales se interpretan como queridos o permitidos por Dios, ya sea para premiar o castigar las virtudes o vicios de la sociedad. Es central también la idea de repetición, de manera que eventos o personajes pasados sirven como modelo para la reflexión sobre el presente y el futuro. Todas estas cuestiones forman parte del imaginario medieval y cristiano sobre la historia y la temporalidad. Ahora bien, estas categorías son susceptibles de resignificaciones y reinterpretaciones, siendo adaptadas a los contextos a los contextos y tiempos específicos a los que se aplican.

c) La temporalidad como conflicto. El hecho de que las categorías centrales a partir de las que los autores medievales reflexionaron sobre el tiempo sean objeto de múltiples resignificaciones e interpretaciones da lugar a que las reflexiones sobre el "presente" sean un punto de conflicto entre diversas aproximaciones. Los mismos hechos son susceptibles de ser interpretados de diversas maneras por autores con distintos "horizontes de expectativas". Así, un mismo monarca puede ser considerado por diferentes autores como un tirano, que funciona como una suerte de castigo divino por los pecados de los habitantes del reino; como una figura similar al Anticristo, que anuncia la llegada del fin de los tiempos; o como un personaje mesiánico, destinado a restaurar la paz y la justicia. En este sentido, y siguiendo una idea de Roger Chartier[7], las representaciones del presente reflejan de manera inherente las divisiones sociales y conflictos presentes en una sociedad determinada. En este sentido, es importante tener en cuenta no sólo la "larga duración" de un conjunto de categorías o de una tradición cultural, sino también los "tiempos cortos" en los que se ubica una representación determinada y como interactúa con otras representaciones del momento. En el caso del *Libro de Gracián*, el texto se escribe en un momento de ebullición en las representaciones sobre el presente, existiendo desde profecías de carácter mesiánico, hasta reflexiones sobre la

[6] Gonzalo Pasamar, "Formas tradicionales y formas modernas de la historia del presente", *Historia Social*, n. 62 (2008), pp.147-169; véase también Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.

[7] Roger Chartier, *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2005, pp. 22-24; Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 60-61.

decadencia y predicciones acerca del Apocalipsis. Nuestro análisis del *Libro de Gracián* ha de dar cuenta de las diferencias y similitudes con otros textos que abordan la reflexión sobre el presente.

d) El compromiso del autor. Las representaciones historiográficas, como el *Libro de Gracián,* no son únicamente reflejos de su época histórica. A menudo los intelectuales, incluso los medievales[8], buscan no sólo reflexionar, sino actuar sobre la sociedad en la que viven. La escritura se torna una acción, un evento que busca unos efectos determinados[9]. Así, a partir de textos como el *Libro de Gracián,* que enuncian reflexiones sobre el presente, se busca contribuir a la construcción de un futuro determinado. Nos encontramos ante la "lógica social del texto", en torno a la cuál han argumentado estudiosos como Gabrielle Spiegel[10] y Jaume Aurell[11]. Con dicha expresión apuntan a que el texto es tanto un reflejo de la realidad social, como un elemento que ayuda a construirla. Adaptándolo a los términos de este capítulo, podríamos afirmar que una reflexión historiográfica como el *Libro de Gracián* es tanto un reflejo de un presente determinado como un intento de imaginar uno varios futuros posibles. Al fin y al cabo, en el reinado de Juan II, el futuro no estaba dado, sino que existían un conjunto de futuros posibles, o lo que Reinhard Koselleck denomina un "futuro pasado"[12].

En base a estas reflexiones, en este capítulo abordaremos las siguientes cuestiones: a) la construcción del presente en el *Libro de Gracián,* incluyendo aquí tanto la elaboración de un pasado idealizado como la vinculación de este al presente a partir de una idea de decadencia; y b) la elaboración de futuros posibles en el *Libro de Gracián*, que se construyen en diferentes planos, desde el individual (salvación) al colectivo (catástrofes, pérdida de España, o fin de los tiempos).

9.1. El *Libro de Gracián* como escritura de la historia del presente

En el *Libro de Gracián* se configura una idea del presente como decadencia. De esta forma, las críticas al gobierno de Juan II, a la institución de la privanza y a los

[8] Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media,* Gedisa, Barcelona, 1986.
[9] John G.A. Pocock, *Political thought and history: essays in theory and method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 106-119.
[10] Gabrielle Spiegel, "History, historicism and the social logic of the text in the Middle Ages", *Speculum,* vol. 65, n. 1 (1990), pp. 59-86.
[11] Jaume Aurell i Cardona, *La historiografía medieval. Entre la historia y la literatura,* Universitat de València, Valencia, 2016, pp. 108-128.
[12] Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993.

consejeros o la denuncia de las prácticas coactivas señoriales y urbanas se insertan dentro de un discurso historiográfico en el que se enuncia una oposición entre el pasado y el presente. Esto es, las prácticas y estructuras que son objeto de una crítica mordaz son parte de una temporalidad con una duración finita ("el tiempo presente"), distinta de otra temporalidad ("el pasado") que se idealiza. En este sentido, el *Libro de Gracián* se presenta como una representación del presente histórico.

La comprensión del presente en el *Libro de Gracián* está vinculado a otras miradas sobre el saber histórico que se escriben durante el reinado de Juan II. Es el caso del *Prologus Baenensis,* el prefacio que escribe Juan Alfonso de Baena a su *Cancionero.* Si bien analizado usualmente en relación a sus ideas sobre la poesía, como la idea de gracia[13], el texto también encuentra un espacio para la enunciación historiográfica. Para Juan Alfonso de Baena, el conocimiento histórico resulta central, por cuanto sería natural para los hombres conocer los "grandes fechos e altas cosas que pasaron", que sirven como modelo para el presente. Según Juan Alfonso de Baena, la escritura de "estorias e coronicas e gestas" sirve para que "de los fechos de los buenos tomassen los omnes dotrina e enxemplo para fazer bien, e de los fechos de los malos que reçebiessen escarmiento e castigo para se guardar de non fazer mal"[14]. Mas aún, el saber histórico, entendido en este caso como colección de hitos, modelos y *exempla,* resulta central en el ejercicio del poder. De esta manera, afirma el poeta que:

> "mucho más e con mayor rrasson perteneçe á los manificos é altos enperadores é rreyes é príçncipes é grandes señores de amar é cobdiçiar é leer é saber é entender todas las cosas de los grandes fechos é de las notables fasañas passadas de los tienpos antiguos (…) é les conviene de ser avisados en todo ello, porque quando el semejante caso ó casos les acaesciere, que la su buena dispusiçion sea presta é aparejada para que puedan é sepan ser cabdillos é governadores (é) capitanes de grandes gentes, é que sepan con pura discreción é con buen sseso governar é mandar é vedar é penar é asolver é condenar, é mantener é sostener en ordenada justicia é buena dispusición é sabya ordenanza todas sus gentes"[15]

[13] Claudin Poutvin, *Ilusion et pouvoir. La poétique du* Cancionero *de Baena,* Bellarmin, Montréal, 1989, pp. 31-62; Julian Weiss, *The poet's art. Literary theory in Castile, c. 1400-60,* The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, Oxford, 1990; y Manuel Abeledo, "El concepto de 'gracia' y la poética en el *Cancionero de Baena*", *Revista de poética medieval,* n. 22 (2009), pp. 11-22.
[14] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* Visor Libros, Madrid, 1993, p. 3.
[15] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* p. 3.

El conocimiento del pasado es entonces de gran utilidad para el ejercicio del poder en el presente. En la concepción de Juan Alfonso de Baena, los reyes han de imitar los modelos del pasado en el presente, con el fin de conseguir sus logros. Así, Juan Alfonso de Baena afirma que "del tiempo que es presente (…), maguera que saben los comienços de los fechos que en aquel tiempo se fazen, pero, con todo esso, porque non pueden saber el medio nin la fin quál será, es de tener que non saben los omnes complidamente ninguna cosa de aquel tiempo presente"[16]. Ello no es óbice para que el propio Baena, en el "Dezir de reyes", narre los acontecimientos inmediatos del propio reinado de Juan II, comparándolos con los de Alfonso VII. El objetivo aquí es que el monarca Trastámara imite las acciones de su predecesor, y así obtenga sus éxitos.

Aunque no sea posible para el hombre conocer de manera plena los hechos del "tiempo presente", sí es propio del hombre desear conocer los eventos y prácticas del tiempo presente. En este sentido, el *Libro de Gracián* se configura como un texto en el que se pretende informar a Juan II de las "obras t costunbres" del presente. Así, en su propia auto-representación[17], el autor anónimo afirma: "fuy movido a vuestra alta sennoria presentar dello aquello que dentro en aqueste libro es enxenplificado t contenido, t mesclado con algunas obras t costunbres, que en el dicho libro son escriptas, que por algunos prínçipes t prelados son obradas (…)"[18]. En el caso del *Libro de Gracián* el conocimiento del presente está también íntimamente ligado al ejercicio del poder. De esta forma, afirma que el texto es un medio para acabar con la ignorancia del monarca respecto a lo que acontece en su reinado:

> "t por la virtud del qual fructo puede ser sana una enfermedad peligrosa que viene por ygnorançia que acaesçe en algunos prínçipes, con la qual non saben muchas cosas que en sus principados se façen, que son fechas contra la voluntad de Dios t contra su justiçia, las quales, sy sopiesen, podríanlas emendar t han de dar a Dios cuenta dellas"[19].

Asimismo, se afirma que lo que se dice en la obra se corresponde con la "verdad": "Ca este libro non es de mucha sotileza de sçiençia, mas sanamente fablando la verdad,

[16] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 3.
[17] Véase más arriba capítulo 5. "La importancia del autor para la interpretación historiográfica del texto", apartado 5.1. "La autobiografía y la auto-representación del autor".
[18] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana*, vol. 25, n. 1 (1983), p.89
[19] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 90.

con buena entençión de servir a Dios et a los próximos aprovechar, segund el entendimiento flaco del autor"[20].

En este sentido, el *Libro de Gracián* se presenta como una selección de "obras t costunbres", esto es de prácticas e instituciones que el autor selecciona para configurar un relato historiográfico. Así, en el último capítulo de la obra, poco antes de concluir el texto, Gracián pronuncia un discurso en el que se contrastan pasado, presente y futuro. Del presente se destaca la influencia del demonio, en contraposición con los dones de Dios:

> "Pues, Sennor, en el tienpo presente de Vos resçibe el omne muchos beneficios, dándole Vos vida en que vos pueda servir, manteniéndolo t proveyéndolo de lo que le es nesçesario, librándolo de muchos trabajos t peligros. t del demonio resçibe el omne de todo esto el contrario, ca de cada día busca el demonio quantas maneras puede por las quales el omne traiga t trae a muerte corporal t spiritual t busca quantos trabajos t peligros t dannos puede para él"[21].

De esta forma, el *Libro de Gracián* contribuye a la configuración de una idea del presente, definido por las malas prácticas de "príncipes" y "prelados", así como las tentaciones del demonio. En realidad, esto esconde la representación del gobierno no sólo de Juan II y los obispos, sino también de Álvaro de Luna, de la aristocracia y de las oligarquías urbanas. Las demandas sociales que enuncia el *Libro de Gracián* no son sino representaciones, con mayor o menor precisión, de las prácticas habituales de la nobleza y de las oligarquías urbanas. El texto está reflejando una serie de "estructuras de repetición" duraderas en el tiempo, y construyendo una temporalidad (un presente) a partir de ellas.

A partir de estas cuestiones, entenderemos que en el *Libro de Gracián* se escribe una historia del presente como un tiempo de decadencia. El presente se construye como un momento de decadencia a partir de la imaginación de un pasado ideal, así como a partir de consideraciones sobre la moralidad de los habitantes de Castilla en el reinado de Juan II. Así, ahora vamos a analizar esta construcción de la decadencia, a partir de: a) la construcción de un pasado ideal; b) la consideración de la decadencia en relación a los diversos grupos sociales.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[20] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 90.
[21] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", *Studia Lulliana*, vol. 26, n. 2 (1986), p. 223.

9.1.1. Los pasados ideales en *Libro de Gracián*

El primer momento intelectual en la estructuración de un presente entendido como época de decadencia, es la reflexión sobre el pasado. Se entiende el pasado como una "edad de oro", como un momento de plenitud en el que las prácticas de diferentes grupos se caracterizan por su elevado carácter moral. En este sentido, el pasado idealizado se contrasta con el presente, en el cuál las prácticas y hábitos se construyen a partir de su consideración como viciosos (codicia, orgullo o lujuria) y a partir de la idea del desorden de las intenciones. En este apartado, veremos cómo se construye un pasado idealizado, a través de: a) la interpretación cristiana medieval de la historia; y b) las prácticas virtuosas de los diferentes grupos sociales en el pasado.

a) La interpretación cristiana de la historia en el *Libro de Gracián.* El mundo cristiano medieval enuncia una idea de la historia de carácter lineal, en la que el elemento central es la acción salvífica de Dios[22]. Al mismo tiempo, también se introducen temporalidades cíclicas (el calendario litúrgico, etc). Así, se configura una temporalidad ciclo-lineal. Dentro de esta temporalidad lineal, ha de destacarse especialmente la idea de decadencia que remite a una suerte de pasado de plenitud. En esto puede incluirse la idea de la Caída y pérdida del Paraíso, que introduce el pecado en el mundo y pone en marcha la historia. Pero también las doctrina de la Encarnación y Redención, que centran en la figura de Jesucristo el culmen de la historia. Lo que se configura tras la redención es un tiempo de espera hasta la Segunda Venida de Cristo y el Juicio Final[23].

De esta forma, en el relato cristiano medieval se configuran un pasado de plenitud. A las doctrinas acerca de la Caída y la Redención, hay que sumar también las divisiones cronológicas, que dividen la historia en seis edades, como en el caso de san Agustín. Estas seis edades coincidirían con las seis edades del hombre (primera infancia, infancia, adolescencia, juventud, edad madura y vejez). El mundo se encontraría ya en la última edad, una época de senectud y decadencia[24]. En otro orden, también en la Edad Media se apuntan "edades de oro" en el pasado, caracterizadas por la abundancia y la ausencia de

[22] Carmen Orcástegui y Esteban Sarasa, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa occidental, siglos V-XIII,* Cátedra, Madrid, 1991, pp. 20-21.
[23] Israel Sanmartín Barros, "El presente en la Edad Media: historia, imagen y discursos milenaristas", en Israel Sanmartín Barros, Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González (coords.), *Historia(s), Imagen(es) y lenguaje(s) en América Latina y Europa,* Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2013, pp. 77-78.
[24] Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, pp. 34-35.

coacción[25]. En ocasiones, se trasladan del tiempo al espacio, como ocurre con el país de la Cucaña[26].

En el *Libro de Gracián,* la reflexión sobre el pasado remite en varias ocasiones a la vida de Cristo. El Nacimiento de Jesús, o la predicación de los apóstoles funcionan como eventos en los que se configura una temporalidad, un tiempo pasado con el que contraste el tiempo presente. Así, se identifica la idea del pasado con la Redención, que liberaría al ser humano del pecado original. En el último discurso de Gracián, en que se distingue pasado, presente y futuro, se afirma:

> "Et, Sennor, en el tienpo pasado, Vos creastes t benefiçiastes al omne de muchos bienes t le distes el cuerpo t la creatura razonal, que es tan noble, t todo quanto ha, salvando pecado, t lo recreastes t librastes de la muerte spiritual con la vuestra santa t dolorosa pasión, que sofristes en quanto omne, a la qual muerte el omne era condenado por causa de la tentación que el demonio fizo al primer omne"[27].

Los eventos vinculados a la vida de Jesús también tienen una significación política. En la perspectiva que se adopta el *Libro de Gracián*, el objetivo de los gobernantes (príncipes y prelados) es conducir al pueblo a conocer y amar a Dios. Así, esto tendría su máximo apogeo en el momento del Nacimiento:

> "Esto, fijo, fue significado a Nuestro Sennor Jhesu Xristo, verdadero Dios t omne, que fue nasçido en Bellen de Nuestra Sennora Santa Maria madre virgen, que quiso ser onrrado t adorado por los tres Reyes de Oriente, que le vinieron buscar et adorar, t por los pastores de tierra de Iherusalem, que a adorar t onrrar lo buscaron t lo fallaron con su madre, Nuestra Sennora. De los quales quiso ser adorado t onrrado t resçebir sus dones t sus presentes, ca aquellos Reyes sygnificaron los prínçipes que viniesen en el pueblo xristiano. t los pastores, los prelados de Santa Eglesia, por los quales Dios quiere ser adorado, onrrado; de los quales quiere resçebir presentes, dándole buena cuenta del pueblo que les es encomendado por que l pueblo de a Dios fructo de virtudes t buenas obras en presentes"[28].

De este modo, se configura una temporalidad pasada, que funciona en dos niveles. Por una parte, se trata de un pasado pleno en el que Reyes y pastores cumplen su función.

[25] Jacques Le Goff, *El orden de la memoria,* p.38
[26] Véase Jacques Le Goff, "L'utopie médiévale: le pays de Cocagne", *Revue européene de sciences sociales,* vol. 27, n. 85 (1989), pp. 271-286.
[27] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 222.
[28] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 61.

Por otra, funcionan como *exemplum* para monarcas y obispos del presente. En este sentido, el texto propone modelos de comportamiento (los Reyes magos y los pastores) para los lectores del presente, tal y como Juan Alfonso de Baena destacaba que era la función de la historia en el *Prologus Baenensis.*

Lo mismo ocurre con los Apósteles, a los que se propone como modelos para los obispos. En el capítulo III, en el que el padre de Gracián expone las funciones de los prelados, se destaca la "avaricia" de los obispos presentes en contraposición con el comportamiento de los primeros cristianos. Así, refiriéndose a Cristo y a sus seguidores se afirma: "Enpero, con todo esto, menospreçió los onrramientos t riquezas mundanas, por tal que lo que fizo nos lo siguiesemo t fuésemos a Él semblantes, segund que lo fueron los apóstoles t los mártires t los otros santos, los quales, así por vida commo por muertes crueles, siguieron a Jhesu Xristo"[29]

Todo ello ha de entenderse dentro de una espiritualidad de reforma, en la que se busca una vuelta a un cristianismo originario, que contrastaría con la decadencia del presente. Se trataría de un tema de constante presencia en la obra de Ramón Llull. Así, esto se liga a la presencia de ideas lulianas en el *Libro de Gracián.* Se adopta de Ramón Llull y sus relaciones con los franciscanos de la época una idea de vuelta al pasado, a la vida apostólica y a los ideales de pobreza y desprecio del mundo. Estos ideales evangélicos definen una temporalidad pasada, definida por un conjunto de prácticas (el martirio y la imitación de Cristo) que contrastan con las prácticas presentes (la búsqueda de honores y riquezas). La concepción del pasado en el *Libro de Gracián* adquiere un fuerte sentido cristiano.

b) Las prácticas en el pasado. La idealización del pasado en el *Libro de Gracián* no tiene únicamente un carácter cristiano. También hay un nivel político y social. Los grupos sociales cuyas prácticas se critican del presente contrastan con los grupos del pasado, cuyos hábitos y comportamientos son loables. Se crean así dos temporalidades. La primera, el pasado, definida por usos y costumbres loables. La segunda, el presente, definido por la coacción y por el desorden de intenciones. Ya hemos visto el caso de los caballeros, cuyo comportamiento presente contrasta con el pasado. Esto se extiende a varios grupos sociales. Así, en el capítulo VIII, en una conversación de Gracián con su hospedero, este último afirma refiriéndose al pasado:

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[29] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 103.

> "En este tienpo eran los cavalleros, escuderos, cibdadanos, menestrales, labradores t las otras gentes de este regno buenos t sin sotileza t cobdiçia mala, en conparaçión de lo que después fue. Los cavalleros eran llanos t sin vanagloria, non de mala cobdiçia t teníanse por contentos de lo que avían et su thesoro fazian en sus buenos omnes t buscavan omnes ardidos et de buenas costunbres por tal que con ellos pudiesen fazer los buenos fechos que avían en deseo. Et estos cavalleros atales presçiavanse de fazer bondades por lo cuerpos t amavan fazer buenas cosas a serviçio de Dios t en pro del prínçipe t del pueblo común. Et aquesto que amavan, aquesto consejavan que fiziese el prínçipe. Por lo qual el prínçipe t ellos desamaban fuertemente los omnes malos, cobdiçiosos, vanagloriosos t sin temor t amor de Dios, t amavan los buenos fechos fazer. Los escuderos eran semblantes a los cavalleros, ca de ellos tomavan enxenplo. Los ofiçiales de las cortes del prínçipe t de las villas t logares t çibdades del prínçipado presçiavanse de dar juizios t fazer justiçia a los pobres t a las otras personas miserables. Los çibdadanos bevían en sus faziendas justamente t a buena fe t sin vanagloria. Pagavan bien los omnes que los sirvian. Eran limosneros t caridosos t, por semejante manera, los menestrales t labradores todos estaban en posesión de bien bevir t eran llanos t humildes t ordenados en sus vestires, comeres t en las otras despensas, segund la grand desordenación que oy es"[30]

El pasaje demuestra un pasado idealizado, ofreciendo una sociedad imaginaria en la que los miembros del orden social cumplen los roles que los constituyen como miembros de la sociedad. Estos roles y el pasado ideal se entienden a partir de "estructuras de repetición", esto es, de hábitos, prácticas e instituciones. Así, el comportamiento de los caballeros se define a partir de sus prácticas virtuosas ("fazer buenas cosas a serviçio de Dios t en pro del prínçipe t del pueblo llano"), así como por la ausencia de vicios ("sin vanagloria" y "non de mala cobdiçia"). Los oficiales practican la justicia. Los ciudadanos se destacan también por sus virtudes ("eran limosneros t caridosos") y de artesanos y campesinos se resalta su buena vida ("estaban en posesión de buen vivir"), y de nuevo sus virtudes ("humildes t ordenados"). Todo ello contrastaría con la "grand desordenación del presente".

Así, se está configurando un pasado ideal a partir de la referencia a prácticas políticas y sociales. En dicho pasado ideal no existirían las demandas sociales que se enuncian, esto es, las protestas y quejas por parte de estratos de la población. El buen consejo de los caballeros y sus buenas obras, la práctica de la justicia por parte de oficiales

[30] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 157-158.

y regidores, el rechazo a los "omnes malos t vanagloriosos", en incluso la abundancia en la vida de campesinos y artesanos ("buen vivir") remiten a un orden social perdido. El pasado se entiende como un momento de orden y plenitud.

La idealización del pasado también sirve para contrastar el buen gobierno de los reyes anteriores con el mal gobierno de los monarcas actuales. Esto se plasma con mayor claridad en el plano de los tributos. En el capítulo IV del texto, al hablar de la cuestión de las rentas del monarca, el padre de Gracián remite al gobierno de reyes pasados, aunque sin mencionar a ninguno. Las actitudes de estos monarcas pasados se definirían por la ausencia de coacción, y la búsqueda del bien del pueblo:

> "t algunos prínçipes al començamiento ordenavan tan bien su comer, beber, vestir, despender t su dar a nesçesidad t a provecho, que avían abasto de lo que así levavan en todas las cosas que les eran menester, de tal manera que el pueblo era conservado t guardado en justiçia t non dapnificado nin disipado. Por la qual cosa, los tales prínçipes eran agradables a Dios t a los pueblos. Et, aunque algunos tienpos las tales rentas non les abastaban, anten sofrían ellos mengua t querían aver paçiençia t non dar trabajo en el pueblo nin tomar d ellos omnes lo que avían contra su voluntad. Ca más temían fazer una injuria a un omne o muger que non a todos sus henemigos"[31].

El pasaje muestra algunos de los temas fundamentales del *Libro de Gracián.* Se trata de la configuración del "pueblo" como sujeto por cuyo bien el monarca debe gobernar, la ausencia de "injuria", esto es, de abuso de poder y coacciones como característica fundamental del buen gobierno, así como la configuración del monarca en base a virtudes (paciencia, justicia u orden en el "comer, beber, vestir, despender t su dar a nesçesidad t a provecho"). Se designan así una serie de prácticas a partir de las cuales se configura una sociedad ideal. Esta sociedad ideal se configura en términos temporales, como un pasado en el que las demandas sociales estaban satisfechas, no existía la "injuria", y los monarcas eran "agradables a Dios t al pueblo". En el imaginario historiográfico del *Libro de Gracián* el pasado es una temporalidad de plenitud perdida.

La construcción del pasado en el *Libro de Gracián* no sólo se vincula a la proyección de un orden social ideal. También se interpretan eventos pasados en base a esta idealización. Esto es lo que ocurre en un pasaje que remite a la conquista de Sevilla por Fernando III, según ha apuntado José J. Satorre. En el pasaje se configura un evento

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[31] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 107.

pasado en el que se proyectarían todo lo que el autor del *Libro de Gracián* desea para el reinado de Juan II. Se propone a Fernando III como modelo para el monarca actual, en la medida en la que, por no imponer tributos abusivos, a pesar de los malos consejos de sus privados, gozo del favor de la Providencia y consiguió conquistar Sevilla a los musulmanes. Así, se construye un *exemplum* historiográfico[32], cuya función es la que destacara Juan Alfonso de Baena. Es decir, se recogen un "gran evento" del pasado a partir del cual el monarca actual, Juan II, ha de modelar su comportamiento.

> "Fijo -dixo el berjés- en una tierra que es llamada Espanna fue un santo rey, el qual tenía una çibdad grande cerca t situada, que era de los serrazinos. T teniéndola muy aquexada por saber qué era en los d ela çibdad t por grandes conbatimientos t peleas que en las gentes de la çibdad avía fecho, fallesçió la moneda para dar a su gente que consigo tenía. Por la qual razón él fue en grand trabajo, por quanto el amava fuertemente servir a Dios en la conquista de los infieles (…) [e]t, de la otra parte, temia fuertemente a Dios, que non queria tomar dineros de los omnes de sus regnos contra su voluntad nin les ehcar nuevo tributo (…). t los privados t consejeros le dixeron: 'Sennor, non ay otro consejo salvo que (…) la gente del regno vos debe dar un trybuto que viene de siete en siete annos. t commo lo han de pagar de aquí a pocos días, que vos lo pague luego et otrosí avredes acorrimiento t cobraredes la cibdad t non la perderedes'. Aquel santo rey, oydo el consejo de sus cavalleros, respondió t dixo que Dios non lo avía por bien que él injuria fiziese a las gentes del regno (…). El qual rey por graçia divina fue consejado t ayudado, que sin fazer aquella injuria tomó la çibdad a los serrazinos t otros muchos logares. t fue ayudado por Dios en todas sus conquistas, fasta que Nuestro Sennor Dios lo llevó a regnar por sienpre a la su çelestial gloria"[33].

Este pasaje muestra la relevancia de la configuración del pasado como temporalidad en el *Libro de Gracián* en base a las siguientes cuestiones:

1) La idealización de un evento y un personaje a partir del cual se delimita una temporalidad, el pasado. Esta idealización tiene un carácter político, remitiendo a las prácticas tributarias, en las que el "santo rey" (Fernando III) se ajusta a las exigencias morales su posición. Así, desea cumplir la voluntad de Dios, pero teme abusar de su poder, coaccionar al "pueblo". En contraposición, seguidamente se afirma: "Mas agora en este tienpo, poco temen los omnes fazer injurias". Asimismo, es destacable que el

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[32] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p.233.
[33] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", pp. 121-122.

monarca no preste atención a los consejos de sus privados, también en contraste con el presente. Se configuran así dos temporalidades: un pasado idealizado y un presente que se halla en una situación de ruptura con ese tiempo.

2) La reflexión del pasado en base a categorías centrales de las reflexiones historiográficas medievales. La clave es la idea de Providencia. Debido a que el monarca se caracteriza por su amor y temor a Dios, y actúa consecuentemente, es finalmente premiado. Es Dios quién le aconseja y quién le ayuda a las conquistas. En este sentido el evento forma parte de un "campo de experiencias" interpretado en base a las categorías cristianas medievales. El "horizonte de expectativas" de aquel que actúa correctamente obedeciendo a Dios, como es el caso de Fernando III en este pasaje, es el de ser premiado, ya sea con éxitos en el mundo o en base a la idea de salvación. En contraste, cuándo Gracián pregunta a su padre por qué un "prínçipe xristiano" (Juan II) es incapaz de conquistar las tierras musulmanas, el progenitor le responde que "ese prínçipe xristiano de que tú has fabaldo rige t posee el su prinçipado procurando más sus onrramietnos t riquezas, folganças, glorias mundanas que la onrra, serviçio, honor de Nuestro Sennor Dios (…). Otrosí faziendo esa guerra t conquista, faze t consiente fazer muchas injurias contra Dios t contra el pueblo"[34].

3) El compromiso del autor con el presente. El uso del relato sobre el "sancto rey" no tiene como función únicamente ser un reflejo del pasado, contrapuesto al presente. El pasaje funciona como un *exemplum,* como un modelo que Juan II debe seguir en su gobierno. Así, el pasaje adquiere una dimensión "performativa" por cuanto a través de él se interpela al monarca a imitar las prácticas de su antecesor. Se establece una relación entre pasado y presente que va más allá del contraste o de la idea de decadencia. Más bien el pasado se presenta como un repertorio de modelos (como un "campo de experiencias") a partir del cual se deben articular el orden social presente. En este sentido, en la dimensión historiográfica del *Libro de Gracián* se encuentra un intento de instaurar una continuidad entre el presente y el pasado. El autor no sólo es un relator de ciertos hechos, sino que manifiesta un compromiso con su momento histórico, en la medida en la que la idealización del pasado tiene como objetivo provocar cambios en el presente.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[34] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 119.

9.1.2. El presente como decadencia en el *Libro de Gracián*

Una vez definido este pasado idealizado, el núcleo central de la reflexión historiográfica del *Libro de Gracián* es su concepción del presente. El presente de hecho se configura en relación al pasado. En este sentido se genera un relato implícito en el que se configura una "historia de decadencia"[35]. Se busa contrastar el pasado ideal a un presente en desorden. Es a partir de esta relación, y a partir de proyecciones escatológicas, como se articula una representación del presente en cuanto temporalidad en el *Libro de Gracián.* Para comprender esta representación, es conveniente entenderla en el marco de otros textos de la época que conjugan reflexión sobre el presente y crítica social.

