

# APOSTASÍA N17



Especial Edad Media

© de los textos e imágenes: sus autores  
Maquetación: Alejandro Fdez. Bruña  
[www.apostasias.com](http://www.apostasias.com)



Depósito legal: S 99-2022  
ISSN: 2659-7756



Impreso en Salamanca con  
la ayuda del Departamento de  
Literatura Española e Hispanoam.  
de la Universidad de Salamanca

# **APOSTASIA N17**

Jorge Arroita  
Carlos González Ruiz  
Sergio López Alonso  
Aitana Monzón  
Rocío Simón  
Ángela Segovia





## Índice

página

### Ensayo

- Juan Álvarez Gato y  
y el paso del amor cortés  
al amor místico por Jorge Arroita 9
- La Biblia de S. Luis: un ejemplo  
en la literatura medieval de la  
educación regia por Sergio López Alonso 25
- El Cid Campeador, caballero al  
servicio de la República Española  
(1936-1939) por Carlos Leaud 49

### Poesía

- Epístola y  
Díptico calatravo por Aitana Monzón 60-61
- Carta a Naiades  
de su amada por Rocio Simón 62
- la cascada a  
de la reina a por Ángela Segovia 66



**Ensayo**





## Juan Álvarez Gato y el paso del amor cortés al amor místico

Jorge Arroita

**E**s bien conocido el discurso del amor cortés a través de la poesía trovadoresca medieval, que se expande desde la escuela provenzal hasta la galaico-portuguesa y la castellana, e igualmente el amor carnal-espiritual de la mística del XVI, con famosos autores como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús o fray Luis de León. Sin embargo, menos conocida es cierta figura que, bajo el reinado de Enrique IV de Trastámara, practicó el tópico del amor cortés con su poesía trovadoresca, para luego renegar de él y transmutar esa poesía de amor carnal en amor a lo divino, mediante una temática y un estilo literario que adelantan la mística del renacimiento hispánico tardío. Esta figura tan ambivalente es Juan Álvarez Gato, eslabón de transición entre el amor carnal y el divino, entre la lírica trovadoresca y la mística.

Juan Álvarez Gato se sitúa dentro del ambiente cortesano de la poesía trovadoresca y cancioneril, teniendo su etapa principal de producción durante la segunda mitad del siglo XV, aquella que ocupa el primer humanismo hispánico traído por Juan de Mena y el Marqués de Santillana: un humanismo todavía superficial, a imitación de Italia y no bien asentado, pero aun así productivo dentro de sus limitaciones. No obstante, Álvarez Gato no se inscribe dentro de estas nuevas tendencias, sino que recoge la tradición trovadoresca del amor cortés y la lírica de cancionero, para luego establecer su propia revolución particular dentro de estos lindes. Atravesado por una fuerte impronta religiosa, termina renegando de la banalidad carnal que primaba dentro del tópico amatorio cortesano, para establecer en su poesía un fuerte alegado religioso en ataque a estas tendencias. En sus primeros escritos se puede observar su religiosidad latente, y ya orienta el discurso alrededor de lo divino en relación con el deseo hacia la amada, pero será su siguiente etapa la que se torna verdaderamente interesante, desde la cual parece incluso generar una verdadera afectación en la lírica de los místicos posteriores (o, al menos, los parecidos son sospechosamente reseñables). El punto de inflexión entre esta declamación religiosa dentro de la poesía cancioneril y su transformación profunda del amor cortés y carnal al amor místico y divino, de forma ya integrada dentro de su estilo poético propio, sucede a partir de un poema de extensa rúbrica, que prácticamente puede considerarse el

epicentro de esta transformación: su alegato o manifiesto, podría decirse. El poema es el siguiente, recogido desde la antología *Mil años de poesía española* (1996), dirigida por Francisco Rico, en la sección “Edad Media: Lírica y Cancioneros”, coordinada por Vicenç Beltrán:

*Aviendo conocido el mundo y sentido en  
todos los estados y alcançado y gustado mucho  
de lo que se procura de él, y visto que es todo  
condenación del ánima y en los católicos dolor  
y arrepentimiento, doliéndose del tiempo tan  
mal gastado en que se hallava muy culpado,  
deseado desnudarse de todas las vanidades,  
afeciones y lisonjas que ha seguido y malos  
exemplos que ha dado viciosos y pecadores en  
las mocedades, así en el trobar como en los  
efectos de sus obras livianas, pensó de pelear  
con nuestros tres contrarios de cuyo poder se  
hallava, con esperanza que, con los medios de  
la gracia de nuestro Señor, que no la niega a  
los que hazen de lo que es en sí, los vencería y  
se vestiría de nueva ropa de virtudes desde su  
temor y amor para conseguir el fin para que le  
crió, hizo esta copla al mundo despidiéndose  
de él con la voluntad y para obligar de ello assí  
mesmo tomando nueva vida espiritual debaxo  
de la orden y ábito matrimonial y legal*

Mundo, quien discreto fuere  
cierto so que no te alabe;  
quien te quiere no te sabe,  
quien te sabe, no te quiere;  
yo te despido de mí

por tornar alegre y ledo  
y bolver como nascí,  
para que gane sin ti  
lo que contigo no puedo.

*De aquí adelante no hay cosa trobada ni escrita  
sino de devoción y buena dotrina*

Como puede observarse patentemente, Álvarez Gato reniega con este alegato de la poesía trovadoresca practicante del amor cortés, a razón de su defensa de los pecados carnales para con la moral cristiana, proponiéndose así no escribir en adelante otra cosa “sino de devoción y buena dotrina”. Es una defensa, pues, de la actitud “discreta”, entendida epocalmente como forma de actuar del buen discernir: moderada, prudente y sin ostentación o falsedad en sus actos. Por ello que defienda la felicidad en la simplicidad de lo natural, que es lo creado por Dios: en el “bolver como nascí”, es decir, al desnudo, buscando “desnudarse de todas las vanidades”. Para el autor, la única forma de hacer esto, acorde al cristianismo, es renegar del mundo material y carnal en favor del espiritual, abrazar la discreción frente a la tentación de los vicios mundanos (según aquellos “tres contrarios” escolásticos que señala). En sus versos es palpable aquella crítica que Nietzsche realizaría siglos después frente a la moral cristiana, tan centrada en el otro mundo por venir que desatiende el mundo material en el que vive. Esto se denota especialmente en los versos que interpelan al

mundo, como sujeto destinatario del poema: “Quien te quiere no te sabe, / quien te sabe, no te quiere”, entendiéndose el saber como el experimentar, y el querer en un sentido transposicionado al otro mundo, propio del neoplatonismo cristiano, que considera este como una proyección finita del otro, y así la verdadera querencia debe valorar en el mundo material y transitorio las cualidades ideales relativamente aplicables en él, que le lleven así hasta el mundo divino y eterno por venir: “para que gane sin ti / lo que contigo no puedo”.

