

INTRODUCCIÓN

Casi treinta kilómetros separan los monasterios de San Pedro de Arlanza y Santo Domingo de Silos. No solo tienen en común estas casas burgalesas el románico y la regla de San Benito, sino que ambas, de modos diversos, tuvieron noticias de la leyenda de Alejandro Magno (*circa* 356-323 a. C.). Pese a que, para entonces, habían pasado ya más de 1500 años de su muerte en la ciudad de Babilonia, aquel rey, acaso el más poderoso de la historia para los medievales, siguió impresionando, en pleno siglo XIII, a esos benedictinos. Sobre Silos y su relación con la leyenda del soberano se sabe por un catálogo del Doscientos, hoy desaparecido, de la biblioteca del monasterio. Allí se asoma, con el número 47, un “Alexandre; oreias de plata”. Junto a él, hay también textos sagrados decorados con el mismo esmero: “un Liber Evangeliarum; las oreias de plata”, por ejemplo (Férotin 263).

Esa escueta información no es suficiente para dilucidar a qué obra sobre el rey de los macedonios alude tal catálogo. Desconocemos si este se refiere al *Libro de Alexandre*, culmen de la leyenda medieval de Alejandro en castellano, escrito en cuaderna vía en la década de 1220 cuyo análisis y comentario son el propósito de las páginas que siguen.¹ No hay certeza tampoco de si se trata de

1 Desde hace algunas décadas el hipanomedievalismo ha venido estudiando los poemas en cuaderna vía escritos hasta la década de 1250 como un conjunto unitario de obras y como una escuela con características determinadas e identificables denominada *mester de clerecía*. Destacan, por ejemplo, muchos trabajos muy difundidos e influyentes de Isabel Uría Maqua (“Gonzalo de Berceo”, “El *Libro de Alexandre*”, *Panorama*, entre otros) y uno, de finales de la década de 1970, de Nicasio Salvador Miguel. La crítica anglosajona, por su parte, es más reticente a aceptar tal denominación como escuela, en especial, a partir del trabajo de Raymond Willis (“Mester de clerecía”), seguido por Alan Deyermond (“Mester en sen peccado”), aunque, contemporáneamente, un autor como Julian Weiss recurre y explota la denominación en un destacado

la *Historia de preliis* (famosa obra cuya suerte latina se le debe al Arcipreste Leo en el siglo x) que gozó de incalculable difusión en la Europa Occidental, ya que fue una de las fuentes más recurridas para la historia del rey y que el autor del *Alexandre* conoció bien y utilizó para enriquecer sus episodios (Michael, *The Treatment* 20-21). ¿O se trataría, más bien, del célebre poema épico *Alexandreis*, escrito en latín por el francés Gautier de Châtillon (circa 1135-1180), columna vertebral del poema castellano, a partir del que su autor toma la estructura narrativa principal y muchos de los episodios más importantes (17-20)? Tampoco lo podemos precisar. Lo que sí se puede afirmar con toda seguridad es que esa mención que transmite el catálogo de Silos es muestra de que la leyenda alejandrina interesó a los monjes que vivían allí. Sin embargo, las cosas cambian un poco, pues son más claras, más directas, cuando hablamos de San Pedro de Arlanza y su relación con el rey de los griegos. Más que las ruinas en las que hoy se halla aquel cenobio, nos habla un poeta, a quien se le ha venido a llamar el arlantino, pues su identidad es aún enigmática, y un poema, también en cuaderna vía, conocido como *Libro de Fernán González*, compuesto probablemente en la década de 1250 (López Guil, ed. 36).

Las hazañas del conde de Castilla Fernán González (circa 905-970) se cuentan allí con el objeto de que el monasterio de Arlanza (en pareja situación a otros claustros de Castilla que enfrentaban una crisis económica, pero, sobre todo, una crisis de influencia en la sociedad medieval) obtuviese prestigio por sus relaciones con el héroe castellano, preservase sus intereses y recibiese peregrinos (López Guil, ed. 25). Para lograrlo, ampliamente se valió el arlantino del *Libro de Alexandre*, poema que conocía de forma directa (Lida de Malkiel, *La idea* 237-249; Uría Maqua, *Panorama* 325-353). Resalta, en especial, la asimilación en el *Fernán González* de un pasaje del *Alexandre* que marca una parte sustancial de la narración, pero, en especial, del correlato moral de la obra sobre el rey Alejandro. Se trata del pedido de las tropas alejandrinas, quienes, cansadas y temerosas, dicen: “La tu fiera cobdiçia non te dexa folgar” (*Alexandre* 2274a) en alusión a los proyectos desmesurados del rey.²

libro de la primera década del siglo xxi. Por su parte, la filología hispánica también ha mostrado sus críticas frente a tal marbete como lo demuestra, por ejemplo, Ángel Gómez Moreno. Yo prefiero utilizar aquí el término poesía en cuaderna vía porque es más flexible y puede abarcar asimismo textos escritos bajo esta forma métrica en el siglo xiv. Para una fecha de composición de la obra en la década de 1220, consúltense Arizaleta, “El *Libro de Alexandre*: el clérigo” 75; Uría Maqua “El *Libro de Alexandre* y la Universidad de Palencia” 441; Hilty “Fecha y autor del *Libro de Alexandre*” 816; Franchini “El IV Concilio de Letrán” 35-43. Para una datación de principios del siglo xiii, véase Marcos Marín 424-437.

2 Todas las citas del *Libro de Alexandre* provienen de la edición de Juan Casas Rigall.

Casi como un calco, el autor del *Fernán Gonçález* utiliza el mismo verso en el mismo contexto: frenar los deseos del conde de proseguir su marcha en contra de los navarros. Nuño Laýno, en este caso, representa a la voz de la tropa exhausta: “la vuestra grand codiciã non nos dexa folgar” (336c). Más adelante, hacia el final del discurso de Nuño, aparece también mencionado el propio Alejandro, acaso un guiño a los receptores del poeta, un homenaje al libro en el que el autor de San Pedro de Arlanza se sustentaba u otra advertencia moral en contra de la codicia y la soberbia que esta conlleva. Dice el soldado al conde Fernán González como una de las cumbres en su proceso de persuasión: “No cuentan d’Alexandre las noches nin los días, / cuentan sus buenos fechos e sus cavallerías” (348ab). La fuente exacta de estos versos es el *Alexandre*: “¡Non conto yo mi vida por años nin por días, / mas por las buenas fazien-das e por cavallerías!” (2288ab). Difiere este conjunto de versos no solo en la persona gramatical y en ciertas ligeras modificaciones léxicas, sino en el contexto en el que aquel es producido: en el poema alejandrino tales versos se hallan en la respuesta que otorga el rey de los griegos a sus hombres, mientras que en el *Fernán Gonçález*, más bien, son parte del discurso de Nuño Laýno.

