

**Introducción a la heterodoxia.  
Diferentes formas de escapar de la norma en  
el fin del Medievo y temprano Renacimiento**

Rebeca Sanmartín Bastida  
Universidad Complutense de Madrid

Antonio Cortijo Ocaña  
University of California

Este volumen de *eHumanista* está dedicado al pensamiento de la heterodoxia en la cultura del Medievo y del temprano Renacimiento en la Península Ibérica. Cuando invitamos a un grupo de estudiosos a colaborar en él, nuestra idea era recopilar una serie de artículos que enfocaran la problemática relación entre el orden y el desafío del orden, entre las normas (políticas, religiosas, literarias, artísticas, etc.) y su reescritura, combinando aproximaciones teóricas de carácter interdisciplinar representativas del trabajo que hoy desarrollan quienes se dedican a estudios medievales y renacentistas.

El resultado, publicado en este número 18 de la revista, es un conjunto de diversas interpretaciones de textos que no se prestan a una lectura unívoca, y que abarcan desde cuestiones político-sociales a temas formales, predominando especialmente las primeras, aunque tenga también cabida el ámbito filosófico. Se insertan, así, en un contexto amplio que puede percibirse en los estudios hispánicos medievales y renacentistas, donde el espectro ideológico (en sus aspectos político, social, económico, etc.) lleva a los estudiosos a interpretar muchas obras como situadas en ejes de interacción y oposición de fuerzas de variada índole. Hay también que destacar la cada vez mayor importancia que la historia alcanza en estas interpretaciones, dando así cabida a estudios que son a la vez reflexiones sobre productos estéticos y sobre períodos históricos. Asimismo se percibe en muchos de los planteamientos críticos de estos estudios la problemática que deriva de la inclusión de la instancia lectora y espectadora en las definiciones canónicas de fenómenos literarios y el intento por encontrar voces silenciadas. Es precisamente, por ejemplo, con el aupamiento de estratos sociales nuevos como grupo lector y *consumidor* de literatura, al instaurarse la Época Moderna o en sus umbrales, cuando empiezan a aparecer ‘cuestionamientos’ de diversa índole a la ortodoxia, llámese ‘voz femenina’, llámese (re)definiciones del patronazgo, llámese (re)posicionamientos sobre la figura del humanista y crítico literario. Entre las materias tratadas en estos ensayos topamos con el especial interés que despierta la materia epistolar y las críticas a la monarquía (trabajos de Marino, Martín Romero, Moya García); la nueva comprensión de la heterodoxia que nos otorgan las críticas veladas y una rupturista propuesta en escena (Bustos, Vélez-Sainz); la ética secular planteada como la única salida al deseo devorador (Gerli); la reescritura entendida desde su sentido irreverente (Domínguez); la dispersidad métrica que rompe con un modelo hasta hace poco defendido como único (González-Blanco

García); o la tergiversación de la historia emprendida desde el pasado, con un eco sumamente actual (Valero Moreno). De esta interacción de contexto y objeto cultural los críticos deducen disonancias que no hacen sino romper la visión ortodoxa, ya sea por las tensiones que en el mismo período histórico luchan contra la ortodoxia, ya por interpretaciones críticas que ha menudo han operado *a posteriori* presentando un panorama unívoco donde no había sino multiplicidad y polifonía.