La representación social del presente en el *Libro de Gracián* guarda muchas semejanzas con diversos poemas recopilados en el cancionero de Baena. Nos referimos a composiciones de autores como Alfonso Álvarez de Villasandino, Gonzalo Martínez de Medina y Ruy Páez de Ribera. Estos poetas escriben poemas de crítica contra los órdenes de la sociedad. Se encuentran en una tradición cuyo principal exponente en Castilla es el *Rimado de Palacio* de Pero López de Ayala[36]. Así, estos poetas emiten una serie de juicios sobre la decadencia de diferentes grupos sociales que se asemejan a las ideas del *Libro de Gracián* sobre la decadencia de la sociedad[37]. Básicamente, esto se orienta en torno a tres ejes: la denuncia de la corrupción y el exceso de tributos, la crítica a caballeros y regidores, y la lamentación ante el mal estado del sistema jurídico. El *Libro de Gracián* y estos autores del *Cancionero de Baena* enuncian representaciones similares respecto al presente de la sociedad castellana:

a) Corrupción y tributos. El *Libro de Gracián,* como hemos visto, critica con frecuencia el aumento de la carga fiscal, un elemento esencial de la monarquía Trastámara. El sistema de repartición de las alcabalas es una fuente de conflictos, y el *Libro de Gracián* denuncia las corrupciones que ocurren en relación a este sistema. Se trata de una representación similar a la que elabora Alfonso Álvarez de Villasandino,

[35] Para la idea de decadencia, véase Jacques Le Goff, *El orden de la memoria,* pp. 97-101.
[36] Hugo O. Bizzarri, "Tradición doctrinal y ejemplar de los 'États du monde' en el 'Rimado de Palacio' de Pero López de Ayala", *Revista de poética medieval,* n. 29 (2015), p. 86 y Kenneth R. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España medieval,* Gredos, Madrid, 1971, pp. 181-189.
[37] Esto mismo destaca Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*, Ellug, Grenoble, 1997, pp. 106-107. Para un análisis de la sátira social en la época de Juan II, véase Kenneth R. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España medieval,* Gredos, Madrid, 1971, pp. 227-241. Para el siglo XV en general Nuria Corral Sánchez, "La literatura como arma política. Ideas y representaciones contra la élite nobiliaria" en Jesús Bermúdez López *et al.* (eds.), *El conde de Tendilla y su tiempo,* Universidad de Granada, Granada, 2018, pp. 305-319.

durante el reinado de Enrique III. Refiriéndose a caballeros y regidores, habla de los "repartimientos" de los tributos, que deja a los súbditos del rey "pobres e fambrientos": "Fezieron repartiminetos / por muy estraña arte, / cada uno tomó parte / de vuestros recabdamientos; / por lo qual los ponimientos / fasta oy non son pagados; / vuestros vasallos cuitados / andan pobres e fambrientos"[38]. El poeta denuncia también la corrupción en la asignación de oficios, cómo la "simonía" que critica el *Libro de Gracián*: "Señor, éstos que compraron / los ofiçios d'esta guisa, / segunt fallo por pesquisa / todo el reino coecharon"[39]. Y Ruy Páez de Ribera insiste en la opresión que sufren los labradores por los tributos: "Despechados e rendidos / son muy muchos labradores, / cohechos de arrendadores / los traen muy oprimidos"[40]. Gonzalo Martínez de Medina, por su parte, reflexiona sobre la venta de perdones, que excluye a los "santos varones" y premia a los corruptos que compran "dignidades" por dinero. Afirma la corrupción en la que se encuentra el mundo: "e tanto es el mal e la corrubçión, que cada qual d'ellos e torna perjuro"[41]

b) Caballeros y regidores. La critica se orienta no sólo a prácticas como las que ocurren en el área de la fiscalidad, sino también hacia los grupos sociales que la realizan. Como en el *Libro de Gracián,* la corrupción viene fundamentalmente de los gobernantes del reino, caballeros y regidores. Así, Villasandino se refiere a ellos como "lobos robadores": "Señor, tales cavalleros, / non paresçen regidores / salvo lobos robadores, / cobdiçiosos, manzilleros"[42]. Ruy Páez de Ribera, habla de la pérdida de la proeza de Castilla y culpa de tal fenómeno a los caballeros: "Su proeza es perdida / por culpa de los señores / que d'ella son regidores / e la tienen mal regida (…)"[43]. Gonzalo Martínez de Medina, por su parte, se refiere a los señores del Consejo que se mueven sólo por sus intereses: "E pues los señores que han de regir / en quién el Cosnejo está estatuado / en su interese bien pueden dezir / cada uno d'ellos fundar su tractado; / e curan muy poco del triste cuitado / que siempre les viene justiçia pidiendo / mas cada qual d'ellos está comidiendo / dó avrá más doblas e oro contado"[44]

[38] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 79.
[39] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 79
[40] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 527.
[41] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 608.
[42] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 80.
[43] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 526.
[44] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 608.

c) La corrupción del sistema jurídico. También se refieren estos poetas al problema de la justicia, la multiplicación de los oficios y los daños que ocurren por ello, una idea presente en el *Libro de Gracián.* Villasandino se refiere a la multiplicación de escribanos: "E poblaron de escrivanos, / señor, muy bien vuestra casa, / todos arden como brasa / por bollir con las sus manos"[45]. Gonzalo Martínez de Medina, que hemos tratado anteriormente, también se refiere a la gran cantidad de abogados y juristas: "Pues de abogados e procuradores / E aún de otras çient mill burlerías / e de escrivanos e recabdadores / que roban el reino por estrañas vías / ¡yo non vi tantos en todos mis días!"[46]

Todos ellos son temas que aparecen en el *Libro de Gracián.* En realidad, cabe considerarlos dentro del apartado de las demandas sociales, ya que la mayor parte de ellas se refieren a problemas similares. Aquí nos encontramos con un discurso de protesta que, como el *Libro de Gracián,* construye una cadena de demandas[47]. Lo interesante de esto es que estas demandas tienen una perspectiva temporal. Son propias del presente, una suerte de novedad, frente a una Castilla anteriormente idealizada. Así, Ruy Páez de Ribera, habla de que Castilla "ha perdido su proeza"[48], y Gonzalo Martínez de Medina opina que se trata de un momento culminante en la decadencia de Castilla cuya única solución posible está en la acción de Juan II.

En el *Libro de Gracián,* es la "novedad" de privados y consejeros la que lleva a la corrupción de la justicia, al aumento de tributos y a la perdida de tributos[49]. Asimismo, en el capítulo VIII, al referirse a la alcabala, se afirma que se trata de una cosa novedosa, que muestra la corrupción presente:

> "Ese pasamiento de tienpo non trae concordança entre la voluntad de Dios t la del prínçipe. Et el prínçipe non leva ese tributo salvo por su propia voluntad, que quiere tomarlo de los pobladores del regno. Mas non fue asignado antiguamente por derecho t renta a los prínçipes pasados, que, sin lo llevar, rigeron t governaron el prínçipado en paz t en justiçia t conquistaron los infieles t fizieron muchas buenas cosas que fueron a serviçio de Dios t provecho del pueblo. Las quales cosas agora non se fazen, salvo el contrario, con quantos derechos t tributos desaforados lleva el prínçipe. Et ese pasamiento de tienpo que dezides, en el qual se a acostunbrado a levar, non sana la conçiençia del prínçipe, porque las cosas

[45] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* p. 80.
[46] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena,* p. 609.
[47] Véase el capítulo 8. "El discurso de contestación en el *Libro de Gracián*", apartado 8.1.1. "La coacción como elemento articulador de las demandas en el *Libro de Gracián*".
[48] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 526.
[49] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 108.

> que son fechas contra la voluntad de Dios, más son a Él aborresçibles mientras más tienpo son usadas"[50].

De la misma forma, la corrupción de los caballeros y regidores es también parte del presente, mientras que en el pasado estos actuaban por el bien común. Así, se construye un presente de decadencia. En este sentido, se trata de una construcción que comparte con otros autores de la época. Sin embargo, el *Libro de Gracián* se distingue de los poetas del *Cancionero de Baena* al destacar la explicación en términos de las dos intenciones lulianas. Así, el príncipe habría puesto como primera intención su honra personal en vez de la justicia, por influencia de los privados. Algo similar ocurre con los caballeros, que se corrompen por influencia de los conversos. Asimismo, la corrupción de los regidores también se explica en términos de la doctrina luliana de las dos intenciones[51]. Todo ello da lugar a una visión del presente en la que destaca la decadencia y el pecado. El padre de Gracián afirma:

> "t tanto son, fijo, cresçias t apoderadas en el mundo las malas costunbres t biçios t pecados que están ya en las voluntades de los omnes tanto arraigadas t amadas, que apenas fallaredes en el mundo omnes que amen buenas costunbres. Et, si alguno fabla en Dios t usa de bien, es corrido t es escarnesçido de los otros omnes, de manera que han por villanía t por locura el omne en Dios fablar t a Él amar t dezir verdad t buenas obras fazer. t sería grand maravilla los omnes refrenarse t quitarse atrás de tantas malvadas costunbres porque buenas costunbres cobrasen en el mundo su posesión"[52].

Aunque el *Libro de Gracián* comparta una visión de la decadencia con los poetas del *Cancionero de Baena*, sus perspectivas no son idénticas. Uno de los elementos fundamentales tiene que ver con la generación de expectativas respecto al futuro. Los poetas del *Cancionero* parten de los problemas y demandas que denuncian, pero esperan que el monarca sea la solución, emitiendo profecías de corte mesiánico. En el *Libro de Gracián*, en cambio, el futuro resulta ser más oscuro. El horizonte del *Libro de Gracián* se configura como un horizonte de condena y apocalíptico.

USC

[50] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 149.
[51] Véase más arriba, capítulo 6, "La construcción de una sociedad ideal en la recepción de Ramón Llull" apartado 6.2.1. "El *Llibre d'intenció:* la doctrina de las dos intenciones como ideal en el *Libro de Gracián*".
[52] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 124.

9.2. Los futuros escatológicos

La consideración del pasado y la reflexión sobre los males del presente incardinan las proyecciones acerca del futuro que se apuntan en el *Libro de Gracián.* Nos encontramos aquí con la creación de un "horizonte de expectativas" (futuro) fundamentado en un "campo de experiencias"[53]. La decadencia moral del presente que se refleja en el *Libro de Gracián* lleva a la predicción de una serie de "futuros", que el autor del *Libro de Gracián* proyecta a partir de eventos extraídos de la historiografía medieval. Incluyendo acontecimientos bíblicos (el Diluvio Universal) o de la historia de España (la pérdida de España) y también un lenguaje apocalíptico propio de la escatología cristiana. Así, las categorías historiográficas medievales y la interpretación del presente del escritor del texto configuran un "campo de experiencias". Los paralelismos entre pasado y presente permiten al autor configurar una serie de futuros posibles[54], un horizonte escatológico que aúna elementos individuales (de salvación y condena) y colectivos (el Juicio Final, la pérdida de España o el fin de los tiempos). Sin embargo, de manera implícita, el autor del *Libro de Gracián* también está interpelando a sus destinatarios políticos (Juan II) a modificar su comportamiento y "evitar" estas posibilidades. En este sentido, el escritor se muestra como una figura movida por un compromiso con el presente y con un proyecto de construcción de un futuro, plasmado en la sociedad ideal que se imagina en el último capítulo del *Libro de Gracián.*

En base a estas consideraciones, analizaremos las proyecciones escatológicas del *Libro de Gracián,* centrándonos en: a) las consideraciones acerca de la salvación o condena del monarca y de otros miembros de la sociedad a los que se critica en el *Libro de Gracián;* b) las catástrofes que se predicen en el *Libro de Gracián;* y c) el uso del lenguaje apocalíptico en el texto.

9.2.1. La muerte y el Juicio Final

Lo escatológico en el *Libro de Gracián* tiene una dimensión política. El futuro se fundamenta en la constatación de la situación moral y espiritual del monarca y los miembros de la Corte. A partir de esta constatación, el *Libro de Gracián* advierte a este grupo acerca de su posible condena. En este sentido, hay una reflexión sobre los "futuros individuales" de diferentes miembros de la sociedad. Así, se trata de una temporalidad

[53] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo*, pp. 43-84.
[54] Para esta idea, véase Richard W. Southern, "Aspects of the European tradition of historical writing, 3: history as prophecy", *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 22 (1972), pp. 159-180.

que se construye a partir de la consideración del horizonte de salvación o condena de diferentes personas o grupos particulares, siempre fundamentado en las prácticas de coacción que denuncia el *Libro de Gracián.* De esta forma, hay una primera temporalidad referida a individuos y grupos concretos. En este sentido, consideraremos como se proyecta la condena o salvación de monarcas y privados en el *Libro de Gracián.*

En el *Libro de Gracián* se enuncia la posible condena de monarcas y privados a partir de una suerte de amenaza. El autor del *Libro de Gracián* advierte a Juan II que su mal gobierno puede llevar a la perdición. Así mismo, se reinterpreta una de las parábolas del Evangelio en las que se explica la salvación y la condena para identificar a los privados con los condenados. En este sentido, se recurre a estrategias similares a las de la homilética, en las que la advertencia acerca de la muerte y la posibilidad de la condena eran fundamentales para intentar buscar la conversión y el cambio del comportamiento en los oyentes. En el *Libro de Gracián* no tiene lugar una profecía sobre el destino eterno de Juan II o de sus privados, sino que la intención es modificar las políticas de los gobernantes castellanos. La consideración sobre el futuro es un intento de reformar el presente.

Así, algunas de las consideraciones en torno a la posible condena del monarca y de los privados tienen lugar en el marco de una discusión sobre la enajenación del patrimonio regio. La finalización de esta política, como hemos visto, es una de las demandas sociales fundamentales en la articulación del discurso de protesta del *Libro de Gracián.* Según el texto, la política de las mercedes regias y enajenación del patrimonio regio iba contra la voluntad divina, que era el fundamento del poder regio. Esto provocaba que la resistencia fuera legítima contra esta política, como se muestra en el capítulo VI, en el que una villa combate a un caballero al que ha sido concedida dicha villa. La sujeción de una villa o una ciudad al señorío de un caballero suponía la "servidumbre de injuria" que denuncia se denuncia en el texto. Además, en el *Libro de Gracián* la importancia de la "libertad" se destaca siempre en relación a esta política. La noción de "libertad" remite a estar sujeto al poder del príncipe. A partir de ello se construía una demanda fundamental, a partir de la noción de "libertad" como significante vacío.

Toda esta cuestión también tiene una dimensión temporal, relacionada con el horizonte de salvación y condena de reyes y privados. Para el caso del monarca, el padre de Gracián recurre a un *exemplum* imaginario en el capítulo IV. En él, un rey cercano a

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la muerte reflexiona sobre sus pecados, desesperándose ante las "reparaciones" que tendría que realizar para poder salvarse:

> "Et, fijo, un rey era enfermo; seyendo ya çerca de la muerte, pensó en los grandes dannos t injurias que avía fecho contra Dios t contra su regno en sojudgar t dar los pueblos t logares a sus cavalleros t privados, de que se siguieron muchos dannos t pecados, et en mal meter t gastar t dar las rentas t dineros que del regno avía t de las gentes tomava, en cosas sin provecho t sin nesçesidad, por su propia voluntad conplir t por vanagloria t onrramientos mundanos. Otrosí en levar de las gentes del regno muchos dineros t echar tributos t pechos t fazer tomas que pudiera escusar si quisiera t bien se ordenara en su gastar. t consideró que, si lo quisiere restituir t emendar, revocar t desfazer, segund su poder, que sería a él t a su fijo grand trabajo, restituyendo a justiçia su derecho en todas aquellas cosas en las quales avía sido injurioso al regno t a Dios. Considerava el rey en los trabajos tenporales t corporales que se siguirían porque justiçia fuese satisfecha de su derecho t non considerava en los grandes trabajos t crueles penas infernales perpetuales que avría en el infierno si non emendase sus tuertos t males. El qual, por el sentimiento del trabajo que en su coraçón puso que avería por la graveza que sería en fazer la emienda en Dios t al regno, se retemió, que non restituyó lo que a justiçia tenía forçado. Por la qual satisfaçión que non fizo t por la consideraçión que ovo de los grandes males que avía fecho, se desesperó de la misiricordia de Dios, a quién fizo tuerto en le quitar su derecho."[55]

La enajenación del patrimonio regio se vuelve en este pasaje un pecado de gran magnitud, que lleva al Infierno. Se trata de una advertencia a Juan II, quién había continuado con la política de donación de poblaciones a la nobleza, práctica habitual en la monarquía Trastámara. En opinión del *Libro de Gracián* se trataría de un pecado que sólo podría ser perdonado si se restituyesen los bienes enajenados, así como las rentas cobradas injustamente, a sus propietarios legítimos. Así, las donaciones se ven como un robo al pueblo. Con respecto a este tipo de abusos, en otro momento de la obra, cuando Gracián conoce a un mercader al que ha sido cobrado un portazgo ilegal, se pregunta: "¿Et por qué el prínçipe faze t manda fazer injuria que el Papa non puede absolver, tomando lo ajeno t non lo restituyendo, t arma lazo por onde los unos omnes pierdan sus bienes t los otros que los toman sus ánimas?"[56].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[55] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 114.
[56] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 140.

La cuestión de la absolución por los pecados está vinculada a otro elemento del *Libro de Gracián* que remite a la cuestión de la confesión. La preocupación por la confesión en el *Libro de Gracián* es constante. En su propia auto-representación, el autor del *Libro de Gracián* insiste en la importancia de la confesión: "Por la qual inteligencia t conosçimiento fueron en mi anima contrición t verdadera entención de no pecar t en mi boca confesión t en mis obras algund tanto de satisfação, segund mi flaco poder. t las quales quatro cosas fazen t ayuntan verdadera confesión"[57]. La preocupación va más allá, afirmando que parte de los problemas de Castilla se manifiestan en la falta de arrepentimiento y confesión en los pecadores. Así, en el capítulo VIII, un hombre cuenta a Gracián que lo señores no se arrepienten de sus abusos, y que sus confesores lo justifican: "(…) et non fazen conçiençia de ello nin de todos los otros robos t injurias que fazen et, si lo confiesan o non, veo que non fallesçen confesores nesçios t lisonjeros con quien se confiesen, los quales absuelven a la vista de los omnes del pueblo"[58]. Y en el capítulo VI, los habitantes de la villa que combaten a un caballero se apenan de la situación del alma del príncipe, y de "muchas animas de omnes que eran servidores de este nuestro contrario que han peresçido en muerte spiritual, muriendo peleando con nos por nos matar t robar en ira y cobdiçia, sin confesión"[59].

El discurso llega a adquirir un fuerte tono escatológico, referenciando la situación del monarca en el Juicio Final:

> "t de estos males el prínçipe es culpable principalmente t Dios le demandará el día del juicio estas ánimas que son perdidas por esta causa et por todos los otros pecados que son obrados en el su prínçipado que el pudiera escusar t estorvar que se non fiziera: el prínçipe dar non ge las podrá"[60].

Estos pasajes indican dos cuestiones centrales en relación a la temporalidad y a la representación del futuro en el *Libro de Gracián:*

1) Las acciones de los monarcas o, más bien, de Juan II, los conducen a la condena. A partir del pequeño relato imaginario del rey que es incapaz de restituir los bienes de los que se ha apropiado, entre ellos "pueblos, villas y lugares" donados a privados y caballeros, se establece el futuro que le espera a Juan II si continua con la

[57] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 89.
[58] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 151.
[59] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 135.
[60] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 136.

política de donación del patrimonio regio, que no es otro que "crueles penas infernales perpetuales". Se construye una temporalidad para el monarca que relaciona sus comportamientos en el presente con un evento futuro, el de la condena. El lenguaje escatológico es especialmente importante al destacar cuál será la situación del Rey el día del Juicio Final, cuándo no podrá dar cuenta a Dios de las almas que se han condenado por su culpa. Así, a partir de un "campo de experiencias", que aúna reflexión sobre el presente y categorías cristianas (infierno, pecado y Juicio Final), se proyecta un "horizonte de expectativas" (la condena del monarca)

2) La insistencia en la confesión también muestra el carácter performativo del *Libro de Gracián.* El *exemplum* muestra que el monarca imaginado aún tiene posibilidad de evitar el infierno. Debe arrepentirse y restituir lo robado. Sin embargo, el esfuerzo que esto le supondría hace que se desespere. Lo que está haciendo el escritor es interpelar a Juan II para que detenga la política de las mercedes y restituya los bienes de la Corona Real. Si no le advierte, tendrá que dar cuentas a Dios de los males causados. Las referencias constantes a la confesión también hay que entenderlas en relación con la difusión del sacramento por Castilla a partir de finales del siglo XIII, a la difusión de textos confesionales como el *Libro de confesiones de Martín Pérez,* y a figuras como las del Confesor Real, muy vinculada a la Orden de San Jerónimo[61]. En el caso del *Libro de Gracián*, la confesión es un medio para restaurar el orden social en decadencia, así como para alcanzar la salvación. Los consejos que el *Libro de Gracián* dirige al monarca (restitución y confesión) son expresiones de la voluntad del autor de cambiar la realidad social, modificando el comportamiento del Rey. Se muestra como un autor comprometido con reformar la situación del presente.

Algo similar ocurre con los privados, si bien no hay una referencia directa al Juicio Final. Al hablar de los privados, el escritor recurre a una interpretación política de una de las parábolas recogidas en el *Evangelio de San Lucas* (Lc. 15, 15-24) y el *Evangelio de San Mateo* (Mt. 22, 2-14). En él un señor envía a sus siervos a invitar a un banquete a diversos personajes que se excusan debido a sus ocupaciones mundanas. El señor acaba invitando a pobres, ciegos o mancos. La parábola representa el Banquete Celestial,

[61] Guillermo Fernando Arquero Caballero, "El discurso moral y penitencial del confesor del rey. Análisis teórico de la moralidad y espiritualidad regia en la Castilla bajomedieval, en Amélie de las Heras, Florian Gallon y Nicolas Pluchot (dirs.), *Oeuvrer pour le salut. Moines, chanoines et frères dans la Péninsule Ibérique au Moyen Âge,* Casa de Velázquez, 2019, pp. 213-228.

apuntando su contenido relativo a la salvación. Pues bien, el *Libro de Gracián* identifica a los privados con aquellos que no quisieron asistir al banquete:

> "Et estos tales privados son los que non quieren benir al conbite de Jhesu Xristo et a resçebir la su yantar en la bienaventurada gloria, segund lo que significó Xristo en el su Evangelio, donde dixo del omne que fizo aparejar la çena t enbió a su siervo a conbidar t convidó a los que se escusaron diziendo que avían conprado una villa. t los quales significaron los omnes que en este mundo quieren aver sennorío injurioso sobre otros omnes. t, desque así son puestos t cativados los tales pueblos en poder de los tales privados t cavalleros, fazénse ellos dios de las gentes de los tales pueblos, t nónbranse sennores de ellos, commo si ellos los oviese creado. t dizen que son suyos t sus vasallos t sin otro reconosçimiento del sennorío que Dios t el prínçipe ha sobre ellos t aquellas gentes, t fázense adorar de ellos así commo Dios, fincando ante ellos los inojos t dexándose besar las manos sin temor de Dios (…). De esto que les toman t lievan non fazen conçiençia en vida nin en muerte, nin satisfação alguna, seyendo ajeno t han tomado, lo qual el Papa, el vicario de Jhesu Xristo, non absuelve sin restitución"[62]

La aplicación de la parábola evangélica se reinterpreta para indicar el horizonte de condena de los privados. Su preocupación por lo mundano los lleva a negarse a seguir a Cristo, e incluso a negar el "señorío" de Dios sobre los hombres. Cobra aquí especial importancia el carácter anti-señorial del texto. Así, aparecen marcadores anti-señoriales, como la expresión "sennorío injurioso". De hecho, resulta fundamental aquí la identificación de los gestos de la toma de posesión señorial, como el besamanos y la postura en hinojos[63], con una suerte de soberbia o idolatría en la que incurrirían los privados y señories, ya que "fázense adorar de ellos así commo Dios". De esta forma, el texto establece una profunda denuncia del régimen señorial, que no sólo supondría una servidumbre injusta para los pueblos, sino también una especie de "idolatría" por parte de los señores. A partir de estas prácticas se constata el horizonte de condena para los privados. Al igual que el pasaje anterior, esto supone una advertencia, recomendando a los privados restituir lo "tomado", como única forma de absolución para sus pecados.

Finalmente, habría que añadir al caso de los monarcas y los privados, las referencias a los obispos. De la misma manera que en el caso del monarca, los prelados han de dar cuentas en el Juicio Final por las almas perdidas. Todo ello dentro de un

[62] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 112.
[63] Isabel Beceiro Pita, "El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales", *Studia historica. Historia medieval*, n. 16 (1994), pp. 52-53.

discurso en el que se denuncia la corrupción de los eclesiásticos, su preocupación por las rentas y su dejadez en la cura de almas. Esta crítica busca representar una situación presente a partir de la cual se proyecta un evento futuro, esto es, la condena de los prelados en el Juicio Final:

> "Por entençión de sí mesmo t por ellos son olvidadas las ánimas que inçesantemente van al fuego t tormentos perdurables t non seguida la vía de los apósteles, que, por onrrar a Dios t converitr los omnes, tomaron muertes crueles. De las ánimas de los omnes que les son encomendadas en sus preladías non han cura; más avían las décimas t rentas que de ellos se han que non su salvaçión. Cuidado han de trasquilar la lana de las ovejas t a ellas a los lobos las encomendar. Fijo, menospreçiadore son prelados de sus ofiçios t preladías, que tan onrrados son, ca non se tienen por contentos t onrrados con ellos, que desanparanlos t a las ánimas que a ellos son encomendadas. Las quales, en el día del universal jizio, por el juez terrible t espantoso les serán demandas a ellos, t ellos dar non las podrán"[64]

Y se añade:

> "Mas, fijo, cómmo en la otra vida serán tan menospresçiados por Dios t tan abiltados, por los demonios les son dadas graçias y enbiadas cartas, en las quales les enbían dezir: 'Prelados, muchas graçias, que las ánimas que vos fueron encomendadas acá nos las abedes enbiado"[65].

Todos estos pasajes configuran un futuro individual para reyes, privados y obispos. En ellos se advierte a estas figuras que su comportamiento en el presente los dirige a la condena en el futuro, especialmente en el Juicio Final en el caso de monarcas y obispos. A partir de las experiencias del presente, sumada a la tradición escatológica cristiana, se anuncia un horizonte de condena para los individuos que en Castilla ejercen su poder de manera coactiva y abusiva, y que están más preocupados por los honores y los bienes económicos que por el gobierno del reino y de las almas. En este sentido, se configura una temporalidad futura fundamentada en las prácticas, comportamientos y hábitos de ciertos grupos sociales.

9.2.2. La pérdida de España

Otro de los temas que se presentan en el *Libro de Gracián* respecto a la especulación sobre el futuro es la cuestión de la pérdida de España. El escritor del *Libro*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[64] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 99.
[65] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 100.

de Gracián recurre a un motivo profético propio de la Península Ibérica, el relativo a la profecía pseudo-isidoriana de una nueva caída del territorio peninsular ante el Islam. Se trata de una representación compartida, presente en diversos textos del reinado de Juan II, como una carta de Diego de Valera a Juan II en 1448, o el *Libro de la consolaçión de España.* La profecía, tal y como se encarna en el reinado de Juan II es una manifestación de la reflexión sobre la temporalidad tal y como hemos planteado aquí. Se encajan pasado, presente para predecir el futuro. Así, de nuevo nos encontramos con una configuración de un horizonte de expectativas a partir de memoria, cultura y experiencias.

La idea de la pérdida o destrucción de España deriva en el *Libro de Gracián* de una tradición historiográfica que a partir de una construcción providencialista opina que la invasión musulmana es fruto de un castigo divino ante el pecado de los godos. Este tema se manifestaría en crónicas como la *Crónica Profética,* el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy y la *Primera Crónica General.* La obra de Lucas de Tuy remitiría el vaticinio a la figura de San Isidoro de Sevilla, que habría anunciado la caída del reino visigodo[66]. Esta caída habría de repetirse. El tema destacaría en el reinado de Juan II, cuándo la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral re-imagina los eventos, especialmente los relativos al rey don Rodrigo. Durante el mismo reinado de Juan II, Diego de Valera envía una carta al Juan II en 1448 que refiere la profecía pseudo-isidoriana. En ella, dice que al monarca que "vuestra España de toda parte está cerca de tormento, sin haber alguno que de sus males se sienta ni duela". Así, advierte al rey que debe mantener la paz:

> "é no queráis que en vuestro tiempo sea verificado aquel dicho de Isidro que dice: '¡O mezquina España, que dos veces eres destruida, e tercera vez lo serás por casamientos ilícitos! E aunque no quede persona alguna á quién gran parte de daño no toque, á vos Señor toca mucho más que á todos, como la pérdida entera sea vuestra, y el mayor detrimento de vuestra corona, y la mayor infamia é vergüenza á vuestra real persona redunde"[67].

Ya en una carta escrita hacia 1441, Diego de Valera había advertido al Rey en términos similares[68]. La *Lamentación de Spaña* de Iñigo López de Mendoza, marqués de

[66] Juan Luis Carriazo Rubio, "Isidro de Sevilla, *spiritu prophetiae clarus*", *En la España Medieval,* vol. 26 (2003), pp. 11-12.
[67] Fernán Pérez de Guzmán, "Crónica de Juan II", en *Crónicas de los Reyes de Castilla,* ed. Cayetano Rossell, M. Rivadeneyra, Madrid, 1877, p. 659.
[68] José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media,* Gredos, Madrid, 1996, p. 347.

Santillana, también reflexiona sobre los males de España y de los "avenimientos" que se esperan, sin citar a San Isidoro.

De esta forma, el tema de la pérdida de España se había vuelto un medio de reflexión sobre la relación entre el presente y el futuro, ya fuera mediante la profecía pseudo-isidoriana, o mediante la consideración de los males presentes. Como muestra el caso de Diego de Valera, este tipo de representaciones podía adquirir un marcado político. La profecía era una premonición, pero también una advertencia a los gobernantes, destacando su responsabilidad ante el futuro catastrófico que se podía esperar.