Si bien los aspectos que acabo de mencionar respecto de aquellas particulares similitudes han sido comentados y estudiados por la crítica de aquellos poemas (López Guil, ed. 50-51; Lida de Malkiel, *La idea* 246-249), queda aún por responder por qué precisamente esas coplas del *Alexandre* son adaptadas por el arlantino en episodios análogos. Llamativamente, las críticas de los soldados de Alejandro afloran precisamente antes de la expedición marítima que llevará a la famosa exploración submarina (cc. 2305-2323), a la que tantas veces volveré en las páginas sucesivas. Tal aventura, a su vez, conducirá al momento en que Dios condena a Alejandro (cc. 2324-2333). Aquí, precisamente, radica una de las cimas del aspecto moral de la obra, que con tanta vehemencia el poeta resalta, pues la censura divina, asimismo, concentra la mayor cantidad de alusiones a la soberbia por causa del deseo de conocer, como el propio macedón sostiene, “las cosas que yazen sofondidas” (2291b) (Uría Maqua, “La soberbia” 513-515). Que, además, el poeta adapte la respuesta del rey a las palabras de Nuño Laýno es muestra de que tales versos contenían una información crucial o, asimismo, transmitían un propósito útil para la construcción del *Fernán Gonçález*. No se puede desatender tampoco que el discurso del macedonio en el *Alexandre* (leído con toda seguridad por el autor de tal poema) prosigue dando cuenta de su propio anhelo de conquistar los siete mundos (2289b) y de ser partícipe de un conocimiento restringido (2291c).

Como mencioné, la escritura de esta obra y, por tanto, su conformación ideológica y de sentido —lo cual, por supuesto, abarca las fuentes que el autor del *Fernán Gonçález* utiliza— es deudora de los intereses del monasterio de

San Pedro de Arlanza. Un buen punto de partida para comprender tal entramado es investigar de dónde provenía aquel autor, qué cultura lo sustentaba y a qué estatuto eclesiástico pertenecía. En tal sentido, en las últimas décadas se ha sugerido que se podría tratar de un clérigo (López Guil, ed. 25; Uría Maqua, *Panorama* 323),³ es decir, de un individuo que entra al estado eclesiástico por la recepción de la tonsura, que recibe una de las varias categorías de la clerecía y que, además, puede, aunque no de manera estrictamente necesaria, estar vinculado con el saber en su dimensión institucional y académica (Arizaleta, *La translation* 191-192, López Estrada 257-258).⁴ Empero, el estado clerical no se hallaba reñido ni separado del estado monástico, vale decir, del orden al que un individuo ingresaba y que suponía una renuncia completa al mundo, así como la vida perpetua en comunidad y el seguimiento de una regla, en otros términos, un código estricto de comportamiento claustral y espiritual. Normalmente, aunque nunca de forma exclusiva, pues existen excepciones para estos casos (lo que generó tanto debates como conflictos), los monjes no recibían órdenes eclesiásticos, es decir, no pertenecían a la clerecía (Leclercq, “On Monastic Priesthood” 137-155). Entonces, si el autor del *Libro de Fernán Gonçález* hubiese sido un clérigo, esta condición tampoco habría sido óbice para que trabajara al servicio de los intereses de San Pedro de Arlanza. Desconocemos, sin embargo, hasta qué punto llegó su relación con el monasterio. Lo que sí es muy posible es que el sistema de los poemas de cuaderna vía y, en particular, el *Alexandre*, que le influye tanto en forma como en contenido, hubiese sido aprendido por el arlantino mediante una cadena de monasterios (Walsh 41).

Una hipótesis claustral

Si bien la crítica no presenta mayores reticencias hacia la relación entre el *Fernán Gonçález* y la institución claustral, pues baraja la posibilidad de que

-
- 3 “Clerigos tanto quiere dezir, como omes efcogidos en fuerte de Dios. E esto se muestra por dos maneras. La vna, porq ellos han de dezir las horas, e fazer todo el seruicio de Dios, segund es establecido en la santa Eglefia. E la otra, porque se deuen tener por abundados en beuir de aquella fuerte que dan los Christianos a Dios, así como diezmos, e primicias e ofrendas. E porende todos aquellos que son ordenados de corona, o dende arriba son llamados clerigos comunalmente quier sean mayores o menores” (Alfonso X, *Primera partida*, título VI, ley I).
- 4 “Nueve ordenes de Angeles ordeno nuestro señor Dios, en la Eglefia celestial (...) E a estos grados de ordenes llaman al primero Corona, e al segundo Hostiario: E al tercero, Lector: e al quarto, Exorcista: e al quinto, Acolito: e al sexto, Subdiacono: e al septimo, Diacono: e al octauo Prefte: e el noueno Obispo” (Alfonso X, *Primera partida*, título VI, ley I).

inclusive su propio autor, puesto que se parte de la premisa de que este es un clérigo y no un monje, hubiese podido profesar vida monacal luego de la recepción de su educación (Uría Maqua, *Panorama* 323), sí se muestra reacia, en general, a considerar tal vínculo para el *Alexandre*. La razón radica en que los indicios de que su autor era un clérigo, con mucho fundamento, parten principalmente de la estrofa 1824 del poema en la que él mismo se declara como tal (Arizaleta, *La translation* 210). En pleno contexto de la crítica que el poeta plantea al presentar el *contemptus mundi* (cc. 1805-1830), el autor se incluye entre ellos indudablemente: “Somos los simples clérigos errados e viçiosos; / los perlados mayores, ricos e desdeñosos, / en prender son agudos; en lo ál, perezosos. / ¡Por ende, son los santos irados e sañosos!” (c. 1824). Los dos testimonios que hoy nos quedan del *Alexandre* (*P* del siglo xv en la actualidad en París; *O* de entre los siglos XIII y XIV, conservado en Madrid), por su parte, difieren en un aspecto sobre este pasaje de la obra: en *P* se lee “clérigo simple”, lo que aludiría al bajo clero, es decir, aquel que adopta las órdenes menores (Casas Rigall, ed. “Introducción” 25; Catena 173). En *O*, sin embargo, se lee “siempre” en lugar de “simples” de *P*, por lo que tampoco se puede establecer con seguridad la pertenencia del autor a la clero menor. De lo que sí estamos seguros, no obstante, es de que se trata de un letrado que destinaba tiempo al estudio; por eso, la posesión de saber sería uno de los pilares de su condición (Arizaleta, *La translation* 191-195).

A pesar de que no existen pruebas directas para establecer la pertenencia de la institución claustral hasta el momento, no deben ser desatendidos dos hechos. Primero, conviene reflexionar sobre la posibilidad de un vínculo con un monasterio no solo a la manera del poeta del *Fernán Gonçález*, sino a la de otro clérigo célebre por su excelencia en la cuaderna vía como Gonzalo de Berceo (muerto *circa* 1252) cuyas relaciones entre su producción poética y el monasterio de San Millán de la Cogolla en la región de La Rioja son de sobra conocidas (Dutton, “French Influences” 81, “The Profession” 139-145). Segundo, no se puede descuidar tampoco la posibilidad de otra agrupación eclesiástica, muy popular especialmente a partir del siglo XII, que reunía a la clero y a la vida claustral, muy influida por el monacato reformado del Cister: la canónica regular agustiniana. Esta segunda posibilidad supone la vida en común, cuyos grados de flexibilidad o rigor dependían de las congregaciones particulares, así como el seguimiento y obediencia de una regla de vida claustral atribuida a San Agustín (Dereine).⁵ Los canónigos regulares,