Pero empecemos desde el principio, con los primeros tres trabajos citados. **Nancy Marino** (“**Fernando de la Torre’s Letter to Enrique IV of Castile: ‘Aquella osada, enojosa, e desuariada letra’**”) nos presenta en su artículo una muy interesante contraposición (en diálogo) entre las opiniones del escritor Fernando de la Torre y las de los historiadores que han estudiado la economía de Castilla del siglo XV, menos cegados que él, quizás, por el nacionalismo: Marino nos demuestra que no nos podemos fiar mucho de la descripción que de su época nos ofrecen los contemporáneos. En la carta de Fernando (dirigida en 1454 al nuevo monarca, principalmente sobre asuntos económicos) se observa una mezcla de la realidad con el ideal muy colmada de *intereses*. Pero lo relevante es que ese ideal incluya un menosprecio de las artes mecánicas, que, por cierto, duró en España al menos hasta el siglo XIX (y aquí se podrían aducir ejemplos de novelas como *El escándalo* de Pedro Antonio de Alarcón). Ciertamente, Marino sabe desbrozar la retórica que permite a Fernando de la Torre alabar a los castellanos al tiempo que resulta *ligeramente* crítico con las labores del rey Enrique IV. La carta defiende tres aspectos del reino castellano: la prosperidad bien merecida de la alta aristocracia; la defensa militar prestada al monarca por todos los nobles; y la fertilidad y los recursos naturales de la tierra, todo ello en un contexto de rivalidad (cultural, económica) con la Francia de Carlos VII. Don Fernando aprovecha la ocasión para amonestar a Enrique IV, diciéndole que este estado excelente de las cosas no puede sostenerse sin el buen gobierno de Castilla, que requiere que el monarca se rodee de buenos consejeros, una referencia evidente al desastre de Luna y al favorito de Enrique, don Juan Pacheco, no menos ambicioso que el Condestable. En este contexto de rivalidades culturales (que ya habían comenzado con el primer *umanesimo civico* elevando el tema a *topos* y que darán pábulo a toda una literatura en que rivalizan italianos, franceses y españoles, entre otros, ya en el contexto del Humanismo pleno), Marino nos hace sospechar que lo que en muchas ocasiones se ha transmitido como enfrentamiento/rivalidad cultural trasluce realidades económicas en los albores de una nueva época marcada por la creación de las naciones-estado y del mercantilismo. Para la autora,

together with “enojosa,” “desvariada,” “desabrida,” and “loca,” this choice of words clearly indicates that the author was acutely aware of the king’s probable displeasure on receiving his observations and advice. But, as Fernando writes to Pedro Arias, he compares himself to Valerius, who “praises good and noble citizens desirous of the public good, and censures those that put first private honors and interests.”

Serán curiosamente otros dos grandes representantes de la *heterodoxia* (a cien años de distancia), Fadrique Furió Ceriol y Sebastián Fox Morcillo, quienes culminen la tendencia mostrada aquí por De la Torre en las letras castellanas, defendiendo una postura ética para el trabajo del *consejero*, atacando de paso la postura maquiavélica y reclamando para el historiador el oficio de analista ético del poder, con lo que ello implica de reclamación de responsabilidades morales del soberano y la soberanía. Aunque en el caso de los dos estudiantes de Lovaina todo se saldará, allá por 1559, con la prohibición de Felipe II de que salieran más estudiantes españoles a estudiar a Europa. Curioso en ambos casos es que será a la historia (‘testigo de los tiempos’ al decir de Cicerón), aupada a una nueva categoría de *ciencia política* con carácter intelectual propio entre los siglos XV y XVI, a la que se le exija ya desde los umbrales de la Época Moderna una entidad reflexiva, analítica y crítica del poder, ofreciendo con ello una palestra ideal en que dirimir cuestiones de recta y no tan recta opinión (*doxia*) sobre la realidad.

También a la época de Enrique IV, que se presta a mucha escritura “heterodoxa” por las discrepancias que surgen con respecto a su política, se refiere el trabajo de **José Julio Martín Romero** (“**La crítica a la actitud de Enrique IV sobre la Guerra de Granada en los *Hechos del condestable Miguel Lucas***”). Este estudioso nos proporciona una visión interesantísima de las desavenencias en materia de reconquista que se producen entre Miguel Lucas de Iranzo (cuya conducta, en un giro elitista, busca distinguirse de la de los demás nobles) y el Rey. Como en el caso del artículo anterior, se trata de nobles que escriben cartas advirtiendo a Enrique IV del olvido de su deber. Y resulta apasionante, en ambos casos, descubrir las diferentes estrategias que emplean los aristócratas castellanos para no *parecer* demasiado desleales al Rey. El artículo, asimismo, nos propone adentrarnos en el desbrozamiento crítico del perfil *unívoco* de una idea de España, tal como se interpreta que se adquiere en el siglo XVI (fruto de idealismos decimonónicos, entre otros motivos), así como en el rastreo de la tensión existente entre grupos *nacionales* y religiosos en el contexto hispano tardomedieval. Para el autor,

la crítica a la actitud de Enrique IV sobre la Guerra de Granada resulta mucho más dura en otros textos historiográficos del siglo XV, como la *Gesta Hispaniensis* del mencionado Alfonso de Palencia, que ataca al soberano con la virulencia esperable en quien demostró siempre una clara animadversión a Enrique IV. En los *Hechos* no se contempla la maurofilia de Enrique IV, no se le critica como “amigo de moros” ni se le presupone simpatizante de la religión musulmana –como hace Palencia y tantos nobles del momento–; sólo se rechazan sus decisiones sin aludir a los motivos que pudo tener, motivos que explícitamente se afirma desconocer.