En el *Libro de Gracián,* el tema de la destrucción de España es una representación historiográfica y política. Está insertada en el capítulo IV, dedicado a los príncipes, en un segmento en el que se denuncia la decadencia de las costumbres en la época. Esta decadencia es vista como una suerte de "signo" que anuncia un evento catastrófico, que podría ser el de la "destrucción" a manos de los sarracenos:

> "Por la qual razón, fijo, temo que por la justiçia de Nuestro Sennor Dios el mundo sea judgado en este peligroso estado, t por alguna general estrución t pestilençia sea consomida la grand error que en el mundo es, segund que fue por el grand diluvio en el tienpo de Noe, t por otras pestilençias semejentes que en el pueblo vinieron, así commo en Espanna, que, por los pecados de los omnes t del prínçipe, fue puesta la gente so el espada cruel de los infieles serrazinos que estragaron t mataron muchas gentes t poseyeron la tierra. A los quales serrazinos fizo Dios exsecutores de su justicia."[69].

El futuro que se predice en este caso no es un futuro individual para príncipes, privados o prelados. Se trata de una reflexión sobre las consecuencias del gobierno de estos, así como de la decadencia moral, para toda la población. En este sentido, se articula otro estrato temporal, un futuro en el que el sujeto afectado por el cambio no es un único individuo o grupo, sino toda la población, para el cual se proyecta un acontecimiento que rompe con el presente. Este evento se modela en base a otros acontecimientos que forman parte del repertorio historiográfico del momento. Así, tal y como situaciones de decadencia similar del pasado habrían dado lugar a acontecimientos catastróficos, la situación de decadencia del presente apunta a una catástrofe similar. El presente y el futuro funcionan como reflejos del pasado. De este modo, el escritor se permite referirse

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[69] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 124.

a posibles modelos de "estruición" como el Diluvio Universal, o "pestilencias semejantes", quizás una alusión a la Peste Negra. Pero el caso más relevante es el de la destrucción de España, que se concibe en términos providencialistas, como un castigo divino ante "los pecados de los omnes t del prínçipe".

El fragmento se presenta como relevante para nuestros propósitos en base a dos ejes: 1) como articulación de la temporalidad, según hemos visto, en el que se predice una nueva pérdida de España, con arreglo al motivo pseudo-isidoriano, aún sin mencionarlo; 2) la dimensión temporal de los conflictos. El *Libro de Gracián* es un texto situado en un momento de conflictividad social y política, de la que participa. La temporalidad también es una dimensión a partir de la cual se articulan los conflictos. En el caso de este pasaje, es notorio cómo se culpabiliza la monarca de la situación del reino, puesto que el discurso del padre de Gracián refrenda la idea de que la decadencia moral de las gentes de Castilla está provocada por el mal gobierno del monarca, que se deja gobernar por privados y caballeros. Más allá de la cuestión de España, el gobierno de los obispos también es causa de desastres colectivos. Refiriéndose a "prelados t prinçipes" se afirma que "por las injurias t fuerças que ellos fazen, Dios Nuestro Sennor enbia en el mundo muchos trabajos de pestilençias, guerras, fanbres t muchas otras persecuciones"[70]

La responsabilidad tanto del monarca como de los caballeros ante la futura destrucción también se palpa en el segundo pasaje en el que se referencia el problema de la pérdida de España. Cuando Gracián se encuentra, en el capítulo VII, con una mujer viuda cuya hija ha sido raptada por el caballero que domina la villa, se indica que es una situación parecida a la de la leyenda del rey don Rodrigo y Florinda La Cava. La joven habría sido raptada para "desonrar t corronper su virginidad", a pesar de que su madre la "avia nodrido a buenas costunbres", y "ella avia fecho voto de ser virgen t servir a Dios a todo su poder". El abuso trae a la memoria de Gracián el tema de la destrucción de España:

> "Mucho fue Gracián espantado de esta cosa que oyera t viera t dixo a su huésped que él era maravillado de la gran paçiençia de Dios que tales cosas sufría, ca dixo que en una tierra que es llamada Espanna acaesçiera, porque el rey de aquella provinçia tomó una fija de un su vasallo por fuerça para

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[70] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 100.

> fazer luxuria, que fue causa por que fue perdida t destruida la tierra t las gentes de ella muertas por sus henemigos los infieles"[71].

Si bien no se afirma directamente, está implícito en el fragmento que una nueva destrucción de España forma parte del horizonte de posibilidades. De alguna forma, es únicamente la "gran paçiençia de Dios" lo que impide un evento similar. Así, los abusos sexuales descritos en el texto dan lugar a un nuevo paralelismo entre la invasión musulmana y el presente del *Libro de Gracián* y anuncian un posible futuro, en el que tenga lugar una nueva caída del reino. Hay que hacer notar que en la carta de Diego de Valera que remite a la profecía pseudo-isidoriana, España sería destruida por tercera vez debido a "casamientos ilícitos".

El tema de la pérdida de España forma parte del repertorio historiográfico del que el escritor del *Libro de Gracián* bebe a la hora de imaginar los posibles futuros de la Castilla de Juan II. Se trata de un "futuro pasado", una expectativa acerca de lo que podría ocurrir. En este sentido, se configura una relación entre los eventos del pasado, que funcionan como un espejo a partir de los que interpretar el presente y predecir el futuro. Los paralelismos entre el mundo visigodo (decadencia y lujuria) y la Castilla de Juan II permiten al escritor augurar un acontecimiento semejante.

9.2.3. El Rey como Anticristo

La dimensión escatológica del *Libro de Gracián* viene refrendada por sus referencias al Anticristo. Las menciones al Anticristo en la obra son únicamente dos, pero de gran importancia a la hora de reafirmar la preocupación por el futuro, incardinada en la interpretación del presente. Nos encontramos dos referencias a esta figura en el *Libro de Gracián.* Una en el undécimo capítulo, en la que el monarca es comparado con el Anticristo. Una segunda en relación a los conversos, percibidos como un signo del inminente fin de los tiempos. De esta forma, el *Libro de Gracián* pasa a formar parte de la cultura escatológica del reinado de Juan II, momento en el que circulan todo tipo de profecías milenaristas, apocalípticas y mesiánicas. Así, en este apartado consideraremos la función del Anticristo dentro del discurso historiográfico del *Libro de Gracián,* en relación con este fermento profético, fundamentalmente en relación al Rey Juan II

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[71] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 141.

El *Libro de Gracián* compara al Rey con el Anticristo configurando así una temporalidad no-mesiánica. Tengamos en cuenta las representaciones de la temporalidad son espacios de discusión. La capacidad para generar un constructo historiográfico que relacione pasado, presente y futuro es esencial en los conflictos políticos y sociales. Así, Reinhart Koselleck ha hablado de los efectos del conflicto en la reflexión historiográfica. Según el historiador alemán los perdedores, al ver frustradas sus expectativas, han de repensar sus categorías interpretativas y proyectar una perspectiva distinta[72]. De manera general, la frustración de expectativas lleva a la reelaboración de aproximaciones historiográficas. Se trataría de repensar las categorías a través de las cuales se piensa un determinado problema. También cabe destacar que la construcción de temporalidades vinculadas a personajes o eventos es una parte importante de la configuración de una historiografía. En el *Libro de Gracián* ocurre algo similar respecto a las expectativas mesiánicas en torno a Juan II. Frente a discursos que articulan al monarca como una solución frente a los problemas de Castilla, el escritor del texto lo percibe como una figura semejante a la del Anticristo, si bien no idéntica.

La baja Edad Media es una época de difusión y de popularización de las ideas teológicas y proféticas respecto al Anticristo[73]. La figura del Anticristo habría de llegar antes del fin de los tiempos, asimilándose engañosamente al propio Cristo y tiranizando a las gentes[74]. Así, la figura presentaba una dimensión temporal e historiográfica, en la medida en la que tras él habría de llegar el fin de los tiempos (o el milenio, en otras aproximaciones); una dimensión moral, en la que aparece como un falso Cristo; y una dimensión política, al ser una figura persecutoria de los verdaderos cristianos.

En Castilla, la primera mitad del siglo XV es una época especialmente fértil para la proliferación de profecías sobre el Anticristo, vinculadas a expectativas milenaristas o apocalípticas[75]. La recepción de este tipo de profecías estaría vinculada a una mayor relación con la Corona de Aragón como consecuencia de la figura de Fernando de Antequera, hermano de Enrique III, regente de Juan II de Castilla y posteriormente rey de Aragón. En el mundo catalano-aragonés, lo profético tenía una importante pegada, con

[72] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo*, pp. 43-84.
[73] Bernard McGinn, *Antichrist. Two thousand years of human fascination with evil*, Columbia University Press, New York, 2000, pp. 173-199; y Richard K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A study of medieval apocalypticism, art and literature*, University of Washington Press, Seattle, 1981, pp. 172-203.
[74] Richard K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A study of medieval apocalypticism, art and literature*, University of Washington Press, Seattle, 1981, p. 90
[75] José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, pp. 353-399.

figuras como Juan de Rocatallada, el dominico San Vicente Ferrer, Francesc Eiximenis o el propio Ramón Llull. Así, durante su predicación por Castilla entre 1411 y 1412, el dominico valenciano predicó varios sermones relativos al Anticristo[76]. Por Castilla también circula el *Vade mecum in tribulatione* de Juan de Rocatallada. Se trata este de un manual escatológico en el que se dan una serie de consejos para sobrevivir a las tribulaciones que han de llegar antes de un milenio de renovación. Asociado a estas tribulaciones está el Anticristo[77]. Hay además otros opúsculos de carácter apocalíptico, como el *Libro del conosçimiento del fin del mundo*[78]. De esta manera, se forma un ambiente apocalíptico durante el reinado de Juan II, del que participa el *Libro de Gracián.*

A mayores, habría que mencionar la asociación de lo apocalíptico a judíos y conversos. El *Libro de Gracián* es una manifestación de esto. Así, en el capítulo VIII, un mercader se refiere a los conversos como mensajeros del Anticristo:

> "Tanto son, buen amigo, estos perversos omnes asennoreados en el pueblo xristiano que tanto mal han senbrado en él que algunos omnes letrados t sabios presumen t creen que la fin del mundo sea en breve tienpo t porfían que estos conversos sean mensajeros del Antixristo, porque ansí han convertido las gentes a pecado por predicaçión de malas costunbres t falsa dotrina contraria a la de Ihesu Xristo"[79].

El *Libro de Gracián* comparte esta idea de que los conversos están asociados al Anticristo con otros textos y autores, como el *Fortalitium fidey* de fray Alonso de Espina[80], o el *Libro del Alborayque*[81].

---

[76] María Isabel Toro Pascua, "Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV", *Via spiritus,* vol. 6 (1999), pp. 32-42.

[77] Israel Sanmartín Barros, "La construcción del discurso político apocalipticista del *Vade Mecum in Tribulatione* de Juan de Rocatallada en la Castilla de Juan II", *Trabajos y comunicaciones,* n. 53 (2021), e137. Disponible on-line. URL: https://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyCe137/13197. [Consultado por última vez el 28-03-2022]: e Israel Sanmartín Barros, "La expresión del franciscanismo joaquinita de Juan de Rocatallada en las versiones hispánicas del *Vade mecum in tribulatione*", en David Chao Castro, María Isabel González Fernández y Fernando López Alsina (coords.), *Franciscanos en la Edad Media. Memoria, cultura y promoción artística,* Edizione dell'Orso, Alessandria, 2018, pp. 285-301.

[78] Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3: *Los orígenes del humanismo: el marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid, 2002, vol. 3, pp. 3085-3089.

[79] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 160.

[80] Constanza Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el* Fortalitium fidei *de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV),* Miño y Dávila, Buenos Aires, 2016, pp. 146-148.

[81] Pilar Bravo Lledó y Miguel Fernando Gómez Vozmediano, "El Alborayque. Un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 26 (1999), pp. 57-84.

Con todo, la representación más importante del Anticristo en el texto, en el que se compara a esta figura apocalíptica con el monarca, ocurre en el capítulo XI. Veamos primero el relato en el que se inserta esta referencia, para después analizarla con detenimiento. Tras salir de Sevilla, Gracián llega a una ciudad que no se nombra, en la que presencia uno de los abusos centrales cometidos por el monarca y sus hombres. Gracián se da cuenta de que la gente de la ciudad está "mucho turbada t alboroçada t triste". Al preguntar al clérigo por la situación este le contenta que el alboroto y el desánimo se deben a que el monarca y su séquito han llegado a la ciudad, y los hombres del monarca están agraviando a sus habitantes: entran por la fuerza en sus casas, les roban sus camas, abusan de mujeres casadas y vírgenes, les confiscan sus animales, estropean huertas y viñas e incluso llegan a asesinar a quienes los "contradicen"[82]. Esto no es una ficción del escritor, sino que la finalización de los abusos del séquito regio a su paso por las poblaciones castellanas es una petición constante en las Cortes de Castilla[83]. Así, la denuncia de esta situación es una demanda social, dentro de la cadena de demandas que hemos analizado. Junto con la imposición de las alcabalas, la creación de señoríos, los abusos señoriales y las corrupciones jurídicas, la situación que se describe en el texto se corresponde a las prácticas coactivas de las élites castellanas, y forma parte de la representación del presente. Gracián se lamenta fuertemente de que el monarca no se asemeje más Cristo,

El rey se parece más bien al Anticristo, al que se menciona cuándo Gracián ve al monarca entrar en la ciudad. Al rey se lo presenta ostentando toda una serie de elementos ceremoniales propios de las entradas reales en la Castilla del siglo XV, cuya riqueza contrasta con los pobres de la ciudad:

> "Otro día siguiente, vido venir Graçián al prínçipe a la çibdad. t vinía con grand pontifical t muy arnesado, vestido de pannos de oro t traía muchos pajes, los cavallos de los quales vinían vestidos t cubiertos de pannos de oro t de grand presço; t muchos omnes t mugeres pobres eran en aquella çibdad desnudos t non avían que se vestir. Et fue resçebido con grand muchedunbre de gentes t con muchas tronpetas t otros instrumentos t atabales t con muchos juegos que salieron de la çibdad; et tanto era el roído que los omnes non se oían unos a otros. t los ofiçiales t regidores de la cibdad salieron a la puerta de ella t sacaron un panno de oro, muy

[82] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 189-190
[83] Por ejemplo, *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla,* t. III, Real Academia de la Historia, Madrid, 1866, Cortes de Madrid de 1419, pet. 16, p. 19.

> resplandeciente maravilla, t pusiéronlo en varas alto t levávanlo sobre el prínçipe mientra él fué t llegó a su posada".[84]

A continuación, Gracián pregunta a un hombre por qué llevan el paño y de dónde procedía. Este le contesta que el objeto se usaba de esta forma para honrar al monarca y qué se había pagado a partir de un tributo sobre el pueblo, a pesar de que el rey daba después el paño a un servidor. Según el hombre, esta sería una práctica habitual en el reino, a pesar de que en el pasado los reyes no solían participar de este tipo de ostentaciones. Es en este momento se introduce la reflexión sobre el Anticristo, que se adapta de un pasaje del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull:

Llibre de meravelles[85]	*Libro de Gracián*
"-Senyer -dix Felix-, los emperadós, reys e comptes, prinçeps e barons et encara prelats, los quals son tan honrrats en est mon, com pot esser que enaprés lur mort son en est mon tan poch honrrats? E los apostols, que foren homes pobres e haontats en est mon dementre vivien, foren e son aprés lur mort tan honrrats, colts et çelebrats? Blanquerna dix que Antechrist venrrá en lo mon per entençió que sia honrrat en l'onrrament que a Jesuchrist se cové tan solament, lo qual Antechrist volrrá esser honrrat contra Christ et per açó aprés sa mort será molt desonrrat en est mon e en l'altre"	"Non amavan onrra en este mundo commo fazen agora, en este tiempo en que somos, los enperadores, reyes, prínçipes, condes t varones t aún prelados, que son tan onrrados en este mundo que semejan poco a los apóstoles, que quisieron ser omnes pobres t acotados en este mundo mientras biviesen et después de su muerte fueron muy onrrados, cogidos t celabrados. Et dixo: 'Antixristo verná en el mundo por entención de ser onrrado de la onrra que a Jhesu Xristo tan solamente conviene, el qual Anti Xristo querrá ser onrrado contra Xristo t, por aquesto, a la su muerte será muy desonrrado en este mundo t en el otro'"

Toda esta escena tiene suficiente enjundia como para merecer un análisis detallado, que presentaremos en torno a tres ejes: 1) la disrupción de las expectativas mesiánicas en torno al monarca; 2) la articulación de una temporalidad respecto a las entradas reales y la monarquía Trastámara; y 3) el uso del pasaje luliano como "escatología reformista".

[84] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 191.
[85] Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, vol. 1, Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch, Patronat Ramon Llull, Palma, 2011, p. 142.

1) La disrupción de expectativas mesiánicas. Uno de los elementos centrales de la monarquía Trastámara habría sido su dimensión mesiánica, que culmina en el reinado de los Reyes Católicos[86]. Al nacimiento de cada monarca se enunciarían profecías de corte mesiánico, anunciando una suerte de nuevo Salvador[87]. Todo ello generaba un horizonte de expectativas en el que el nuevo monarca se presenta como la persona que solventará los problemas del reino, incluyendo la derrota del Islam. En el *Cancionero de Baena* se recogen algunos de estos poemas de carácter profético, de la pluma de figuras como Alfonso Álvarez de Villasandino, Francisco Imperial, Diego de Valencia, Ruy Páez de Ribera y Gonzalo Martínez de Medina. También destaca en este sentido el "Dezir de Reyes" de Juan Alfonso de Baena.

En el caso de Alfonso Álvarez de Villasandino, nos encontramos ante un poema escrito hacia 1417, aún en plena infancia de Juan II, en el que se anuncia que este monarca, simbolizado como el león, saldrá de la "cueva pobre de la gran llanura" y con "gesto esclareçido" dará un "gran bramido" con el que espantará al Sultán. Se predice que: "Después de los veinte será revestido / en justa justiçia, virtud santa, pura; / Esfuerço e franqueza, verdat e cordura / serán sus arneses del muy Alto ungido". El "león" conquistará las tierras islámicas y contribuirá a la finalización del Cisma de Occidente. Está dimensión mesiánica está autorizada por la sabiduría de Merlín y de Juan de Rocatallada: "Del fuerte león suso contenido / dize el Merlín, concuerda Fray Juan / que entre los que fueron e son e serán / en España reyes será enobleçido"[88]. Los poemas de Gonzalo Martínez de Medina también muestran esperanzas mesiánicas o al menos, un fuerte convencimiento de que Juan II ha de resolver los problemas del pueblo. Así, en una composición que puede datarse hacia 1421, se enuncia la venganza contra los "quebrantadores" por parte del "león" (Juan II): "Saldrá de la cueva el león de España / el grant girifarte siguiendo su vía, / non valdrá sovervia nin arte nin maña/ a los que reinavan obrando folía; / será realeza onde convenía, / los quebrantadores serán quebrantados / e los que tomaron agenos estados / convien' que los dexen llamando vallía [pidiendo ayuda]"[89]. En otro poema, escrito tras la muerte de Catalina de Aragón (1418),

[86] Alain Milhou, "La chauve-souris, le Nouveau David, et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde iberique: XIIIe-XVIIe s.), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 18, n. 1 (1982), pp. 61-78.
[87] José Guadalajara Medina, *El Anticristo en la España medieval*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2004, p. 67.
[88] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, pp. 224-226.
[89] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 587.

llama a alegrarse de la llegada de Juan II, quién habrá de ensalzar el reino, conquistará Jerusalén y llegará a coronarse como Emperador. Según el poeta el pueblo debe alegrarse pues Juan II acabará con todos sus males: "Alegradvos pueblos, A Dios dad loores, / que éste vos trae bienaventurança, / ca por él serán los vuestros dolores / quitos e bueltos en mucha alegrança"[90].

El "Dezir de reyes" de Juan Alfonso de Baena completa los poemas que comentamos aquí. Es especialmente interesante ya que se escribió bien entrado el reinado de Juan II, a principios de los años 30 del siglo XV, en la misma década que el *Libro de Gracián.* Se trata de un poema con alto contenido historiográfico[91]. Se comparan los avatares del reinado de Alfonso VII con los del reinado hasta el momento de Juan II, que se encontraba en pleno conflicto con los infantes de Aragón. El poeta sugiere a Juan II conciliarse con ellos y anuncia el brillante panorama que le espera a Castilla si hace caso a su consejo, con el fin de guerras, ladrones, asesinos y otros problemas. Se insiste especialmente en el fin de los sufrimientos de los más necesitados: "Çessaran luego monedas, / los pedidos e cohechos, / çessaran los otros pechos / folgarán las gentes ledas (…) / Çessarán todos los plantos / de pobres e doloridos, / çessaran grandes gemidos / e sus lloros e quebrnatos, / çessaran luego los llantos / de todos los que padesçen (…)"[92]. Se llega afirma que "[ç]essarán muchos profetas / de Merlín e Rocaçisa", entendiéndose que los profetas seguidores de Merín y de Juan de Rocatallada "cesarán" debido al cumplimiento de sus profecías.

La poesía profética del *Cancionero de Baena* tiene una fuerte dimensión política, en la que busca legitimar el poder de Juan II. También existe una importante dimensión retórica, de la que destaca el uso de un lenguaje "meriliniano", a partir de simbolismos animales, y también un lenguaje astrológico. El poeta demostraba a partir de estos elementos, que oscurecían la interpretación del texto, el dominio de los tópicos y su calidad de poeta[93]. La profecía funcionaba como un artefacto cultural y político. Y especialmente, para lo que nos interesa aquí tenía también una importante dimensión

[90] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, , p. 590-592.
[91] Juan C. López Nieto, "Estructura y significado en el 'Dezir' de Juan Alfonso de Baena", en Santiago Fortuño Llorens y Tomàs Martínez Romero (coords.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval,* vol.2, Universitat Jaume I, 1999, pp. 327-340.
[92] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, pp. 776-779.
[93] Véase Pénélope Cartelet, *'Fágote de tanto sabidor'. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, e-Spania Books, Paris, 2016. Disponible on-line. URL: https://books.openedition.org/esb/1043. [Consultado por última vez 28-03-2022].

historiográfica, en la medida en la que la profecía permitía anunciar un futuro posible. En este caso estas profecías mesiánicas contribuían a generar un horizonte de expectativas alrededor de Juan II. Se esperaba de él que fuera un monarca virtuoso, capaz de doblegar a una nobleza levantisca, e incluso de auguraban importantes conquistas y la capacidad para resolver los sufrimientos en los que se encontraba el pueblo menudo. Estas son preocupaciones compartidas por el *Libro de Gracián.* De hecho, poetas como Gonzalo Martínez de Medina, Ruy Páez de Ribera y Alfonso Álvarez de Villasandino compartían una representación del presente similar a la del *Libro de Gracián.* Criticaban la corrupción de la justicia, los altos tributos y los abusos de una nobleza decadente. Sin embargo, el futuro augurado es diferente al futuro que espera el escritor del *Libro de Gracián.* Unos ven a Juan II como un rey mesiánico, y el otro compara a Juan II con el Anticristo.

Existe un salto entre las interpretaciones de unos y otros respecto a la relación entre presente y futuro. Tengamos en cuenta que, con la excepción del poema de Baena, la mayoría de estas composiciones se escriben cuando Juan II era muy joven, mientras que el *Libro de Gracián* se escribe durante los años treinta del siglo XV, cuando las expectativas mesiánicas que transmiten estos profetas se habían visto frustradas. En este sentido, el *Libro de Gracián* puede considerarse una respuesta y una nueva reflexión en torno a este tipo de esperanzas. Podemos considerar esto como una forma posible de interpretar la relación entre estos dos discursos.

Para ello, consideremos cómo se construye el conocimiento de Gracián respecto al monarca a lo largo del viaje, que culmina en el capítulo XI, cuándo se compara al Rey con el Anticristo. Cada vez que Gracián presencia un abuso o le es relatado algún agravio, Gracián pregunta si el Rey conoce la situación. Así, en el capítulo VI, le responden que han enviado a sus procuradores a informar al monarca, pero sus consejeros impiden que lo vean[94]. En el capítulo VIII, pregunta al hostalero si el príncipe conoce las coacciones que este le ha relatado, a lo que el hostelero responde que no sabe si el príncipe esta informado, y afirma que la mayoría de los hombres que viven en el señorío no se atreven a quejarse de su señor[95]. En Córdoba, Gracián pide a un hombre que envíen a alguien a informar al monarca de las "injurias" que ocurren en la ciudad, pero este responde que el gobernante está controlado por los privados y por su Consejo[96].

[94] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 135.
[95] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (continuación)", p. 151.
[96] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 165.

Así, el personaje de Gracián alberga la esperanza de que el monarca, de ser informado de los abusos, habría de ocuparse de imponer la justicia y castigar a los "injuriosos", tal y como esperaban textos como el de Gonzalo Martínez de Medina. De hecho, como hemos visto, el *Libro de Gracián* pudo estar influido por el "Dezir sobre la justicia" de Martínez de Medina, que narra los problemas de Castilla y también en tono mesiánico afirma: "E tanto padece este reino cuitado / que es maravilla non ser asolado, / si el señor Rey non quiebra estas lías"[97]. Es plausible que el escritor del *Libro de Gracián* conociera los textos que hemos referenciado. Recordemos que el autor del texto está vinculado al arzobispo de Sevilla, Diego de Anaya, y son Sevilla y Córdoba las dos ciudades que aparecen en el texto, lo que muestra la familiaridad con estos espacios. De Sevilla eran Gonzalo Martínez de Medina y Ruy Páez de Ribera, y Juan Alfonso de Baena había vivido en Córdoba. Además, Baena era conocedor de textos lulianos, como el autor anónimo. A todo ello debemos sumar que los discursos mesiánicos estaban extendidos en la Corte en la época, lo que facilita que el escritor del *Libro de Gracián* pudiera conocerlos.

Dicho esto, la lamentación de Gracián cuando se da cuenta de que el Rey conoce de primera mano los abusos que infligen los hombres de su séquito puede entenderse como la frustración de las expectativas mesiánicas vigentes en la época. El monarca debía parecerse a Cristo, pero en cambio consiente los abusos:

> "¡A, Sennor Jhesu Xristo, rey del çielo t de la tierra!, grand consolaçión t bien sintían con Vos las gentes de los pueblos por onde Vos andávades seyendo en la tierra t en este mundo, t nunca de Vos resçibieron injuria, fuerça nin danno, pues rey de los reyes sodes Vos, Sennor, t más poderoso que los reyes t prínçipes que en la tierra son.
>
> Pues, Sennor, posible t conveniente cosa sería t es que los reyes t prínçipes, que son vuestros tenientes en la tierra, fuesen a Vos senblantes, faziendo obras virtuosas de justiçia t misirecordia, de paz t concordançia t seguridad con las gentes de los prinçipados et de los pueblos por onde andan, los quales a ellos son encomendados, t que fiziesen çesar injurias t fuerças, robos t males que non fuesen fechos nin consentidos contra sus próximos, vuestras creaturas, puestas a su guarda"[98]

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[97] Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, p. 609.
[98] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 190.

Este resulta ser un momento culminante de la obra, ya que frente a la esperanza que guardaba Gracián y las esperanzas mesiánicas en relación al monarca, este se parece más al Anticristo que a Cristo. En vez de presentarse como un Rey que solventase las demandas de los más necesitados, como apuntaban los discursos del *Cancionero de Baena*, resulta ser una figura que se asemeja al Anticristo, puesto que se hace honrar con honores que sólo merecería Cristo.

De esta forma, le *Libro de Gracián* participa en las discusiones escatológicas respecto al Rey. Este o no vinculado directamente a las profecías del *Cancionero de Baena*, el *Libro de Gracián* presenta una interpretación escatológica de la figura regia distinta a las de las perspectivas mesiánicas. Aunque ambos discursos tienen que ver con configurar un futuro escatológico en relación a la figura de Juan II, se trata de expectativas muy distintas. Las profecías mesiánicas colocan al monarca como una figura que será capaz de instaurar un orden cristiano, solventado los problemas políticos y sociales, e incluso llegando a conquistar Jerusalén. En el *Libro de Gracián*, la comparación del monarca con el Anticristo configura unas expectativas diferentes. Si bien no hay una identificación completa, se presentan como figuras con un comportamiento semejante, intuyéndose un futuro de carácter apocalíptico, ya sea a partir de catástrofes como la destrucción de España, o del propio fin de los tiempos.

De esta forma, la temporalidad se configura como un espacio de conflicto. Diferentes aproximaciones, en este caso a la persona de Juan II dan lugar a diferentes expectativas e interpretaciones. El *Libro de Gracián* contribuye a construir un ambiente profético en el reinado de Juan II, si bien subvirtiendo los discursos escatológicos más difundidos y comparando al rey con el Anticristo.

2) La articulación de una temporalidad respecto a las "entradas reales". El evento que lleva a la comparación del monarca con el Anticristo es el de una entrada real. Esto sitúa el texto no sólo en relación a la circulación de profecías en la época de Juan II, sino también en la aplicación de categorías escatológicas a prácticas y acontecimientos concretos. Además, el caso de las entradas reales sirve como ejemplo para la reflexión sobre un pasado ideal frente a un presente en decadencia, y el anuncio de un posible futuro apocalíptico, a través de la figura del Anticristo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Las entradas reales eran un medio fundamental para visibilizar el poder del monarca en la Castilla Trastámara. Las entradas reales suponían un complejo ritual que

suponía un espectáculo que incorporaba desfiles, vestimenta, gestos y música. Estos elementos están identificados en el *Libro de Gracián.* Así, se destaca la cuestión de los caballos ataviados con paños de oro, algo propio de las entradas reales, los juegos[99] o la cuestión de la música[100] ("muchas trompetas t otros instrumentos t atabales"). La riqueza de la ocasión se emplea para la crítica social, destacando que "muchos omnes t mugeres pobres eran en aquella çibdad desnudos t non avían que se vestir". Especial atención se presta al tema del palio ("panno de oro") que portan los regidores de la ciudad, una práctica también habitual en la época, mediante la cual se marcaba la distancia entre los regidores y el resto de los habitantes de la villa[101]. La entrada real funcionaba como una representación del orden social. La importancia del palio en el *Libro de Gracián* hay que vincularla a su uso sistemático en la monarquía Trastámara. El palio podría provenir de una asimilación de prácticas litúrgicas, o bien de elementos señoriales[102]. Sea como fuere, se emplea sistemáticamente dentro de la monarquía Trastámara para significar el poder del rey y destacar su estatus elevado. Es precisamente esto lo que critica el *Libro de Gracián.*

Cabe destacar que las entradas regias se han entendido como parte de un proceso de "propaganda" del poder regio. Asimismo, se trataría de fiestas que según ha mantenido Teófilo Ruiz funcionaban como un "carnaval" en el que los sectores subalternos integrarían los valores dominantes, evitando resistencias[103]. En este sentido, lo interesante del *Libro de Gracián* es que emite una interpretación negativa de esta ceremonia, interpretándola en clave escatológica.