Este alegato predispondrá toda su poesía posterior, pero lo interesante es cómo adapta la tradición trovadoresca a estas nuevas necesidades, donde el amor tendrá un valor esencial, siendo transformado en esencia hacia una nueva lógica cristianizante. En otro poema, de arte menor a modo de copla real pero de pie quebrado (con 9 octosílabos antes del tetrasílabo, solo que la segunda estrofa pierde aparentemente un verso octosílabo, quedando en 8), Gato expone este nuevo tópico del amor divino, aunque sin integrarlo plena y sistémicamente dentro del poema. Señala aquí, interpelando a Jesucristo: “pues que de buen amador / veniste a ser vencedor / en el árbol de la cruz / tú nos haz que merezcamos / que de buenos servidores / con tu fe y con tus amores / los vençamos”. En estos versos ya interpreta el amor como la compasión y la empatía al prójimo, desde una perspectiva axiológica y no sexual o pasional, para justo después equipararla ya directamente con la

fe, en relación con ser un buen servidor del dogma cristiano para lograr la victoria sobre los vicios y placeres espurios (victoria que se achaca a la vida eterna tras la muerte). Esta primera mención al amor divino como aspecto axiológico es distinta a la que tomará en sus dispositivos líricos posteriores, siendo perfectamente normativa para la época en aquellos autores cristianos que trabajaban temas morales, religiosos o metafísicos.

Es a la hora abordar el amor carnal en relación con el amor divino (algo que para muchos, a pesar de su intención y contenido, podía no ser bien visto), integrarlo dentro de su poesía como tópico recurrente y adaptado a las formas líricas escogidas, y además emplear estribillos y convenciones de orden popular, que Álvarez Gato logrará la mentada innovación de contenido, al transmutar estas formas estratificadas, estas convenciones y órdenes cultos o populares recogidos, al tópico del amor místico. Un primer acercamiento sucede en otro poema, donde escoge el género de la canción cortés, pero lo adapta métricamente a un orden de la lírica tradicional, con hexasilabos y ciertas asonancias (como resalta Vicenç Beltrán en la misma antología), aunque todavía sin integrar plenamente una nueva tensión forma-contenido a este nuevo tópico amoroso. Al comienzo del poema notamos ya las reminiscencias populares, volviendo al tema de la afrenta con el mundo material: "Quita allá, que no quiero / mundo enemigo; / quita allá que no quiero / pendencias contigo", estrofa cuaternaria en forma de seguidilla

simple (donde vemos asimetría métrica en los versos pares, uno de cinco y otro de seis, cuando en la seguidilla simple normativa tendríamos un ‘abab’ de heptasílabos en los impares y pentasílabos en los pares) que repite justo al final del poema, actuando como estribillo popular adaptado a la temática propuesta. Señala en otro de los versos: “No quiero tus ligas / más en mi posada<sup>1</sup> / y, aunque me persigas, / no se me da nada”. Aquí vemos el amor cortés en acción, pero solo como referencia, correlato simbólico de los vicios en ese enfrentamiento con el mundo material. Por ello, no está todavía plenamente integrada la tendencia que hemos señalado, en toda su profundidad.

En el siguiente poema, en cambio, ya se observa la equiparación del amor pasional y espiritual con la fe, tornando el tópico del amor cortés en el encuentro velado de la amada con el amado, que en este caso es Dios. Es interesante que, para que funcione correctamente, Álvarez Gato emplea una canción de mujer abandonada, de influencia jarchesca (o, al menos, en cuanto a canto de mujer confidente, teniendo paralelismos con la chansón de femme provenzal o las cantigas de amigo galaico-portuguesas, que también son influencia convergente posible; de hecho, esta última puede notarse también más directamente al apelar mediante el término ‘amigo’) y formato zejelesco, para así establecer en el amante anhelado pero alejado la figura de Dios. Es una decisión sumamente inteligente, dada la

---

<sup>1</sup> Entendida como ‘hacienda’, es decir, como morada.

motivación del poema, y por ello que ahora considere que se encuentra ya plenamente integrado este nuevo tópico del amor místico, dado que engranan perfectamente el formato y el contenido dentro de una lógica sistémica bien adecuada y estructurada, derivando en un estilo propiamente característico e innovador que pudo tener una notable influencia en los místicos posteriores. El poema es el que sigue, en forma popular zejelesca de estrofas cuaternarias octosílabas, a excepción de los versos del estribillo, que son eneasílabos:

*Para los que por la tibieza de sus obras han  
perdido las consolaciones del Espíritu Santo,  
sobre aquel cantar que dize:*

[Soliades venir, amor,  
agora no venides, non.]  
Viniedes enamorado,  
porque erades deseado;  
en averos olvidado  
non querés venir, Señor.

Soliades estar conmigo,  
ya no me querés, amigo,  
porque no os amo ni sigo  
y os partí el corazón.

Mi señor y mi querido,  
no venís ni avés venido.  
¿En qué os fui desconocido  
no teniendo yo razón?



Y conociendo, cuitado,  
cuánto os era yo obligado,  
siento tanto aver herrado  
que me muero de dolor.

Es verdaderamente importante la vuelta o enlace del corto estribillo a final de poema, pues lo hace engranar con la lírica popular de amores (ya muy recogida por los trovadores cortesanos, pero ahora utilizada según otros fines), empleando esta codificación afianzada en la mentalidad colectiva para la expresión de sus propios contenidos y motivaciones. Mas vayamos al núcleo del poema. Aquí ya tenemos un Álvarez Gato en su expresión más particular, donde recoge la temática amorosa de lo carnal para tratar el aspecto espiritual y religioso, generando una interesantísima disposición. La voz confidente de la amada como sujeto lírico, en un momento de duda, se extrapola ahora a la duda religiosa con respecto a Dios, al “aver herrado” en comportamiento acorde a la doctrina cristiana (es decir, afligido por el pecado latente y buscando perdón). La adaptación de convenciones precedentes a este nuevo contenido genera, pues, un nuevo estilo que hibrida la poesía religiosa con la cortés (antes radicalmente diferenciales, aunque hubiera autores que trabajaran ambas, solo que en textos diferentes, según la inclinación que quisieran proyectar), abriendo una veda a creaciones posteriores del mismo estilo. Más que un poema de amor, tenemos una vía negativa que explora el desamor, estando sumamente relacionada con el famoso

poema de Santa Teresa, “Vivo sin vivir en mí”, con el que luego estableceremos comparaciones de interés. En todo caso, la voz de la amada interpela al señor, estableciendo la subordinación de la amada al amado<sup>2</sup> como la del creyente a Dios (igualmente llamado “Señor”, aspecto que sirve terminológicamente a la comparación). De hecho, sin la rúbrica y el contexto histórico-biográfico, sería indistinguible si el sujeto lírico evoca a un hombre amado o a Dios, como es el caso: de hecho, se entendería naturalmente lo primero. Esta es la virtud de Álvarez Gato, el producir una ambivalencia intrínseca a su dispositivo poético con un gran valor connotativo y metafórico. Disposición similar encontramos en el siguiente poema, que emplea igualmente un verso popular como estribillo de entrada y de salida, con el mismo formato zejelesco y mismo patrón de rima, solo que compuesto homogéneamente por hexasilabos.

*Otro cantar que dicen: «Amor, no me dexes /  
que me moriré», endereçado a nuestro Señor:*

[Amor, no me dexes  
que me moriré.]