Lo apasionante es ver cómo discursos que integran y conceptualizan de modos diversos esas entidades culturales *no-unívocas* dentro de un contexto peninsular van dando paso a posturas (ya en el siglo XVI y XVII) que proponen un referente único de la realidad cultural *española*, oscureciendo al estudioso la percepción de la realidad *heterodoxa* anterior. *Heterodoxia* aquí funciona de un modo similar a como lo hacen las diferentes propuestas e interpretaciones del *ser cristiano* de los primeros siglos de nuestra era, subsumiéndose e integrándose en la que no constituía sino una entre muchas otras propuestas de cristianismo, la del grupo denominado *protoortodoxo* romano. Lo interesante (entre otros factores) de dicha integración es el modo como la realidad anterior (al siglo IV de nuestra era) queda oscurecida y desvirtuada para el estudioso, una vez que dicha ortodoxia se convierte en canónica y que se ponen en funcionamiento mecanismos de represión de los pensamientos divergentes.

Por su parte, **Cristina Moya García** (“**Un ejemplo de heterodoxia política en el siglo XV castellano: El gobierno de Álvaro de Luna visto por Diego de Valera**”), quien también se fija en las epístolas críticas dirigidas a la monarquía por sus súbditos nobles, centra su atención no en el reinado de Enrique IV, sino en el de Juan II. Lógicamente, Valera basa su opinión en la actuación política del favorito de Juan II de Castilla, aunque, quizá, las razones políticas no sean las únicas que le movieron a posicionarse en contra del todopoderoso Luna, ya que éste se interpuso en varias ocasiones en su camino. El documentado estudio de Moya García nos ofrece, entre otras cosas, una convincente explicación de la escasa valoración que por un tiempo se dio a la persona de Diego de Valera: la sombra de Álvaro de Luna (quien, es interesante recordar, impide a Valera llevar a cabo importantes empresas políticas que seguramente hubieran tenido éxito) parece ser en extremo alargada. Moya nos lo prueba en lo que constituye una justificada reivindicación de Valera. Y si algo destaca de su acerado ataque al valido es también la crítica contra quienes lucharon frente aquél, en defensa de un concepto de tiranía, cuya definición –con el uso *ideológicamente* cargado que se hace de la misma por unos y otros, según las circunstancias– se muestra casi imposible o con connotaciones cambiantes:

Para Diego de Valera, Álvaro de Luna se había comportado como un tirano durante los años que gobernó Castilla en nombre del rey don Juan. Sin embargo, lo peor de todo fue que, una vez muerto el condestable, la nobleza quiso mantener la tiranía en el reino buscando únicamente su propio beneficio. Tras el degollamiento de Luna, hubo que esperar bastantes años para que la situación cambiara drásticamente al subir al trono castellano doña Isabel y don Fernando, monarcas en los que Valera concentró todas sus esperanzas.

También críticas un tanto veladas (sobre todo para el lector contemporáneo) son las que lanza Juan del Encina contra sus mecenas, según nos demuestra Álvaro Bustos (“**Desafiar al propio mecenas: la máscara pastoril de Juan del Encina y el**