Para el autor del *Libro de Gracián*, la entrada real sería una ceremonia que lleva a comparar al Rey con el Anticristo por dos motivos. En primer lugar, la cuestión del "onrramiento" que se le hace al monarca, que sería una suerte de apropiación de los

[99] Rosana de Andrés Díaz, "Las entradas reales castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época", *En la España medieval,* n. 4 (1984), pp. 51-52

[100] Gisela Coronado Schwindt, "Las entradas reales en Castilla hacia el final de la Edad Media: el universo sonoro del poder", *Mirabilia: electronic journal of Antiquity, Middle & Modern Ages,* n. 29 (2019), pp. 40-42.

[101]Rosana de Andrés Díaz, "Las entradas reales castellanas en los siglos XIV y XV", p. 54.

[102] Sobre esto, véase José Manuel Nieto Soria, "Tiempos y lugares de la realeza sagrada en Castilla de los siglos XII al XV", *Cahiers d'Études hispaniques médiévales,* vol. 15 (2003), p. 278; y Ana Isabel Carrasco Machado, "Las entradas reales en Castilla: pacto y diálogo político en torno a la apropiación simbólica del espacio urbano" en Patrick Boucheron y Jean-Philippe Genet (dirs.), *Marquer la ville. Signes, traces et empreintes du pouvoir (XIIIe-XVIe siècle),* Éditions de la Sorbonne, París, 2013, pp. 191-217.

[103] Teófilo F. Ruiz, "Voices of the oppressed: peasant resistance in late medieval Castile", en Mª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón,* Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, p. 72.

honores que se deben a Cristo. Esta imitación sería propia del Anticristo. En segundo lugar, por las dificultades que se imponen sobre el pueblo: "t los ofiçiales de esta çibdad echaron tributo sobre el pueblo para conprar aquel panno que cuesta grand cantidad de dineros"[104]. Sería, además, una práctica propia del presente: "Et así lo acostunbran fazer a los prínçipes quando entran en las çibdades". Sin embargo, esto no ocurría en el pasado:

> "(…) algunos prínçipes han seído en este prinçipado que non querían que les fuesen puestos los semejantes pannos nin que les fuesen fechas muchas solepnidades, por quanto menos presçiavan los onrramientos de este mundo et conosçían que a Dios pertenesçían prinçipalmente onrrar. t consideravan que de aquel panno se siguía poca utilidad t se recresçía injuria t danno a los omnes t mugeres t a los otros omnes que les era tollido lo suyo para lo comprar. t non vinían tan arreados de tantos cavallos t pajes guarnidos nin tan costosos que de la manera que entro este prínçipe agora, por quanto non querían gastar los dineros del regno en ufanas demasiadas, sinon en las cosas nesçesarias, por quanto entendían que la voluntad de Dios amava que el príncipe t los otros omnes usasen de las cosas a nesçesidad t que desamava superfluidad t vanagloria"[105].

La práctica de las entradas reales sirve para volver a utilizar el motivo de la decadencia, en el que un presente decadente (el reinado de Juan II) se compara con un pasado idealizado. En este caso, los monarcas pasados se presentan como figuras que menosprecian el mundo y honran a Dios, y no están dispuestos a causar "injuria t danno a los omnes t mugeres". En cambio, el uso del palio muestra la "superfluidad t vanagloria" de Juan II.

Esto lleva a la comparación con el Anticristo. El Anticristo se entiende aquí como una figura que se va a presentar como un falso profeta, buscando las honras que merecería el propio Cristo. Los atavíos de las entradas reales son comparables con esas honras, especialmente el caso del palio, que además causa un grave daño a los hombres del pueblo. En este caso, la figura del Anticristo sirve como crítica a las ceremonias de la monarquía Trastámara, especialmente de las entradas reales. Tengamos en cuenta que se trata de un momento de reorganización del poder monárquico, con una mayor insistencia en el poder regio, a través de discursos historiográficos, jurídicos y políticos. Asimismo, este énfasis en el poder del monarca se plasmaba en los tributos y en la organización administrativa de Castilla. Y también en elementos ceremoniales como las entradas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[104] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 191.
[105] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (conclusión)", p. 191.

reales. El *Libro de Gracián* muestra que, si bien las entradas reales podían funcionar como una forma de ensalzamiento del poder real, esta afirmación del poder regio también se podía poner en cuestión. En este caso, a través de la interpretación de la ceremonia a partir de categorías escatológicas.

3) La escatología luliana como escatología reformista. Como hemos indicado, el pasaje dedicado a la comparación entre el monarca y el Anticristo en el *Libro de Gracián* procede del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull. Esta influencia puede ayudar a entender cómo entiende el escritor del *Libro de Gracián* la referencia al Anticristo, que no es sino una aplicación concreta de las ideas escatológicas lulianas. Así, nos encontramos con un tiempo apocalíptico construido a partir de la recepción activa de las obras de Ramón Llull. Entenderemos esto a partir de la noción de escatología o apocaliptismo reformista[106]. La expresión remite al uso de lenguaje e ideas escatológicas como forma de establecer una reforma. En el caso del *Libro de Gracián,* la figura del Anticristo, así como los otros motivos escatológicos presentes en el texto, son una manera de llamar a la reformar de las prácticas políticas de la época. En parte, esto viene de la aplicación de las ideas de Ramón Llull.

La visión de Ramón Llull sobre el Anticristo se expresa fundamentalmente en el *Llibre contra Anticrist.* Se trata de un texto escrito hacia 1274 o 1276, en un momento de excitación apocalíptica, especialmente entre los franciscanos espirituales, con los que Llull estaba relacionado. La originalidad de esta obra viene dada por que, al contrario que sus contemporáneos[107], Llull no busca "historizar" al Anticristo, esto es, identificarlo con una persona en particular o predecir su nacimiento, como hacían autores como Arnau de Vilanova. Más bien, la lógica de Llull era demostrar la capacidad del Arte para reconocer al Anticristo en el momento que este aparezca. Se presenta al Anticristo como un personaje blasfemo, que se presentará como Dios y engañará a las gentes. Aunque no hay constancia de que en el *Libro de Gracián* se llegue a usar el *Llibre contra Anticrist,* la descripción del poder de esta figura resuena con los temas del texto castellano: "Antechrist será rey molt poderós en lo món e donarà dons als hòms en diverses, per tal que·ls puxa mettre en error (…). Cor Antecrhist dará: terres, cavallys, vestits, ciutats e

[106] Kathryn Kerby-Fulton, *Reformist apocalypticism and the* Piers Plowman, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 3.
[107] Para la visión del Anticristo en la época, véase Bernard McGinn, *Antichrist. Two thousand years of human fascination with evil,* Columbia University Press, New York, 2000, pp. 143-172.

castells e les altres coses semblants a aquestes"[108]. A mayores, el texto contiene una serie de recomendaciones sobre cómo combatir al Anticristo, incluyendo la oración, la predicación o la penitencia. El texto ha sido entendido como la presentación de una escatología reformista y espiritual. Así, el Anticristo se considera una suerte de enemigo interior, que niega a Dios, y también un enemigo exterior, que engaña y oprime[109].

En el *Llibre de meravelles* también se presenta una idea del Anticristo que apunta a la reforma, e insiste en que no se puede conocer el momento de la llegada del Anticristo. Así, Félix pregunta a Blaquerna por el nacimiento del Anticristo:

> "-Senyer -dix Felix-, un home molt gran clergue deya a gran re de gents que Antechrist era nat et que en breument devia venir et regnar en lo mon. E aprés sa mort deu esser la fi d'aquest mon. On como Deus haja creat aquest mon per ço que y multiplic molts sans homens de molt alta vida, los quals ab Deu sien tots temps en gloria, et cor tan pochs sien estats los sants homens qui son passats, fort me don maravella de Deu com vol donar fi al mon tantos, ni per que no fa durar lo mon tan longament que sien stats molts sants homens martirs per la sua amor"[110].

Blaquerna responde con un *exemplum.* En él un rey quiere construir un palacio, encargándoselo a hombres de gran sabiduría y nobleza. Sin embargo, unos "mlas homens" asesinan a los constructores. El rey quiere que el palacio se edifique, así que llama a nuevos constructores, que otra vez son asesinados. El rey se indigna, pero dado que su voluntad es rematar el palacio, "de necessitat se convenia que la obra durás tan longament tro que·l palau fos complit, per ço que la volentat del rey agués lo compliment per lo qual volch hedificar lo palau"[111]. El relato puede interpretarse como una alegoría de la historia de la salvación. El rey es Dios, y el palacio que quiere edificar es un mundo en orden. Los constructores asesinados son los mártires y santos. En este sentido, Llull responde a aquellos que predecían la inminente llegada del Anticristo. Para Llull, esto no se cumplirá hasta que llegue a "edificarse el palacio". En este sentido, Llull se suma a la tradición agustiniana acerca del desconocimiento ante el fin de los tiempos.

---

[108] Josep Perarnau i Espelt, "El *Llibre contra Anticrist* de Ramón Llull. Edició i estudi del text", *Arxiu de textos catalans antics,* vol. 09 (1990), pp. 124-125.
[109] Pamela Beattie, "Eschatology and Llull's *Llibre contra Anticrist*", *Studia Lulliana,* vol. 37 (1997), pp. 16-17.
[110] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 1, Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch, Patronat Ramon Llull, Palma, 2011, p. 142.
[111] Ramon Llull, *Llibre de meravelles,* vol. 1, Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch, Patronat Ramon Llull, Palma, 2011, pp. 142-143.

En base a esto, es posible releer la comparación entre el monarca y el Anticristo en el *Libro de Gracián.* El rey no es exactamente el Anticristo, sino que se asemeja a él. La semejanza es una semejanza espiritual y política, en la medida en la que el monarca niega a Cristo al desear honores que no le corresponden, y al llevar a cabo una serie de prácticas políticas opresivas. El monarca se comporta de una manera contraria a Cristo. Lo que hace el *Libro de Gracián* al establecer esta comparación es advertir a Juan II de la gravedad de su comportamiento, llamándolo a reformarse y a dejar de emplear los costosos ceremoniales de las entradas reales, así como los fastuosos honores de la época.

Además, si el escritor del *Libro de Gracián* creyera que el fin del mundo esta cerca, y que el Rey fuese realmente el Anticristo, el último capítulo, en el que Gracián ve a un rey y una sociedad ideal no tendría sentido. En el capítulo XII, se construye una sociedad ideal a partir de fragmentos del *Llibre de meravelles*[112]. En buena medida, esta sociedad ideal contrasta con la sociedad real. Es una sociedad perfectiva en la que el monarca soluciona las demandas que se presentan en el viaje de Gracián: controla a sus privados, es justo, y reconoce su dependencia de Dios. Este rey y sociedad ideal es un modelo planteado para que Juan II lo imite. Se trataría de una suerte de espejo en el que Juan II se debería ver reflejado, como modo de reformar las prácticas políticas de la época. En este sentido, esta sociedad imaginaria tiene un carácter performativo, en la medida en la que el *Libro de Gracián* quiere que la sociedad real siga dicho ejemplo.

Sin embargo, si el autor del *Libro de Gracián* opinase que el Juan II es literalmente el Anticristo, este no podría seguir los ejemplos mostrados en el capítulo XII. Así, más bien cabe pensar que el recurso a la figura del Anticristo es una forma de reflexionar sobre el presente y el futuro, planteando un futuro posible. En el presente, Juan II se asemeja al Anticristo, y eso plantea un posible futuro apocalíptico. Sin embargo, el Rey está a tiempo de reformarse, siguiendo los consejos del *Libro de Gracián* y el modelo de la sociedad ideal en el capítulo XII. El futuro, en este sentido, se presenta de manera abierta, y el escritor del *Libro de Gracián* pretende contribuir a construirlo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[112] Véase más arriba, capítulo 6. "La construcción de una sociedad ideal en la recepción de Ramón Llull", apartado 6.3. "La proyección de una sociedad ideal luliana en el *Libro de Gracián*".

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Conclusiones

El objetivo central de esta tesis doctoral se ha planteado como el estudio histórico e historiográfico del *Libro de Gracián.* A él iban anexos una serie de objetivos de carácter tanto histórico como historiográfico. Entre lo histórico, era central la concepción del *Libro de Gracián* como un documento, pero también se trataba de relacionar el *Libro de Gracián* con sus contextos, tomando el texto como una representación del reinado de Juan II. Así mismo, nos proponíamos estudiar elementos como la autoría, el lenguaje político, la recepción de Ramón Llull, la contestación social o el lenguaje apocalíptico. En cuanto a lo historiográfico, los objetivos incluían la elaboración de una metodología con la que estudiar el *Libro de Gracián* a partir de perspectivas extraídas de la historia intelectual, la historiografía medieval y la historia del presente. Partiendo de esto, se cerrará esta tesis reflexionando, para empezar, sobre la dimensión histórica o de contenido de esta tesis doctoral; seguidamente sobre la dimensión historiográfica y teórica, y para finalizar, sobre la metodología que hemos seguido a la hora de analizar el *Libro de Gracián*

En lo tocante al contenido y las conclusiones históricas, el fundamento de esta tesis es la realización de una investigación histórica e historiográfica y el principal elemento que nos permite configurar esta perspectiva es la aproximación al *Libro de Gracián* como un documento[1]. Ello no implica la negación de los aspectos ideales, imaginarios e interpretativos del *Libro de Gracián.* Ni tampoco se trata de analizar la veracidad o no del *Libro de Gracián,* o de preocuparse si lo representado en el texto es fidedigno. No es que estas consideraciones carezcan de interés, pero no es a lo que nos referimos cuándo hablamos del *Libro de Gracián* como un documento. Lo central es que en el *Libro de Gracián* se buscan reflejar hechos, instituciones, estructuras y prácticas sociales del reinado de Juan II. Existe en el texto esa voluntad de representar la época, siempre a través de una serie de matrices interpretativas, como puedan ser el lulismo, el lenguaje político bajomedieval de los espejos de príncipes o lo escatológico. Todo ello filtrado a partir de unos intereses que llevan al escritor del texto a priorizar una serie de cuestiones, cómo los abusos señoriales, el marco urbano de Sevilla y Córdoba o las intrigas de los privados. Asimismo, el texto también incorpora un carácter performativo, a través de un juego de legitimaciones y deslegitimaciones, justificaciones de resistencias

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[1] Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", *History and theory,* vol. 19, n. 3 (1980), pp. 245-276.

al señorío y al regimiento e incluso al propio Juan II, la proyección de una sociedad ideal y la advertencia de posibles futuros apocalípticos.

La consideración del *Libro de Gracián* como documento tiene su fundamento en la comparación de los argumentos y objetos del texto con los eventos y estructuras de la época de Juan II. Pero también son centrales en ella la datación de la obra, que hemos situado hacia los años treinta del siglo XV, en vinculación con las disputas del arzobispo Diego de Anaya con Álvaro de Luna. Este enfrentamiento, que acabó con la remoción del arzobispo de la sede sevillana en 1433, ya fue percibido por José J. Satorre[2] como uno de los fundamentos de los que partir a la hora de interpretar el *Libro de Gracián.* El conflicto de Diego de Anaya con Álvaro de Luna permitía reconocer en la crítica a los privados que se maneja en el documento, una crítica al Condestable. Y de esta manera, el texto se volvía un transmisor de los intereses del arzobispo y sus partidarios.

Todo esto configuraba una autoría para el texto. El texto se interpretaba a partir de la función de Diego de Anaya como promotor de la obra. Sin duda, es una cuestión de gran importancia y no debe separarse la cuestión del patronazgo de Diego de Anaya del análisis del *Libro de Gracián*. Pero tampoco cabe reducir la autoría a la constatación del anonimato y a la función de Diego de Anaya como promotor. Poner el acento en esta cuestión llevaría al reducir el texto a una crítica más a Álvaro de Luna que reflejaría los intereses de Diego de Anaya.

En esta tesis, hemos optado por una consideración más compleja de la autoría. Aunque no sepamos el nombre del autor, sus intenciones, intereses, e incluso en parte la manera en la que quería que se interpretará el documento se explicita en la propia "semblanza" del texto. El autor se entiende a sí mismo como un pecador arrepentido que escribe el texto para informar a Juan II de los abusos que se cometen en el reino por parte de los grupos gobernantes. Así mismo, entiende que sus conocimientos no son fruto de su propia inteligencia, sino que está transmitiendo el "fruto" del "árbol de la divina çiençia". Es decir, se trata de un conocimiento cristiano, producto de una suerte de inspiración divina, de la que el autor es un transmisor. En realidad, esto es una forma de justificar el propio acto comunicativo que implica escribir un texto en el que se intentan documentar y criticar toda una serie de abusos cometidos por privados, caballeros,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[2] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV), *Studia Lulliana,* vol. 24, n. 2 (1980), pp. 165-210.

regidores, jueces e incluso el propio Rey. La procedencia divina del saber del texto fundamenta la veracidad del texto, a ojos del escritor y de la cultura medieval. Y la necesidad de esta legitimación viene dada por que el escritor espera que su texto encuentre la oposición del "falso entendimiento" de los letrados, así como de los intereses de privados y señores. Así, en la propia auto-representación del autor se inscribe un conflicto, que enfrenta al escritor y su conocimiento contra los letrados, privados y señores. Esta propia auto-representación del autor apunta entonces a una realidad que no puede reducirse a una oposición entre Diego de Anaya y Álvaro de Luna. El propio autor se imagina a sí mismo como parte de un enfrentamiento que lo confronta no sólo con el privado, sino también con señores, con los letrados y su "falso saber" y, como transmite el resto del documento, con regidores, jueces, oficiales y caballeros.

La autoría no se reduce a la auto-representación del autor. También incluye un "autor-lector", esto es, el autor se configura en cuanto tal por ser un lector que adapta activamente la obra de Ramón Llull. Asimismo, en relación al aspecto polémico y conflictivo del texto, es de vital importancia considerar el anonimato no sólo como parte de un "tópico", una humildad performativa, sino también como una "ocultación". El tipo de críticas que se enuncian en el *Libro de Gracián*, sumado a la justificación de la resistencia al monarca, a los regidores y a los señores, hacían plausible la persecución a un autor. Esto permite pensar que el anonimato puede configurarse como una estrategia particular a partir de la cual el autor protege su identidad.

En este sentido, cabe plantearse la autoría desde una perspectiva que va más allá de identificar al escritor. Cabe pensar la autoría como un fenómeno que abarca al autor "biográfico", que conocemos por el breve esbozo que presenta en la semblanza; pero también al concepto de "autor" como hecho histórico y cultural, que conlleva un conjunto de representaciones que regulan la relación del escritor con el texto; el autor como lector, en la medida en la que parte de unas lecturas previas que le permiten construir su discurso como fruto de un conjunto de lecturas; o el promotor como participante en la autoría del texto. A ello hay que añadir las atribuciones del texto, que para el caso del *Libro de Gracián* son dos: fray Diego Moxena de Valencia y Gonzalo Martínez de Medina. Todo ello "descentra" la figura del autor como referencia a una persona concreta, y lleva a preguntarse por los condicionantes culturales, sociales, políticos e historiográficos que configuran la autoría como un fenómeno más amplio.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

La consideración sobre la autoría es una de las cuestiones relevantes en la consideración del *Libro de Gracián.*

Considerar el *Libro de Gracián* como documento va de la mano de la consideración del texto como una representación de la época en la que se escribe, que en términos generales puede entenderse como el reinado de Juan II. En este sentido, el *Libro de Gracián* es una representación del presente. Esta representación lleva consigo también una toma de posición ante las realidades políticas y sociales que se representan. El autor tiene un compromiso con la época en la que vive, en la medida en la se posiciona contra una serie de grupos y prácticas, contra un modo de gobernar en la Castilla de Juan II. El texto adquiere un tono crítico con los privados, con la enajenación de territorios que pertenecen a la Corona Real, con los tributos, y también con el régimen señorial, el regimiento o los conversos. Todo ello desde una representación que se plantea vinculada a una serie de elementos políticos y sociales, que se seleccionan para configurar una idea sobre el reinado de Juan II. Entre ellos podemos considerar aquellas cuestiones que hemos visto en los contextos:

a) En relación a su contexto político, el texto refleja las luchas y enfrentamientos entre los bandos de la nobleza, esto es, el bando "aragonesista", liderado por los infantes de Aragón y el "lunista" en el que la figura clave es la del condestable Álvaro de Luna. En el marco de estas luchas se producen toda una serie de discusiones en torno a la privanza de Álvaro de Luna, de las que el *Libro de Gracián* forma parte. Asimismo, el *Libro de Gracián* transciende este marco de intrigas políticas para denunciar el funcionamiento de algunas de las instituciones centrales de la monarquía Trastámara, como son los tributos, el Consejo Real y el fortalecimiento del poder del rey.

b) En lo tocante al contexto social, el *Libro de Gracián* refleja las tensiones y conflictos que se emergen en la Castilla Trastámara, en especial en el reinado de Juan II. Estos están vinculados a la expansión del régimen señorial por la donación de poblaciones a la alta nobleza, proceso contra el cuál el *Libro e Gracián* se posiciona de manera contundente. Asimismo, habría que considerar otros abusos, que van desde la imposición de nuevas rentas a la monopolización de ciertas mercancías. El otro gran foco de conflicto es el ámbito urbano, en el que la oligarquización del ejercicio del poder a partir del "regimiento" supone la existencia de una conflictividad que el *Libro de Gracián* refleja y en la que se posiciona contra el regimiento.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Si estos son los dos grandes contextos que refleja el *Libro de Gracián*, también es posible analizar los contextos a partir de los cuales se articula la representación de estas realidades. Nos referimos a los repertorios intelectuales (conceptos, modos de representación o estilos de razonamiento) a partir de los cuales se produce esta representación. Podemos hablar de un contexto intelectual (el lulismo) y un contexto cultural:

a) En lo referente al lulismo, el *Libro de Gracián* es un ejemplo de la difusión del pensamiento de Ramón Llull en la Castilla del siglo XV. Se trata de un momento de emergencia de "lulismos", que se articulan a partir de bibliotecas, traducciones, referencias e influencias. Hemos argumentado que el reinado de Juan II es un momento de "canonización" intelectual de Ramón Llull en Castilla, como muestra su inclusión en la lista de lecturas de Juan Alfonso de Baena, pero también la oposición a la expansión de sus ideas en obras como el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera. No hay, sin embargo, un uso sistemático de las ideas de Ramón Llull ya sea en cuanto temas, tipologías textuales o argumentos. Más bien, Ramón Llull pasa a formar parte del "repertorio" intelectual de los escritores del siglo XV, lo que posibilita el uso extensivo que el *Libro de Gracián* hace de la obra del pensador mallorquín.

b) En cuanto a lo que denominamos lo cultural, cabría hablar de la existencia de una serie de reflexiones sobre el presente que tienen ideas compartidas por el *Libro de Gracián.* En este sentido, la época de Juan II se configura como un momento de reflexión sobre la temporalidad, desde diversas perspectivas: 1) las poesías de crítica social recogidas en el *Cancionero de Baena*, especialmente las de Alfonso Álvarez de Villasandino, Ruy Páez de Ribera y Gonzalo Martínez de Medina, que guardan importantes semejanzas con los argumentos y tipos de demandas que recoge el *Libro de Gracián*, formando parte de una representación compartida; 2) las poesías mesiánicas d estos mismo poetas y Juan Alfonso de Baena respecto a Juan II, que muestran una combinación de reflexión sobre el presente (en sus críticas sociales) y proyección del futuro (en sus profecías mesiánicas); 3) la difusión de textos de carácter escatológico (milenaristas o apocalípticos) en la época, siendo la temática escatológico uno de los medios fundamentales que permiten al autor del *Libro de Gracián* articular un "futuro".

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En este sentido, es posible concluir que el *Libro de Gracián* se nos presenta como un documento en el que se reflejan las realidades políticas y sociales del reinado de Juan II, y que esta representación se construye a partir de una serie de recursos intelectuales y

culturales como el lulismo, las representaciones de la sociedad, o los lenguajes escatológicos.

Sin embargo, a parte de esta dimensión documental del texto, también habría que atribuirle una dimensión performativa. El *Libro de Gracián* "añade" elementos a lo que representa. Es decir, la representación del *Libro de Gracián* implica también una construcción de la realidad, que se produce a través de la deslegitimación de prácticas políticas, la proyección de sociedades ideales, la contestación y la resistencia, y el imaginario escatológico:

a) La relación con lo político del *Libro de Gracián* no es únicamente la de un reflejo de las intrigas y prácticas políticas de Castilla durante la primera mitad del siglo XV. Más bien, el documento presenta una fuerza ilocutiva[3], orientada hacia la deslegitimación de Álvaro de Luna, a quién se critica a través de la difusa figura de los "privados", pero también se protesta ante otras realidades políticas, como la fiscalidad, el Consejo o la afirmación del poder regio. Hay un reflejo de estas realidades, pero también una valoración negativa de las mismas. El medio fundamental para la denuncia de estas realidades es la subversión de los discursos y lenguajes que legitimaban el poder regio en los espejos de príncipes. Aunque se usen argumentos similares, el fin de estos es diferente. Por ejemplo, si en las reflexiones de los espejos el poder del monarca se justificaba por que su posición era querida por Dios, en el *Libro de Gracián*, se deslegitiman las acciones de Juan II, ya que estas van contra la voluntad de Dios, de dónde proviene su poder. En el documento, el lenguaje político de los espejos experimenta un vuelco. Ya no se usa para legitimar el poder sino para denunciarlo. El elemento más importante de esta denuncia es el de los privados, identificables con Álvaro de Luna. La fuerza ilocutiva del *Libro de Gracián* se dirige hacia su deslegitimación. Con todo, no consideramos que se trate del mismo discurso que otros textos anti-lunistas, como el memorial recogido en la *Crónica del Halconero.* Si bien algunas de las críticas son similares, hay diferencias importantes. Fundamentalmente el memorial critica las prebendas conseguidas por Álvaro de Luna, y demanda un acceso a estas para toda la nobleza. El *Libro de Gracián*, en cambio, denuncia la distribución de bienes hacia la nobleza en general. La deslegitimación del Condestable es diferente en ambos casos. El *Libro de Gracián* debate

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[3] Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. 1: *regarding method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 90-102.

las estructuras políticas y sociales del reinado de Juan II, articulando un discurso de protesta.

b) Este discurso de protesta o contestación, como lo hemos denominado, es el segundo aspecto performativo. En el *Libro de Gracián* no sólo se "documentan" las prácticas de grupos sociales como los privados, los caballeros o los regidores, sino que también se organiza el discurso sobre estos para protestar ante su poder. Esto lleva a la existencia de una serie de peticiones y quejas, que hemos denominado demandas siguiendo a Ernesto Laclau[4]. Se trata de demandas compartidas durante el reinado de Juan II, como muestran las peticiones de los Cuadernos de Cortes. Y son también demandas contra las "injurias" de los grupos gobernantes en la Castilla de Juan II, esto es, contra los abusos de poder que infligen privados, caballeros, señores y regidores contra campesinos, artesanos, mercaderes y en general, los pueblos, villas y ciudades de Castilla. Este antagonismo en el cuerpo social genera una noción de pueblo determinada, de la que se excluye a los "hombres injuriosos". Y en última instancia, el concepto de pueblo y sus demandas se representan a partir de la idea de "libertad de justicia". Se trata de un significante vacío, un concepto vagamente definido en el cual se condensan los anhelos del "pueblo". En este sentido, el *Libro de Gracián* está contribuyendo a constituir al "pueblo" como un sujeto en la Castilla de Juan II. Este sujeto se concibe como traspasado por una serie de abusos, entre los que se encuentra el régimen señorial, pero también a partir de un deseo de plenitud. La idea de "libertad" que se asocia a la pertenencia a la Corona Real, y al buen gobierno del Rey, expresa esta idea de plenitud, de satisfacción de las demandas sociales.

c) Vinculado a esta cuestión de la plenitud, está la sociedad ideal que se construye en el último capítulo del *Libro de Gracián.* En ella es esencial la ascendencia de Ramón Llull. Por una parte, la influencia de la idea de las dos intenciones, cuya exposición fundamental tiene lugar en el *Llibre d'intenció.* Como hemos visto, esta es una de las influencias lulistas en el *Libro de Gracián.* Es a partir de ahí como se articulan las funciones de diferentes grupos sociales (príncipes, prelados, mercaderes o incluso regidores) y su perversión en el desorden de intenciones. Esta interpretación ideal de la realidad social deriva de la comprensión luliana de que el fin último del hombre, su primera intención, es la de conocer y amar a Dios, algo que también se plasma en la propia

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[4] Ernesto Laclau, *La razón populista,* Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.

auto-representación del autor. Y en relación a esta comprensión de la sociedad en relación a las "intenciones" de cada grupo social, también se imagina una sociedad ideal en el último capítulo.