---

<sup>2</sup> Que es la contrapuesta, en los casos del amor cortés trodavoresco más habitual, donde la voz solía ser masculina y el hombre se subordinaba a la mujer, argumento que fue entendido como una inversión del rol patriarcal-feudal tradicional, como su contraparte oculta en los amorios extramatrimoniales, razón por la cual fue criticado por las perspectivas conservadoras de época, que lo consideraban ‘antinatural’.

Que en ti so yo bivo,  
sin ti so cativo;  
si me eres esquivo,  
perdido seré.

Si mal no me viene,  
por ti se detiene;  
en ti me sostiene  
tu gracia y mi fe.

Que el que en ti se ceva,  
que truene, que llueva,  
no espere ya nueva  
que pena le dé.

Que, aquel que tú tienes,  
los males son bienes,  
a él vas y vienes,  
muy cierto lo sé.

Amor, no me dexes,  
que me moriré.

En este poema, Gato vuelve a explorar una versión negativa y desesperada del amor místico, aunque en esta ocasión la del atrapamiento amoroso, y no de la ausencia. Este es otro tópico de época, el de la cárcel de amor (cuya expresión más conocida está en la novela sentimental de Diego de San Pedro, homónima al tópico), que explora el cautiverio propio de la pasión sentimental, en torno a la obsesión y la dependencia amorosa. En el verso popular ya está patente este sentimiento,

aunque luego expone una inversión relativa del tópico, al considerar que “en ti so(y) yo vibo, / sin ti so(y) cativo”. Es decir, el poema considera el cautiverio fuera de ese amor, en lugar de dentro. Aunque también pueda ser considerado este aspecto en otros textos, pues se establece dentro de una lógica similar, en el caso de Gato se entiende más aún, al no considerar la dependencia de Dios como algo malo, y sí hacerlo con su abandono, el cual dejaría al sujeto en una prisión mundana, en una cárcel del mundo material, sin ningún tipo de escapatoria trascendente que supere la muerte: “si me eres esquivo, / perdido seré”. Dejando de lado este aspecto particular, el poema actúa en los mismos lindes que el anterior, proyectando en voz de mujer confidente el miedo a la pérdida, solo que en este caso de Dios, y no del amado. Estos dos poemas últimos, especialmente, guardan una correlación notoria con dos autores místicos, Santa Teresa y fray Luis, ya que la concepción de San Juan tiende a ser mayormente positiva, experiencial y ardorosa, más que negativa, anhelante o desesperada. Exploremos estas potenciales relaciones y los paralelismos que podemos encontrar entre ellas.

No solo es la conjunción entre apelación al amado y transmutación del amor carnal en amor místico lo que une a estos autores, especialmente en el caso de Santa Teresa. En cuanto a fray Luis, la segunda relación principal es el tema del encierro (muy patente dada su experiencia biográfica) y la vía negativa del amor místico anhelante. Mas es en los versos

de Santa Teresa, con su afamado poema “Vivo sin vivir en mí”, que más pueden palparse las semejanzas con Álvarez Gato. No solo el famoso verso reiterado, “que muero porque no muero”, se acerca al verso popular usado por Gato, “Amor no me dexes / que me moriré” (lo cual es muy genérico, además de popular, y lo más probable es que sea un simple parecido o un caso de evolución convergente), sino que tiene una similitud bastante sospechosa (más contando que ambos son cercanos en el tiempo, y que Gato comienza una tendencia que Santa Teresa retoma en unos términos prácticamente equivalentes) con otro verso de Álvarez Gato, en su copla “Hablando con el romero”, que no aparece en la antología de Beltrán: “Tú, pobrecico romero, / Que vas a ver a mi Dios, / Porque viva yo que muero”. De nuevo, puede tratarse de parecidos contextuales, pero es bastante sugerente ante la mirada crítica, dadas las interrelaciones ya comentadas. Aparte, Santa Teresa también retoma el tópico del cautivo en su amor místico, apelando al “Señor” de la siguiente manera: “Vivo ya fuera de mí / después que muero de amor [...] Esta divina prisión, / del amor en que yo vivo, / ha hecho a Dios mi cautivo, / y libre mi corazón; / y causa en mí tal pasión, / ver a Dios mi prisionero, / que muero porque no muero”. En este caso sitúa también a Dios, paradójicamente, como el prisionero, revirtiendo los papeles; aunque también considere el alma suya aprisionada, tal que en los siguientes versos: “¡Qué duros estos destierros, / esta cárcel, estos hierros / en que el alma

está metida". Igualmente, referencia el mundo material como prisión, y valora "aquella vida de arriba, que es la vida verdadera", siguiendo el tópico del enfrentamiento al mundo terrenal. Casi al final comenta: "Vida, ¿qué puedo yo darle / a mi Dios que vive en mí, / si no es el perderte a ti, / para merecer ganarle?", en la misma tónica que el poema de Gato, donde insiste en despedirse del mundo para ganar la salvación eterna, o en otros términos, perder la vida para ganar a Dios. Los parecidos son patentes y reseñables, en cualquier caso, aún a pesar de que la cárcel de amor o la afrenta al mundo terreno sean leitmotivs recurrentes en la época. Aun así, fuera de la apariencia de similitudes concretas, lo más característico es la interpelación directa a Dios como amado, empleando un tono de desamor o de amorío pasional, puesto que anteriormente la poesía religiosa tendía a poseer un carácter teórico y axiológico, de reflexión y no de pasión, dejando ese otro lado para ser explorado por aquellas tendencias que se les permitía hablar profanamente de lo carnal, ya sea desde amoríos cortesanos prohibidos o cantos de mujer abandonada.

Parece extraño que no suela resaltarse tanto este adelantamiento de Juan Álvarez Gato a la poesía mística del XVI, dado que es el primero que utiliza, tal cual, esta corriente lírica, ya sin mentar los notables parecidos particulares que pueden trazarse entre ellos. De esta forma, podría decirse que Álvarez Gato es el primero en trabajar la poesía mística mediante la teología negativa del sentimiento, gracias

al aprendizaje en la práctica cancioneril del amor cortés, proyectando luego tales disposiciones desde este nuevo contenido. No obstante, también habría que resaltar dos aspectos que separan a Gato de los místicos posteriores, de estilo algo más homogéneo entre ellos. Primero, Álvarez Gato no presenta un ardor tan pasional y experiencial, sino más bien sucede en lejanía, ausencia o ante la amenaza de la misma: es un desamor anhelante, una reflexión crítica o alabanza a ese amor divino con miedo de pérdida. En otras palabras, explora las dos primeras vías místicas, la purgativa y la iluminativa, pero no lo hace con la unitiva, aquella que sí exploran más directamente Santa Teresa o San Juan, a pesar de también hacerlo con las otras, como ya hemos visto. Aparte, mientras que Gato emplea los tópicos del amor cortés, formatos zejelescos y versos populares para adaptarlos (o “enderezarlos”, en sus propias palabras), los místicos del XVI tienen un fondo temático generalmente más erudito aún, y en sus textos encontramos más referencias teológicas y hagiográficas, temas axiológicos y metafísicos, etcétera...