**mecenazgo de los Duques de Alba**”). Bustos replantea la dependencia del poeta de los Duques de Alba, y el descontento creciente que éste siente con respecto a la actuación de dichos nobles. La relación del poeta salmantino con sus mecenas se fue deteriorando progresivamente, hasta su enfado y salida final del palacio. Tanto en su *Cancionero* (Salamanca, 1496) como en otras obras posteriores se advierten ecos de esa polémica. El recurso a los temas y tópicos pastoriles es el mecanismo literario que emplea Encina para esconder una sutil y agria crítica a los Duques, poco ortodoxa para los cánones del mecenazgo en la época de los Reyes Católicos. Su artículo demuestra una vez más cómo la máscara permite decir cosas que de otro modo no se podrían decir. En este sentido, estamos ante una lectura refrescante de las relaciones sociales entre los Duques y Encina, que muestra cómo una frustración laboral se puede volcar en la literatura de manera bella e inteligente. De este modo, el trabajo de Bustos se integra dentro de propuestas recientes como la de Laura Puerto Moro (al respecto de Reinosa en este caso) sobre el papel que el teatro incipiente castellano ocupó en ese espacio difuso de la crítica al poder y de las tensiones sociales que se producen en las relaciones entre la nobleza y sus *sirvientes*. Un espacio de crítica (y heterodoxia) desde el que se lanzan opiniones no canónicas y en donde la *burla* esconde enfrentamientos de variada índole, entre los cuales encontramos concepciones cambiantes del término *patrocinio*, que a su vez son trasunto de concepciones diversas de *autoría*:

Sospecho que el concepto de mecenazgo que tenía el salmantino chocaba, por novedoso, con el de sus protectores: éstos entenderían la relación como la de unos patrocinadores que acogen al protegido en palacio y le cubren su manutención sin mayores compensaciones (es decir, un sencillo caso de clientelismo). Encina no se resigna a lo que considera una humillación a su talento artístico pues se mueve con un concepto humanista del patrocinio: sus méritos resultaban minusvalorados si la relación con los Duques se reducía al mero clientelismo cortesano. Desde la perspectiva renacentista de nuestro poeta, su servicio a los Duques exigía una generosa compensación económica de la que habla desde el principio de su vinculación con la corte ducal y que, al parecer, no existía o quedaba muy por debajo de sus expectativas.

Otro tipo de queja es el que transmite el padre de Melibea en nuestra famosa *Celestina*, Pleberio, en el planto último que cierra esta obra maestra. Michael Gerli (“**Nuestro gozo en un pozo:**” **Pleberio and the Place without a *Telos***”) establece sugerentísimas relaciones entre el discurso del deseo de Pleberio y las perspectivas teóricas de Freud o Kristeva. Su artículo es una meditación muy bien llevada y totalmente convincente sobre el dolor, el sentimiento de vacío y la desesperación de este famoso progenitor en el fin del Medievo. Agudamente observa Gerli que en la formulación de su planto, Pleberio “reflects a new ontology, metaphysical doubt

generates a persistent self-awareness that postulates a fundamental distinction between subjects and objects –a distinction that in the pre-modern worldview had little or no significance– to bring forth a new type of human subjectivity.” El lamento de Pleberio traspasa el modo tradicional como se conceptualiza el deseo en la cultura medieval, entendiendo el mismo como una fuerza sin trascendencia que siempre excede toda capacidad de contener o satisfacerlo. El deseo en la obra queda desacralizado de manera progresiva –del amor, de la pasión y de todo tipo de añoranza mundana o divina– y se resalta la materialidad de la existencia, de modo que se entiende la subjetividad del ser humano como basada exclusivamente en el cuerpo y definida tanto por las exigencias corporales como por la inhabilidad para satisfacerlas. En cierto modo, podemos entender, Gerli insiste en una propuesta que ya ha tenido ocasión de aplicarse al mundo del deseo amoroso en el caso de Diego de San Pedro y de *El siervo libre de amor* en varias obras de Folger. Como dice Gerli,

for Pleberio at the ends of desire, the human realm is understood as a self-defining domain that is not limited by, or subordinated to, a presumed preexisting cosmological order. Whatever order is revealed is only the result of the human craving for transcendence. This can be understood as the principle in *Celestina* which allows for imagining the transformation of society from organic feudal forms of relationships toward individualized as well as capitalist modes of life.