5 “Reglars fon llamados, todos aqlllos q dexan todas las cofas del figlo, e toman alguna regla de religion, para feruir a Dios. Prometiendo de la guardar. E eftos atales fon

comúnmente vinculados con el estudio y la enseñanza, se congregaban de acuerdo con los cánones (de donde proviene su nombre) a partir de la convocatoria de un obispo en una catedral, en una colegiata o en una abadía. En la práctica, es difícil diferenciar a ciertos canónigos regulares (*ordo canonicus*) de los monjes (*ordo monasticus*), en especial, si los primeros optan por una vida comunitaria de pobreza y estricta disciplina. El aspecto que me interesa plantear con mayor énfasis radica en que los canónigos regulares son clérigos, como se indica en uno de los textos fundacionales de la institución, la *Regula Sancti Chrodegangi*, que Chrodegango de Metz escribió hacia 755 para la clerecía de la catedral que él mismo lideraba (Bertram 14-15).⁶ Por tanto, los *clerici canonici* podían ejercer la *cura animarum*, es decir, la dirección espiritual de los fieles.⁷

Me inclino a pensar en una hipótesis claustral para la obra. Digo claustral y no monástica para poder abarcar, asimismo, a los canónigos regulares. Esta hipótesis bifronte contempla la espiritualidad monástica reformada como marco, pero, sobre todo, una dimensión religiosa que logró penetrar en muchos aspectos de la sociedad de los siglos XII y XIII: la corte, la guerra y la orientación educativa representada en la universidad. Por esa razón, concuerdo con la hipótesis de John K. Walsh, a quien no se le escaparon los indicios claustrales, en un gran marco sistemático a partir del análisis de los poemas en cuaderna vía y del *Alexandre* en particular. Sus ideas apuntan, así, a la relación entre la primera literatura vernácula en castellano y los ambientes benedictinos en sus versiones cluniacense, primero, y, posteriormente, cisterciense.⁸ Uno de los pilares de su argumentación sobre este aspecto es el origen

dichos religiofos, que quiere tanto dezir, como omes ligados q fe meten fo obediencia de fu mayoral. Afsi como monjes, o calonjes de claustra, a q llaman reglares, o de otra orden qualquier q fea” (Alfonso X, *Primera partida*, título VII, ley I).

6 “Ita instituímus, ut in illo claustró ille *clericus canonicus*, qui sub ordine, Deo adiuuante, vivere debent, omnes in uno dormiant dormitorio, preter illos quibus episcopus licentiam dederit, secundum quod ei rationabiliter visum fuerit” (*Regula Sancti Chrodegangi* III; mi énfasis) [Determinamos que el *clérigo canónigo* que vive según la regla con la ayuda de Dios debe vivir en el claustro. Todos ellos deben dormir en el mismo dormitorio a excepción de aquellos a los que el obispo les otorga licencia de acuerdo con su propio criterio; mi traducción].

7 Para un panorama completísimo sobre los canónigos regulares, véase Dereine.

8 Comprendo por benedictino al monacato tradicional que se organiza en torno de la regla de San Benito (siglo VI) y que cobró su auge en la Edad Media con el monasterio de Cluny, cuyo apogeo ocupó los siglos XI y XII, de allí que, en ocasiones, a estos monjes, que llevaban el hábito negro, se les conociese como cluniacenses. Por cisterciense comprendo a la agrupación benedictina reformada a partir de la irrupción de los monjes, vestidos con hábito blanco, provenientes del monasterio de Cîteaux, fundado

de los poemas escritos en cuaderna vía. En efecto, la evidente diferencia de sus temas es menos importante que el sistema formulaico que los dos grandes grupos —el *Alexandre* y el *Apolonio*, por un lado, y el *Fernán González* junto con las obras de Berceo, por otro— poseen y dominan. El origen de estas obras se habría gestado así en los monasterios de inspiración benedictina.

Los encuentros de la espiritualidad cisterciense y la de los canónigos es muy coincidente respecto de vicios como la curiosidad o la soberbia (Newhauser, “Towards a History”). Tal influencia sobre el *Alexandre*, por ejemplo, pudo darse mediante un autor, en efecto, perteneciente o estrechamente asociado con la institución de los canónigos regulares o con cualquier otro espacio claustral como aquel que comprende la asociación de miembros de la cléricatura con un monasterio. Ahora bien, es asimismo conocido que ciertos clérigos como el influyente canciller Diego García de Campos (*circa* 1138-1218), autor de una obra latina muy relacionada con el *Alexandre* y su contexto como *Planeta* (1218) (Hernando Pérez; Franchini, “El IV Concilio de Letrán”43-51), se vinculaban fluidamente con ambientes claustrales cistercienses, en los cuales aprendió y se familiarizó, cuando joven, con determinados temas doctrinales. Tal relación de Diego se manifestaba en la consideración, como anota en su obra, del estado claustral como superior al clerical. En el mismo sentido, otra de las plumas latinas que aflora evidentemente es la de Lucas de Tuy (muerto *circa* 1250), canónigo regular de la Colegiata de San Isidoro de León, quien, algunos años después del *Alexandre*, en la década de 1230, fustiga, en su *De altera vita*, a determinados filósofos aristotélicos heterodoxos. No sorprende, por su propia condición de canónigo regular, que considerase en tal obra (al igual que Diego García) el estado claustral como superior al clerical y que criticase a aquellos pensadores heterodoxos por su abandono de las autoridades patrísticas en favor de una nueva filosofía. En este sentido, un problema que, por lo menos para el *Alexandre*, sigue vigente es la consideración del estado clerical y el claustral como compartimientos estancos y cuyas relaciones son limitadas, salvo en lo que concierne a la única excepción en los estudios sobre cuaderna vía representada por la literatura berceana. Casos como el de Diego García, según mostraré o, como el de Lucas de Tuy, presentan nuevos caminos para el análisis, que bien pudieron ser las rutas del poema, al menos, en su intercambio y relaciones. Que el

en 1098, y que se caracterizaron, a partir de las enseñanzas de Bernardo de Claraval, por un afán de cambiar radicalmente el panorama monástico europeo mediante una espiritualidad muy austera y rigurosa. Los cluniacenses entran a la península ibérica con fuerza en el siglo xi; los cistercienses lo hacen a partir de la década de 1140 (García de Cortázar).

Tudense, por ejemplo, estuviere muy involucrado en la corte de Fernando III de Castilla (1217-1252) y, en especial, con su madre, la poderosa reina doña Berenguela (*circa* 1180-1246), habla de la existencia de cierta flexibilidad de los estados claustrales como lo demuestra el tiempo que don Lucas pasó en la corte fernandina.

Considero, por ende, que el mejor medio para la expresión de esa cultura claustral es una determinada representación del deseo del conocimiento y los alcances de este por parte de Alejandro de Macedonia. Tal representación se sustenta, en primera instancia, en el hecho de que esta se halla siempre en la obra asociada con la desmesura y, en consecuencia, con los límites que el deseo de conocimiento plantea en el marco de la doctrina cristiana. Tales límites, a su vez, en la tradición bíblico-patristica, son infranqueables puesto que los ha establecido Dios. En el contexto de las nuevas prácticas intelectuales, las cuales implicaban una nueva cultura urbano-universitaria y el comienzo de una disminución de la influencia en la sociedad de la institución claustral, el problema de la transgresión de los límites se convierte en un espacio común de reflexión, precisamente, a partir de la figura de Alejandro, idónea para tales fines por sus propias características (Peters, “The Desire to Know”) y que entra en conflicto con el par, muy tratado desde San Agustín, *scientia-sapientia*. La representación de estos términos y el sello del tránsito entre el siglo XII y el XIII radica justamente en la anteposición de la primera sobre la segunda (Newhauser, “Augustinian *vitium curiositatis*” 118-119), lo que genera un conflicto y una subsecuente crítica de parte de los claustrales como se observa en la obra del canónigo regular agustino Hugo de San Víctor (*circa* 1096-1191), por ejemplo.