El reino al que llega Gracián en el último capítulo es un reino de plenitud. No en un sentido necesariamente material como en otros espacios ideales medievales, entre los que se encuentra la isla de la Cucaña[5]. Es una sociedad ideal y "perfectiva" en la medida en la que en ella se suplen las carencias de la sociedad real, que en buena medida son la ausencia de un buen rey y los abusos de poder ("injurias") de las élites del reino. Se trataría de una sociedad en la que se satisfacen las demandas sociales. Esta sociedad ideal y su rey imaginario se construyen a partir de diferentes *exempla* del *Llibre de meravelles,* en los que el objetivo de Ramón Llull era imaginar una sociedad ideal y modélica, a través de la cual se enseñaba a Félix acerca de la realidad. El *Libro de Gracián* se apropia de estos *exempla* para crear un relato unificado y una sociedad ideal adaptada a las necesidades de la Castilla del siglo XV. El rey imaginario es capaz de doblegar a caballeros y privados, aconseja al emperador, se pacifica con otros reyes cristianos e imparte justicia tanto a campesinos como a caballeros. Ello contrastaría con el comportamiento de Juan II que se muestra en el resto del documento. De esta forma, el rey imaginario es un modelo a imitar para el propio monarca castellano, a quién se dirige el *Libro de Gracián.* En este sentido, el horizonte del *Libro de Gracián* es un horizonte políticamente monárquico, en el que un rey ideal puede solucionar los problemas de Castilla.

d) La dimensión escatológica es finalmente, una de las claves performativas del *Libro de Gracián.* Esta está, además, incrustada en la escritura del presente que se enuncia en el documento. En el *Libro de Gracián,* el reinado de Juan II se configura como un "tiempo presente" en decadencia, desde un pasado cristiano de martirio y pobreza apostólica, y un pasado político y social idealizado. En líneas con otras representaciones de la época (Gonzalo Martínez de Medina, Alfonso Álvarez de Villasandino o Ruy Páez de Ribera) el presente se caracteriza por un proceso de decadencia desde este pasado, decadencia que se plasma en el mal gobierno del reino, la avaricia de los caballeros y juristas, la preocupación por los honores mundanos, los cohechos y los abusos a las capas populares de la población. Desde este presente se

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[5] Jacques Le Goff, "L'utopie médiévale: le pays de Cocagne", *Revue européene de sciences sociales,* vol. 27, n. 85 (1989, pp. 271-286.

proponen varios “futuros posibles”. En primer lugar, con un tono homilético, se advierte al monarca y a los privados de su posible condena si no se confiesan y remedian los males causados. Se trata de un primer futuro, incrustado en el horizonte de salvación o condena cristiano. También existen horizontes colectivos, como el caso de la pérdida de España. El mal gobierno del reino se corresponde con el mal gobierno del mundo visigodo, y se manifiesta principalmente en cuestiones como la de la lujuria del rey Rodrigo, comparable a la lujuria de los señores castellanos en el siglo XV. Esto hace plausible una segunda invasión, algo en línea con las profecías pseudo-isidorianas que circulaban en la Castilla del momento.

El punto culminante de lo escatológico en el *Libro de Gracián* es la cuestión de la comparación del monarca con el Anticristo. En esta comparación se condensan varias cuestiones de importancia. En primer lugar, la crítica a la monarquía Trastámara y a sus ceremonias, en este caso a las entradas reales, que se ven como un intento de apropiación de las honras que pertenecen a Cristo. En segundo lugar, se pone en discusión las temporalidades hegemónicas del momento, que ven en Juan II una suerte de monarca mesiánico, como se colige de las poesías de Gonzalo Martínez de Medina o Juan Alfonso de Baena. Frente a esto, el *Libro de Gracián* ve en Juan II una suerte de imagen “anticrística”. En tercer lugar, la influencia de Ramón Llull. La escatología luliana es una escatología reformista. No está preocupada por identificar con exactitud la llegada del Anticristo, sino con reformar moral y espiritualmente el Occidente cristiano. De la misma forma, en el *Libro de Gracián* no se dice que el Rey sea el Anticristo, se lo compara a él. Se trata más de una advertencia que busca reformar política y moralmente el reino de Castilla que de una profecía apocalíptica. En este sentido, el documento busca, a través de su lenguaje escatológico modificar el presente y construir el futuro.

Así pues, el *Libro de Gracián* aúna una dimensión documental, a partir de una reflexión de las realidades políticas y sociales del reinado de Juan II; y una dimensión performativa, puesto que se busca cambiar estas realidades. Se construye la realidad social y política de una manera contestaria con personajes, políticas e instituciones; pero también se construye un imaginario monárquico. Todo ello enmarcado por una aproximación historiográfica en la que prima la idea de decadencia, la reflexión sobre el presente y la consideración sobre el futuro.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Estas conclusiones en torno a la dimensión histórica del *Libro de Gracián* tienen se refuerzan a partir de lo que se puede denominar las conclusiones historiográficas y

teóricas de esta tesis doctoral. El posicionamiento historiográfico que planteamos se edifica sobre tres pilares: la historia intelectual, la historiografía medieval, y la historia del presente. La historia intelectual permite un planteamiento en el que se vincula el texto a su contexto, sin reducirlo a él, según indica Dominick LaCapra[6]. La historiografía medieval proporciona la idea de que un texto incide en su contexto y permite plantear la idea de que el *Libro de Gracián* refleja un momento histórico. Y la historia del presente, pues el texto se construye en un tiempo presente con una temporalidad específica y diferenciada del pasado y del futuro.

En cuanto a la historia intelectual, se ha buscado relacionar el *Libro de Gracián* con sus diferentes contextos, ya sea entendiendo estos a partir de lo que el *Libro de Gracián* representa, la realidad política y social del reinado de Juan II; o analizándolo en función de los repertorios intelectuales que se emplean para dicha representación, que incluyen el lulismo y las reflexiones sobre el presente de la época de Juan II.

La contextualización del *Libro de Gracián* es un elemento clave en la construcción de esta tesis doctoral. Esta ha permitido pensar el texto como parte de la realidad del reinado de Juan II. El *Libro de Gracián* se configura como un acto comunicativo en el que se representa y se construye la realidad política y social de la época. La contextualización también ha sido central para vincular el documento a los procesos políticos y sociales de la época, como puedan ser la construcción de la monarquía Trastámara y las tensiones y conflictos sociales que emergen durante el siglo XV. En este sentido, el *Libro de Gracián* debe entenderse como parte de los procesos sociales y políticos del momento. La reafirmación del poder regio, las instituciones como el Consejo o la privanza y la organización de la fiscalidad son procesos que generan resistencias. El *Libro de Gracián,* con sus críticas al poder del monarca, a los tributos excesivos o a la privanza es parte de esta resistencia, en un plano intelectual. Sin embargo, al mismo tiempo reproduce el marco monárquico en el que se encuentra, al imaginar la solución de estos problemas siempre a partir de un rey virtuoso y liberado de las intrigas cortesanas. Respecto a las tensiones y conflictividad social, el *Libro de Gracián* recoge las demandas extendidas en el momento, como los propios abusos en la recaudación de tributos, las mercedes o los abusos señoriales. Además, articula parte de su discurso a partir de un lenguaje político que se está difundiendo en este momento, como es la oposición entre

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[6] Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", pp. 245-276.

libertad y servidumbre. En este sentido, el *Libro de Gracián* refleja y participa de diversos procesos políticos y sociales. El ejercicio de contextualización del texto, vital en la historia intelectual, es lo que nos ha permitido el análisis del *Libro de Gracián* bajo este prisma.

Ello también se ha visto facilitado al recurrir a diversos conceptos y perspectivas teóricas que son afines a la historia intelectual, especialmente cuando se trata de relacionar un texto con procesos sociales y políticos. Así, la aproximación historiográfica de la Escuela de Cambridge, vinculada a John G.A. Pocock y Quentin Skinner[7], permiten comprender el argumentario del *Libro de Gracián* no sólo en términos de ideas, sino de lenguajes políticos, intenciones y debates. El documento funciona dentro de un lenguaje político con sus propios esquemas conceptuales y modos de razonamiento. Se trata de un lenguaje compartido, y el *Libro de Gracián* argumenta a partir de este. Asimismo, el texto es una toma de posición en los debates sobre el poder en la monarquía Trastámara, y manifiesta unas intenciones dentro de ese debate. La noción de poder de Michel Foucault también ha sido central en este sentido, al ser un eje central en torno al que se articulan discursos y subjetividades en el *Libro de Gracián.* El marco teórico proporcionado por Ernesto Laclau también resulta fundamental, puesto que provee una rejilla conceptual que permite ligar al *Libro de Gracián* a las protestas que emergen contra los grupos gobernantes en el siglo XV.

El contexto intelectual y cultural también son claves en este análisis. Se trataba de situar el *Libro de Gracián* tanto en una dimensión diacrónica, esto es, situarlo en la tradición de la que procede; y en una sincrónica, comparando el texto como representación historiográfica con otros textos de la época[8]. En lo tocante a la tradición intelectual, el *Libro de Gracián* se configura como una lectura de Ramón Llull. La recepción de este en Castilla es lo que crea la posibilidad para la construcción de una representación como el *Libro de Gracián.* Así el *Libro de Gracián* es parte del "impacto" de Llull en la época. Sin embargo, en este impacto, el autor del *Libro de Gracián* se configura como un lector activo, que adapta y se apropia de los planteamientos de Ramón Llull para entender su realidad. En esto, la aproximación de la teoría de la recepción ha sido clave. Al fin y al cabo, la cuestión de la recepción es una dimensión central de la

[7] John G.A. Pocock, *Political thought and history: essays in theory and method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009; y Quentin Skinner, *Visions of politics.*

[8] Roger Chartier, *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito,* Universidad Iberoamericana, México D.F., 2005, pp. 22-29.

historia intelectual. Siguiendo con lo sincrónico, se observa que la representación del presente del *Libro de Gracián* es una representación compartida por otros textos como las poesías del *Cancionero de Baena,* pero las expectativas del futuro difieren de estas, que tienen un carácter mesiánico. De nuevo, la contextualización ha sido un elemento nuclear en el análisis del texto.

De la historiografía medieval, hemos de destacar también la dimensión performativa del *Libro de Gracián,* que se produce a través de la creación de una sociedad ideal, la justificación de la resistencia o el lenguaje escatológico. Esta dimensión performativa, es uno de los polos de la lógica social del texto[9], según la cual un texto es producido por su realidad social, pero también contribuye a generar realidad social, al producir o reproducir sentidos bajo los cuales se entiende esta realidad.

Finalmente, en cuanto conclusiones teóricas e historiográficas, el pilar de la historia del presente es también de vital importancia. Se trata de pensar el *Libro de Gracián* como un texto historiográfico, en el que se seleccionan e interpretan datos y se construyen temporalidades. En este sentido, el *Libro de Gracián* proporciona una imagen del reinado de Juan II en cuanto, presente, vinculado a un pasado. Al referirse a los acontecimientos "vividos" el *Libro de Gracián* tiene también una dimensión temporal futura, pero se trata de un futuro abierto, aún no conocido. Esta dimensión temporal es fundamentalmente un futuro-pasado[10]. Así, la comprensión del *Libro de Gracián* como una "historia del presente" nos ha permitido profundizar en esta dimensión temporal del texto.

Por último, cabe hablar de las conclusiones metodológicas. Nos referimos a como se han usado en esta tesis doctoral los diferentes enfoques teóricos, que nos han permitido producir este análisis del *Libro de Gracián.* En este sentido, el posicionamiento metodológico de esta tesis es el del empleo de teoría y práctica para el estudio del texto. Esto implica dos niveles. Por una parte, toda la cuestión de los contextos, que ya hemos abordado al referirnos a la historia intelectual. Por otra, las diferentes aproximaciones teóricas que hemos adaptado y aplicado al análisis del texto y su relación con los contextos.

USC

[9] Gabrielle Spiegel, "History, historicism and the social logic of the text in the Middle Ages", *Speculum,* vol. 65, n. 1 (1990), pp. 59-86.
[10] Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993.

Como decíamos, la reconstrucción de los contextos en los que se puede insertar el *Libro de Gracián* ha sido una dimensión fundamental en la construcción de esta tesis. En este sentido, los contextos son un pilar metodológico de la tesis, y lo que define el carácter de esta tesis como investigación histórica. La reconstrucción de las estructuras políticas, sociales, intelectuales y culturales de la época de Juan II, en la medida en la que afectan al *Libro de Gracián,* forman la base, junto con el propio texto, de este análisis. Sin embargo, esto da lugar a la pregunta sobre la conexión de los textos y los contextos. En este caso, como ya apuntábamos, las diferentes aproximaciones teóricas que hemos aprovechado han sido herramientas metodológicas fundamentales:

a) El concepto de autoría, derivado de las reflexiones de Michel Foucault y Roland Barthes[11], nos ha permitido escapar de una concepción del autor en las que se prima la figura biográfica, para acercarnos a una idea de autor más relacional, que combina lo biográfico, con lo cultural (las concepciones del autor), la lectura, lo político (el anonimato y el patronazgo) y lo historiográfico. Así, nos ha permitido distinguir diversas capas en la construcción del autor, que van desde la propia auto-representación del autor, hasta las atribuciones que se han proyectado sobre el *Libro de Gracián.* Una conclusión metodológica importante, en este sentido, es que el anonimato de un texto no impide el estudio de la autoría. Contar con una auto-representación del autor ha sido vital en este sentido, ya que a partir de ella ha podido entenderse cómo se integra el escritor dentro de las concepciones medievales de la autoría, según las cuales la autoridad de un texto viene dada por la transmisión de un conocimiento previamente existente. El autor del *Libro de Gracián* usa esto en beneficio propio, argumentando que tiene una suerte de inspiración divina que enfrenta a los sofismas de los letrados. Asimismo, la ausencia de un nombre puede concebirse también como un "dato" que es posible problematizar. Así, hemos leído este anonimato como parte de la problemática política del texto (los abusos de poder) que conducen a una "ocultación" por temor a posibles represalias. También las lecturas configuran una suerte de autor-lector. Al fin y al cabo, el autor del *Libro de Gracián* es un autor "lulista", sin que quepa entender este lulismo como algo con un carácter monolítico. El patronazgo de Diego de Anaya también es importante para entender cómo se construye el texto en relación a los enfrentamientos con Álvaro de Luna.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[11] Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura,* Paidós, Barcelona, 1994, pp. 65-71; y Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice. Selected essays and interviews,* Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 113-138.

Finalmente, las atribuciones a fray Diego Moxena de Valencia y Gonzalo Martínez de Medina, aunque no las compartimos, conforman una base que permite el estudio del texto.

b) Las categorías conceptuales de la teoría de la recepción, como puedan ser la idea de audiencia, o la distinción entre contexto de producción y recepción también han sido vitales. Lo que permiten esta aproximación, fundamentada en los trabajos de Hans-Robert Jauss y Luis Acosta[12], es problematizar la influencia de Ramón Llull en el *Libro de Gracián.* Fundamentalmente, nos ha permitido pensar el *Libro de Gracián* no sólo como una suerte de epígono del *Llibre de meravelles*, sino como una apropiación y reelaboración de los conceptos lulianos al contexto de la Castilla de Juan II. Al fin y al cabo, la obra del pensador mallorquín y el *Libro de Gracián* obedecen a intereses y contextos muy diferentes. En este sentido, la audiencia para la que escribe Ramón Llull es una audiencia cortesana y urbana interesada por el acceso a unos conocimientos antes vedados por el desconocimiento del latín. Así, las obras de Llull son textos que aúnan diferentes ramas del saber (teología, ética, política e incluso medicina). El *Libro de Gracián* está dirigido en cambio a una audiencia a la que crítica y de la que pretende que modifiquen sus prácticas políticas. Se trata por tanto de un contexto de producción y un contexto de recepción muy distintos. Ello provoca que el autor del *Libro de Gracián* adapte las narraciones de Llull a sus propios objetivos, y que adapte los conceptos de Ramón Llull a la realidad social y política del reinado de Juan II, aplicando la doctrina de las dos intenciones a los regidores, por poner un ejemplo. De esta forma, la teoría de la recepción nos ha permitido relacionar el *Libro de Gracián* con su contexto intelectual, esto es, con la tradición luliana a la que pertenece, pero también hemos podido vincular esto con la realidad política y social a la que remite el documento.

c) Vinculado a la recepción esta la cuestión de lo ideal. La producción de representaciones es también una producción de interpretaciones, una de las funciones fundamentales del pensamiento como destaca Maurice Godelier[13]. Las ideas de Llull, especialmente la doctrina de las dos intenciones es una perspectiva fundamental para el *Libro de Gracián* a la hora de interpretar las estructuras políticas y sociales del reinado de Juan II. Mediante esta doctrina, el autor anónimo puede explicar la función o primera intención de diferentes posiciones sociales, como príncipes, prelados o mercaderes; y

[12] Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", *New Literary History*, vol. 2, n. 1 (1970), pp. 7-37; y Luis A. Acosta Gómez, *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Gredos, Madrid, 1989.
[13] Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989.

resaltar la perversión de la misma, que ocurre cuando un individuo da más importancia al medio (segunda intención) que al fin (primera intención). La cuestión de lo ideal nos ha permitido explorar también la construcción de una sociedad ideal como una sociedad posible en la que se proyecta la solución a las carencias de la sociedad real. Esto se hace, además, a partir de la obra de Ramón Llull. Existe en este sentido una vinculación entre la realidad social (los contextos en los que se inserta el *Libro de Gracián*), la influencia intelectual de Ramón Llull, y la imaginación de sociedades ideales.

d) El concepto de poder de Michel Foucault[14] proporciona una dimensión importante para esta tesis. Uno de los elementos centrales de este concepto, al fin y al cabo, es la relación del poder con los discursos o los saberes, así como con la creación de sujetos o la resistencia. Se trata de una conexión del poder con el discurso compleja, que da pie a vincular el *Libro de Gracián* con el contexto social y político en el que se ubica. En este caso, hemos entendido que la afirmación de la monarquía desde el siglo XIII, como fenómeno de poder, va parejo de la reflexión sobre este poder en los espejos de príncipes, usualmente con fines legitimadores. Sin embargo, esto también crea un espacio para las resistencias, aunque sean estas discursivas. El *Libro de Gracián* se plantea como un discurso sobre el reinado de Juan II que es crítico con muchas de las prácticas de gobierno de la época, y esta crítica se produce como parte de una tradición intelectual, la de los espejos de príncipes. El poder de la monarquía también contribuye a la emergencia de ciertos sujetos, como el del "pueblo", en la medida en la que este se concibe en vinculación con la monarquía en el *Libro de Gracián.* En este sentido, poder, saber y sujeto van de la mano en el texto.

e) La vinculación de las reflexiones en torno al poder en el *Libro de Gracián* con las legitimaciones de la monarquía ha sido analizada a partir de la idea del lenguaje político. En este sentido, hemos entendido que la tradición de los espejos de príncipes muestra la existencia de un lenguaje político (esquemas conceptuales, argumentarios o términos) normalmente empleado para legitimar el poder del Rey. Sin embargo, el *Libro de Gracián* se sitúa en ese mismo lenguaje político para criticar el ejercicio del poder monárquico en el reinado de Juan II. Esto manifiesta las posibilidades críticas del lenguaje de los espejos de príncipes. Asimismo, en el *Libro de Gracián* también aparecen lo que Quentin Skinner denomina "conceptos discutidos", esto es,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[14] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología*, vol. 50, n. 3 (1988), pp. 3-20.

términos cuya definición o aplicación están sujetos a debate. En el caso del *Libro de Gracián,* ideas como la de "largueza" u "obediencia" se resignifican para justificar la resistencia contra el poder regio. En relación al pensamiento político, también hemos de destacar que estas aproximaciones de la Escuela de Cambridge nos han permitido ver en el *Libro de Gracián* un texto que toma una posición en los debates sobre la figura de Álvaro de Luna, con el objeto de deslegitimar al privado.

f) La contestación también tiene un carácter social más amplio, cuyo análisis ha sido facilitado por el aparato conceptual de Ernesto Laclau[15]. Este aparato ha funcionado como rejilla metodológica a partir de la cuál ha sido posible entender el carácter "contestario" del *Libro de Gracián.* En este sentido, la idea de demanda social ayuda a concebir el *Libro de Gracián* como parte de las tensiones y conflictos sociales de la época. El *Libro de Gracián* recoge demandas, peticiones y protestas comunes en estos conflictos. Además, se aprovechan estas demandas para construir un antagonismo, que enfrenta en el seno del cuerpo social al "pueblo" con los grupos gobernantes, como consejeros, privados, caballeros, regidores e incluso juristas. Todos ellos se caracterizarían por un ejercicio abusivo del poder, por ser "hombres injuriosos". También ha sido central la noción de "significante vacío" que nos ha permitido identificar la oposición entre libertad y servidumbre como un elemento central del discurso de protesta del *Libro de Gracián.* Esta oposición muestra como el pueblo, en cuanto a sujeto, se concibe en relación al poder, ya sea el poder abusivo del régimen señorial, o el poder del monarca, que debe gobernar por el bien del pueblo. Todas estas son ideas presentes en las tensiones sociales de la época. En este sentido, el aparato teórico de Ernesto Laclau nos ha servido para conectar el *Libro de Gracián* con su contexto social.

g) Finalmente, la noción de temporalidad añade una dimensión historiográfica al *Libro de Gracián.* A partir de nociones de Reinhart Koselleck[16], como las de campo de experiencias y horizonte de expectativas, es posible identificar varias temporalidades en el *Libro de Gracián.* Por una parte, los pasados idealizados y el presente en decadencia. Estos conforman un "campo de experiencias" a partir del cual se proyecta un horizonte de expectativas, o un futuro posible. En el *Libro de Gracián* hemos podido identificar la existencia de varios futuros posibles tanto individuales (condena de reyes y privados) como colectivos, en los que está presente la profecía de la pérdida de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[15] Ernesto Laclau, *La razón populista*.
[16] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo.*

España, y la dimensión apocalíptica del Anticristo. Las temporalidades también se construyen a partir de conflictos, lo que ha facilitado entender la relación entre las profecías mesiánicas del reinado de Juan II y el lenguaje escatológico del *Libro de Gracián*, que considera a Juan II un personaje comparable al Anticristo. Así, a partir de la noción de temporalidad hemos relacionado el contexto cultural del reinado de Juan II (el *Cancionero de Baena*) con el *Libro de Gracián.*

Así, la teoría ha sido esencial para la investigación realizada en esta tesis doctoral. A partir de esta metodológica, hemos podido plantear el *Libro de Gracián* como un documento histórico e historiográfico en sus diferentes facetas. El texto se desvela como un reflejo de las intrigas del reinado de Juan II, pero también como un participante. La representación de los conflictos sociales contribuye a construir las tensiones y antagonismos de estos enfrentamientos. La obra de Ramón Llull se resignifica para imaginar una sociedad ideal, en la que se solucionan los problemas del reinado de Juan II. Y, finalmente, el *Libro de Gracián* presenta una historia del presente, que degenera desde un pasado ideal, y anuncia un futuro escatológico.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Conclusions

The main purpose of this dissertation has been to study the *Libro de Gracián* from a historical and historiographical perspective. In relation to this aim, there were several goals of a historical and historiographical nature. Among the historical aims, we can remark the definition of the *Libro de Gracián* as a document, the relation of the *Libro de Gracián* with its contexts and analyzing the text as a representation of the reign of Juan II. Likewise, among our aims were researching elements such as authorship, political language, the reception of Ramón Llull, social protest or apocalyptic language. The historiographical goals included building a methodology for the study of the *Libro de Gracián*, drawing on intellectual history, medieval historiography and the history of the present. In this conclusion we will ponder: 1) the historical dimension of this dissertation, and 2) the historiographical and theoretical dimension, and finally 3) the methodology that we have followed in the analysis of the *Libro de Gracián.*

Our historical conclusions pivot around the idea that the *Libro de Gracián* can be approached as a document[1]. This is not to deny the ideal, imaginary, and interpretative aspects of the *Libro de Gracián*, nor to affirm the veracity of the *Libro de Gracián.* These considerations are not uninteresting, but we have a different perspective in mind when we speak of the *Libro de Gracián* as a document. The kernel of this idea is that the *Libro de Gracián* seeks to depict facts, institutions, and social practices of the reign of Juan II. There is in the text a will to represent that epoch, though this representation is mediated by a series of interpretative matrices, such as Lullism, late medieval political language, or eschatological representations. We should also consider the political and social interests that lead the writer to prioritize several issues, such as the abuses of the seigneurial regime, the urban setting of Seville and Córdoba or the political intrigues of royal advisers. Likewise, the text has a performative nature, which manifests itself through a game of legitimations and delegitimations, justifications of resistance to lords and urban oligarchies and even to Juan II himself, projections of an ideal society and warnings about possible apocalyptic futures.

The consideration of the *Libro de Gracián* as a document is grounded on the comparison of the arguments and themes of the text with the events and structures of the

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[1] Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", *History and theory,* vol. 19, n. 3 (1980), pp. 245-276.

times of Juan II. This comparison has been possible due to the research about the date of the text, which can be set between 1430 and 1440. This is grounded on the disputes that happened in that decade between Archbishop Diego de Anaya and Álvaro de Luna. The confrontation, which ended with the removal of the archbishop from the Sevillian see in 1433, was highlighted by José J. Satorre[2] as one of the foundations from which the analysis of the *Libro de Gratian* can begin. Diego de Anaya's conflict with Álvaro de Luna made possible the identification of the Condestable as the figure criticized in the text through several complaints against royal advisers. Thus, the text became a vehicle of the interests of the archbishop and his supporters.

This provided a first idea about the authorship of the text. The *Libro de Gracián* was read as grounded in the political struggles of Diego de Anaya, the promoter of the document. Clearly, this is an issue of great importance, and the matter of Diego de Anaya's patronage should not be divorced from the analysis of the *Libro de Gracián*. But authorship should not be reduced to Diego de Anaya's role as a promoter and to noting the anonymity of the text. Stressing this issue would lead to narrow the meaning of the text, which would become just another criticism of Álvaro de Luna.

In this dissertation, we opted for a more complex perspective about authorship. Although we do not know the author's name, the *semblanza* or prologue of the *Libro de Gracián* illuminates the intentions, interests and self-understanding of the writer. The author describes himself as a repentant sinner who writes to inform Juan II of the abuses committed in the kingdom by the ruling groups. Likewise, he states that his knowledge is not the result of his own intelligence. Rather, he is conveying the "fruit" of the *arbol de la divina çiençia*. In other words, the author is handing down a Christian knowledge, the product of a kind of divine inspiration. As a matter of fact, this is a strategy to justify the contents of the *Libro de Gracián,* in which a whole series of abuses committed by royal advisers, knights, urban oligarchs or judges are documented and criticized. The divine origin of this knowledge grounds the veracity of the texts, both in the eyes of the writer and of shared medieval culture. Such legitimation is necessary because the writer expects to find opposition from the *letrados* and their "false understanding" (*falso entendimiento*), as well as from the interests of royal advisors and lords. Thus, a conflict is inscribed in the author's own self-representation, which pits the writer and his knowledge against

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[2] José J. Satorre, "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV), *Studia Lulliana,* vol. 24, n. 2 (1980), pp. 165-210.

letrados, royal advisers and lords. Hence, the author's self-representation points to a reality that cannot be reduced to a struggle between Diego de Anaya and Álvaro de Luna. Rather, the author imagines himself to be on a side in a conflict against not only the Constable of Castile, but also with nobles, with *letrados* and their "false knowledge" and, as the rest of the document conveys, with urban oligarchies, judges, officers and knights.

Authorship is not reduced to the self-representation of the author. It also includes an "author-reader", because the writer constitutes himself as an author by virtue of reading and appropriating the works of Ramón Llull. Likewise, anonymity should be considered in light of the polemical and critical dimension of the text. Thus, anonymity is not just a motif by which a performative humility is conveyed, but also a kind of "concealment". The criticisms put forward in the *Libro de Gracián,* along with its justification of resistance against king, lords and urban oligarchies, makes the author fearful of retaliation. Thus, anonymity can be thought of a particular strategy by which the author protects his identity.

Accordingly, authorship should be considered from a perspective that goes beyond the mere identification of the writer. Authorship can be thought of a concept and a phenomenon that encompasses the "biographical author", whom we know because of the brief outline he presents in the *semblanza*; but also the notion of "author" as a historical and cultural fact, that is, the ways the relationship of writer and text are constructed in a particular society; and even the author as a reader, to the extent that a set of readings allows the author to build his discourse. The promoter also participates in the authorship of a text. We must also add the historiographical attributions of a text, which in the case of the *Libro de Gracián* are two: Fray Diego Moxena de Valencia and Gonzalo Martínez de Medina. This perspective "decenters" the author from a specific person to the cultural, social, political and historiographical factors and conditions that constitute "authorship" as a broader phenomenon.

If the *Libro de Gracián* is considered a document, its study entails considering it a representation of the times in which it was written, which is mainly the reign of Juan II. Accordingly, the *Libro de Gracián* is a representation of its own present. This representation is also a particular stance in the face of the political and social realities of this reign. The author has a commitment to his society and his epoch, and he takes a stance against several social groups and political practices that shape the government of Castile. The document is colored by a critical tone towards royal advisers, the alienation of towns

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

that belong to the Royal Crown, tributes, the seigneurial regime, the *regimiento,* and the *conversos.* In this respect, the *Libro de Gracián* must be linked to a series of political and social traits that characterize the reign of Juan II. Among them, we must consider the contexts that have been analyzed in this dissertation:

a) In relation to its political context, the text reflects the struggles and confrontations between two aristocratic factions: the Aragonese side, led by the *infantes* of Aragon, and the "lunist" side, in which the key figure is that of Constable Álvaro de Luna. Within the framework of these struggles, a debate took place around Álvaro de Luna's *privanza,* and the *Libro de Gracian* is part of this debate. Also, the *Libro de Gracián* goes beyond political intrigues to protest the behaviors of some of the central institutions of the Trastámara monarchy, such as fiscal institutions, the Royal Council and the fortification of the king's power.

b) Regarding its social context, the *Libro de Gracián* reflects the tensions and conflicts that emerged in Trastámara Castile, particularly during the reign of Juan II. These are related to the expansion of the seigneurial regime by the donation of towns by the monarchy to the high nobility, a process against which the *Libro de Gracián* takes a strong position. Likewise, other abuses should be considered, ranging from the imposition of new rents to the monopolization of certain merchandises. The other great focus of conflict is the urban area, in which the monopolization of power by urban oligarchies through the institution of the *regimiento* result in tensions and conflicts with the *común.* The *Libro de Gracián* both reflects this and takes a stance against the *regimiento.*

These are the two great contexts that the *Libro de Gracián* reflects. We have also analyzed the contexts from which the document draws the representations of these realities. By this we mean the intellectual repertoires (concepts, modes of representation or styles of reasoning) from which this representation is produced. Hence, we can speak of an intellectual context (Lullism) and a cultural context:

a) With regard to Lullism, the *Libro de Gracián* is an example of the diffusion of Ramón Llull's thought in Castile during the 15th century. This period witnesses an emergence of "lullisms", as shown by libraries, translations and intellectual influences. We have argued that the reign of Juan II is a moment of intellectual "canonization" of Ramón Llull in Castile. Both the inclusion of Ramón Llull in Juan Alfonso de Baena's poetic reading list and the opposition to lullian ideas in works such

as the Archpriest of Talavera's *Corbacho* are a testimony to this "canonization". There is, however, no systematic use of Ramón Llull's ideas either as themes, textual typologies or arguments. Rather, Ramón Llull becomes part of the intellectual "repertoire" of 15th century writers, which makes possible the extensive use that the *Libro de Gracián* makes of the work of the Majorcan thinker.

b) As for what we call the cultural context, we have remarked the existence of diverse discourses about the "present". These expound some ideas shared by the *Libro de Gracián.* Accordingly, the times of Juan II can be considered a fertile period for meditations on temporality, with different approaches. Firstly, those poems of a critical bent with contemporary social groups, such as those authored by Alfonso Álvarez de Villasandino, Ruy Páez de Ribera and Gonzalo Martínez de Medina, which were collected in the *Cancionero de Baena.* These poems have important similarities with the reasonings and demands of the *Libro de Gracián* and they can be considered a shared representation. In the second place, the messianic poetry about Juan II of those same poets and of Juan Alfonso of Baena, which show a blend of reflection on the present (as social criticism) and projection to the future (in their messianic prophecies). Thirdly, the dissemination of eschatological texts (millenarian or apocalyptic) during the first half of the 15th century. Accordingly, eschatological discourse was an important means through which the author of the *Libro de Gracián* was able to think about the future.