El Acto XXI de *Celestina* marca, pues, un momento auto-reflexivo fundamental en la historia de la representación del sujeto humano durante la temprana modernidad. En el despertar auto-consciente de Pleberio a la existencia del abismo se descubre la llamativa novedad y modernidad de *Celestina*, a la vez que se abre un espacio para la única alternativa posible en un mundo sin un *telos* más allá del que trazan las fuerzas del deseo y la muerte: el cultivo de una ética seglar, un mundo que se abrirá caminos en las formas ético-estéticas del *Lazarillo* y *Don Quijote*:

In Spain, later works in the sixteenth and seventeenth centuries like *Lazarillo de Tormes* (1554) and *Don Quijote* (1605), both profoundly influenced by *Celestina*, would develop just that possibility and confront the dilemma portrayed by Pleberio at the ends of desire as one that could only profitably be approached through the growth, cultivation, and exercise of a secular human conscience.

Heterodoxia muy distinta, aunque asimismo de raigambre escénica, es la que presenta y descubre Julio Vélez-Sainz (“**Una tierra, un Señor y una dama: Genealogía y heterodoxia en la Comedia Jacinta de Bartolomé de Torres Naharro**”). En el caso del dramaturgo Torres Naharro, la principal *diferencia* la constituye su defensa de la mujer, el hecho de que en su *Comedia Jacinta Divina* se

acabe convirtiendo en una auténtica diosa sustituta del clásico dios masculino, conectando además con la tradición de la antigua Roma. Vélez nos desvela cómo Torres Naharro “presenta también en esta obra una serie de personajes que por medio de referencias más o menos veladas a sus orígenes y creencias heterodoxas reconstruyen el motivo de los tres hijos de Noé”, en una división tripartita que ensalza la unión de las gentes del mundo —y que quizás podríamos tachar hoy de acercamiento cosmopolita.

La loa de la mujer “Divina” como cabeza del orbe encuentra un claro paralelo en la celebración de la ciudad de Roma, cabeza del mundo y de la tierra. Esta noción, también de raigambre romana, aparece ya en las *Décadas* de Tito Livio, donde Rómulo dice “Abi, nuntia Romanis, caelestes ita velle ut mea Roma caput orbis terrarum sit” (*Ab urbe condita* I, 16 - XXI, 30). Rememoremos, una vez más, cómo en el villancico final se unen “Una tierra sola, Roma, / y un Señor, un solo Dios, / y una dama sola, vos” (vv. 1285-87).

Los orígenes y creencias de los personajes sirven para ensalzar la unión de las gentes del mundo en alabanza de “Divina”, la receptora de la fiesta. Phenicio, Precioso y Jacinto cumplen con su función de “gentes del mundo”: reconocer la supremacía absoluta de Divina sobre todos los hombres. La heterodoxia de los personajes (que la hay y muy clara) se supedita a la loa de la mujer, verdadero fin de la obra. Esto a su vez nos permite enlazar el papel del teatro primitivo castellano (obras donde opera de variada manera el concepto de representatividad y que aún queda por estudiar en su conjunto) con el de un género como el de la novela sentimental, géneros en todos los cuales permean propuestas heterodoxas sobre el amor y la mujer. Ello debe verse en relación con el hecho de que en ese nuevo público lector (y espectador) la mujer se constituye en igual del hombre, de manera que a partir de su *participación* (como se quiera definir) en el producto estético literario se canalizan visiones del mundo que rompen con la ortodoxia unitaria imperante. No sucede de manera distinta en otro género de patrocinio femenino como la novela sentimental, en donde muchas obras giran en torno a lo que podríamos denominar también endiosamiento de “Divina”, es decir, de la “Amada”, aunque en este caso la mayor trascendencia en la ruptura de la ortodoxia se alcanza simplemente otorgando a la mujer (personaje de las obras) amplia voz y palabra.

En la línea de las diversificaciones de tipo *formal* y escriturarias habría que encuadrar las aportaciones de Frank Domínguez y Elena González-Blanco García. El primero nos muestra (“**Auctor/Traslator/Glossator: El Laberinto de Fortuna de Juan de Mena, las glosas a *Las Trescientas* de Hernán Núñez, y su reescritura en *Carajicomedia***”) lo que puede haber detrás de la lectura burlesca de una glosa, así como las cambiantes relaciones entre tres figuras distintas y a la vez secretamente unidas por un mismo texto: el autor, el traductor y el glosador, que cuentan con

intenciones y públicos diferentes. *Carajicomedia*, la obra que este estudioso aborda, es una traducción de una obra de Fray Bugeo Montesino, que a su vez parodia las glosas de Hernán Núñez de *Las Trescientas*: Domínguez sabe descubrirnos las claves de un texto tan irreverente como heterodoxo.