Esta crítica, que va a tomar los tintes de una reacción, se centraba, en particular, en un determinado tipo de conocimiento respaldado por los aportes de los traductores e intelectuales del siglo XII en su tratamiento e interpretación de los textos de Aristóteles asociados con la filosofía natural, es decir, con el saber que consiste en el análisis de los procesos, cambios y movimientos del mundo físico (Grant 150-151). Este tipo de conocimiento, al que, además, la literatura de Alejandro estaba relacionada desde la Antigüedad, no solo cobró un importante lugar en la cultura medieval de Occidente, sino que recogió un modo de ser muy particular en la península ibérica, primero, por la presencia del conocimiento árabe, en el cual la aproximación a la filosofía natural era primordial, y, segundo, por la relación que mantenía respecto del comentario y traducción de textos aristotélicos.⁹

9 Recientemente, Florence Curtis, en su artículo “The practice of Music”, ha propuesto la posibilidad de que el *Libro de Apolonio* (*circa* 1250) obedezca a una reacción frente

El proceso de creación del *Alexandre*, que suponía una constante y muy compleja adaptación y selección de fuentes junto con la inclusión de un notable material propio, incorporó y desarrolló, en momentos cumbre en el poema, episodios que tratan sobre el conocimiento de la naturaleza, de donde se deduce que uno de los temas centrales del poema y el principal asunto de la preocupación intelectual de Alejandro es la filosofía natural (Willis, “Mester de clerecía” 218-221; Michael, *The Treatment* 43-45). Junto con el mencionado episodio submarino, cuya motivación se halla en tal tipo de conocimiento, se encuentra su contraparte, es decir, la exploración aérea del rey elevado por dos grifos hambrientos (cc. 2496-2514). El ascenso, cumbre implícita de la soberbia en la tradición a la que Alejandro pertenece, comporta, a su vez, un carácter eminentemente intelectual, puesto que la aspiración del rey de los griegos radica la exploración geográfica para proseguir con sus conquistas.

La representación de las consecuencias morales de tales episodios halla su sentido en el poema en aspectos doctrinales derivados del Antiguo Testamento. En especial, tal representación radica en los libros proféticos y en sus interpretaciones medievales claustrales, de manera que se conforma un linaje de reyes de Babilonia que alcanza hasta Alejandro. Esta genealogía, una de las claves de interpretación del poema, posee como base dos principales organizaciones: el pecado de soberbia y Lucifer. Ambos componentes estructuran tal linaje y dan sentido a una sucesión histórico-profética, fundamentada en el Libro de Daniel. Aquel pecado, así, es esencial para comprender el proceder de la monarquía babilónica, pues es el origen de su impulso que sobrepasa los límites impuestos (como en el caso de la Torre de Babel), pero que, sobre todo, utiliza como medio de expresión el intelecto. Quien coordina todo este linaje es Lucifer, el cual, a su vez, en las interpretaciones veterotestamentarias patrísticas y medievales, es un soberbio monarca babilónico que busca *ascender* para desafiar a Dios. Por tanto, no es infrecuente que, desde la patrística, en San Jerónimo, por ejemplo, y en la tradición medieval, como presentaré, ciertos reyes de Babilonia como Nemrod y Nabucodonosor

a un aristotelismo heterodoxo que se había estado desarrollando en la península ibérica desde finales del siglo precedente. Los textos primarios y críticos (como el tratado de Lucas de Tuy, por ejemplo) que la estudiosa analiza son casi los mismos que uso yo para mis propósitos. Las conclusiones son, también, parecidas. Sin embargo, mi propuesta se centra, en efecto, en una reacción que comienza en la década de 1220 con el *Alexandre* desde una perspectiva claustral que se levanta contra el nuevo saber. Si es verdad lo planteado tanto por Curtis como por mí, entonces estamos ante una cadena de reacción (que se fortalece puesto que *Alexandre* y *Apolonio* se hallan muy relacionados) que terminaría hacia las últimas décadas del Doscientos con los *Lucidarios*.

hubiesen sido equiparados con el demonio, precisamente, por su intento de asemejarse a Dios. En algunos casos de la tradición claustral, tanto monástica como canónico-regular, se ha comprendido a Alejandro en el mismo sentido, es decir, como un monarca que busca igualarse a aquel.

Inicié estas páginas con la mención de la notoria influencia del *Alexandre* sobre el *Fernán Gonçález* en relación con una sección, inspirada en el primero, que habla sobre la inusual codicia del conde. Creo que volver a tal pasaje del poema sobre el héroe castellano en tanto adapta los versos del *Alexandre* ayuda a comprender el carácter luciferino de Alejandro si se acepta una analogía para este punto entre este último y el conde Fernando. El poeta de Arlanza escribe que los vasallos “eran contra el conde fuertemente yrados (...) dizién (...) él semeja Satán e nós, los sus *criados*” (330b-331c). La presencia del conflicto moral entre intelecto y ruptura de los límites, a su vez, se presenta en la equivalencia directa planteada por el poeta entre Alejandro y Lucifer, según ya mencioné, a causa de búsqueda de conocimiento de las cosas secretas (2327cd). Este último es uno de los momentos cruciales para la comprensión del *Alexandre* y, sobre todo, uno de los puntos de partida para la evaluación de la obra desde una perspectiva doctrinal. Estimo que la mención a Satanás en el *Fernán Gonçález* (331d), por tanto, no es otra cosa que una recepción de tal tipo del *Alexandre*, posiblemente, a la luz de la exégesis claustral que presentaba al rey de los griegos como Lucifer. En otras palabras, el poeta del *Fernán Gonçález* muestra, por la forma en la que recibe las cuadernas del *Alexandre*, una absorción de la obra que considera importante la dimensión luciferina de la audacia intelectual del rey, la cual solo cobra sentido en el problema de la relación de este último con la ruptura de los límites establecidos.

Por ende, la recepción del *Alexandre* en aquellos versos del *Fernán Gonçález* —aunque, cabalmente, sería tema extenso y suficiente para otra monografía— ayuda a entender mejor el vínculo entre el poema, la administración del conocimiento y la cultura claustral. ¿Por qué, entonces, aquellos versos previos a la exploración submarina impresionaron al arlantino? ¿Qué tenían de poderosos o de persuasivos o de novedosos? La respuesta se encontraría también en el poema sobre el conde de Castilla, pero, sobre todo, en su contexto de producción, así como en el propio bagaje del poeta. Ahora bien, ¿por qué precisamente este autor comprende y adjudica una dimensión codiciosa al virtuoso conde Fernán González cuando este último se muestra en todo momento como la suma de las virtudes cristianas a lo largo de la obra? La respuesta que ha dado la crítica no termina de dar cuenta del problema y, además, es de carácter circular, pues señala que la responsabilidad por la codicia en la representación del héroe se debe a la utilización del *Alexandre*, poema caracterizado por los numerosos juicios en contra de ese pecado (López Guil, ed. 51).