We can conclude that the *Libro de Gracián* can be thought as a document that reflects the political and social realities of the reign of Juan II. Also, this representation is constructed by drawing from a series of intellectual and cultural resources, such as Lullism, representations of society or eschatological languages.

However, this documentary dimension of the texts goes along a performative dimension. The *Libro de Gracián* "adds" something to what it represents. In other words, the representation of the *Libro de Gracián* also implies a construction of reality, which is produced through the delegitimization of political practices, the projection of ideal societies, contestation and resistance, and the eschatological imaginary:

a) The *Libro de Gracián's* relationship with politics is not only one of depiction of the intrigues and political practices of Castile during the first half of the 15th century.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Rather, the document has an illocutionary force[3], directed towards the delegitimization of Álvaro de Luna, who is criticized through the diffuse figure of the *privados*. The text also protests other political realities, such as taxation, the Council or the assertion of royal power. There is a portrayal of these realities, but also a negative assessment of them. The fundamental means for denouncing these realities is the subversion of the discourses and languages that legitimized royal power in the mirrors of princes. Although the *Libro de Gracian* uses similar arguments to those texts, the purpose of these arguments is different. For example, in the discourse of the mirrors the power of the monarch was justified because his position was wanted by God. However, in the *Libro de Gracián* the actions of Juan II are delegitimized, since these actions go against the will of God, and the monarch has the obligation to rule according to the divine will. In the *Libro de Gracián*, the political language of mirrors undergoes a reversal. It is no longer used to legitimize power but to denounce it. The most important object of this denouncement is that of the royal advisers, which can be identified with Álvaro de Luna. The illocutionary force of the *Libro de Gracián* is directed towards delegitimating him. However, this is not the same discourse of other anti-Lunist texts, such as the *memorial* collected in the *Crónica del Halconero*. While some of the criticisms are similar, there are important differences. Fundamentally, the *memorial* criticizes the privileges obtained by Álvaro de Luna, and demands access to them for all the nobility. The *Libro de Gracián*, on the other hand, denounces the distribution of goods to the nobility in general. The delegitimization of the Constable is different in both cases. The *Libro de Gracián* contests the political and social structures of the reign of Juan II, articulating a discourse of protest.

b) This discourse of protest or contestation, as we have called it, is the second performative aspect. In the *Libro de Gracián,* not only are the practices of social groups such as the private, the knights or the urban oligarchies "documented", but the discourse about them is also organized to protest against their power. This leads to the existence of a series of requests and complaints, which we have called demands following Ernesto Laclau [4]. These are widely shared demands during the reign of Juan II, as the requests in the *Cuadernos de Cortes* show. And they are also demands against the *injurias* of the ruling groups in the Castile of Juan II, that is, against the abuses of power inflicted by royal advisers, knights, lords and urban oligarchies against peasants, artisans,

[3] Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. 1: *regarding method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 90-102.
[4] Ernesto Laclau, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.

merchants and in general, the towns and cities of Castile. This antagonism in the social body generates a notion of *pueblo*, from which "injurious men" are excluded. And ultimately, the concept of *pueblo* and their demands are identified with the idea of *libertad de justicia*. This is an empty signifier, a vaguely defined concept in which the desires of the *pueblo* are condensed. In this sense, the *Libro de Gracián* contributes to the construction of the *pueblo* as a social subject in the Castile of Juan II. This social subject is conceived as pierced by a series of abuses, such as the seigneurial regime, but it also is thought as having a desire for plenitude. The idea of *libertad de justicia,* which is associated with the Royal Crown and the good government of the King, expresses this fulfillment and satisfaction of social demands.

c) Linked to this issue of fullness, is the ideal society built in the last chapter of the *Libro de Gracián.* The influence of Ramón Llull is essential to it. On the one hand, we have remarked the idea of the "two intentions", the fundamental exposition of it taking place in the *Llibre d'intenció.* As we have seen, this is one of the Lullian influences in the *Libro de Gracián.* Through this doctrine, the writer of the *Libro de Gracián* ponders about the functions of different social groups (princes, prelates, merchants or even *regidores*). It also allows to think through the decadence of social order, through the idea of the reversal of intentions. This ideal interpretation of social reality derives from Llull's understanding that man's ultimate goal, his first intention, is to know and love God. This understanding of society in terms of the "intentions" of each social group allows the ideal society of the last chapter to be imagined.

The realm that Gracián arrives at in the last chapter is a realm of fulfillment. Not necessarily in a material sense as in other medieval ideal spaces, among which is the island of Cockaigne [5]. It is an ideal and "perfect" society to the extent that it makes up for the shortcomings of real society, which to a large extent are the absence of a good king and the abuses of power (*injurias*) of the elites of the kingdom. The ideal society is a society in which social demands are met. This ideal society and its imaginary king are constructed from different *examples* of the *Llibre de meravelles,* in which Ramón Llull's objective was to imagine an ideal and exemplary society, through which Félix was taught about reality. The *Libro de Gracián* appropriates these *exempla* to create a unified story and an ideal society adapted to the needs of Castile in the 15th century. The imaginary

[5] Jacques Le Goff, "L'utopie médiévale: le pays de Cocagne", *Revue européene de sciences sociales,* vol. 27, n. 85 (1989, pp. 271-286.

king is able to bend the will of knights and privates, advises the emperor, pacifies himself with other Christian kings, and dispenses justice to both peasants and knights. This would contrast with the behavior of Juan II, which is shown in the rest of the document. In such a way, the imaginary king is a model to imitate for the Castilian monarch himself, who is addressed in the *Libro de Gracián.* Thus, the horizon of the *Libro de Gracián* is a monarchical horizon, in which an ideal king can solve the problems of Castile.

d) Finally, the eschatological dimension is one of the performative keys of the *Libro de Gracián.* This eschatological dimension is also embedded in the "history of the present" expounded in the document. In the *Libro de Gracián,* the reign of Juan II is configured as a "present time" in decline, from a Christian past of martyrdom and apostolic poverty, and an idealized political and social past. In line with other representations of the time (Gonzalo Martínez de Medina, Alfonso Álvarez de Villasandino or Ruy Páez de Ribera) the present is characterized by a process of decline from this past, a decline that manifests in the misgovernment of the kingdom, the greed of the knights and jurists, the concern for worldly honors, bribery and abuse of the popular layers of society. From this present several "possible futures" are proposed. In the first place, with a homiletic tone, the monarch and royal advisers are warned about final impenitence and damnation if they do not confess and remedy the evils they caused. This is a first "future", embedded in the horizon of Christian salvation or condemnation. There are also collective horizons, as in the case of the *pérdida de España*. The bad government of the kingdom correlates with the bad government of the Visigothic world, which is manifested mainly in issues such as the lust of King Rodrigo, comparable to the lust of the Castilian lords in the 15th century. This makes a second Islamic invasion plausible, somewhat in line with the pseudo-Isidorian prophecies circulating in Castile at the time.

The climax of the eschatological language in the *Libro de Gracián* is the comparison of the monarch with the Antichrist. Several important issues are condensed in this comparison. In the first place, the criticism of the Trastámara monarchy and its ceremonies, like the royal entrances, which are seen as an attempt to appropriate the honors that belong to Christ. Secondly, the hegemonic temporal discourses of the period are contested. These discourses expect Juan II to be a kind of messianic monarch, as can be inferred from the poetry of Gonzalo Martínez de Medina or Juan Alfonso de Baena. In contrast to these discourses, the *Libro de Gracián* sees in Juan II a kind of "antichristic" image. Thirdly, the influence of Ramón Llull. Lullian eschatology is a reformist

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

eschatology. It is not concerned with pinpointing the arrival of the Antichrist, but with the moral and spiritual reform of the Christian West. In the same vein, in the *Libro de Gracián* the King is not said to be the Antichrist, he is compared to him. It is more of a warning that looks for a political and moral reform of the kingdom of Castile than an apocalyptic prophecy. In this sense, the document seeks, through its eschatological language, to modify the present and shape the future.

Thus, the *Libro de Gracián* combines a documentary dimension, grounded on a depiction of the political and social realities of the reign of Juan II; and a performative dimension, since it seeks to change these realities. The social and political reality is constructed in a manner critical with characters, policies, and institutions; but the text also puts forward a monarchical imaginary. All of this is framed by a historiographical approach in which the idea of decadence, the reflection on the present and the expectation about the future prevail.

These conclusions about the historical dimension of the *Libro de Gracián* are reinforced by what can be called the historiographical and theoretical conclusions of this dissertation. The historiographic perspective that we propose is built on three pillars: intellectual history, medieval historiography, and the history of the present. Intellectual history allows for an approach in which the text is linked to its context, following the ideas of Dominick LaCapra[6]. Medieval historiography provides the idea that a text affects its context and allows us to propose the idea that the *Libro de Gracián* depicts a historical moment. And the history of the present, since the text is written in a present time with a specific and differentiated temporality from the past and the future.

In terms of intellectual history, we have tried to relate the *Libro de Gracian* to its different contexts, either understanding them from the political and social reality of the reign of Juan II, represented in the *Libro de Gracián*; or analyzing the text in relation to the intellectual repertoires used for the representation, which include Lullism and discourses on the present at the time of Juan II.

The contextualization of the *Libro de Gracián* is a key element in the construction of this dissertation. This has allowed us to think of the text as part of the reality of the reign of Juan II. The *Libro de Gracián* is a communicative act in which the political a social reality of the epoch is represented. The contextualization has also been instrumental

[6] Dominick LaCapra, "Rethinking intellectual history and reading texts", pp. 245-276.

to highlight the links of the document with the political and social processes of the time, such as the construction of the Trastámara monarchy and the social tensions and conflicts that emerged during the 15th century. Thus, the *Libro de Gracián,* must be understood as part of these dynamics. The reaffirmation of royal power, institutions such as the Council or the *privanza* and the organization of taxation are processes that generate resistance. The *Libro de Gracián,* with its criticism of the power of the monarch, excessive taxes or privanza is part of this resistance, on an intellectual level. However, at the same time, it reproduces the monarchical framework in which it finds itself, by imagining that the solution of these problems can only come from a virtuous king freed from court intrigues. Regarding the tensions and social conflict, the *Libro de Gracián* collects the social demands of the time, such as the abuses in the collection of taxes, the *mercedes regias* or the coercion of the seigneurial regime. In addition, the writer grounds his discourse on an ordinary political language that is spreading at this moment, as shown by the conceptual opposition between freedom and servitude. Hence, the *Libro de Gracián* reflects and participates in various political and social processes. The exercise of contextualizing the text, vital in intellectual history, is what has allowed us to analyze the *Libro de Gracián* in this manner.

This has also been facilitated by resorting to various theoretical concepts and perspectives that are related to intellectual history, especially when it comes to the relation of the text to social and political processes. Thus, the historiographical approach of the Cambridge School, linked to John G.A. Pocock and Quentin Skinner [7], allows us to understand the argument of the *Libro de Gracián* not only in terms of ideas, but also of political languages, intentions, and debates. The document works within a political language with its own conceptual schemes and modes of reasoning. It is a shared language, in which the writer of the *Libro de Gracián* reasons. Likewise, the text takes a stance in the debates about power in the Trastámara monarchy. Michel Foucault's notion of power has also been instrumental in this sense, as power is a central axis that shapes discourses and subjectivities in the *Libro de Gracián.* The theoretical framework provided by Ernesto Laclau is also essential, since it supplies a conceptual grid that allows us to tie the *Libro de Gracián* to the protests that emerged against the ruling groups in the 15th century.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[7] John G.A. Pocock, *Political thought and history: essays in theory and method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009; y Quentin Skinner, *Visions of politics.*

The intellectual and cultural context are also key in this analysis. We placed the *Libro de Gracián* both in a diachronic dimension, which is the Lullian tradition; and in a synchronic one, formed by other texts that deals with the same problems in the reign of Juan II[8]. Regarding the intellectual tradition, the *Libro de Gracián* has been understood as a reading of Ramón Llull. The reception of this author in Castile creates the conditions of possibility for a text such as the *Libro de Gracián* to exist. Thus, the *Libro de Gracián* is part of the "impact" of Llull at the time. However, in this impact, the author of the *Libro de Gracián* is an active reader, who adapts and appropriates Ramón Llull's approaches to understand his own historical reality. Reception theory approach has been a key in this conclusion. After all, the issue of reception is a central dimension of intellectual history. The synchronic dimension is also important. The representation of the present in the *Libro de Gracián* is shared by other texts, as shown by the poems of the *Cancionero de Baena.* Nonetheless, the expectation about the future differs from those poems, which have a messianic character. Again, contextualization has been an instrumental procedure in the analysis of the text.

From medieval historiography, we must also highlight the performative dimension of the *Libro de Gracián.* The text creates an ideal society, justifies resistance to abuses of power and imagines eschatological futures. This performative dimension is one of the poles of the social logic of the text [9], according to which a text is conditioned by its context, but also contributes to social reality, by producing or reproducing meanings under which this reality is understood.

Finally, in terms of theoretical and historiographical conclusions, the pillar of the history of the present is also of vital importance. The main point is the categorization of the *Libro de Gracián* as a historiographical text, in which data is selected and interpreted and temporalities are constructed. Thus, the *Libro de Gracián* provides an image of the reign of Juan II as a present, linked to a past. Furthermore, the *Libro the Gracián* departs from the experienced events and projects a future temporal dimension. It speculates about an open future, not known. This future is fundamentally a future-past [10]. Thus,

[8] Roger Chartier, *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito,* Universidad Iberoamericana, México D.F., 2005, pp. 22-29.
[9] Gabrielle Spiegel, "History, historicism and the social logic of the text in the Middle Ages", *Speculum,* vol. 65, no. 1 (1990), p. 59-86.
[10] Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993.

understanding the *Libro de Gracián* as a "history of the present" has allowed us to delve into this temporal dimension of the text.

Lastly, it is worth mentioning the methodological conclusions. By this we mean the conclusions about how we have used the different theoretical approaches deployed in this dissertation to analyze the *Libro de Gracián.* We have strived to draw both on theory and practice to study the document, and this is the main methodological position of this dissertation. It involves two levels. On the one hand, the whole issue of the contexts, which we have already addressed when referring to intellectual history. On the other, the different theoretical approaches that we have adapted and applied to the analysis of the text and its relationship with the contexts.

As we have said, the reconstruction of the contexts in which the *Libro de Gracián* is embedded has been a fundamental dimension in the development of this dissertation. Thus, the contexts are a methodological pillar of the thesis, and what defines the character of this thesis as historical research. The reconstruction of the political, social, intellectual, and cultural structures of the time of Juan II, insofar as they affect the *Libro de Gracián*, form the basis, together with the text itself, of this analysis. However, this raises the question about the connection of text and contexts. In this case, as we already pointed out, the different theoretical approaches that we have taken advantage of have been fundamental methodological tools:

a) The concept of authorship, derived from the thoughts of Michel Foucault and Roland Barthes[11], has allowed us to escape from a conception of the author in which the biographical figure prevails. Rather, we have approached a more relational idea of the author, which combines the biographical, with the cultural (the author's conceptions), the reader, the political (anonymity and patronage) and the historiographical. Thus, the concept of authorship has enabled us to distinguish various layers in the construction of the author, ranging from the author's own self-representation to the historiographical attributions of the *Libro de Gracián.* An important methodological conclusion, then, is that the anonymity of a text does not prevent the study of authorship. Having a self-representation of the author has been vital, since it has made possible to understand how the writer understands himself through medieval conceptions

[11] Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 65-71; y Michel Foucault, Donald F. Bouchard (ed.), *Language, counter-memory and practice. Selected essays and interviews*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 113-138.

of authorship, according to which the authority of a text is given by the transmission of previously existing knowledge. The author of the *Libro de Gracián* uses these ideas to his own advantage, arguing that he has a kind of divine inspiration and confronting the sophistries of the *letrados*. Likewise, the absence of a name can also be conceived as a "data" that can be problematized. Thus, we have read this anonymity as part of the political problem of the text (the abuses of power) that lead to a "concealment" for fear of possible reprisals. The readings also configure a kind of "author-reader". After all, the author of the *Libro de Gracián* is a "Lullist" author, though Lullism should not be understood as something with a monolithic nature. The patronage of Diego de Anaya is also important to understand how the text is written in relation to the confrontations with Álvaro de Luna. Finally, the attributions to Fray Diego Moxena de Valencia and Gonzalo Martínez de Medina, although we do not share them, form a basis that allows the study of the text.

b) The conceptual categories of reception theory, such as the idea of audience, or the distinction between the context of production and reception, have also been instrumental. What this approach, grounded on the works of Hans-Robert Jauss and Luis Acosta [12], enables us to problematize the influence of Ramón Llull on the *Libro de Gracián.* Fundamentally, it has allowed us to think the *Libro de Gracián* not only as a kind of epigone of the *Llibre de meravelles,* but as an appropriation and re-elaboration of Lullian concepts in the context of Juan II's Castile. After all, the work of the Majorcan thinker and the *Libro de Graciáns* relate to very different interests and contexts. Hence, the audience for which Ramón Llull writes is a courtly and urban audience interested in access to knowledge that was previously forbidden due to a lack of knowledge of Latin. Moreover, Llull's works are texts that bring together different branches of knowledge (theology, ethics, politics and even medicine). Instead, the anonymous writer addresses an audience that he himself criticizes and that he intends to modify the political practices of the ruling groups. Therefore, we have very different contexts of production and reception. This causes the author of the *Libro de Gracián* to adapt Llull's narratives to his own objectives, and to rework Ramón Llull's concepts to match the social and political reality of the reign of Juan II. In this way, the theory of reception has allowed us to relate the *Libro de Gracián* to its intellectual context, that is, to the Llullian tradition to which

[12] Hans-Robert Jauss, "Literary History as a challenge to literary theory", *New Literary History,* vol. 2, n. 1 (1970), pp. 7-37; y Luis A. Acosta Gómez, *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria,* Gredos, Madrid, 1989.

it belongs, but we have also been able to link it to the political and social reality to which the document refers.

c) Linked to reception is the issue of the ideal. The production of representations is also a production of interpretations, one of the fundamental functions of thought as Maurice Godelier points out [13]. Llull's ideas, especially the doctrine of the two intentions, is a fundamental perspective for the *Libro de Gracián* when interpreting the political and social structures of the reign of Juan II. Through this doctrine, the anonymous author can explain the function or first intention of different social positions, such as princes, prelates, or merchants; and highlight their perversion, which occurs when an individual gives more importance to the means (second intention) than to the end (first intention). The question of the ideal has also allowed us to explore the construction of an ideal society as a possible society, in which the solution to the shortcomings of real society is projected. This ideal society is also grounded on the work of Ramón Llull. In this sense, there is a link between social reality (the contexts in which the *Libro de Gracián* is inserted), the intellectual influence of Ramón Llull, and the imagination of ideal societies.

d) Michel Foucault's concept of power[14] provides an important dimension for this dissertation. One of the central elements of this concept, after all, is the relationship of power with discourses or knowledge, as well as with the creation of subjects or resistance. This complex connection of power with discourse enables us to link the *Libro de Gracián* with the social and political context in which it is located. In this case, we have argued that the affirmation of the monarchy since the 13th century, as a phenomenon of power, goes hand in hand with discourses about this power in the mirrors of princes, usually with legitimizing purposes. However, this also creates a space for resistance, albeit discursive. The *Libro de Gracián* is such a discourse in the reign of Juan II, with its criticisms of many of the government practices of the time. This criticism is part of an intellectual tradition, that of the mirrors of princes. The power of the monarchy also contributes to the emergence of certain subjects, such as that of the "people". Such a social subject is conceived in with the monarchy in the *Libro de Gracián.* Thus, power, knowledge and subject go hand in hand in the text.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[13] Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989.
[14] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología*, vol. 50, n. 3 (1988), pp. 3-20.

e) The relationship of the discourse on power in the *Libro de Gracian* with the legitimations of the monarchy has been analyzed from the idea of political language. In this sense, the tradition of the mirrors of princes shows the existence of a political language (conceptual schemes, types of reasonings, or terms) normally used to legitimize the power of the King. However, the *Libro de Gracián* uses the same political language to criticize the exercise of monarchical power in the reign of Juan II. This manifests the critical possibilities of the mirror of princes' language. Likewise, the *Libro de Gracián* also includes what Quentin Skinner calls "contested concepts", that is, terms whose definition or application are subject to debate. In the case of the *Libro de Gracián,* ideas such as "largesse" or "obedience" are redefined to justify resistance against royal and seigneurial power. In relation to political thought, we must also highlight that these approaches of the Cambridge School have enabled us to see in *Libro de Gracián* a text that takes a stance in the debates on the figure of Álvaro de Luna, with the aim of delegitimizing the *privado*.

f) Contestation also has a broader social character, whose analysis has been facilitated by the conceptual apparatus of Ernesto Laclau[15]. This apparatus has worked as a methodological grid that has made it possible to understand the nature of the *Libro de Gracián* as a discourse of protest. Thus, the idea of social demand helps to conceive the *Libro de Gracián* as part of the social tensions and conflicts of the time. The *Libro de Gracián* compile common demands, petitions, and protests in these conflicts. In addition, these demands are deployed to build an antagonism, which pits the "people" against the ruling groups, such as royal advisers, knights, oligarchies and even jurists. All of them would be defined by an abusive exercise of power, for being "injurious men". The notion of "empty signifier" has also been instrumental. It has allowed us to identify the opposition between freedom and servitude as a central element of the discourse of protest in the *Libro de Gracián.* This opposition shows how the people, as a subject, are conceived in relation to power, either the abusive power of the seigneurial regime, or the power of the monarch, who must rule for the good of the people. All these are ideas that appear in the social conflicts of the time. Hence, Ernesto Laclau 's theoretical apparatus has served us to connect the *Libro de Gracián* with its social context.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

[15] Ernesto Laclau, *La razón populista.*

g) Finally, the notion of temporality adds a historiographical dimension to the *Libro de Gracián.* Starting from notions developed by Reinhart Koselleck [16], such as "field of experiences" and "horizon of expectations", it is possible to identify several temporalities in the *Libro de Gracián.* First, we have an idealized past and a present in decline. These make up a "field of experiences" from which a horizon of expectations, or a possible future, is projected. In the *Libro de Gracián* we have been able to identify the existence of several possible futures, both individual (condemnation of kings and privates) and collective. The collective future points to the prophecy of the *pérdida de España* and to the apocalyptic dimension of the Antichrist. The idea that temporalities are also shaped by conflicts has made it easier to understand the relationship between the messianic prophecies of the reign of Juan II and the eschatological language of the *Libro de Gracián,* which considers Juan II a character comparable to the Antichrist. Thus, based on the notion of temporality, we have related the cultural context of the reign of Juan II (the *Cancionero de Baena*) with the *Libro de Gracián.*

Thus, theory has been essential in this dissertation. With this methodological approach, we were able to propound the classify the *Libro de Gracián* as a historical and historiographical document, from different angles. The text is revealed as a depiction of the intrigues during the reign of Juan II, but also as participant in them. The representation of social conflicts contributes to shape the tensions and antagonisms of these struggles. The work of Ramón Llull is resignified in order to imagine an ideal society, in which all the problems of the reign of Juan II are solved. And, finally, the *Libro de Gracián* puts forward a history of a present that degenerates from an ideal past and announces an eschatological future.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[16] Reinhard Koselleck, *Los estratos del tiempo.*

Fuentes

Calderón Ortega, José Manuel, *Álvaro de Luna (1419-1453). Colección diplomática,* Dykinson, Madrid, 1999.

Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla, t. III, Real Academia de la Historia, Madrid, 1866.

Benito Ruano, Eloy, *Los orígenes del problema converso,* EL Albir, Barcelona, 1976.

Hugo O. Bizzarri, "Otro espejo de príncipes: *Avisación de la dignidad real*", *Incipit*, vol. 11 (1991), pp.187-208.

Bizzarri, Hugo O. (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV,* Edición, introducción y notas de Hugo O. Bizzarri, Vervuert; Iberoamericana, Frankfurt; Madrid, 2001.

Carrillo de Huete, Pedro, *Crónica del Halconero de Juan II,* edición y estudio por Juan de Mata Carriazo; estudio preliminar por Rafael Beltrán, Universidad de Granada, Granada, 2006.

Dutton, Brian y González Cuenca, Joaquín (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor Libros, Madrid, 1993.

Gassó, Hector H. y Romero Lucas, Diego, "*Libro de los doce sabios* o *Tratado de nobleza y lealtad.* Ms. 92 (=77) de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander", *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, n. 6 (2002). Edición digital. URL: https://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/listillos/menu.htm (Consultado por última vez 21-09-2020).

García de Santa María, Alvar, *Crónica de Juan II,* Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, t. C, 1891.

González Muela, Joaquín (ed.), Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Castalia, Madrid, 1970.

Haro Cortés, Marta (ed.), *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas),* Vervuert; Iberoamericana, Madrid; Frankfurt, 1998.

Llull, Ramón, Salvador Galmés (ed.), *Arbre de sciencia*, t. I, Obres de Ramon Llull, vol. XI, Comissió Editoria Lulliana, Palma de Mallorca, 1917.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Llull, Ramon, *Doctrina pueril,* a cura de Gret Schib, Editorial Barcino, Barcelona, 1972.

Llull, Ramon, "Vida coetánea" en *Obra escogida,* introducción por Miquel Batllori y traducción por Pere Gimferrer, Alfaguara, Madrid, 1981.

Llull, Ramón, Joan Santanach (ed.), *Doctrina pueril,* Patronat Ramon Llull, Palma, 2005.

Llull, Ramon, *Llibre de meravelles,* volum I y II, Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch, Patronat Ramon Llull, Palma, 2011-2014.

Llull, Ramon, *Llibre d'intenció.* Edició crítica de Maria I. Ripoll Perelló, Patronat Ramon Llull, Palma, 2013.

Llull, Ramon, *Romanç d'Evast e Blaquerna.* A cura d'Albert Soler i Joan Santanach, Editorial Barcino, Barcelona, 2016.

Lucía Megías, José Manuel, "*Flores de filosofía.* Transcripción semipaleográfica del ms. 9428 de la Biblioteca Nacional de Madrid (ff. 1-18)", *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial,* vol. 1 (1997). Edición digital. Disponible on-line. URL: http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Flores2.html (Consultado por última vez 21-09-2020).

Maestre Pedro, Agapito Rey (ed.), *Libro del Consejo e de los consejeros,* Biblioteca de Hispanistas, Zaragoza, 1962.

Marqués de Santillana, *Poesías completas,* Edición de Maxim P.A.M. Kerkhof y Ángel Gómez Moreno, Castalia, Madrid, 2003.

Perarnau i Espelt, Josep, "El lul·lisme de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió", *Arxiu de textos catalans antics,* n. 4 (1985), pp. 61-172.

Perarnau i Espelt, Josep, "El *Llibre contra Anticrist* de Ramón Llull. Edició i estudi del text", *Arxiu de textos catalans antics,* vol. 09 (1990), pp. 7-182.

Pérez de Guzmán, Fernán, "Crónica de Juan II", en *Crónicas de los Reyes de Castilla,* ed. Cayetano Rossell, M. Rivadeneyra, Madrid, 1877

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Pérez de Guzmán, Fernán, *Generaciones y semblanzas*, Edición crítica por R.B.Tate, Tamesis, Londres, 1965.

Ramírez de Arellano, Teodomiro, y Ramírez de Arellano, Rafael, *Colección de documentos inéditos o raros y curiosos para la historia de Córdoba,* Córdoba, 1885

Satorre, José J., "La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo XV), *Studia Lulliana,* vol. 24, n. 2 (1980), pp. 165-210.

Satorre, José J., "La novela moral de Gracián (continuación)", *Studia Lulliana,* vol. 25 (1981-1983), pp. 84-165.

Satorre, José J., "La novela moral de Graçián (conclusión)", *Studia Lulliana,* vol. 26, n. 2 (1986), pp. 165-251.

Satorre, José J., "La novela moral de Gracián: estudio lingüístico", *Studia Lulliana,* vol. 27, n. 76 (1987), pp. 85-108.

Satorre, José J., "La novela moral de Gracián: glosario y bibliografía", *Studia Lulliana,* vol. 27, n. 77 (1987), pp. 215-240.

Romano, Egidio, Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al "Regimiento de príncipes",* Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Pérez, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2005.

Tous Prieto, Francesc, "Les col·leccions de proverbis de Ramon Llull: estudi de conjunt i edició dels "Mill proverbis" i dels "Proverbis d'ensenyament"¸ Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona, 2015.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Bibliografía

Abeledo, Manuel, "El concepto de 'gracia' y la poética en el *Cancionero de Baena*", *Revista de poética medieval*, n. 22 (2009), pp. 11-22.

Acosta Gómez, Luis A., *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Gredos, Madrid, 1989.

Álvarez Márquez, Carmen, "Las lecturas de Fray Gonzalo de Illescas, Obispo de Córdoba (1454-1464)", en José Sánchez Herrero (dir.), *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV: otros estudios*, Deimos, Madrid, 1991, pp. 289-327.

Andrés Díaz, Rosana de, "Las entradas reales castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época", *En la España medieval*, n. 4 (1984), pp. 47-62.