Para Núñez la historia de Teseo es una metáfora del camino de la vida. El editor entra en *El Laberinto de Fortuna* como el héroe griego ha entrado en el de Creta. Su desplazamiento, sin embargo, es interior ya que consiste en conocerse a si mismo –el “nosce te ipsum” del prólogo– con la ayuda, no de Ariadne, sino de los autores de los que ha leído. Núñez entonces retorna con el conocimiento obtenido para beneficiar a otros. *Carajicomedia* construye un nuevo laberinto (léase la vida de Fajardo en Castilla y Valencia) que describe el apego con que su héroe persigue el placer sexual. El resultado de su desplazamiento es la impotencia que lo hace legar su carajo y cojones al coliseo de Roma en un acto que prohíbe su presencia a los coños. Este coliseo, al nivel lingüístico, es una catedral [seo] de cojones [cöllis] donde se guardan los restos (o reliquias) de Fajardo, quien niega su carajo y cojones a España mediante una cita clásica (“O ingrata patria non possidebis natura mea”) que juega con el significado de “natura” como partes sexuales y que se opone a la entrega total de Cristo en la cruz (Lucas 23: 46, “¡Padre, en tus manos encomiendo mi Espíritu!”) como primer paso de la salvación. Pero esa posibilidad no existe en *Carajicomedia*, porque Fajardo nunca se escapa de su contexto terrestre ni de su persistente idolatría.

La parodia cuestiona no solo la ideología y el lenguaje del poema de Mena, su “auctor”, sino también el rol de su editor o “glossator”, Hernán Núñez, cuyo prólogo y glosas cambian la “intentio auctoris” del poema. Es interesante conectar esta interpretación de Domínguez con los estudios más recientes de Weiss y Cortijo sobre el *modus operandi* de Hernán Núñez de Toledo. El humanista toledano no hace en su comentario sino utilizar el texto de Mena como excusa para construir su propia defensa del humanismo castellano, así como para –de paso– crear un canon poético nacional que ordene el laberinto del texto. Igual que antes viéramos con el caso de la guerra de Granada, interesa que a propósito de Mena y el modo como se *construye* su figura ‘consagrada’ se (des)encuentran las voces desacordes de varias propuestas intelectuales, la del comendador griego y la de la *Carajicomedia*, en juegos a veces irónicos en que se desautorizan las mismas autoridades.

Por otro lado, desde una aproximación de vigencia semejante, González-Blanco García (“**Heterodoxia en la cuaderna vía: Nueva revisión del concepto de las “sílabas contadas” a la luz de los poemas franceses e italianos**”) re-cuestiona el origen de los marbetes, la historia que hacen los investigadores de lo medieval (sin duda los basamentos de nuestro conocimiento), tan limitados por la circunstancia



espaciotemporal en la que nos movemos, y pide un reanálisis y reconceptualización crítica de la *ortodoxia* de la *cuaderna vía*. Empleando agudamente armas como el comparatismo, esta investigadora establece una comparación entre lo que hacen los medievales y lo que describen quienes estudian su poética. Dos teorías aunadas o enfrentadas, de las que se sacará una síntesis y conclusión. Para ella,

tan sólo un grupo de estas obras se someten rigurosamente al principio de las sílabas contadas, mientras que son muchos más los que, saliendo de esta ortodoxia, añaden innovaciones, irregularidades propias de la recitación o de las diferentes vías de difusión de los textos, nuevas soluciones inventadas por los autores (es, por ejemplo, el caso italiano de la añadidura del pareado endecasilábico al final del tetrástico), buscando nuevas formas y nuevas soluciones para una poesía viva y en evolución cuyo estudio no puede restringirse al ámbito de la cultura meramente escrita en manos de unos pocos. El grado de heterodoxia de estos poemas es, pues, mucho mayor del que en un principio pudiéramos haber imaginado