En definitiva, no recogen directamente el amor cortés y los versos populares para transmutarlo en amor místico, sino que directamente exploran la vía negativo-unitiva en formato poético, partiendo del amor divino interior (aparentemente) experimentado: quién sabe, si aprendiendo de Álvarez Gato y su primer acercamiento a esta tendencia, o simplemente adecuando la teología mística del Pseudo-Dionisio (u otras teologías nega-


tivas) al género poético, ocurriendo así que les fuera productivo hablar de amantes para ejemplificar metafóricamente ese éxtasis del alma humana en momentánea comunión con Dios. Difícil es saberlo exactamente, al no haber ninguna fuente datada que atestigüe esta relación, aunque se haya señalado en alguna ocasión la influencia de Gato en la poesía religiosa epocal y posterior, como ocurre en la tesis de María Jesús Torres Jiménez sobre Los romances de San Juan de la Cruz, solo que sin hacer referencia alguna a la mística trabajada por Álvarez Gato o algún tipo de conexión directa entre ambos. No obstante, dado el caso, es incluso bastante probable que algunos de estos autores, tal vez especialmente Santa Teresa, leyeran a este autor y sus 'endereçamientos', y de él extrajeran algunas de sus ideas para la poesía mística consiguiente. En cualquier caso, aun sin sumarse al adelanto del primer humanismo hispánico, Juan Álvarez Gato consiguió generar una cierta innovación temático-formal producto de esta mentada hibridación genérica. Una innovación particular en su caso, pero que abriría una veda posteriormente explorada por algunos de los poetas más laureados del renacimiento tardío, capaces de conjuntar el amor mundano con el divino, y hacer así trascender una lírica pasional que antes estaba solo reservada a la poesía arreligiosa, herética o pagana.



# La Biblia de san Luis: un ejemplo en la literatura medieval de la educación regia

Sergio López Alonso

## 1. Introducción

a Biblia de san Luis, custodiada en la Catedral de Toledo es uno de los ejemplos de biblia moralizada, se ha tenido en estima a lo largo de la historia por encima de otras biblias de su misma tipología por su inestimable valor y belleza artística. León de Rosmithal de Blatna en su viaje por Europa visitó Toledo durante el reinado de Enrique IV y pudo contemplar la Biblia con sus propios ojos y describirla como “la más bella Biblia, según creo, de toda la Cristiandad”. Similar apreciación haría Hieronymus Münzer años después, durante el reinado de los Reyes Católicos, que también la pudo observar a su paso por Toledo y mencionó: “Creo en el mundo no haya una Biblia igual”. Ante estos

apelativos, que mejor elección que la Biblia de san Luis para analizar desde el punto de vista literario el papel y función de las biblias moralizadas en la Edad Media.

## *2. Ambiente literario y cultural religioso*

**E**l siglo XIII parece ser considerado como la cima de los tiempos medievales para el aspecto cultural, esa sensación de despunte y plenitud tras las recuperaciones culturales en los siglos XI y XII, dan lugar a una explosión cultural en el siglo XIII, con la incorporación y asimilación del aristotelismo en el seno de la cultura escolástica (no sin oposición y polémica), así como la consolidación y profundización de los estudios universitarios.

El papa Inocencio III (1198-1216) quiere llevar a cabo la reforma de la Iglesia iniciada por Gregorio VII (1073-1085), celebró el IV Concilio de Letrán en 1215, marca, hasta cierto punto, el apogeo de la cristianización de occidente.

Uno de los conflictos que se trató en el IV Concilio de Letrán fue la situación de los judíos, a quienes Inocencio III les concedió hasta cierto punto un espacio libre y protegido entre los cristianos, prohibiendo al mismo tiempo conversiones y bautismos forzados, pero les fueron limitados muchas actividades judías y fueron obligados a ponerse un signo que les distinguiera públicamente de los cris-

tianos, todo esto dentro del marco en el que durante el siglos XII y continuado en el siglo XIII se realizaron muchos tratados cristianos antijudíos.

Las controversias en la Universidad de París relacionadas con el nuevo pensamiento surgido de las traducciones de las obras aristotélicas fueron otro de los puntos más calientes dentro del debate cultura de la época. Se formaron dos tendencias entre los teólogos, una que buscaba solucionar los problemas integrando la nueva ciencia en la teología tradicional, mientras que la otra corriente quería conservar la identidad cristiana rechazando todo contacto con la nueva ciencia.

Esto dio paso a las primeras prohibiciones del pensamiento aristotélico en la enseñanza oficial, pero no en su lectura y estudio privado. En 1228, el papa Gregorio IX (1227-1241) advirtió por medio de una carta a los teólogos parisinos sobre las novedades y lamentó que algunos transformaran el sentido de las Escrituras en una filosofía de cosas naturales, ultrapasando los límites de los santos Padres en la interpretación de la Biblia, lo que era no solo frívolo, sino incluso ateo.

Pero, ni el nuevo pensamiento basado en Aristóteles o los judíos eran el mayor problema para la cristiandad de comienzos del siglo XIII, la principal cuestión eran los herejes, en especial los cátaros, valdenses y albigenses. Los cátaros, influenciados por los bogómilos orientales, enseñaban que había un doble principio del mundo, uno bueno y otro malo, y que la cristiandad de su tiempo se encontraba

bajo el dominio del malo, además, negaban toda salvación mediante la jerarquía eclesiástica y los sacramentos.

Los albigenses por su parte, ubicados en el sur de Francia, contaban con el apoyo de la nobleza, debido a que se mezclaron tanto intereses políticos como religiosos. Esto desencadenó una intervención por parte del papa Inocencio III y el rey francés Felipe II Augusto (1180-1223) que desembocó en 1209 en una cruzada contra los albigenses que concluyó en 1229 con el tratado de Meaux. Dos años después, en 1231, con la intervención de la inquisición, el movimiento albigense comenzó a perder fuerza.

Otro aspecto importante de este periodo fue la aparición de las órdenes mendicantes, destacando el movimiento reformador de San Francisco de Asís (1181/82-1226), fundador de la Orden Franciscana en 1209, quien, basándose en el evangelio primitivo, recomendó imitar la vida austera y en comunidad fraternal de Jesús.

Santo Domingo de Guzmán (hacia 1170-1221), fue fundador de la orden dominica y fue una de las figuras que más luchó contra los albigenses para su conversión. Otros hombres de la Iglesia que procuraron convertir a los albigenses por medio de sermones y diálogos fueron el cisterciense Helinando de Froidmont (c. 1160-c. 1229) y el canónigo regular Jacobo de Vitry (antes de 1170-1240).


En relación con el ambiente literario de la época y comenzando con la situación de la Biblia, la lectura de la Biblia en lengua vulgar

fue otro de los temas que la Iglesia lidió con ello, en el sínodo de Toulouse de 1229 falló una decisión en contra y esto fue confirmado por el sínodo de Tarragona de 1233, pero esto no fue seguido en muchas partes gracias a las numerosas traducciones al castellano o francés, así como en otras lenguas vernáculas, aunque los miembros de la casa real estaban exentos de esta prohibición. Es cierto también, que gracias a las controversias con los herejes como se ha visto, la Biblia fue cada vez más leída y comentada desde la celebración del IV Concilio de Letrán, elementos como el concilio, la doctrina de la creación buena pero corrupta por el pecado y la del valor de los sacramentos, adquirieron un importante papel en las interpretaciones de la Sagrada Escritura.