Sin embargo, no se ha tocado el tema de la equiparación con Lucifer que es, en definitiva, complementario al anterior y que puede esclarecer cómo se utilizó el *Alexandre*, bajo qué mirada y a partir de qué criterios tal poema fue asimilado en círculos indiscutiblemente claustrales. Una explicación más completa radica en investigar por qué el arlantino usa tal obra. La razón va más allá del asunto de la forma: se trata, en todo caso, de una utilización y, por tanto, una recepción de aquella que se acerca a la cultura del claustro. Que el arlantino, en consecuencia, adapte estratégicamente versos del *Alexandre* en episodios con carga doctrinal cuenta para una nueva consideración de la leyenda de Alejandro en el espacio monástico del Doscientos, además de la ya mencionada versión de aquella presente en Silos. No sabemos dónde obtuvo el poeta del *Fernán González* su copia del *Alexandre*: si leyó la obra de la propia biblioteca de San Pedro de Arlanza, si le pertenecía o bien si la consiguió mediante alguno de los frecuentes consorcios monásticos. Si nos hallamos, a su vez, ante un clérigo que trabajaba para un monasterio o, en todo caso, si se trata de un monje que escribe desde el claustro, el factor común siempre es el *Alexandre*.

Otra pista para la utilización por parte de la cultura claustral del poema de Alejandro es la muy polémica estrofa que presenta como éxplícit el manuscrito *P* del *Alexandre* y que menciona a Berceo como el autor de aquel: “Si queredes saber quién fizo esti ditado, / Gonçalo de Berçeo es por nombre clamado, / natural de Madrid, en San Millán criado, / del abat Johan Sánchez notario por nombrado” (2675bis). Desde principios del siglo xx, el éxplícit del *Alexandre* ha sido considerado espurio (Morel-Fatio, ed. “Introduction” XX-XXI; Menéndez Pidal 133), aunque, hacia la década de 1960, en el marco de un gran proyecto de atribución del poema a Gonzalo de Berceo, fue tomado por cierto (Nelson, “The Domain” 272, “El *Libro de Alixandre: A Reorientation*” 748-751).¹⁰ Sin embargo, la tendencia de la crítica ha sido considerarlo una falsificación asociada con el monasterio emilianense (que no buscaba otra cosa que obtener reconocimiento), al cual le eran familiares las forjas documentales, hecho que se demuestra por aquellas que lo relacionaban con unos supuestos privilegios otorgados al mismo cenobio por el conde Fernán González (Willis, “In Search” 69). Los datos biográficos los habrían tenido a mano en el *scriptorium* de San Millán, donde también se habría compuesto el éxplícit de *P* a partir de una versión del poema que el autor del *Alexandre* dejara en algún lugar al alcance del monasterio (69).

10 Para la autoría de Berceo del *Alexandre*, véanse Nelson, “Generic vs. Individual Style” 180-183, “Nunca devriés naçer” 53-7 y 78-82; véase también la edición del mismo estudioso de *El Libro de Alixandre*. Las refutaciones más recientes de la atribución a Berceo son las de Javier Rodríguez Molina y Anthony Lappin.

Más allá de la atribuida autoría berceana de la obra, problema en el que no voy a entrar aquí, no se puede dejar de lado el hecho de que si, en efecto, el éxplícit del códice *P* del *Alexandre* corresponde a una falsificación de los monjes de San Millán con el objeto de ganar prestigio, entonces el poema era lo suficientemente importante como para ser considerado, pero, sobre todo, manipulado por aquellos. Si es verdad, además, que los emilianenses accedieron a un códice parcial o total del *Alexandre* para sus propósitos de forja, entonces tal obra (o la parte o partes de ella que conocieron los monjes), habría sido de fácil acceso tanto para aquellos que dispusieron la falsificación y que conocían su potencial cuanto para los que materialmente la llevaron a cabo a través de la copia. Tal acceso, asimismo, podría haberse dado o bien a través de la existencia en la biblioteca del monasterio de una copia total o fragmentaria del *Alexandre* o bien del envío de esta desde otra casa o institución relacionada.

Por otro lado, está comprobada la existencia de literatura alejandrina en Silos, como dije, y es posible la presencia del *Alexandre* en San Millán de la Cogolla. Aunque no se puede determinar si tales hechos se dieron de forma simultánea, destaca aquí que ambos monasterios con tanta cercanía cultural e intelectual, según lo transmite la famosa *Carta de hermandad*, firmada en 1190 y ratificada en 1236, compartan el interés por el tema. Otro factor unificador de estas comunidades monacales es Gonzalo de Berceo, como lo atestiguan sus obras conocidas como *Vida de San Millán de la Cogolla* y *Vida de Santo Domingo de Silos*, y como lo hace el códice *P* respecto del vínculo de aquel autor con el *Alexandre*. Por esa razón, conviene considerar que el componente que unifica los tres elementos anteriores, a saber, Silos, San Millán y Berceo, es la leyenda de Alejandro en su concreta presencia (Silos), su influjo y utilización en pos de reconocimiento (San Millán) y su operación simbólica en el problema de la atribución literaria (Berceo). Entonces, esta continuidad, guiada por la leyenda de Alejandro, termina de relacionar ámbitos que, comúnmente, no se piensan juntos en el estudio del poema y que son tan solo una dinámica muestra de una permeabilidad que impregna, al menos en los alcances de este estudio, la primera mitad del Doscientos en Castilla.

La permeabilidad de ámbitos

Se ha planteado, desde hace mucho tiempo, una posible relación del autor con el *studium generale* de Palencia, que hoy, sin embargo, se encuentra bastante discutida aunque no del todo descartada (Gómez Moreno 75-76;

Arizaleta, *La translation* 214-215 y 218).¹¹ Empero, conviene reflexionar sobre Palencia en relación con el *Alexandre*, puesto que la crítica ha utilizado este vínculo como una de las pruebas para determinar el origen clerical de la obra y, entonces, como un espacio separado de los ambientes claustrales. La universidad, en la frontera de los siglos XII y XIII, se convirtió en un ámbito donde la mayoría de clérigos se formaba. Por tanto, casi siempre se le identifica como una institución eminentemente clerical. No obstante, se ha puesto poca atención en los estudios sobre la cuaderna vía, salvo algunas excepciones (Dutton, “French Influences” 87-88 y 93; Walsh 41 y 41 n 20), al hecho de que los claustrales, benedictinos y cistercienses, por ejemplo, desde finales del siglo XII, asistieron a la universidad, con licencias especiales, en toda la cristiandad medieval (Lawrence 162-164; Rucquoi, “Les cisterciens” 18). Entonces, la muy mencionada proveniencia universitaria del *Alexandre* no es una prueba contundente para desligar la obra de un ambiente claustral, sino, más bien, debe ser un punto de partida para las consideraciones que incluyan a este último. Finalmente, el encuentro entre las dos tradiciones, la universitaria y la monástica, en la península ibérica, para Brian Dutton, habría sido Palencia. Es más, Berceo habría sido enviado allí por el monasterio de San Millán de la Cogolla, al igual que el poeta de Arlanza, quienes podrían haber coincidido en las aulas de esa universidad, lo cual explicaría, entre otras, las relaciones métrico-lingüísticas de ambos autores (“French Influences” 87-88 y 93).