González-Blanco García cita aquí una serie de poemas (de variedad geográfica y diacrónica) que se salen de la norma de las sílabas contadas: sin duda un corpus relevante, aunque también nos haga dudar de la existencia real de una ortodoxia métrica cuando encontramos tantas desviaciones. Como afirma esta investigadora, los ejemplos señalados constituyen una mayoría que “saliendo de esta ortodoxia, añaden innovaciones, irregularidades propias de la recitación o de las diferentes vías de difusión de los textos, nuevas soluciones inventadas por los autores (es, por ejemplo, el caso italiano de la añadidura del pareado endecasilábico al final del tetrástico), buscando nuevas formas y nuevas soluciones para una poesía viva y en evolución cuyo estudio no puede restringirse al ámbito de la cultura meramente escrita en manos de unos pocos.” Quizás es que el género de la *cuaderna vía* tenga más de oral que de escrito, al contrario de lo que hasta hace poco se había pensado, cuando se le achacaba un origen exclusivamente culto, o sea escrito.

Finalmente, también sobre la escritura de la historia (y para finalizar este comentario de las aportaciones a nuestro volumen), Juan Miguel Valero Moreno (“**Cristianos, moros y judíos. Los ajustes culturales de una convivencia conflictiva**”) traza un ensayo inteligente y meditado, donde se plantea (de nuevo ejerciendo una óptica muy actual de revisión de asunciones) los precedentes medievales de la atrocidad nazi en su tratamiento de los judíos; tema que, por extensión, arrastra al muy actual asunto de la guerra de las civilizaciones. Para ello, Valero Moreno encuadra a la Península en Europa, disposición siempre necesaria cuando todavía algunos aducen la singularidad de nuestras letras, y lo hace incluso lanzando un guiño a Derrida, con su alusión al mal de archivo. Sin duda, tras la publicación de la última novela de Umberto Eco, *El cementerio de Praga*, su trabajo

se hace más relevante al contribuir a un debate que continúa en la ficción. Aunque la historia nunca ha dejado de ser tergiversada, Valero Moreno afirma, no obstante, la existencia de las peores excepciones:

Al fin y al cabo, así lo veo, la gran diferencia entre los exterminios puntuales del pueblo judío en la Edad Media y el exterminio sistemático organizado por los nazis radica en la responsabilidad de los ejecutores con respecto a sí mismos y para con la historia. Los ciudadanos de Londres que asesinaron a sangre fría a sus vecinos judíos lo hicieron con sus propias manos y, en muchas ocasiones, conociendo el nombre, la familia, la profesión y la vida personal de cada uno de ellos. De este modo la barbarie puede ser dicha e interpretada, como hacen los cronistas de la Edad Media. Lo pavoroso de los campos de concentración se encuentra en su radical imposibilidad de expresar la muerte y en la aniquilación real y psicológica de los testigos, de la deshumanización del proceso de la muerte y de su brutal industrialización, como ya notó Hannah Arendt.

Como bien concluye el autor,

la huida hacia delante de los judíos no hizo sino empeorar la situación. Las crónicas hispanohebreas del siglo XV se asientan en el mesianismo y el profetismo como bastón de apoyo, lo que lejos de ahuyentar la fiebre la subía de décimas. Planteadas como pequeñas piezas de historia universal de la persecución judía a lo largo de los tiempos, como recolectoras de la gran tradición de sufrimiento de los hebreos, uniendo el pasado con el presente y cerrando la puerta al futuro, hacían ciertas las terribles palabras de Voltaire, según las cuales el destino del pueblo judío era ser castigado. La decisión final de la expulsión, traumática tanto para los que salieron de Sefarad como para los que se convirtieron al cristianismo, no solucionó el problema religioso, sino que lo revistió del manto de la iniquidad y de la hipocresía, envenenando la convivencia de los españoles durante los siglos venideros.

Es curioso que a siglos de distancia fuerzas semejantes funcionen sobre una de las comunidades judías (luego de conversos) de mayor trascendencia en la historia española, la de los *xuetes* o chuetas de Mallorca, que experimenta un *renacer* y el consiguiente castigo atroz que se siguió (y acabó convirtiéndolos en uno de los ‘pueblos malditos’) en el siglo XVII, precisamente dentro del clima de optimismo mesiánico judío que experimentó todo el Mediterráneo hebreo en la figura de Sabetái Zebí (‘adoramos a ti’), todo ello a su vez fruto de tensiones económicas operantes en dicho marco geográfico y dentro del temor de varios grupos sociales (nobleza, etc.) a perder su posición dirigente en el organigrama económico-político. También los

*xuetes* utilizarán el mesianismo que recorre las comunidades judías como factor de cohesión e identidad en momentos de ataque contra el grupo, sin sospechar que su adscripción al mismo podrá leerse por sus detractores como síntoma de rebelión y discordia.