Aragüés Aldaz, José, *Ramón Llull y la literatura ejemplar*, Publicaciones de la Universitat d'Alacant, Alicante, 2016.

Aragüés Aldaz, Jose, "Cuentos efímeros. Ejemplo verosímil y diálogo en el "Llibre de les meravelles"", *Caplletra*, vol. 62 (2017), pp. 127-152.

Aróstegui, Julio, *La historia vivida: sobre la historia del presente*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Arquero Caballero, Guillermo Fernando, "El discurso moral y penitencial del confesor del rey. Análisis teórico de la moralidad y espiritualidad regia en la Castilla bajomedieval, en Amélie de las Heras, Florian Gallon y Nicolas Pluchot (dirs.), *Oeuvrer pour le salut. Moines, chanoines et frères dans la Péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Casa de Velázquez, 2019, pp. 213-228.

Artus, Walter W., "Ramon Llull on first and second intentions: a basic ethical doctrine", en B. Carlos Bazán, Eduardo Andújar, Léonard G. Sbrocchi (dirs.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du Ixe Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, Legas, Ottawa ; New York ; Toronto, 1995, pp. 978-989

Asenjo González, María, "Las ciudades", en José Manuel Nieto Soria (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-14520)*, Dykinson, Madrid, 1999, pp. 105-140.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Asenjo González, María, "El pueblo urbano: el común", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales,* n. 13-14 (2004), pp. 181-194.

Asenjo González, María, "Ciudades y poder regio en la Castilla Trastámara (1400-1450)", en François Foronda, Jean-Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria (dirs.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale. Colloque international (25-27 novembre 2002),* Casa de Velázquez, Madrid, 2005, pp. 365-401.

Asenjo González, Asenjo, "Urban identity in Castile in the 15th Century", *Imago temporis. Medium Aevum,* v. 10 (2016), pp. 295-312.

Astarita, Carlos, *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa occidental, 1250-1520,* Universitat de València; Universidad de Granada, 2005.

Aurell i Cardona, Jaume, "Tendencias recientes en el medievalismo español", Memoria y civilización, n. 11 (2008), pp. 63-103

Aurell i Cardona, Jaume, *La historiografía medieval. Entre la historia y la literatura,* Universitat de València, Valencia, 2016.

Badia, Lola, *Teoría i práctica de la literatura en Ramon Llull,* Quaderns Crema, Barcelona, 1992.

Badia, Lola y Bonner, Anthony, *Ramon Llull: vida, pensamiento y obra literaria,* Quaderns Crema, Barcelona, 1993.

Badia, Lola, Santanach, Joan y Soler, Albert, *Ramon Llull as a vernacular writer. Communicating a new kind of knowledge,* Tamesis, Woodbridge, 2016.

Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura,* Paidós, Barcelona, 1994.

Barros, Carlos, *La mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV,* Siglo XXI, Madrid, 1990.

Barros, Carlos, "¡Viva El Rey! Rey imaginario y revuelta en la Galicia bajomedieval", *Studia Historica. Historia Medieval,* vol. 12 (1994), pp. 83-101.

USC
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Baschet, Jérome, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América,* Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2009.

Beattie, Pamela, "Eschatology and Llull's *Llibre contra Anticrist*", *Studia Lulliana,* vol. 37 (1997), pp. 3-24.

Beattie, Pamela, "Language and orthodoxy: the Latin translation of Llull's *Llibre contra Anticrist*" en Lola Badia, Joan Santanach y Albert Soler (coords.), *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. Ramon Llull, pensador i escriptor. Barcelona 16-18 de novembre de 2016,* Universitat de Barcelona, Barcelona, 2018, pp. 327-346.

Beceiro Pita, Isabel, "Los libros que fueron de los condes de Benavente, entre 1434 y 1530", *Hispania,* vol. 43, n. 154 (1983), pp. 237-280.

Beceiro Pita, Isabel, "El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales", *Studia historica. Historia medieval,* n. 16 (1994), pp. 53-82.

Beceiro Pita, Isabel, "Argumentos ideológicos de oposición nobiliaria bajo los Trastámaras ", *Cahiers de lingüistique et de civilisation hispanique médiévale*, n. 25 (2002), pp. 211-236.

Beltrán, Rafael y Haro Cortés, Marta, "Las enseñanzas a Pero Niño y la literatura de castigos en *El Victorial*", en Antonia Martínez Pérez *et al.* (eds.), *Uno de los buenos del reino: homenaje al prof. Fernando D. Carmona,* Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2013, pp. 67-97.

Bermejo Cabrera, José Luis, "Orígenes medievales de la idea de soberanía", *Revista de estudios políticos,* n. 200-201 (1975), pp. 283-290.

Bermejo Cabrero, José Luis, "Notas sobre el lenguaje político (símbolos e imágenes en torno al rey)", *Revista de derecho político,* vol. 3 (1979), pp. 137-149.

Bevir, Mark, *The logic of the history of ideas,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Bizzarri, Hugo O., "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)", *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* vol. 20 (1995), pp. 35-73.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Bizzarri, Hugo O., "Tradición doctrinal y ejemplar de los 'États du monde' en el 'Rimado de Palacio' de Pero López de Ayala", *Revista de poética medieval,* n. 29 (2015), pp. 77-93.

Bizzarri, Hugo O. y Rucquoi, Adeline, "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España,* n. 79 (2005), pp. 7-30.

Black, Antony, "Political languages in later medieval Europe", *Studies in Church History Subsidia,* vol. 9 (1987), pp. 313-328.

Black, Antony, *Political thought in Europe, 1250-1450,* Cambridge University Press, New York, 1992.

Blanco Gómez, Emilio, "La fecha de composición de la *Doctrina Pueril*", *Estudios Lulianos,* vol. 29 (1989), pp. 147-154.

Brett, Annabell, "What is intellectual history now?", en David Cannadine (ed.), *What is history now?,* Palgrave Macmillan, New York, 2002, pp. 113-131.

Bocardo Crespo, Enrique (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios,* Tecnos, Madrid, 2007.

Bonillo Hoyos, Xavier, *Literatura al Llibre de meravelles,* UOC, Barcelona, 2008.

Bonillo Hoyos, Xavier, "Reinterpretacions i reelaboracions de la tradició en alguns exemples del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull", *Studia Lulliana,* vol. 56 (2016), pp. 3-33.

Bonner, Anthony, "Ramon Llull and the dominicans", *Catalan historical review,* vol. 4, n. 1-2 (1990), pp. 377-392.

Bonner, Anthony, *The Art and logic of Ramon Llull. A user's guide,* Brill, Leiden, 2007.

Brancaleone, David, *The veneto tradition of Ramon Llull's Fèlix,* vol. 1, Tesis Doctoral Inédita, University of London, 2002.

Bravo Lledó, Pilar y Gómez Vozmediano, Miguel Fernando, "El Alborayque. Un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 26 (1999), pp. 57-84.

USC UNIVERSIDADE

Brummer, Rudolf, "Sobre las fonts literàries del 'Blanquerna' de Ramon Llull", *Iberoromania: revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América,* n. 9 (1979), pp. 1-11.

Burke, Peter, *Formas de historia cultural,* Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Butinyá Jiménez, Julia, "Sobre el escandaloso «Llibre de les bèsties» de Ramón Llull y su audiencia", *Espacio, tiempo y forma, Serie III, Hª Medieval,* t. 17 (2004), pp. 79-94.

Cabré i Pairet, Monserrat, "Estrategias de des/autorización femenina en la querella de las mujeres, s. XV", en Cristina Segura Graíño (coord.), *La educación de las mujeres ¿subordinación o libertad?,* A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1996, pp. 77-98.

Cabrera, Emilio, "Usurpación de tierras y abusos señoriales en la sierra cordobesa, siglos XIV y XV", en *Andalucía medieval: actas del I Congreso de Historia de Andalucía, diciembre de 1976,* vol. 2, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1978, pp. 33-84.

Cabrera, Emilio, "Conflictos en el mundo rural. Señores y vasallos", en en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, pp. 49-80.

Cabrera, Emilio, "Andalucía y los infantes de Aragón", *Acta historica et archaeologica mediaevalia,* n. 22 (2001), pp. 699-720.

Cabrera, Emilio y Moros, Andrés, *Fuenteovejuna. La violencia antiseñorial en el siglo XV,* Crítica, Barcelona, 1991.

Camillo, Ottavio di, *El humanismo castellano del siglo XV,* Fernando Torres, Valencia, 1976.

Canaparo, Claudio, *The manufacture of an author: Reinaldo Arena's literary work, his readers and other contemporaries*, Tesis Doctoral, King's College, University of London, 1999.

Carabias Torres, Ana María, "Colegios mayores y letrados: 1406-1516", en Cirilo Flórez Miguel *et al.* (eds), *La primera escuela de Salamanca (1405-1516),* Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 15-34.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

Carceller Cerviño, María del Pilar, "Álvaro de Luna, Juan Pacheco y Beltrán de la Cueva: un estudio comparativo del privado regio a fines de la Edad Media", *En la España Medieval,* n. 32 (2009), pp. 85-112.

Carrasco Machado, Ana Isabel, "Entre el rey y el reino calladamente esta fecho un contrato. Fundamentos contractuales de la monarquía Trastámara en el siglo XV", en François Foronda (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiévale,* Éditions de la Sorbonne, Paris, 2011, pp. 614-652.

Carrasco Machado, Ana Isabel, "Las entradas reales en Castilla: pacto y diálogo político en torno a la apropiación simbólica del espacio urbano" en Patrick Boucheron y Jean-Philippe Genet (dirs.), *Marquer la ville. Signes, traces et empreintes du pouvoir (XIIIe-XVIe siècle),* Éditions de la Sorbonne, París, 2013, pp. 191-217.

Carrasco Machado, Ana Isabel, "El bien común en la sociedad medieval: entre el tópico, la utopía y el pragmatismo", en Mario Lafuente Gómez y Concepción Villanueva Morte, *Los agentes del Estado: poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI),* Sílex, Madrid, 2019, pp. 33-83.

Carreras y Artau, Tomás y Carreras y Artau, Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* tomos 1 y 2, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1939-1943.

Carriazo Rubio, Juan Luis, "Isidro de Sevilla, *spiritu prophetiae clarus*", *En la España Medieval,* vol. 26 (2003), pp. 5-34.

Cartelet, Pénélope, *'Fágote de tanto sabidor'. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV),* e-Spania Books, Paris, 2016. Disponible on-line. URL: https://books.openedition.org/esb/1043. [Consultado por última vez 28-03-2022].

Castillo Villegas, Jesús Luis, "Aristotelismo político en la Universidad de Salamanca del siglo XV: Alfonso del Madrigal y Fernando de Roa", *La corónica: a journal of medieval hispanic languages,* vol. 33, n. 1 (2004), pp. 39-52.

Cavallero, Constanza, *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el* Fortalitium fidei *de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV),* Miño y Dávila, Buenos Aires, 2016.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Chartier, Roger, *The order of books. Readers, authors and libraries in Europe between the fourteenth and eighteenth centuries,* Standford University Press, Standford, 1994.

Chartier, Roger, *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito,* Universidad Iberoamericana, México D.F., 2005.

Chas Aguión, Antonio y Díaz Prieto, Paula, "Diego y Gonzalo Martínez de Medina. Escollos biográficos", en Antonio Chas Aguión (ed.), *Escritura y reescrituras en el entorno literario del* Cancionero de Baena, Peter Lang, Berlin, 2018, pp. 75-91.

Chimento, Francesca E., "Il *Felix* e la teoria política de Raimundo Lullo: spunti de reflessione", en Pedro Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 391-402.

Clavero, Bartolomé, *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea,* Tecnos, Madrid, 1986.

Collantes de Terán Sánchez, Antonio, "Un requerimiento de los jurados al Concejo sevillano a mediados del siglo XV", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 1 (1974), pp. 41-74.

Collantes de Terán Sánchez, Antonio, "Los jurados en la sociedad sevillana (1253-1422)", en Marcos Gómez Fernández y Pilar Ostos-Salcedo (eds.), *El libro de privilegios de los jurados de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010, pp. 89-105.

Colom Cañellas, Antoni J., "Lectura del primer llibre de lectura de la pedagogia catalana. Aproximació a la *Doctrina pueril"*, *Educació i Història,* n. 13 (2009), pp. 49-70.

Conde, Juan Carlos, "La historiografía en verso: precisiones sobre las características de un (sub)género literario", en Juan Salvador Paredes Núñez (coord.), *Medioevo y literatura: actas del V congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. 2, Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 47-60.

Cóndor Orduña, María, "La obra de Gonzalo Martínez de Medina en el *Cancionero de Baena*", *Revista de Literatura,* vol. 48, n. 96 (1986), pp. 315-350.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Córdoba de la Llave, Ricardo, "Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media… Aproximación historiográfica", *Vínculos de Historia,* n. 3 (2014), pp. 34-53.

Corominas, Juan M., "El *Llibre de les besties* dintre del context del *Llibre de meravelles*", en Antonio Torres-Alcalá (ed.), *Josep Maria Solà-Solé: homage, homenaje, homenatge (Miscelánea de estudios de amigos y discípulos),* Puvill Libros, Barcelona, 1984, pp. 31-42.

Coronado Schwindt, Gisela, "Las entradas reales en Castilla hacia el final de la Edad Media: el universo sonoro del poder", *Mirabilia: electronic journal of Antiquity, Middle & Modern Ages,* n. 29 (2019), pp. 29-55.

Corral Sánchez, Nuria, "La literatura como arma política: ideas y representaciones contra la élite nobiliaria", en Jesús Bermúdez López *et al.* (eds.), *El conde de Tendilla y su tiempo,* Universidad de Granada, Granada, 2018, pp. 305-319.

Corral Sánchez, Nuria, *Los discursos contra los nobles en la Castilla tardomedieval,* Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2021.

Costa, Ricardo da, "La definición de las siete artes liberales en la obra de Ramón Llull", *Anales del seminario de historia de la filosofía,* vol. 23 (2006), pp. 131-164.

Courcelles, Dominique de, "L'utopie politique et religieuse: le pape et l'empereur dans le *Libre d'Evast et Blanquerna* de Raymond Lulle", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale,* n. 23 (2000), pp. 383-395.

Cruz Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramón Llull,* Fundación Juan March; Editorial Castalia, Valencia, 1977.

Cruz Palma, Óscar de la, "La información sobre Mahoma en la *Doctrina pueril* de Ramón Llull", *Taula, quaderns de pensament,* n. 37 (2002), pp. 37-49.

Curtius, Ernst R., *European literature and the Latin Middle Ages,* Princeton University Press, Princeton, 2013.

Davies, Rees, "The medieval state: the tyranny of a concept?", *Journal of historical sociology,* vol. 16, n. 2 (2003), pp. 280-300.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Deyermond, Alan, "La ideología del Estado moderno en la literatura española del siglo XV" en Adeline Rucquoi (coord), *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media,* Ámbito, Valladolid, 1988, pp. 171-193.

Díaz Marcilla, Francisco José, "Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV", *Studia Lulliana,* vol. 52, n. 107 (2012), pp. 81-104.

Díaz Marcilla, Francisco José, "El hilo luliano en la madeja cultural castellana. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso", en José Higuera Rubio (ed.), *Knowledge, contemplation and lulllism. Contributions to the lullian sesión at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012,* Brepols, Turnhout, 2015, pp. 165-190.

Díaz Marcilla, Francisco José, "Las ideas lulianas sobre la naturaleza de las cosas en textos castellanos medievales", en José Luis Fuertes Herrero y Ángel Poncela González (eds.), *De natura. La naturaleza en la Edad Media,* vol. 1, Húmus, Famalicâo, 2015, pp. 385-393.

Díaz Marcilla, Francisco José, "La influencia de Ramón Llull en el entorno del *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena", *Antonianum,* n. 3 (2015), pp. 623-654.

Díaz Marcilla, Francisco José, "Reflexión sobre la influencia de Ramón Llull en las Islas Británicas en la época medieval: estado de la cuestión", *Roda da Fortuna. Revista eletrônica sobre Antiguidade e Medievo,* vol. 5, n. 1 (2016), pp. 89-105.

Díaz Marcilla, Francisco José, "Una 'disputatio' no resuelta: ¿fue franciscano el lulismo medieval?", *Archivo Ibero-Americano,* año 76, n. 282 (2016), pp. 31-52.

Díaz Marcilla, Francisco José, "El lulismo europeo medieval: una aproximación", en Francisco José Díaz Marcilla y José Higuera Rubio (coords.), *En torno a Ramón Llull: presencia y transmisión de su obra,* Ediçoes Humus, V.N.Famaliçâo, 2017, pp. 97-115.

Dios, Salustiano de, *El Consejo Real de Castilla. 1385-1522,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

Dios, Salustiano de, "Sobre la génesis y los caracteres del Estado absolutista en Castilla", *Studia historica. Historia Moderna,* n. 3 (1985), pp. 11-46.

Domínguez Reboiras, Fernando, "Una lectura del *Llibre de meravelles* como *ars praedicandi*", *Caplletra,* vol. 43 (2007), pp.131-160.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

Domínguez Reboiras, Fernando y Gayà, Jordi, "Life" en Alexander Fidora y Josep E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullus. An introduction to his life, works and thought*, Brepols, Turnhot, 2008, pp. 3-127.

Dosse, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Universitat de València, Valencia, 2006.

Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992.

Edwards, John, *Christian Cordoba. The city and its region in the late Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Emmerson, Richard K., *Antichrist in the Middle Ages. A study of medieval apocalypticism, art and literature*, University of Washington Press, Seattle, 1981.

Evangelisti, Paolo, "Per un'etica degli scambi economici. La funzione civile del mercato in Eiximenis e nella pedagogia politica francescana (1273-1493)", *Caplletra: revista internacional de filología*, n. 48 (2010), pp. 211-236.

Fairclough, Norman, *Analysing discourse. Textual analysis for social research*, Routledge, Londres, 2003.

Fernández Vallina, Emiliano, "Introducción al Tostado. De su vida y de su obra", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 15 (1988), pp.153-177.

Fernster, Judith, *Fictions of advice. The literature and politics of counsel in late medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1996.

Foronda, François, "La privanza, entre monarquía y nobleza", en José Manuel Nieto Soria (dir.), *La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c. 1230-1520)*, Sílex, Madrid, 2006, pp. 73-132.

Foronda, François, "La *privanza* dans la Castille du bas Moyen Âge. Cadres conceptuels et stratégies de légitimation d'un lien de proximité", *Annexes des Cahiers de linguistique et civilisation hispaniques médiévales*, n. 16 (2004), pp. 153-198.

Foucault, Michel, Bouchard, Donald F. (ed.), *Language, counter-memory and practice. Selected essays and interviews*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología*, vol. 50, n. 3 (1988), pp. 3-20.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Fourquin, Guy, *Los levantamientos populares en la Edad Media,* Edaf, Madrid, 1976.

Fradejas Lebrero, José, "Berceo, conocedor del Nuevo Testamento", *Berceo,* n. 19 (1951), pp. 187-192.

Fraker, Charles, "Prophecy in Gonçalo Martínez de Medina", *Bulletin of Hispanic Studies,* vol. 43, n. 2 (1966), pp. 81-97.

Fraker, Charles, "Gonçalo Martínez de Medina, the Jerónimos and the *devotio moderna*", *Hispanic Review,* vol. 34, n. 3 (1966), pp. 197-217.

Franco Silva, Alfonso, *Los discursos políticos de la nobleza castellana en el siglo XV,* Universidad de Cádiz, Cádiz, 2012.

Franklin-Brown, Mary, "Ramon Llull as encyclopedist" en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden, 2019, pp. 364-396.

García de la Concha, Víctor, "Un *Arte memorativa* castellana", en *Serta philologica F. Lázaro Carreter,* vol. 2, *Estudios de literatura y crítica textual,* Cátedra, Madrid, 1983, pp. 187-197.

García y García, Antonio, "Isaac Vázquez Janeiro (1926-2003). In memoriam", *Anuario de Historia de la Iglesia,* vol. 13 (2004), pp. 410-412.

Garcías Palou, Sebastián, "La "Doctrina pueril" del Bto Ramón Llull y su "Liber de Sancto Spiritu", en su relación cronológica", *Studia Lulliana,* vol. 12, n. 35-36 (1968), pp. 201-214.

Garcías Palou, Sebastián, "¿Qué año escribió Ramón Llull la "Doctrina pueril"?", *Studia Lulliana,* vol. 12, n. 34 (1968), pp. 33-46.

Gauvard, Claude, "Le roi de France et l'opinion publique à l'époque de Charles VI", *Publications de l'École Française de Rome,* vol. 82 (1985), pp. 353-366.

Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures. Selected essays,* Basic Books, New York, 1973.

Genêt, Jean-Philippe, "La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherche", *Actes de la recherche en Sciences Sociales,* vol. 118 (1997), pp. 3-18.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Gerbert, Marie-Claude, *Las noblezas españolas en la Edad Media. Siglos XI-XV,* Alianza, Madrid, 1997.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos,* Muchnik, Barcelona, 1997.

Godelier, Maurice, *Lo ideal y lo material,* Taurus, Madrid, 1989.

Gómez Fernández, Marcos y Ostos-Salcedo, Pilar (eds.), *El libro de privilegios de los jurados de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2010.

Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 2. *El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso,* Cátedra, Madrid, 1999.

Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana,* vol. 3: *Los orígenes del humanismo: el marco cultural de Enrique III y Juan II,* Cátedra, Madrid, 2002.

Gómez Redondo, Fernando, *Manual de crítica literaria contemporánea,* Castalia, Madrid, 2008.

Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la poesía medieval castellana,* vol. 1: *La trama de materias,* Cátedra, Madrid, 2020.

González Alonso, Benjamín, "Rey y reino en los siglos bajomedievales", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, pp. 147-164.

González Alonso, Benjamín, "De Briviesca a Olmedo. Algunas reflexiones sobre el ejercicio de la potestad legislativa en la Castilla bajomedieval", en Aquilino Iglesia Ferreirós (ed.), *El dret comú i Catalunya. Actes del IV Simposi Internacional. Homenatge al professor Josep M. Gay Escoda. Barcelona, 27-28 de maig de 1994,* Fundación Noquera, Barcelona, pp. 43-74.

González-Casanovas, Roberto J., *The apostolic hero and community in Ramon Llull's* Blanquerna. *A literary study of a medieval utopía,* Peter Lang, New York, 1995.

Gracia, Jorge J., "Metáforas estructurales en el «Blanquerna» de Ramón Llull", *Studia Lulliana,* vol. 14, n. 40 (1970), pp. 5-16.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Griffin, Robert J., "Anonimity and authorship", *New literary history,* vol. 30, n. 4 (1999), pp. 877-895.

Guadalajara Medina, José, "Álvaro de Luna y el Anticristo. Imágenes Apocalípticas en don Íñigo López de Mendoza", *Revista de Literatura Medieval,* n. 2 (1990), pp. 183-206.

Guadalajara Medina, José, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media,* Gredos, Madrid, 1996.

Guadalajara Medina, José, *El Anticristo en la España medieval,* Ediciones del Laberinto, Madrid, 2004.

Guenée, Bernard, *O Occidente nos séculos XIV e XV: os estados,* Editora da Universidade de Sâo Paulo, Sâo Paulo, 1981.

Guglielmi, Nida, "Vincent Serverat La pourpre et la glèbe: Rhétorique des états de la societé dans l'Espagne médiévale. Grenoble, ELLUG, 1997, 311 p. (Moyen âge européen)", *Cahiers de Civilisation Médiévale,* vol. 43 (2000), pp. 114-115.

Hacking, Ian, *Historical ontology,* Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Haro Cortés, Marta, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias,* Ediciones del Laberinto, Madrid, 2003.

Hillgarth, Jocelyn N., "Raymond Lulle et l'utopie", *Studia Lulliana,* vol. 25, n. 2 (1981), pp. 175-185.

Hillgarth, Jocelyn N., *Ramón Llull y el lulismo en la Francia del siglo XIV,* Barcelona, 2018.

Herráez Ortega, María Victoria, Teijeira Pablos, Dolores y Cosmen Alonso, Concepción, "El patronazgo artístico en el Reino de Castilla y León (1230-1500). Obispos y Catedrales", en Begoña Alonso Ruiz *et al.* (coords.), *La formación artística: creadores, historiadores, espectadores,* vol. 2 Universidad de Cantabria, Santander, 2018, pp. 1541-1544.

Ibarz, Alexander W., "Narrative structure and cultural significance in the novels of Ramon Llull", en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden; Boston, 2018, pp. 305-363.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Iglesias Ferreirós, Aquilino, "Derecho municipal, derecho señorial, derecho regio", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 4 (1977), pp. 115-198.

Iglesias Santos, Montserrat, "La estética de la recepción y el horizonte de expectativas", en Darío Villanueva (comp.), *Avances en teoría de la literatura,* Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1994, pp. 35-116.

Jara Fuente, José Antonio, "Con mucha afecçión e buena voluntad por seruir al bien público: la noción 'bien común' en perspectiva urbana", *Studia historica. Historia medieval,* n. 28 (2010), pp. 55-82.

Jauss, Hans-Robert, "Literary History as a challenge to literary theory", *New Literary History,* vol. 2, n. 1 (1970), pp. 7-37.

Jiménez López, Jorge, "Diego de Anaya y la pasión por los libros", en Pedro Manuel García Cátedra y Juan Miguel Valero Moreno (dirs.), *Patrimonio textual y humanidades digitales,* vol. 2, *Libros, bibliotecas y cultura visual en la Edad Media,* Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales ; Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2020, pp. 187-203.

Jiménez López, Jorge, "Sobre la recepción del Libellus […] de Telesforo da Cosenza en la Corona de Castilla en torno a 1430-1470. Formas y contextos del Ms. 2667 de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca", en *Universitas. Las artes ante el tiempo. XXIII Congreso Nacional de historia del arte Universidad de Salamanca, 17 al 20 de Mayo, 2020,* Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 2021, pp. 192-203

Johnston, Mark D., "Exemplary reading in Ramon Llull's *Libre de meravelles*", *Forum for modern language studies,* vol. XXVIII, n. 3 (1992), pp. 235-250.

Johnston, Mark D., "The 'Good Upbringing' of Ramon Llull's Blanquerna: Appropiation and misrecognition as social reproduction", *Essays in medieval studies,* n. 12 (1995).

Johnston, Mark D., "Cultural Studies on the *Gaya ciencia*" en, E. Michael Gerli y Julian Weiss (eds.), *Poetry at court in Trastamaran Spain: from the* Cancionero de Baena *to the* Cancionero General, Medieval and Renaissance texts and studies, Temple, 1998, pp. 235-254.

USC

Johnston, Mark D., *The evangelical rethoric of Ramon Llull. Lay learning and piety in the Christian West around 1300*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Johnston, Mark D., "Ramon Llull, ca. 1232-1316" en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden, 2019, pp. 3-17.

Jouvenel, Bertrand de, *On power. Its nature and the history of its growth*, Beacon Press, Boston, 1952.

Kerby-Fulton, Kathryn, *Reformist apocalypticism and the* Piers Plowman, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Koselleck, Reinhart, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993.

Koselleck, Reinhard, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia,* Paidós, Barcelona, 2001.

LaCapra, Dominick, "Rethinking intellectual history and reading texts", *History and theory,* vol. 19, n. 3 (1980), pp. 245-276.

LaCapra, Dominick, *History and criticism,* Cornell University Press, Ithaca, 1985.

LaCapra, Dominick, *Soundings in critical theory,* Cornell University Press, Ithaca, 1989.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, "Las coplas de Hernando de la Vera: un caso de crítica al gobierno de Isabel la Católica", *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 14 (1968), pp. 365-381.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1973.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Andalucía en el siglo XV. Estudios de historia política,* CSIC – Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1973.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Historia de Sevilla. La ciudad medieval (1248-1492)*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO

Ladero Quesada, Miguel Ángel, *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal,* Ariel, Barcelona, 1982.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, "Fiscalidad regia y génesis del Estado en la Corona de Castilla (1252-1504)", *Espacio, tiempo y forma. Hª Medieval,* t. 4 (1991), pp. 95-135.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Andalucía a fines de la Edad Media. Estructuras, valores, sucesos,* Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999.

Ladero Quesada, Miguel Ángel, "Los efectos del mal gobierno en la Andalucía de Juan II según la *Novela moral de Gracián*", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* t. CCXIII, cuad. 1 (enero-abril 2016), pp. 109-149.

Lake, Justin, "Current approaches to medieval historiography", *History Compass,* vol. 13, n. 3 (2015), pp.89-109.

Lawrence, Jeremy N.H., "Juan Alfonso Baena's versified reading list: a note on the aspirations and the reality of fifteenth century Castilian culture", *Journal of hispanic philology,* v. 5 (1981), pp. 101-122.

Lawrence, Jeremy N.H., "The spread of lay literacy in late medieval Castile", *Bulletin of Hispanic Studies,* vol. LXII (1985), pp. 79-94.

Lawrence, Jeremy N.H., "On fifteenth century spanish vernacular humanism", en Ian Michael y Richard A. Caldwell (eds.), *Medieval and renaissance studies in honour of Robert Brian Tate,* The Dolphin Book Co., Oxford, 1986, pp. 63-79.

Lawrence, Jeremy N.H., "Humanism in the Iberian Peninsula", en Anthony Goodman y Angus MacKay (eds.), *The impact of humanism on Western Europe,* Longman, Londres ; Nueva York, 1990, pp. 220-258.

Le Goff, Jacques, "L'utopie médiévale: le pays de Cocagne", *Revue européene de sciences sociales,* vol. 27, n. 85 (1989), pp. 271-286.

Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media,* Gedisa, Barcelona, 1986.

Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario,* Paidós, Barcelona, 1991.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval,* Gedisa, Barcelona, 1996.

Llinàres, Armand, "Les arts du trívium dans la *Doctrina pueril* et l'*Arbre de ciència,* de Ramon Llull", *Revista de l'Alguer,* vol. 1, n. 1 (1990), pp. 65-72.

Llinàres, Armand, "Une histoire sommaire des religions selon la *Doctrina Pueril* de Ramon Llull", *Revista catalana de teología,* vol. 19, n. 1 (1994), pp. 99-107.

Lomax, Derek W., "El *Cronicón Cordubense* de Fernando de Salmerón", *En la España Medieval,* vol. 2 (1982), pp.