Respecto al estudio de la Biblia, dejando atrás las exégesis monásticas del mundo carolingio en el que eran los monjes los que estudiaban la Biblia y su posterior renacimiento con las órdenes surgidas tras la reforma, en este último periodo se abrió a su vez una nueva exégesis, la exégesis escolástica, cultivada en las escuelas catedralicias de ciudades como París, Laon, Reims o Chartres.

Finalmente, llegamos a la exégesis universitaria, propia del siglo XIII. Difundida por las recién fundadas universidades de París y Oxford, estas se convirtieron en los principales centros de estudios bíblicos, donde los métodos de investigación de la Sagrada Escritura fueron perfeccionados.

### 3. Las biblias moralizadas

a Biblia de San Luis pertenece a un género de libros bíblicos creado en los scriptoria de París, destinado a las personas de la realeza, en un contexto en el que como hemos visto, el estudio de la Biblia alcanzaba su cenit tanto en las clases más altas de la sociedad como en los niveles más populares, por medio de los salterios, que era el libro más copiado e ilustrado, mediante los salterios los jóvenes aprendían a leer en las escuelas monásticas y en las familias de nobleza; además el salterio se convirtió en el libro devocional preferido.

La Biblia de san Luis forma parte de un grupo no muy numeroso de Biblias, anteriores a la custodiada en Toledo, conocemos dos anteriores a ella, una escrita en latín (Biblia moralizada de Viena 1179) y la segunda en francés (Biblia moralizada de Viena 2554), ambas se localizan en la Biblioteca Nacional de Viena y están inconclusas y son un único volumen.

De estas dos, la más antigua es la Biblia moralizada de Viena 2554, compuesta en la actualidad de por 131 folios, desordenados y algunos de ellos seguramente perdidos, abarcando desde Génesis 1, 1 hasta IV Reyes 4, 20.

La siguiente, la Biblia moralizada de Viena 1179, pese a no ser muy posterior a Viena 2554, difiere en muchos aspectos respecto a su predecesora, acercándose más a la posterior Biblia de san Luis, cambiando la disposición de los textos y las imágenes, algo que se mantendrá en el resto de Biblias moralizadas.

En Viena 1179 se añadieron los libros I y II de Esdras, Job, Daniel, Tobías, Judit, Ester y I y II Macabeos del Antiguo Testamento, y el Apocalipsis del Nuevo Testamento. Esto hizo aumentar el número de folios a 266, de los que se conservan 246.

Ambas, con toda probabilidad, fueron hechas para personas de la realeza de la dinastía capeto de Francia, quizás para Felipe II Augusto y para su hijo y sucesor Luis VIII (1223-1226), siendo Viena 2554 destinada a la educación de Felipe II Augusto y Viena 1179 para la formación de Luis VIII.

Tras estas, tuvo lugar la confección de nuestra obra protagonista (como veremos en posteriores epígrafes), y posteriormente se siguieron realizando Biblias siguiendo el mismo modelo, como es el caso de la escrita en latín durante la segunda mitad del siglo XIII conservada en la Biblioteca Nacional de Francia y otras dos más, una en francés y una última bilingüe (francés y latín)<sup>1</sup> durante los siglos XIV y XV, poniendo fin a este ciclo de libros bíblicos confeccionados durante el final de la Plena Edad Media y la Baja Edad Media.

Es importante mencionar que estos últimos ejemplares están más relacionados con las Biblias anteriormente citadas que con la propia Biblia de San Luis, apareciendo el nombre de

---

<sup>1</sup> Es la conocida como Biblia de Juan II el Bueno, es la única de las Biblias moralizadas que está completa. Conservada en la Biblioteca Nacional de Francia (París), contiene 5.112 imágenes en 642 páginas, y 10.224 textos breves, ya que todos sus textos están escritos en latín y en francés.

“moralizadas”, denominación que se ha generalizado para definir a este grupo de obras. Esta expresión no aparece en ninguno de estos códices iluminados, sino en el prefacio de un pequeño grupo de manuscritos, copiados en el siglo XV, que contienen solamente textos en francés y rezan así: “Cy commence le premier libre de la Bible moralisee translatee de latin en francois”, pero tampoco fue un término usado de forma general en la época, debido a que en la primera impresión del libro hacia 1477 en Lyon por parte de Julien Machot, no se le llamó “Bible moralisée”, sino “L’exposition et la vraye declaration de la Bible”.

Este tipo de ejemplares tenían unas características específicas: contaban con una doble narración (la narración del episodio bíblico y un comentario a este episodio), por lo que por medio de los acontecimientos expuestos en la Biblia y los comentarios realizados se daban las claves para entender las claves de la sociedad del momento.

Además, la narración de los textos bíblicos se muestra de forma poco fluida debido a la fragmentación de estos mismos, lo que hace necesario la presencia de los comentarios morales para comprender e interpretar los hechos. Esto hace que el texto bíblico quede subordinado al comentario, lo que genera una interpretación sesgada con relación al verdadero significado de la Biblia.

El diseño se estructuraba a partir de una cuadrícula que se repetía en los siguientes folios de estas biblias, con excepción del frontispicio. Dichas cuadrículas respondían a un




esquema de dos columnas de cuatro filas de medallones, las cuales estaban alternadas o flanqueadas (según el manuscrito) por otras dos columnas de texto que se correspondían con las filas de medallones. Este tipo de disposición hacía muy visual el texto, lo que facilitaba su comprensión y su lectura desde una óptica más comparativa.

Esta tipología descansa en el seno de la naturaleza visual de las biblias moralizadas, siguiendo la base tipológica de la noción agustiniana de *formal intellegendi*, una forma de estimulación cognitiva que permitía a los espectadores medievales pensar con mayor profundidad a partir de un sistema de significados figurativos o alegóricos.

Claramente podemos observar que estos elementos forman parte de un carácter didáctico, por lo que se ha podido considerar a estas biblias ilustradas como un claro ejemplo de libro de instrucción para la realeza, funcionando como espejo de príncipes.

#### *4. Autoría: Blanca de Castilla*

a infanta Blanca de Castilla (1188-1252), en el año 1200, hija de Alfonso VIII, rey de Castilla y de su mujer Leonor Plantagenet, partió de Castilla para casarse con el príncipe Luis heredero al trono de Francia e hijo de Felipe II Augusto. Pasarían veintitrés años, hasta que, en 1223, se produciría el ascenso al trono de

Luis VIII, produciéndose también la coronación de Blanca como reina de Francia. Pero la prematura muerte de Luis VIII en 1226, tres años después de su coronación, la reina tuvo que asumir tanto la regencia del reino como la educación del heredero, su hijo Luis IX, quien por entonces contaba con 12 años de edad.

Conocido el apego que la reina Blanca tenía por la orden cisterciense, pero también mantuvo lazos con las órdenes mendicantes y realizó intercambios de regalos con casa franciscanas y dominicas, siendo esta última la predilecta por la reina, debido al origen castellano del fundador de la orden, Santo Domingo de Guzmán y la posibilidad de que tanto ella como su esposo le hubieran llegado a conocer en uno de sus múltiples viajes a París entre 1203 y 1221.