Insistiendo en una imagen ya mencionada, podríamos deducir que será sólo con la supresión de las múltiples voces cristianas cuando el grupo denominado *protoortodoxo* romano se alce con la posición no ya de autoridad sino de exclusividad dentro del cristianismo occidental. Son varios los problemas que esto ha causado a la crítica. Primero, la supresión de la voz del otro, ya tildado de heterodoxo o ya de hereje, ha hecho difícil o casi imposible rescatar dicha voz del anonimato cuando no reclamar su simple ‘existencia’, como en el caso de los múltiples gnosticismos del primer y segundo siglo de la era cristiana. Segundo, la misma construcción de la *ortodoxia* ha mostrado *manipulaciones* de alto rango, como las construcciones de un *San Pablo* o hasta del concepto mismo de *divinidad* de Cristo, cuando no la simple *manipulación* de los textos canónicos. Tercero, el panorama que se ha ofrecido en una narrativa idealizada que opera en una línea de continuidad que lleva, digamos, de Ireneo a santo Tomás no es sino un espejismo, del mismo modo que la idea de la convivencia sólo se ha centrado en un programa idealizado que ha partido del *a priori* de la ‘imposibilidad’ de la convivencia de diversas heterodoxias. Tercero, ello ha provocado un oscurecimiento de lo que es la existencia misma de ideologías en disputa aun viviendo dentro de un mismo Estado, siempre caracterizadas por las múltiples voces y tensiones discordantes que existen en cada período histórico. Así, Hernán Núñez, que se esfuerza por dar carácter central a Juan de Mena dentro de su programa de *humanismo hispano*, resulta a la vez (des)centrado por la *Carajicomedia*, utilizando sus propias armas, por así decirlo. Pero al mismo tiempo Núñez, humanista de cariz reformista, es *reformado* por la parodia del texto burlesco. La parodia, asimismo, convierte las referencias cultas que dan soporte a la “Divina” de Torres Naharro en el mecanismo operativo con que se quita hierro a su propuesta anti-ortodoxa, que subvierte, por poco que sea, un concepto *cancioneril* del amor. Los mesianismos judíos de fines del siglo XV no hacen, igualmente, sino reconvertir hacia la ortodoxia un sentimiento religioso que adquiere tintes fanáticos, los mismos que daban origen a dicho mesianismo por parte del fanatismo (o intransigencia) cristiano. En suma, en la historia de la cultura se percibe una constante, la del *fluir* de pensamientos, ideas, propuestas, opiniones, etc. (llamémoslas *doxias*) en choque y debate permanente, entre ellas mismas y con las *doxias* del pasado. Fruto de los resortes y mecanismos del poder, estas *doxias* tienen, unas, carácter predominante, mientras las otras sólo lo adquieren subalterno, siempre en constante proceso de negociación entre ellas para encontrar el puesto *que les corresponde*. La crítica posterior (la actividad que a nosotros nos interesa) se ve obligada a hacer labor de desbroce, identificando algunas de dichas ‘opiniones’ como *orto-doxas* y otras como *hetero-doxas*, marcando así los márgenes porosos del poder y la crítica al mismo, de las mayorías y las minorías, en una tarea constante de *revisionismo* crítico que analice

la verdad y falsedad que se esconde detrás de etiquetas como las de los ‘Juan de Mena’ consagrados como *poetas laureados y canónicos* frente a los ‘Álvaro de Luna’ *tiranos*. Y en épocas que se sitúan en un momento bisagra, cuando cambian paradigmas culturales o estéticos o ideológicos, es interesante observar esta negociación permanente entre la ortodoxia y la heterodoxia para *redefinir* algunos de los mecanismos de soporte de la sociedad y el Estado, llámense *mecenazgo/patrocinio*, o *autor/escritor* o *nación* o *religión* o *amor*. En suma, el eterno vaivén del juicio humano.