Asimismo, como ya mencioné, el paso de un estado a otro, es decir, de la clerecía a la profesión claustral, no fue infrecuente en Castilla en el primer tercio del XIII. Así, era posible que un clérigo, educado en las universidades o en las escuelas urbanas, profesara, pasados los años, como canónigo regular o como monje, según se ha especulado también en el caso del autor del *Fernán Gonçález* según mencioné más arriba (Uría Maqua, *Panorama* 323). Inclusive, ocurre lo propio entre el muy estricto estado monacal al canonical regular como lo atestiguan los testimonios sobre la vida de Diego Martínez de Villamayor (muerto *circa* 1176), fundador, en 1173, de la canónica de Santa María de Benevívere, en la región palentina de Carrión de los Condes, muy relacionada con la poesía latina de principios del siglo XIII

11 Mucho se ha escrito sobre la relación directa entre el *Libro de Alexandre* y la Universidad de Palencia, relación que se extiende también a Berceo y, en general, a todos los poemas en cuaderna vía del XIII. Para ello, véanse Dutton, “French Influences” 78-86; Hilty, “La fecha” 232 n 33, “Fecha y autor” 818-819; Rico, “La clerecía”; Menéndez Peláez 32-39; Uría Maqua, “Sobre la unidad” 188, “Gonzalo de Berceo” 14-15, “El *Libro de Alexandre*” 440-442, *Panorama* 61-66 y 98, “Gonzalo de Berceo, estudiante” 31-48.

(Rico, “La clerecía” 129-136). Sobre Diego Martínez, cuya vida anterior al claustro fue la de cortesano y consejero de Sancho III (*circa* 1134-1158) y de Alfonso VIII (*circa* 1155-1214), y que empezó a profesar como monje alrededor de 1164, se escribió un poema, en dísticos latinos, titulado *Vita Didaci* (*circa* 1214), conocido también como *Poema de Benevívere* (Arizaleta, “La alianza” 244; Pérez Rodríguez, ed. *Vita Didaci* 184-187). Antes del establecimiento de aquella canónica, Diego Martínez había fundado dos comunidades monásticas: la primera en 1165, llamada Valvení, que había pertenecido al consorcio cluniacense. Sin embargo, luego de la intervención de Martínez de Villamayor, fue otorgada al monasterio cisterciense de Valbuena del Duero. Una vez reformado Valvení, Diego pasó un tiempo en ese claustro junto con la comunidad que lideraba. Poco tiempo después, en 1167, en León, el conde de Minerva le entregó la casa de Sandoval bajo la promesa estricta de que esta debía seguir las costumbres del Císter. Vivió allí durante un tiempo, se deduce que como un cisterciense, hasta la fundación de Benevívere. El detalle de confluencia de la tradición del Císter y de la de los canónigos regulares se encuentra en la bula del papa Alejandro III del 6 de mayo del año de 1179, donde se establecía que la instauración de Benevívere debía seguir la regla de San Agustín y que las iglesias que pertenecían al monasterio debían hacer lo propio con la norma cisterciense (Pérez Rodríguez, ed. *Vita Didaci* 36-55).

Se ha propuesto también la posibilidad de que el autor de la *Vita Didaci* fuera un clérigo, formado en Palencia, contratado por la abadía de Benevívere para ganar el favor de la monarquía, a través de determinados beneficios económicos, con la escritura de aquel poema compuesto sobre la base de los documentos de la canónica (Rico, “La clerecía” 134-135). Sobre su condición clerical, entonces, hay un consenso en aquellos que en los últimos años se han dedicado al estudio del poema latino (Arizaleta, “La alianza” 245, “La sainteté” 329; Pérez Rodríguez, ed. *Vita Didaci* 192-193). Sin embargo, solo en una única ocasión ha sido considerado su estado en el sentido de un *clericus canonicus* de vida regular (Pérez Rodríguez, ed. *Vita Didaci* 193). En efecto, que el autor, educado en las florecientes escuelas urbanas, hubiese sido un canónigo regular agustino, venido de allende los Pirineos, y que, con el objeto de familiarizarse con el material de la abadía, hubiese pasado un tiempo allí viviendo con sus hermanos regulares es una posibilidad que ha sido también propuesta (189 y 192-193) y que, según creo, desprejuicia las ideas sobre cómo se manejaban los ámbitos de los claustrales, en particular, con respecto a la literatura.

Ahora bien, las relaciones de la *Vita Didaci* con la monarquía son eloquentes, pues es posible que hubiese existido un vínculo entre la gestación del poema latino y la influyente cancillería castellana (Arizaleta, *Les clerics* 336-338). El poema habría tenido como objetivo exaltar las virtudes cristianas

(y claustrales) del fundador, pero, hacia el final de aquel, la figura del rey Alfonso VIII aparece como un nuevo Diego y como un personaje tutelar de la casa y de sus canónigos. Este hecho robustece la posibilidad de un discurso sistemático para el fortalecimiento y promoción de la monarquía que estaría presente en mucha de la literatura del primer tercio del XIII, incluido el *Alexandre* (Arizaleta, *Les clerics* 336-338, “La alianza” 244-246).¹² Si este es el caso, y si la *Vita Didaci* fue, en efecto, compuesta por un canónigo regular, ello demostraría, de nuevo, las fluidas relaciones que existían entre la política, cuyo centro es la corte, y el claustro.

Entonces, la creación del poema sobre el fundador de Benevívere, el contexto de desarrollo de aquel y la propia trayectoria de Diego Martínez son la muestra del tránsito (que no es otra cosa que una flexibilidad o una permeabilidad de ámbitos), en el caso de un individuo concreto. Tal permeabilidad tiene lugar mediante instituciones diversas, pero complementarias como la corte, la monástica cisterciense y la canónica regular agustiniana, todas las cuales convergen en su representación literaria en el poema. Que esta obra, asimismo, fuese afín, según la crítica (Rico, “La clerecía” 128-136), a los poemas romances en cuaderna vía, nos enseña que los centros claustrales o, por lo menos, los intereses de estos a través de la incorporación de letrados que trabajaban para ellos (probablemente claustrales en su calidad de canónigos regulares como es posible en el caso de Benevívere) eran más activos de lo que se piensa en la composición literaria en el siglo XIII.

Asimismo, otro de los aspectos más relevantes de esta permeabilidad se encuentra en más testimonios, aparte de aquellos que se extraen del caso de Benevívere, de la participación de los claustrales en la corte, lugar este último que, en las dos últimas décadas, con mucha fuerza, ha sido postulado por Amaia Arizaleta como espacio para la gestación, desarrollo y difusión del *Alexandre*. Este, según la misma autora, habría sido compuesto con el objeto de legitimar y fortalecer la monarquía castellana a partir de la participación literaria y documental de un clérigo cercano a la cancillería. De esta manera, el tema de la administración del conocimiento en la obra, además de muchos otros, se podría comprender si lo enmarcamos en el contexto de los *specula*

12 “Me faciam uobis Didacum Didacique recepto / officio Didaco non minus aptus ero (...) Vos non dico meos quasi princeps, sed quasi custos. / Vos custodire, non remouere paro. / Prodero plus Didaco quia plus prodesse licebit, / nam quodcumque datur me sibi dante dedit” (*Vita Didaci* 725-726 y 735-738) [Yo me convertiré en vuestro Diego y, tras asumir el papel de Diego, no seré menos apto que él (...) No os llamo míos como vuestro príncipe, sino como vuestro guardián. Estoy dispuesto a guardaros, no a expulsaros; trad. Pérez Rodríguez].

principum, tradición de la cual tomaría el personaje principal un saber antes práctico que especulativo (Arizaleta, “Alexandre” 5-18, “El *Libro de Alexandre*: el clérigo” 73-79, 82-93, *Les clerics* 265-267, *La translation* 217-255). En mi opinión, esta postura debe ser siempre considerada en un análisis informado sobre el *Alexandre*. Sin embargo, el problema que plantea radica en que, de nuevo, de ella surge la división entre la cléricatura y los claustrales a manera de un compartimiento estanco.