Según Branner, Blanca de Castilla se convertiría en la primera mecenas del siglo XIII, debido a los numerosos encargos de manuscritos iluminados, momento en que la escuela de miniaturas francesa, cada vez más próxima a los talleres parisinos adelantara a la inglesa. Y sería ella quien mandaría realizar Viena 1179 como obsequio para su marido e impulsó la promoción de las siguiente generación de Biblias moralizadas, la Biblia de san Luis y la copia de esta, la Biblia moralizada de Oxford-París-Londres.

La reina Blanca, durante su periodo de regencia, fue también partícipe de la controversia relacionada con la adopción de la filosofía natural y la metafísica de Aristóteles dentro

del cristianismo. En el epígrafe destinado al contexto literario y cultural de la época, se ha mencionado una carta enviada por el papa Gregorio IX a los teólogos parisinos advirtiendo de la interpretación de la Biblia que estos realizaban, llegando a catalogar estas interpretaciones como ateas. Blanca decidió tomar cartas en el asunto e insistió enérgicamente ante la universidad en la estricta observancia de las instrucciones papales.

### *5. La Biblia de san Luis, historia y descripción*

**D**espués de analizar y conocer el contexto en el que se desarrollan este tipo de Biblias y a su principal promotora daremos paso a conocer más detenidamente el recorrido histórico de la Biblia de san Luis como objeto central del estudio.

Como hemos visto, se conocen dos tipos de Biblias similares a la ubicada en Toledo, anteriores a ella, escritas una en latín y otra en francés, y conservadas ambas en la Biblioteca Nacional de Viena. A estos dos ejemplos se le suma un tercero, la conocida como Biblia de san Luis mucho más ambicioso, en tres volúmenes, que fue iluminada entre los años 1226 y 1236, cuenta con unos 750 folios iluminados a toda página, 6000 escenas bíblicas sobre un fondo de oro bruñado.

Concebida por la reina Blanca de Castilla para la educación de su hijo Luis esta fue

finalizada para el año 1234, con motivo de la boda entre Luis y Margarita de Provenza. En él se presentan temas que habían aparecido en sus predecesoras, pero añade elementos relacionados con la coyuntura histórica de la tercera década del siglo XIII, como veremos con posterioridad.

De ella se realizó una copia entre los años 1235 y 1245, cuyos tres volúmenes se encuentran ahora físicamente separados y repartidos entre las bibliotecas de Oxford, París y Londres, es la antes mencionada Biblia moralizada de Oxford-París-Londres. Y a diferencia de sus predecesoras, y como copia de la Biblia de san Luis, la Biblia moralizada de Oxford-París-Londres, contienen prácticamente todos los libros de la Biblia. Es posible que la creación de dos copias tenga su origen en que a Blanca de Castilla le pudo parecer oportuno que Luis IX y Margarita de Provenza tuvieran su ejemplar cada uno.

Se teoriza con que la Biblia de san Luis llegó a Castilla como regalo en la boda de Fernando de la Cerda, primogénito de Alfonso X el Sabio y Blanca de Francia, hija de Luis IX de Francia, dicha boda se celebró en Burgos el 30 de noviembre de 1269. Otra hipótesis que se plantea respecto a la llegada de la Biblia a Castilla puede no ser tan loable, y es la fama que, desde el reinado de Fernando III, este se opuso a que los judíos llevaran en sus vestimentas el distintivo racial ordenado en el IV Concilio de Letrán, además de la relativa libertad que estos gozaban en Castilla.

Otra razón siguiendo un poco el hilo de la

anterior es la fama que ostentaba la ciudad de Toledo desde el siglo XII como ciudad donde la magia y la astronomía florecían, fama que bajo el reinado de Alfonso X se vio agrandada por sus obras científicas o pseudocientíficas que contaban con el apoyo de judíos. Estos ejemplos pudieron suponer el envío de la Biblia para la educación de Blanca y se alejase de ese camino, tan diferente al que había tomado su padre Luis.

Pero la primera referencia histórica que tenemos sobre la Biblia de San Luis se encuentra en el segundo testamento del rey Alfonso X el Sabio, fechado el día 10 de enero de 1284 en Sevilla, tres meses antes de su muerte, acaecida en dicha ciudad el 4 de abril. En el testamento se menciona a una Biblia, que había llegado al monarca castellano como regalo personal de su pariente, el rey Luis de Francia. La Biblia es descrita como compuesta de tres libros, es decir, tres volúmenes y toda ella “historiada de dentro”.

Siguiendo la voluntad de Alfonso X, la Biblia nunca debía ser donada a ninguna persona o institución, por alta que esta fuera, sino que debía siempre estar vinculada a la propiedad de la persona que ejerciera la plenitud del poder real en Castilla. El motivo se deduce debido a la gran riqueza de la obra, realizada expresamente para reyes y no podía pasar a manos de alguien que no ostentase una condición inferior a ella.

Este deseo del rey castellano a la vista está que no fue respetado y parece que su heredero, Sancho IV, fue quien donó la Biblia a la

Catedral de Toledo, como muestra de agradecimiento a la iglesia toledana por parte del rey a su causa, esto es una hipótesis plausible debido a que se tiene constancia en un inventario anterior al 1350, de la presencia de: “una Biblia muy buena con cubiertas blancas enleuadas e con cerraduras de orofres guarnidas de plata esmaltada”, aunque el inventario no especifica que sea uno o tres volúmenes.

Otra hipótesis con el que cerramos este recorrido histórico de la Biblia de san Luis, es que con el desmantelamiento de la Capilla de Santa Cruz (lugar de enterramiento de Sancho IV) para la construcción de la Capilla de los Reyes Nuevos bajo el pontificado de Cisneros en 1498, fue el momento en que la Biblia paso al Tesoro de la Catedral de Toledo, como atestigua el inventario de 1504, poniendo en duda que la Biblia mencionada en el inventario anterior de 1350 fuera la Biblia de san Luis si esta formaba parte del ajuar funerario de Sancho IV.

Ya centrándonos en la descripción interna de la Biblia de san Luis, conformada por casi 2500 glosas, esta es hasta cierto punto una Biblia completa, contiene desde el Génesis hasta el Apocalipsis, casi todos los libros bíblicos, es entre las biblias moralizadas la primera completa, faltando solo los Libros de Crónicas, el Libro de Baruc y los dos libros de los Macabeos.

El orden que sigue la Biblia de san Luis fue el establecido a comienzos del siglo XIII en la recensión parisina de la Vulgata: Gn - IVReg, I-II Esr, Tb, Idt, Est, Iib, Ps, Prv, Ecl, Ct, Sap,

Sir, Is-Dn, Os-Mal, Evv, Act, Epp, Pauli, Epp. Can, Apc. Antes del siglo XIII solo existía un marco general con las siguientes características: división en Antiguo y Nuevo Testamento, comenzando el Antiguo con el Génesis y el Nuevo con los Evangelios, pero dentro de ese marco muchas variaciones eran posibles en cuanto al orden de los libros.

Todo el universo, Dios, ángeles, demonios y hombres y toda la vida humana esta significada en esta Biblia. La variedad de significados supera la de las enciclopedias y diccionarios de aquel tiempo, tomando de base la Biblia de san Luis se podría componer un manual casi completo de las alegorías medievales.