López Estrada, Francisco, "El imaginado desvelo por los viajes del poeta cordobés don Pedro González de Uceda", en Rafael Beltrán (coord.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías. Literatura de viajes en el mundo románico,* Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 33-45.

López Fonseca, Antonio y Ruiz Vila, José Manuel, "Un tratado inédito de teología de Rodrigo Sánchez de Arévalo contra los planteamientos de Ramón Llull: *An mysterium sancte trinitatis probari possit natural aut humana ratione.* Edición crítica y traducción", *Helmantica. Revista de filología clásica y hebrea,* vol. 61, n. 184-185 (2010), pp. 45-96.

López Gómez, Óscar, "El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de Toledo de 1449", *Edad Media. Revista de Historia,* vol. 15 (2014), pp. 175-191.

López Nieto, Juan C., "Estructura y significado en el 'Dezir' de Juan Alfonso de Baena", en Santiago Fortuño Llorens y Tomàs Martínez Romero (coords.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval,* vol.2, Universitat Jaume I, 1999, pp. 327-340.

Luzón Díaz, Rubén, "Una aproximación a la noción de *exemplum* en la obra luliana, seguida de un breve comentario en los *exempla* del capítulo 62 del *Llibre de meravelles*", *Revista de lenguas y literaturas catalanas, gallegas y vascas,* n. 12 (2006), pp. 253-276.

Luzón Díaz, Rubén, "El ideal de reforma sociopolítica en el *Llibre d'Evast e Blaquerna,* de Ramon Llull", en Pedro Roche Armas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 507-517.

USC DE COMPOSTELA

Macintyre, Alasdair, *Ethics and politics. Selected essays*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Mackay, Angus, *Anatomía de una revuelta urbana. Alcaraz en 1458,* Instituto de estudios albacetenses, Albacete, 1985.

Maravall, José Antoni, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera. Edad Media,* Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1973.

Marco Artigas, Miguel, "La pastoreta, Fèlix, el llop i Bernat Metge: a propòsit de l'episodi inicial del *Llibre de meravelles* de Ramon Llull", *Revista de Literatura y Lengua catalana, gallega y vasca,* XIII (2007-2008), pp. 219-226.

Martín Cea, Juan Carlos, "El legado de los vencidos: repercusiones de la conflictividad social bajomedieval en el régimen señorial castellano. Paredes de Nava, siglos XIV y XV", en María del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (coords.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón,* vol. 3, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 145-163.

Martínez Martínez, Faustino, "La crítica al sistema jurídico de derecho común en el *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena. Siglo XV", en *Literatura y derecho,* Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2010, pp. 1-66.

Mazo Romero, Fernando, "Tensiones sociales en el municipio cordobés en la primera mitad del siglo XV" en *Andalucía medieval: actas del I Congreso de Historia de Andalucía, diciembre de 1976,* vol. 2, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1978, pp. 85-112.

McGinn, Bernard, *Antichrist. Two thousand years of human fascination with evil,* Columbia University Press, New York, 2000.

Medina Ávila, Blas, "Juan de Mena, propagandista del poderío real absoluto (reflejo literario de una idea jurídico política", *Anuario jurídico y económico escurialense,* XLI (2008), pp. 803-830.

Milhou, Alain, "La chauve-souris, le Nouveau David, et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde iberique: XIIIe-XVIIe s.), *Mélanges de la Casa de Velázquez,* vol. 18, n. 1 (1982), pp. 61-78.

USC DE COMPOSTELA

Mínguez Fernández, José María, "La resistencia antiseñorial del concejo de Cáceres durante el siglo XV (Un esquema para el análisis del papel de las minorías dirigentes de los concejos)", *Norba. Revista de arte, geografía e historia,* n. 1 (1980), pp. 219-230.

Minnis, Alasdair, *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010.

Monsalvo Antón, José María, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

Monsalvo Antón, José María, "Poder político y aparatos de estado en la Castilla bajomedieval: consideraciones sobre su problemática", n. 4 (1986), pp. 101-169.

Monsalvo Antón, José María, *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV. Política y cultura,* Síntesis, Madrid, 2010.

Monsalvo Antón, José María, "Poder y cultura en al Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono, y discursos políticos", en Luis Enrique Rodríguez San Pedro y Juan Luis Polo Rodríguez (coord.), *Salamanca y su universidad en el Primer Renacimiento*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 15-92.

Monsalvo Antón, José María, "Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo. Aristócrata, obispo, diplomático y humanista", en Miguel Anxo Pena González y Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coords.), *La universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2014, pp. 217-254.

Monsalvo Antón, José María, *La construcción del poder real en el Monarquía castellana (siglos XI-XV),* Marcial Pons, Madrid, 2019.

Monsalvo Antón, José María, "El conflicto «nobleza frente a monarquía» en el contexto de las transformaciones del estado en la Castilla Trastámara. Reflexiones críticas", en José Antonio Jara Fuente (coord.), *Discurso político y relaciones de poder: ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media,* Dykinson, Madrid, 2017, pp. 89-287.

Montero Díaz Rosa Mª, "Violencia y abusos en los señoríos del linaje Manrique a fines de la Edad Media", *En la España Medieval,* n. 20 (1997), pp. 339-377.

USC DE COMPOSTELA

Montes Romero-Camacho, Isabel, "Un episodio de las relaciones Iglesia/Estado en tiempos de Juan II: la postulación de Rodrigo de Luna como arzobispo de Sevilla", en *Andalucía Medieval. Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía. Córdoba, noviembre de 1979,* Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba, 1982, pp. 383-396.

Montes Romero-Camacho, Isabel, "El converso sevillano Nicolás Martínez de Medina (o de Sevilla), contador mayor de Castilla. Apuntes para una biografía", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval,* n. 27 (2014), pp. 343-379.

Morrás, María, "La ambivalencia en la poesía de cancionero: algunos poemas en clave política", en Eva María Díaz Martínez y Juan Casas Rigall (coords.), *Iberia cantat: estudios sobre poesía hispánica medieval. Congreso Internacional sobre Poesía Hispánica Medieval, 2-5 de abril, 2001 Santiago de Compostela,* Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002, pp. 335-370.

Moyn, Samuel, "Imaginary intellectual history", en Darrin M. McMahon y Samuel Moyn, *Rethinking Modern European intellectual history,* Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 115-130.

Múñoz Fernández, Ángela, "Serverat (Vincent). *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*", *Revue Belge de Philologie et d'histoire,* vol. 78, n. 2 (2000), pp. 654-656.

Nederman, Cary J., "The mirror crack'd: the *speculum principum* as political and social criticism in the late Middle Ages", *The European Legacy,* vol. 3, n. 3 (1998), pp. 18-38.

Nederman, Cary J., *Lineages of European political thought. Explorations along the Medieval/modern divide from John of Salisbury to Hegel,* The Catholic University of America Press, Washington, 2009.

Nederman, Cary J., "Three concepts of tiranny in Western medieval political thought", *Contributions to the history of concepts,* vol. 14, n. 2 (2019), pp. 1-22.

Nieto Cumplido, Manuel, "Aportación histórica al *Cancionero de Baena*", *Historia. Instituciones. Documentos,* n. 6 (1979), pp. 197-218.

Nieto Soria, José Manuel, *Los fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV),* Eudema, Madrid, 1988.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nieto Soria, José Manuel, "El «poderío real absoluto» de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): la monarquía como conflicto", *En la España Medieval,* n. 21 (1998), pp. 159-228.

Nieto Soria, José Manuel, "La *Avisación de la dignidad real* (1445) en el contexto de la confrontación política de su tiempo", en José María Soto Rábanos (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero,* vol. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Junta de Castilla y León, Zamora, 1998, pp. 405-438.

Nieto Soria, José Manuel, "Les miroirs des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIIe-XIVe siècles): tendances de la recherche", en Angela de Benedictis (ed.), *Specula principum,* Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1999, pp. 193-207.

Nieto Soria, José Manuel, "La nobleza y el 'poderío real absoluto' en la Castilla del siglo XV", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales,* n. 25 (2002), pp. 237-254.

Nieto Soria, José Manuel, "Tiempos y lugares de la realeza sagrada en Castilla de los siglos XII al XV", *Cahiers d'Études hispaniques médiévales,* vol. 15 (2003), pp. 263-284.

Nieto Soria, José Manuel, "La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos", *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* n. 34 (2011), pp. 17-27.

Nieto Soria, José Manuel, "El consejo como representación en la práctica gubernativa de la monarquía Trastámara", *e-Spania,* vol. 12 (2011). On-line [Consultado por última vez el 30-01-2022]. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/20668.

Nieto Soria, José Manuel, "Álvaro de Luna tirano. Opinión pública y conflicto político en la Castilla del siglo XV", *Imago Temporis. Medium Aevum,* vol. 11 (2017), pp. 488-507.

Nieto Soria, José Manuel, *Las crisis Trastámara en Castilla. El pacto como representación,* Sílex, Madrid, 2021.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nogales Rincón, David, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, vol. 16 (2006), pp. 9-39.

Nogales Rincón, David, "Admiración, extrañeza y construcción del discurso narrativo de la crónica real. Emoción de la maravilla y representación política en la Castilla bajomedieval", *e-Spania*, vol. 27 (2017). Disponible on-line. URL: https://journals.openedition.org/e-spania/26616 [Consultado por última vez el 01-08-2022].

Oliva Herrer, Hipólito Rafael, *Justicia contra señores. El mundo rural y la política en tiempos de los Reyes Católicos*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004.

Oliva Herrer, Hipólito Rafael, "Los conflictos antiseñoriales en el reino de Castilla a fines de la Edad Media: Viejas preguntas ¿nuevas respuestas", *Historia. Instituciones. Documentos*, vol. 36 (2009), pp. 313-332.

Oliva Herrer, Hipólito Rafael, "«La prisión del rey»: voces subalternas e indicios de la existencia de una identidad política en la Castilla del siglo XV", *Hispania*, vol. LXXI, n. 238 (mayo-agosto 2011), pp. 363-388.

Oliva Herrer, Hipólito Rafael, "¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media", *Medievalismo*, n. 24 (2014), pp. 281-306.

Oliva Herrer, Hipólito Rafael, "¡Viva el rey y la comunidad! Arqueología del discurso político de las comunidades", en Hipólito Rafael Oliva Herrer, Vincent Challet, Jan Dumolyn, María Antonia Carmona Ruiz (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2014, pp. 315-356.

Oliva Herrer, Hipólito Rafael, "¿Qué tiene de común el 'común'? La construcción de una identidad política en Castilla a fines de la Edad Media", en Jesús Á. Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Jelle Haemers (eds.), *Los grupos populares en la ciudad medieval europea*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2014, pp. 241-270.

Oliva Herrer, Hipólito Rafael, "Libertad y orden político en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, n. 21 (2020), pp. 257-290.

USC DE SANTIAGO

Oliver, Antoni, "El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV", *Studia Lulliana,* vol. 9, n. 25 (1965), pp. 55-70; vol 9, n. 26-27 (1965), pp. 145-166; vol. 10, n. 28 (1966), pp. 47-56; vol. 11, n. 32-33 (1967), pp. 89-120; y vol. 13, n.37 (1969), pp. 51-66.

Olivera Serrano, César, "Mesianismo y profetismo en Portugal y Castilla (c.1380-1430): notas para su estudio", *Sémata,* vol. 26 (2014), pp. 359-382.

Orcástegui, Carmen y Sarasa, Esteban, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa occidental, siglos V-XIII,* Cátedra, Madrid, 1991.

Ortega Rico, Pablo, "El discurso sobre la riqueza del rey en la baja Edad Media castellana: aproximación al tesoro de Enrique IV de Castilla como instrumento de legitimación política", *Trabajos y Comunicaciones,* n. 53 (2021). Disponible on-line. URL: https://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyCe138/13198. [Consultado por última vez el 20-06-2022].

Pasamar, Gonzalo, "Formas tradicionales y formas modernas de la historia del presente", *Historia social,* n. 62 (2008), pp. 147-169.

Perarnau i Espelt, Josep, "El diàleg entre religions en el lul·lisme castellà medieval", *Studia lulliana,* vol. 22, n. 64-66 (1978), pp. 241-259.

Perarnau i Espelt, Josep, "La traducció castellana medieval del *Llibre de meravelles* de Ramón Llull", *Arxiu de Textos Catalans Antics,* vol. 4 (1985), pp. 7-60.

Perea Rodríguez, Óscar, "La utopía política en la literatura castellana del siglo XV: el *Libro de los pensamientos variables* (BNM, ms. 6642)", *eHumanista,* vol. 2 (2002), pp. 23-62.

Perea Rodríguez, Óscar, "El entorno cortesano de la Castilla Trastámara como escenario de lucha de poder. Rastros y reflejos en los cancioneros castellanos del siglo XV", *Res publica: revista de filosofía política,* n. 18 (2007), pp. 289-306.

Pereira, Michaela, "Alchemy and the use of vernacular language in the Middle Ages", *Speculum,* vol. 74, n. 2 (1999), pp. 336-356.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Pérez de la Canal, Miguel Ángel, "La pragmática de Juan II, de 8 de febrero de 1427", *Anuario de Historia del derecho español*, vol. 26 (1956), pp. 659-668.

Pocock, John G.A., *Political thought and history: essays in theory and method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Porras, Pedro, *Juan II, rey de Castillla y León (1406-1454)*, Trea, Gijón, 2009.

Poutvin, Claudin, *Ilusion et pouvoir. La poétique du* Cancionero *de Baena*, Bellarmin, Montréal, 1989, pp. 31-62; Julian Weiss, *The poet's art. Literary theory in Castile, c. 1400-60*, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, Oxford, 1990.

Pring-Mill, Robert D.F., "The lullian art of finding the truth: a medieval system of enquiry", *Catalan Review: international journal of Catalan culture*, vol. 4, n. 1-2 (1990), pp. 55-74.

Proia, Isabella, "'Siete planetas reales': el diseño político de Fernando de Antequera en una composición del "Cancionero de Baena" (n. 514, ID 1640)", *Revista de poética medieval*, n. 28 (2014), pp. 93-118.

Puig i Oliver, Jaume de, "La *Incantatio studii ilerdensis* de Nicolau Eimeric O.P.", *Arxiu de textos catalans antics*, n. 15 (1996), pp. 7-108.

Ramís Barceló, Rafael, "La filosofía luliana en la universidad en los siglos XV y XVI", *Anuario filosófico*, vol. 49, n. 1 (2016), pp.177-196.

Reinhardt, Klaus, "El *Arbol Apostolical*, parte del *Arbol de la ciencia*, de Raimundo Lulio, en una versión castellana del siglo XV. Introducción y edición del prólogo", *Revista española de filosofía medieval*, vol. 10 (2003), pp. 245-260.

Rey, Agapito, "Libro de la consolación de España", *Symposium: a quarterly journal in modern literatures*, vol. 9, n. 2 (1956), pp. 236-256.

Riquer, Martí de, *Història de la literatura catalana*, vol. 1, *Part Antiga*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

Ríos Rodríguez, María Luz, "Conventualismo y manifestaciones heréticas en la Baja Edad Media", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *III Semana de Estudios*

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Medievales. Nájera, 3 al 7 de agosto de 1992, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1993, pp. 129-160.

Ríos Rodríguez, María Luz, "El valor de las escrituras. Resolución de conflictos entre señores y campesinos en la Galicia bajomedieval", *Edad Media. Revista de historia,* n. 11 (2010), pp. 151-171.

Ripoll Perelló, María Isabel, "Una lectura no utòpica del romanç d'Evast e Blaquerna", *Studia Lulliana,* vol. 52, n. 107 (2012), pp. 3-24.

Ripoll Perelló, María Isabel, "El 'Libre d'intenció': recepción y difusión histórica", *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades,* n. 31 (2014), pp. 81-91.

Julio Rodríguez Puértolas, *Poesía crítica y satírica del siglo XV,* Castalia, Madrid, 1984.

Romano, Marta M.M. y Cruz, Óscar de la, "The human realm" en Alexander Fidora y Josep E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullus. An introduction to his life, Works and thought,* Brepols, Turnhot, 2008, pp. 363-459.

Rossi, Elena, "Ramon Llull as novelist: the visionary realism of *Blaquerna*", *Catalan Review,* vol. 4, n. 1-2 (1990), pp. 279-297.

Round, Nicholas G., "Renaissance culture and its opponents in fifteenth-century Castile", *The Modern Language Review,* vol. 57, n.2 (1962), pp. 204-215.

Round, Nicholas G., "La rebelión toledana de 1449. Aspectos ideológicos", *Archivum,* t. 16 (1966), pp. 385-466.

Round, Nicholas G., *The greatest man uncrowned. A study of the fall of don Álvaro de Luna,* Tamesis, Londres, 1986.

Rubio, Josep E., "Llull's Great Universal Art", en Amy M. Austin y Mark D. Johnston, *A companion to Ramon Llull and Lullism,* Brill, Leiden, 2019, pp. 81-116.

Rucquoi, Adeline, "Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des États de la société dans l'Espagne médiévale*", *Annales,* vol. 55, n. 3 (2000), p. 659.

Ruiz, Teófilo F., "Voices of the oppressed: peasant resistance in late medieval Castile", en Mª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Castilla y el*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 63-72.

Ruiz de la Peña Soler, Juan Ignacio, "Los perxüraos de Llanera", *Asturiensia medievalia,* n. 1 (1972), pp. 261-290.

Ruiz, Josep Maria y Soler, Albert, "Ramon Llull in his historical context", *Catalan historical review,* vol. 1 (2008), pp. 47-61.

Sánchez León, Pablo, "La constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla, 1350-1520", en *En torno a las comunidades de Castilla: actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I" (Toledo, 16 al 20 de octubre de 2000),* Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2002, pp. 159-208 y

Sánchez León, Pablo, "Changing patterns of urban conflict in Late Medieval Castile" en Christopher Dyer, Peter Cross y Chris Wickham, *Rodney Hilton's Middle Ages: An exploration of historical themes,* Oxford Journals, Oxford, 2007, pp. 217-232.

Sanmartín Barros, Israel, "El presente en la Edad Media: historia, imagen y discursos milenaristas", en Israel Sanmartín Barros, Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González (coords.), *Historia(s), Imagen(es) y lenguaje(s) en América Latina y Europa,* Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2013, pp. 61-78.

Sanmartín Barros, Israel, "El pensamiento del año mil en el franciscanismo apocalíptico", *Sémata. Ciencias sociais e humanidades,* vol. 26 (2014), pp. 343-358.

Sanmartín Barros, Israel, "Walter Ullmann (1910-1983): the limitations of medieval legal history", en Julia Pavón Benito (ed.), *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth century,* Brepols, Turnhout, 2015, pp. 47-72.

Sanmartín Barros, Israel, "Temporalidad y contextos en la historiografía del siglo XI a partir de Raúl Glaber, en Sonia Gómez-Jordana Ferary e Israel Snmartín Barros, *Temporalidad y contextos: la interdisciplinariedad a partir de la historia, el arte y la lingüística,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2015, pp. 335-360.

Sanmartín Barros, Israel, "La expresión del franciscanismo joaquinita de Juan de Rocatallada en las versiones hispánicas del *Vade mecum in tribulatione*", en David Chao

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Castro, María Isabel González Fernández y Fernando López Alsina (coords.), *Franciscanos en la Edad Media. Memoria, cultura y promoción artística,* Edizione dell'Orso, Alessandria, 2018, pp. 285-301.

Sanmartín Barros, Israel, "Las historias inmediatas y del presente en la historiografía", *Historiografías. Revista de historia y teoría,* vol. 15 (2018), pp. 36-51.

Sanmartín Barros, Israel, "Los elementos del pensamiento político medieval como un sistema cristiano", *Revista A Història,* vol. 24, n. 2 (2019), pp. 6-21.

Sanmartín Barros, Israel, "La construcción del discurso político apocalipticista del *Vade Mecum in Tribulatione* de Juan de Rocatallada en la Castilla de Juan II", *Trabajos y comunicaciones,* n. 53 (2021), e137. Disponible on-line. URL: https://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyCe137/13197. [Consultado por última vez el 28-03-2022].

Santanach i Suñol, Joan, "Ramon Llull i l'obscuritat que il.lumina. Apunts sobre l'origen i la rendibilitat literària d'un recurs exegètic", *Anuario de Estudios Medievales,* vol. 45, n. 1 (2015), pp. 331-354.

Scholberg, Kenneth R., *Sátira e invectiva en la España medieval,* Gredos, Madrid, 1971.

Scott, James C., *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts,* Yale University Press, London, 1990.

Searle, John, *La construcción de la realidad social,* Paidós, Barcelona, 1995.

Senra, Justo y Pons, Anaclet, *La historia cultural. Autores, obras y lugares,* Akal, Madrid, 2005.

Serverat, Vincent, "Pour une archéologie du roman: les «états de la société» dans l'oeuvre de Ramon Llull", *Romania,* vol. 122, n. 447-448 (1991), pp. 406-449.

Serverat, Vincent, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*, Ellug, Grenoble, 1997.

Serverat, Vincent, "Une legitimation islamique de la résistance au tyran au temps de Jean II de Castille : *Semblanza y tratado de Gracián* (chapitre VIII) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales,* vol. 28 (2005), pp. 391-404.

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Shapiro, Ian, "Realism in the study of the history of ideas", *History of political thought,* vol. 3, n. 3 (1982), pp. 535-578

Skinner, Quentin, *Visions of politics,* vol. 1: *regarding method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Solórzano Echea, Jesús Ángel, "*Commo uno más del pueblo:* Acción colectiva y ambiciones políticas del común en las villas portuarias de Cantabria en la Baja Edad Media", *Edad Media. Revista de historia,* vol. 14 (2013), pp.239-257.

Somoza, Tamara, "Una comunidad en rebeldía: resistencias fiscales y el servicio regio de 1397", *Cuadernos medievales,* n. 25 (2018), pp. 29-40.

Soto Rábanos, José María, "Bibliografía de Isaac Vázquez Janeiro", *Revista Española de Teología,* n. 42 (1983), p. 5-42.

Soulet, Jean-François, *L'histoire inmédiate. Historiographie, sources et methodes,* Armand Collin, París, 2012.

Southern, Richard W., "Aspects of the European tradition of historical writing, 3: history as prophecy", *Transactions of the Royal Historical Society,* vol. 22 (1972), pp. 159-180.

Spiegel, Gabrielle, "History, historicism and the social logic of the text in the Middle Ages", *Speculum,* vol. 65, n. 1 (1990), pp. 59-86.

Stefano, Luciana de, *La sociedad estamental de la baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época,* Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filología "Andres Bello", Caracas, 1966.

Stock, Brian, "History, literature and medieval textuality", *Yale French Studies,* n. 70 (1986), pp. 7-17.

Stone, Marilyn, "La pourpre et la glèbe: Rhétorique des états de la societé dans l'Espagne médiévale by Vincent Serverat", *Speculum,* vol. 74, n. 4 (2000) pp. 986-987.

Strauss, Leo, *La persecución y el arte de escribir,* Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

Strayer, Joseph R., *On the medieval origins of the modern state,* Princeton University Press, Princeton, 1970.

USC UNIVERSIDADE

Suárez Fernández, Luis, *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la Corona española,* La Esfera de los Libros, Madrid, 2003.

Tang, Frank, "Royal misdemeanour: princely virtues and criticism of the ruler in Medieval Castile (Juan Gil de Zamora and Álvaro Pelayo), en István P. Beczy y Cary J. Nederman (eds.), *Princely virtues in the Middle Ages: 1200-1500,* Brepols, Turnhout, 2007, pp. 99-121.

Tavelli, Federico, *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación del humanismo español,* Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2020.

Taylor, Barry, "Some complexities of the *exemplum* in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*", *The modern language review,* vol. 90, n. 3 (jul. 1995), pp. 646-658.

Thompson, Martyn P., "Reception theory and the interpretation of historical meaning", *History and theory,* vol. 32, n. 3 (1993), pp. 248-272.

Toro Pascua, María Isabel, "Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV", *Via spiritus,* vol. 6 (1999), pp. 27-63.

Trías Mercant, Sebastián, "La ética luliana de las virtudes en el «Felix de les meravelles»", *Studia Lulliana,* vol. 13, fasc. 2 (1969), pp. 113-132.

Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media,* Ariel, Barcelona, 1999.

Val Valdivielso, María Isabel del, "Ascenso social y lucha por el poder en las ciudades castellanas del siglo XV", *En la España Medieval,* nº 17 (1994), pp. 157-184.

Val Valdivielso, María Isabel del, "Oligarquía *versus* común (consecuencias sociopolíticas del triunfo del regimiento en las ciudades castellanas)", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales,* vol. 4 (1994) pp. 41-58.

Val Valdivielso, María Isabel del, "Conflictividad social en la Castilla del siglo XV", *Acta historica et archaeologica mediaevalia,* n. 26 (2005), pp. 1033-1050.

Val Valdivielso, María Isabel del, "Las Cortes de Castilla en el siglo XV ¿reflejo de la opinión política de las ciudades del reino? El ejemplo de las Cortes de Salamanca de 1465", en Concepción Villanueva Morte y Germán Navarro Espinach (eds.), *Cortes y*

USC DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

parlamentos en la Edad Media peninsular, Universidad de Murcia, Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia, 2020, pp. 69-96.

Valdaliso Casanova, Covadonga, "Privanza y privados en el reinado de Pedro I de Castilla", *Historia. Instituciones. Documentos,* vol. 34 (2007), pp. 293-305.

Valdeón Baruque, Julio, "Las Cortes de Castilla y las luchas políticas del siglo XV (1419-1430)", *Anuario de estudios medievales,* n. 3 (1966), pp. 293-326.

Valdeón Baruque, Julio, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Siglo XXI, Madrid, 1975.

Valdeón Baruque, Julio, "Movimientos antiseñoriales en el siglo XIV", *Hispania: revista española de historia,* vol. 35, n. extra 6 (1975), pp. 357-390.

Valdeón Baruque, Julio, "Resistencia popular y poder monárquico en Castilla (1252-1521)", en María Isabel Loring García (coord.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al prof. Abilio Barbero de Aguilera,* Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pp. 631-642.

van Dijk, Teun, *Ideology: a multidisciplinary approach,* SAGE, Londres, 1998.

van Dijk, Teun, *Sociedad y discurso. Cómo influyen los contextos sobre el texto y la conversación,* Gedisa, Barcelona, 2011.

van Dijk, Teun, *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo,* Gedisa, Barcelona, 2012.

Vázquez Janeiro, Isaac, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la trinidad y la encarnación, del maestro fray Diego de Valencia OFM (siglo XV). Identificación de su autoría y edición crítica,* CSIC, Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1984.

Vázquez Janeiro, Isaac, "El encomio mariano "Cuncta haereses sola Interemisti". Origen de su sentido inmaculista", *Antonianum,* n. 4 (1991), pp. 497-531.

Vázquez Janeiro, Isaac, " "Nominetur ille doctor". El último deseo incumplido de Juan Hus en Constanza", *Antonianum,* n. 2-3 (1991), pp. 265-300.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Vázquez Janeiro, Isaac, "'Gracián', un 'Félix' castigliano del secolo XV. Una ricerca sull'innominato autore", *Annali. Sezione romanza,* vol. 34, n. 1 (1992), pp. 295-337.

Vázquez Janeiro, Isaac, "El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia, lector de Dante y Petrarca", *Salmanticensis,* vol. 41, fasc. 3 (1993), pp. 397-432.

Vázquez Janeiro, Isaac, "Los estudios franciscanos medievales en España", en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar (coords.), *VI semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995,* Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 43-64.

Vázquez Janeiro, Isaac, "«Disputatio saecularis et iacobitae». Actores y autor de un tratado inmaculista pseudoluliano del siglo XV", *Salmanticensis,* vol. 44, fac. 1 (1997), pp. 25-87.

Vázquez Janeiro, Isaac, "El pensamiento hispano-franciscano medieval en la historiografía reciente", en José María Soto Rábanos (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero,* vol. 2, CSIC ; Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León ; Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 1169-1170.

Vázquez Janeiro, Isaac, "¿Enrique de Villena o Diego Moxena de Valencia? En torno a la primera traducción de la Divina Comedia (s. XV)", *Antonianum,* n. 1 (1999), pp. 2-51.

Vicens Vives, Jaume, *Juan II de Aragón (1398-1479). Monarquía y revolución en la España del siglo XV,* Ugoiti editores, Pamplona, 2003.

Villacañas Berlanga, José Luis, "Republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia", *Journal of Spanish Cultural Studies,* vol. 6, n. 2 (2005), pp.163-183.

Vizuete Mendoza, José Carlos, "La biblioteca de Guadalupe: un reflejo de la espiritualidad jerónima", *En la España medieval,* n. 9 (1986), pp.1335-1346.

Walsh, John K., *El Coloquio de la Memoria, la Voluntad y el Entendimiento (Biblioteca Universitaria de Salamanca MS. 1763) y otras manifestaciones del tema en la literatura española,* Lorenzo Clemente, New York, 1986.

USC DE COMPOSTELA

Watts, John, *The making of polities. Europe, 1300-1500,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Weiss, Julian, *The poet's art. Literary theory in Castile, c. 1400-60,* The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, Oxford, 1990.

Weiss, Julian, *The* Mester de clerecía. *Intellectuals and ideologies in thirteenth-century Castile,* Tamesis, London, 2006.

Wieruszowski, Helene, "Ramon Llull et l'idee de la cité de Dieu", en *Politics and culture in medieval Spain and Italy,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1971, pp. 147-172.

Yates, Frances A., "The Art of Ramon Llull: an approach to it through Llull's theory of elements", *Journal of Warburg and Courtland Institutes,* vol. 17, n. 1-2 (1954), pp.115-173.

Ysern, J.-A., "*Exempla* i estructures exemplars en el primer llibre del *Fèlix", Studia Lulliana,* vol. 39 (1999), pp. 25-54.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Esta tesis doctoral consiste en una investigación histórica e historiográfica del Libro de Gracián. Este es un texto anónimo, escrito durante el reinado de Juan II de Castilla (1405-1454). El documento presenta una serie de reflexiones políticas y sociales, articuladas a partir de las enseñanzas y el viaje del joven Gracián por Castilla.

En esta tesis doctoral, argumentaremos que el texto puede entenderse como una representación del presente en el que se escribe. Esta representación se articula a partir de la crítica de las estructuras políticas y sociales de la época de Juan II, que contrastan con un pasado idealizado y anuncian un futuro escatológico. Esta representación se completa con la proyección de una sociedad ideal.