En otras palabras, en la corte, por ejemplo, los clérigos que participaron no habrían tenido nada que ver ni con monjes ni con canónigos regulares o, en todo caso, no se abre paso a esta posibilidad. No obstante, la figura de Lucas de Tuy, la de Diego Martínez y, hasta cierto punto, la de Diego García cuestionan tal perspectiva. En consecuencia, está probado que los claustrales podían formar parte de la vida de la corte activamente e, inclusive, funcionaban como propagandistas de sus intereses a través de la escritura. En el mismo sentido, existe otro aspecto del papel de los claustrales en las cortes que resalta en esta argumentación, puesto que se halla relacionado con la península, pero, esta vez, mediante la pluma de un monje del Císter. Juan de Limoges, abad del monasterio cisterciense húngaro de Zirc, entre 1208 y 1218, escribió, en latín, para Teobaldo I de Navarra (1201-1253), cuarto conde de Champaña, el *Morale Somnium Pharaonis*. Esta obra latina se compone de un intercambio epistolar, producto del sueño del faraón, tomado de Gen 41, entre este, su consejero José y otros cortesanos, acerca del tipo de conocimiento propio para un monarca, personificado en el faraón, quien, a su vez, representa al *rex curiosus* (Jaeger 88-89; Peters, “*Rex curiosus*” 74-75). Este tratado tenía como objetivo presentar la imagen de un rey curioso que se distraía de los actos propios del gobernante mediante la observación de los cielos, lo que fomentaba su curiosidad, vicio impropio para los príncipes.

Todo apuntaría, entonces, a un consorcio claustral en el norte de Castilla, cuyas redes se extienden y dejan su huella en las obras en cuaderna vía de la primera mitad del Doscientos. No se sabe, sin embargo, si lo hacen de forma directa en el marco de su gestación o a través de su influencia. En este sentido, el *Alexandre* puede encajar allí como un eslabón inicial, como el fruto de una posible educación universitaria (¿palentina?) de monjes, canónigos o clérigos vinculados con los monasterios, en especial, sobre el modo en que el autor expresa o se aproxima al tema del conocimiento, su administración y sus consecuencias. Creo, entonces, con Dutton, que es una opción mejor para analizar esta obra pensar en una permeabilidad compleja entre los monasterios, las canónicas y el mundo.

La crítica y el claustro

En los últimos años ha venido ocurriendo algo contradictorio en el desarrollo de los estudios sobre el *Alexandre*. Mucha de la crítica más influyente, que reúno aquí para este libro y que sigo por lo acertado de sus conclusiones, parte de una serie de elementos analíticos de proveniencia claustral que se queda, normalmente, relegada al monacato si es que en algún caso se le considera de forma explícita. Sin embargo, en lo que concierne a la obra y su espacio, se deja de lado a los canónigos regulares. Por ejemplo, en el momento de evaluar el trasfondo cultural del autor del *Alexandre*, Amaia Arizaleta, la estudiosa más convencida de que el poema se gestó en la corte, deja abierta una posibilidad claustral, pues, según sostiene, no existía entonces una división demasiado drástica entre clérigos y monjes si se considera que los espacios de intercambio podían ser más flexibles de lo pensado. Aunque está segura de que el autor es un clérigo menor y no un claustral, acepta que podía haber clérigos vinculados con los monasterios y escuelas dentro de ellos (Arizaleta, *La translation* 210). La ya sugerida idea de la interrupción de la vida monástica para adquirir educación en universidades viene al caso, pero, según la autora, no es suficiente para explicar la cercanía del *Alexandre* con los ambientes monacales, aunque, a partir del mencionado y bastante conocido testimonio de Silos, sostiene que la materia alejandrina no les era ajena a los monjes (209-210). Hasta aquí, en suma, tenemos una posibilidad y también la consideración de una permeabilidad que no desarrolla, puesto que su objetivo es claramente otro.

Un elemento adicional que demuestra que la crítica, otra vez, ha rozado el problema de la cultura claustral en relación con el *Alexandre* se halla en las refutaciones que ha recibido la común creencia según la cual el poema se habría gestado en Palencia. En efecto, se critica el hecho de que se considere a este centro de estudios como la única opción para la educación en Castilla y León. Así, con el objeto de tener un panorama más amplio para valorar la formación intelectual en el área, se deben tomar en cuenta también otras regiones peninsulares como Salamanca, Santiago de Compostela, Toledo y Burgo de Osma (Arizaleta, *La translation* 214-215 y 218). No obstante, se pierde de vista el hecho de que la catedral de Burgo de Osma y su rica biblioteca, poblada de códices médicos y astrológicos, fue acaso la canónica regular más importante de Castilla en el siglo XII (Guijarro González 78-80; Calleja Puerta 47). En el supuesto de que el autor hubiese estudiado allí, como sostiene Arizaleta, lo habría hecho, entonces, en mi opinión, con los canónigos regulares. El caso leonés, por ejemplo, tampoco se escapa de aquella posibilidad: la colegiata de San Isidoro de León, de donde proviene Lucas de Tuy, es otro centro

importantísimo promovido y administrado por canónigos regulares, donde, además, se hallaba el panteón de la monarquía. En suma, no son espacios incomunicados aquellos del monasterio, la universidad y la corte. Ni tampoco lo son aquellos que dividen a los canónigos regulares de los monjes: en el caso español, por ejemplo, hubo dificultades para su diferenciación hasta el primer tercio del siglo XIII (Calleja Puerta 44). Las posibilidades no solo confluyen, sino que tal confluencia supone un enriquecimiento.

Otra de las líneas críticas más importantes para una comprensión general del *Libro de Alexandre* es la de Isabel Uría Maqua. Esta autora está convencida de la composición de la obra en el *studium generale* de Palencia.¹³ Para ella, el contexto universitario permitió el surgimiento de una clase social letrada, conformada por clérigos, la cual empieza a ganar terreno en las cortes y, por tanto, también mucho poder e influencia sobre los monarcas. Sustenta su argumento en el de Ian Michael, quien considera que la educación propuesta en el *Alexandre* estaría muy cerca de la que se obtenía entonces en las universidades (“El *Libro de Alexandre*” 440). La visión del poeta para la educación de los reyes, entonces, se parecería más a la de un maestro universitario y pudo haber tenido poca relación con lo que en realidad se impartía a los herederos al trono por entonces (Michael, *The Treatment* 45). Tampoco cree Uría Maqua, aunque no lo descarta del todo, que la obra hubiese estado ligada a una comunidad monástica por la exaltación de valores enfrentados con los de los monjes. El valor guerrero y las conquistas militares, la importancia de la fama, la obtención de glorias terrenas, las diversas aventuras, los episodios mágicos o fantásticos, la cortesía y las maneras palaciegas presentes en la obra son sus principales argumentos en contra de la hipótesis claustral (“El *Libro de Alexandre*” 440).