El texto bíblico en la Biblia de san Luis se presenta en estrechas columnas longitudinales, divididos en cuatro conjuntos de párrafos latinos que se distinguen entre si porque van encabezados por una letra capital roja o azul. Además, cada uno de los cuatro bloques de texto se encuentra relacionado entre sí, ocupando puestos impares o pares, en caso de los impares, son textos tomados literalmente de la Biblia Vulgata Latina, que en ocasiones son retocados por los redactores, esto como hemos visto en el epígrafe en el que analizábamos las biblias moralizadas como grupo es algo muy común en ellas. Otro rasgo es que a veces se repiten versículos, lo que nos puede llevar a indicar que la Biblia de san Luis, era una obra en estado de formación, todavía no perfecta. Esto lo podemos observar en el Génesis, en el relato de la creación la división en siete días, solamente el día séptimo se menciona explíci-


tamente o faltan las listas de generaciones de Adán, Caín y Seth, probablemente por su poca utilidad. En otros libros sí que encontramos la casi totalidad de los textos: el Cantar de los Cantares, las Lamentaciones o el Apocalipsis, mientras que de otros solo se citan unos pocos versículos y en el libro de los Salmos, aparecen los 150, pero en general solo se citan el título y el primer versículo de cada uno.

Los Evangelios son un caso más particular, en la Biblia de san Luis estos no siguen los cuatro evangelios canónicos, sino una armonía o historia evangélica que construye, en base a los cuatro evangelios una vida de Jesucristo, siguiendo el modelo presentado en el Diatesarón de Taciano (siglo II) que tuvo una gran acogida en el siglo XII. En el caso de la Biblia de san Luis, la historia evangélica comienza con la historia de Zacarías, Isabel y Juan Bautista, llama la atención que no se recoge el pasaje del sermón de la montaña y todas las parábolas de Jesús.

Los de la posición par, no proceden de la Biblia, sino que son textos teológicos en forma de glosas. Estos textos son comentarios realizados bajo la formulación de moralización, que interpretan de forma simbólica los contenidos doctrinales de la Biblia, mediante el modelo del cuádruple sentido de la exégesis escriturística, tomando como base la alegoría. Mediante estos comentarios se intenta extraer las enseñanzas prácticas para la vida de los hombres, tanto para la formación espiritual del alma cristiana como para las acciones sociales dentro de la vida cotidiana.



## 6. La función y pretensión de la Biblia de S.Luis

i bien estamos ante una biblia moralizada y ya hemos analizado lo que eso conlleva en las obras de dicho estilo, en este apartado nos centraremos más en la propia Biblia de San Luis y en los temas que más destacan relacionadas con el contexto de su época.

Al igual que sus predecesoras, la función de la Biblia de san Luis cuenta con un carácter didáctico e incluye en su contenido imágenes y temas que habían aparecido tanto en la Biblia moralizada de Viena 1179 y la Biblia moralizada de Viena 2254 como era el caso de la reprobación de los judíos y sus prácticas o la denuncia de movimientos heréticos como el catarismo.

Respecto a los judíos, la Biblia de san Luis les reprocha no haber dado el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, tomando de ejemplo a Zacarías cuando se quedó mudo por no creer en las palabras del ángel, el comentario dice lo siguiente: “significa que los fariseos según la ley que no creían en el sentido espiritual de la ley permanecen mudos para la alabanza de Dios”.

Parece ser que esta reprobación y crítica a sus prácticas reflejada en las Biblias moralizadas tuvo sus frutos en los diferentes monarcas franceses de la época, Felipe II Augusto, expulsó a los que no se quisieron convertir y confiscó sus bienes en 1182, aunque años después les permitió volver con la condición de pagar una alta cantidad de dinero.

Sin embargo, Luis IX, desde el comienzo de su reinado intensificó la política antijudía de su abuelo, ejemplos de esta política es el caso de Nicolás Donin, quien se convirtió al cristianismo y envió a Roma una lista de inculpaciones contra el Talmud, lo que hizo que el rey confiscara en París escritos rabínicos y el Talmud, en lo que se conoció como la Disputa de París de 1240. Otro caso de esta política antijudía fue dos años después de los sucesos de la Disputa de París, cuando tras una disputa entre judíos y cristianos, fueron quemados el Talmud y otros escritos judíos. Estos ejemplos nos muestran cómo es posible que esas influencias que Luis IX pudo recibir en su educación mediante la Biblia de san Luis pudieron ser determinantes a la hora de llevar a cabo su política antijudía, que como hemos visto, las acciones contra los judíos estaban viéndose incrementadas desde el IV Concilio de Letrán.

Otra muestra de esta influencia antijudía puede ser atribuida al “regalo envenenado” que pudo significar la Biblia para Blanca de Francia como regalo de boda. Como ha sido mencionado, en Castilla, la reprobación a los judíos no fue tan vehemente como en Francia y es posible que la Biblia fuera regalada a Blanca para que, leyendo la Biblia y los comentarios moralizantes de esta se “protegiera” de los judíos o los astrólogos que proliferaban por Castilla y eran protegidos por su rey Alfonso X, un rey, que irónicamente terminó poseyendo dicho libro. Contra los herejes la Biblia también sigue la línea de sus prede-

cesoras, no deja muy claro a que herejía se refiere, pero se menciona de la siguiente manera en Is 15, 1: "Moab nascido de incestu e de noche concebido significa los hereges auctores que levantan nuevos sesos en la letra". También encontramos nuevos aspectos como la representación de las órdenes mendicantes que, como hemos visto en el epígrafe del contexto, habían aparecido a comienzos del siglo XIII como movimiento de reforma frente a la jerarquía sacerdotal.

Esta representación de las órdenes mendicantes puede venir por parte de la influencia de estas en la corte francesa especialmente en la década de 1220. Como se ha mencionado en el epígrafe dedicado a Blanca de Castilla es de sobra conocido el apego que la reina tenía por la Orden del Cister y como se ha dicho mantuvo relación con órdenes mendicantes tales como la franciscana y dominica con la que realizó intercambios de regalos y pudo llegar a conocer al fundador de los dominicos Santo Domingo de Guzmán. Esta relación entre las órdenes mendicantes y la realeza francesa, afianzada durante las primeras décadas del siglo XIII, se vio incrementado con la subida al trono de Luis IX de Francia, que, durante su reinado, los tres confesores conocidos que tuvo, los tres pertenecieron a diferentes órdenes, los dos primeros fueron dominicos, Godofredo de Beaulieu, que además de confesor era capellán regio y Guillermo de Chartres, ambos fueron biógrafos de Luis IX y el tercer confesor perteneció a la orden franciscana.

Pero el ámbito espiritual no fue el único en

el que los frailes fueron cercanos al monarca francés, también formaron parte del gobierno del reino mediante contribuciones teóricas enfocadas a frenar la intromisión de la jerarquía eclesiástica en el poder regio. Por lo que es posible que la presencia de las órdenes mendicantes en la Biblia de San Luis refuerce la teoría de ese fortalecimiento de las órdenes en el seno de la realeza francesa.

Parece interesante ver como san Luis interioriza uno de los temas más importantes de su Biblia moralizada, como es el rechazo de la vana curiosidad por las cosas de este mundo, esta vana curiositas, tema que también aparece en los primeros ejemplares de las biblias moralizadas.