Según la autora, la obra no habría estado dirigida a círculos cortesanos, sino a un grupo social conformado por intelectuales de nuevo cuño gestado desde el siglo XII, el cual, como resultado de su educación, se encontraba orgulloso de su saber. Estos habían recibido su educación en las escuelas urbanas y en las universidades entonces en formación. El *Alexandre*, así, habría servido como una crítica a este nuevo grupo manifestada en la condena a la sociedad contemporánea que el poeta presenta en la obra a lo largo de veintiséis coplas originales (Michael, *The Treatment* 291; Uría Maqua, “La soberbia” 517-518 y 523). Aquellos nuevos intelectuales, o *moderni clerici*,

13 Para esta relación en particular, véanse Uría Maqua, “Sobre la unidad” 188, “Gonzalo de Berceo” 14-20, “El *Libro de Alexandre*” 440-442, *Panorama* 57-77, “Gonzalo de Berceo, estudiante” 31-48.

aplicaban los saberes dialécticos a sus comentarios bíblicos. En consecuencia, se corría el riesgo de que las *disputationes* superaran a la experiencia religiosa de modo tal que los valores de la investigación intelectual primaran sobre la humildad de la vida claustral y la virtud cristiana. El poema sería, por tanto, una reacción frente a aquella nueva ruta hacia el conocimiento mundano, apoyado en la lógica y en la filosofía natural, e inspirado en el nuevo Aristóteles (Uría Maqua, “La soberbia” 517-528).

Otro de los pilares de la argumentación de la estudiosa es el tema de la soberbia, propia de los escolares, como resultado de la adquisición de un nuevo saber de carácter escolástico; en consecuencia, el *Alexandre* habría sido la respuesta crítica a esa posición y, así también, de ese saber caracterizado por la innovadora utilización de los instrumentos de la razón (“La soberbia”, “El *Libro de Alexandre*”). En particular, el logro que obtiene el tratamiento de aquel pecado en Alejandro, sin correspondencia necesaria en las fuentes que utiliza el poeta, es el lineamiento de lectura moral que se desprende de la obra, idea con la que concuerdo de forma plena. La importancia de la soberbia en el poema es, entonces, el eje organizador de la lectura moral. El fuerte didactismo que lo recorre y todas las moralizaciones de la obra, a su vez, insisten en aquella como excesiva ambición de saber, de conquistar y de conocer (Uría Maqua, “El *Libro de Alexandre*” 435-438). Empero, al plantear su posición en la que propone la respuesta frente a la soberbia respecto del conocimiento nuevo, Uría Maqua omite el origen, cultura y profesión de las autoridades que cita: Helinando de Froidmont (*circa* 1160-1229), Odón de Ourscamp (muerto *circa* 1171) y Bernardo de Claraval (*circa* 1090-1153) fueron algunos de los claustrales que se ocuparon de reflexionar extensamente sobre aquel pecado en su vertiente intelectual (“La soberbia” 524-526). Con aquella omisión, en consecuencia, deja de lado la posibilidad de explicar sus posiciones contra la soberbia a partir de la esfera claustral que en el panorama de la Edad Media aparece como sistemática y organizada, particularmente en el caso cisterciense. Por último, menciona, como parte de esta reacción, a Étienne de Tournai (*circa* 1128-1203), a quien llama inexactamente monje (“La soberbia” 525), cuando, más bien, se trata de un canónigo regular de la congregación de San Víctor.

En otro trabajo muy afín a las ideas planteadas anteriormente, persiste en la impronta de estos cistercienses con respecto a la crítica del nuevo conocimiento escolástico. Analiza el *Alexandre* en paralelo al *Libro de Apolonio* en función del contenido didáctico moral de ambas obras: mientras en el poema de Alejandro la soberbia es uno de los ejes morales; en el *Apolonio*, funciona opuestamente: la clave se halla en la humildad que el protagonista, Apolonio de Tiro, obtiene luego del fracaso de sus saberes librescos, es decir, tras su

ascenso intelectual. En consecuencia, estos son dos poemas en cuaderna vía que se encuentran relacionados, pero en términos contrarios (Uría Maqua, “El Libro de Apolonio” 195-208). La insistencia de Uría Maqua ante el problema de la soberbia la lleva de inmediato al terreno de los claustrales, donde halla la mayor cantidad de autoridades. No creo, sin embargo, que ni el ambiente clerical, al que ella atribuye el origen del poema, ni tampoco el universitario se opongan a una opción monástica o canonical como he mencionado en el caso del *Fernán González* en su relación con el *Alexandre*.

Uría Maqua, por su parte, acierta al mencionar la representación negativa del rey de Macedonia en los escritos de Helinando (“La soberbia” 526). En concreto, en sus *Sermones*, el cisterciense enfatiza el carácter soberbio del rey, el cual se acerca mucho al de Lucifer y al de Simón Mago, en el marco del ascenso del soberano. Sin embargo, este último es también un modelo problemático, pues fue descrito en *De bono regimine principis* como una figura ejemplar del príncipe hacia sus súbditos, en especial, cuando declara que el rey auxilió a uno de sus soldados que se encontraba paralizado y debilitado por el frío.¹⁴ Es conocido que el macedonio es un personaje con varias posibilidades de significado aprovechadas en el pensamiento medieval y que se presta para enfatizar las múltiples lecturas que de una obra se desprenden. Alejandro, en consecuencia, es un modelo perfecto para la construcción semántica sobre la base de herramientas doctrinales, en particular, a causa del manejo de la ambivalencia del signo, de allí, por tanto, proviene su riqueza y sus potencias.

Mi objetivo aquí, finalmente, a través de cinco capítulos, consiste en investigar la dinámica de la tensión entre la búsqueda intelectual y sus límites en el marco de la tradición claustral. El primero de ellos trata sobre la representación de la búsqueda de conocimiento por parte de Alejandro, los términos de aquel y sus mecanismos de restricción basados en la tradición desde la Biblia y San Agustín. El segundo se ocupa del problema del saber expresado a través del par *scientia* y *sapientia* a partir del uso de la profecía de Daniel, de gran importancia en el poema y que impone en él una narrativa apocalíptica para demostrar el modo en que Alejandro fracasa en su proceso de lectura. El tercero desarrolla la forma en que la tradición del *Alexandre*, en relación con *Planeta* de Diego García, propone determinados aspectos doctrinales mediante el *contemptus mundi*, género que, desde su concepción, elabora asimismo

14 “Alexander militem suum Macedonem senio confectum nimio frigore obstupefactum, ipse in sublimi et propinqua igni sede sedens cum animadvertisset, statim descendit, et in suis manibus corpus frigore duplicatum in suam imposuit sedem” (*De bono regimine principis* XXV, PL, vol. 212, cc.745B).

sobre el tema del fin de los tiempos. El cuarto se centra en el contexto en el cual el *Alexandre* se erige como una reacción en contra del aristotelismo heterodoxo tal y como se difundió e interpretó en la península ibérica, manifestado a través de las herejías de Burgos, Palencia y, con mayor detalle, León según el testimonio de Lucas Tudense. Finalmente, el quinto analiza los episodios de ascenso y el descenso al océano en el *Alexandre* sobre la base de las interpretaciones bíblico-proféticas tratadas por teólogos medievales claustrales, sobre todo, a partir de las ambigüedades del signo alejandrino, en lo que respecta a los significados del vuelo en su dimensión luciferina (y del descenso como contraparte de este con las mismas características) como culminación de un linaje de reyes de la ciudad de Babilonia.