Otro ejemplo de esto es el problema del rey sabio, mostrado en Is 11, 7-8 “El león comerá paja como el buey”, lleva esta interpretación al extremo aplicándola a los príncipes y se interpreta de la siguiente manera: “Esto significa quel príncipe deste siglo e los simples contentos de la sobrefaz de la estoria no entienden el trigo y el meollo del seso de dentro”. El problema del rey sabio, según teólogos de finales del siglo XII como Philipus de Harvengt (c. 1100-1182/83) consideraban al príncipe como hombre sabio y letrado dotado también del don de revelar la sabiduría de la Sagrada Escritura o Juan de Salisbury (1115-1180) quien considera: “Un rey iletrado es casi como un asno coronado”. Pero recordemos que la Biblia de san Luis fue realizada hacia la tercera década del siglo XIII, por lo que es posible que la interpretación que se quería dar

era diferente, viniendo a decir que pese a ser el rey de Francia, este seguía siendo un laico más que para poder alcanzar la inteligencia espiritual y la sabiduría, necesitaba de la ayuda de aquellos que conocían la Sagrada Escritura.

Por último, mencionar la influencia que tuvo la Biblia de san Luis como ejemplo de la recesión parisiense, el adoptar este nuevo sistema como hemos visto sirvió para unificar un modelo de ordenación de los textos bíblicos que hasta el momento venía siendo algo escaso y muy libre, exceptuando la ubicación del Génesis y el Apocalipsis.

## *7. Conclusiones y valoraciones finales*

**A** modo de conclusión se puede argumentar con cierta consistencia que la Biblia de san Luis fue el cenit dentro de las biblias moralizadas, tanto por su contenido bíblico (casi la totalidad de los libros bíblicos), como por su aspecto artístico de exquisita factura, pero este último, no es parte de nuestro estudio.

La presencia prácticamente de la Sagrada Escritura permitió el uso de la recesión parisiense, que unificaba la ordenación de los textos bíblicos, algo que hasta la fecha de realizaba de una forma muy libre, solo manteniendo su posición los libros del Génesis y el Apocalipsis. Siguiendo los modelos de sus predecesoras en los temas que trata para la educación regia: las posición sobre los judíos

o sobre las herejías, la cuestión del rey sabio o el rechazo de las cosas banales, pero Biblia de san Luis amplía sus miras representando a las nuevas órdenes mendicantes surgidas a finales del siglo XII y comienzos del XIII, por lo que es hija de su tiempo y trata cuestiones de su época. Pero por diferentes sucesos históricos que hemos apreciado a lo largo del estudio, la Biblia de san Luis no siguió usándose para su función original quedando relegada a formar parte de un ajuar funerario y después pasar al Tesoro catedralicio de Toledo y quedando en el olvido durante muchos siglos hasta rescatarse en el siglo XX y poco a poco se está volviendo a poner en valor y ser considerada como una de las piezas más destacadas de la cristiandad.

Aunque desde el punto de vista literario no supusiera una gran revolución, si significó el auge de las biblias moralizadas por lo que dentro de este ámbito literario medieval sí que podemos hablar del mejor ejemplo de esta tipología y, gracias a la recuperación y el dar a conocer la obra poco a poco se podrá conocer más sobre ella y en un futuro podrían darse nuevos estudios sobre la Biblia de san Luis.

Para finalizar, a modo de resumen, la Biblia de san Luis nos puede servir como elemento esencial para comprender más sobre las biblias moralizadas que fueron tan destacadas en las décadas finales del siglo XII y primeras del siglo XIII y como estas formaron parte de la educación regia e influyeron en los diferentes reyes que fueron instruidos con ellas.

## 8. Bibliografía

- GONZÁLVEZ RUIZ, R. (ed.), (2004), Biblia de San Luis: Catedral Primada de Toledo. II Estudios. Barcelona, Moleiro. En la página 34.
- GONZÁLVEZ RUIZ, R., (2022) “La Biblia de san Luis, por Ramón González Ruiz” en Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo. [En línea], disponible en <https://realacademiatoledo.es/la-biblia-de-san-luis-por-ramon-gonzalvez-ruiz/>. En las páginas 28, 32, 33, 34, 35 y 36.
- HERNÁNDEZ, F. J., (2004) “La “Biblia de san Luis” en las capillas regias de Francia y de Castilla” en GONZÁLVEZ RUIZ, R. (ed.), Biblia de San Luis: Catedral Primada de Toledo. II Estudios. Barcelona, Moleiro. En las páginas 31, 32 y 33.
- LOWDEN, J., La “Biblia de san Luis” como Biblia moralizada en GONZÁLVEZ RUIZ, R. (ed.), Biblia de San Luis: Catedral Primada de Toledo. II Estudios. Barcelona, Moleiro. En las páginas 28, 29 y 32.
- MARTÍN PRIETO, P., (2013), La cultura en el Occidente medieval. Una síntesis histórica, Madrid. La Ergástula. En las páginas 24 y 25.
- MARTÍNEZ RUIPÉREZ, A., (2015) “Del cosmos al caos en las biblias moralizadas” en Estudios medievales hispánicos. Número 4, pp. 7-38. En las páginas 29 y 30.

- MOURE LÓPEZ, S., (2022) “Discursos edificantes: la Biblia de San Luis y la polémica sobre las órdenes mendicantes” en BSAA Arte. Número 88, pp. 17-39. En las páginas 30, 31, 32, 37 y 39
  
- PÉREZ DE GUZMÁN, L., (1926) “Un inventario del siglo XIV de la Catedral de Toledo. (La Biblia de San Luis)” en Boletín de la Real Academia de la Historia. Número 89, pp. 373-419. En la página 34.
  
- REINHARDT K., Los textos de la “Biblia de san Luis” en GONZÁLEZ RUIZ, R. (ed.), Biblia de San Luis: Catedral Primada de Toledo. II Estudios. Barcelona, Moleiro. En las páginas 24, 25, 26, 27, 31, 34, 35, 36, 37, 38 y 40.
  
- TORMO Y MONZÓ, E., (1923) “La Biblia de San Luis de la Catedral de Toledo [I]” en Boletín de la Real Academia de la Historia. Número 82, pp. 11-17. En páginas 23 y 32



# El Cid Campeador, caballero al servicio de la República Española (1936-1939)

Carlos González Ruiz

**E**e pique a quien le pique, la nación española no nace como tal hasta principios del siglo XIX, o al menos eso afirma el historiador José Álvarez Junco en su sensacional libro *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX* (2001).

En este volumen, el ya jubilado catedrático de la Universidad Complutense de Madrid examina cómo durante los siglos XIX y XX se va construyendo la nación e identidad españolas al compás de los continuos vaivenes políticos del decadente imperio hispano. La emergencia de los nacionalismos al calor del romanticismo, la tardía influencia liberal tras la Revolución Francesa, la pérdida de las colonias en Hispanoamérica y, especialmente, la Guerra de Independencia (1808-1814) frente al invasor francés –a pesar del absolutismo de Fernando VII– desplazaron la vetusta identidad “español-

la", basada en la adhesión a la monarquía y la fe católica, para forjar una nueva más acorde con los *nuevos vientos* que soplaban en el viejo continente.

Intelectuales de todos los gremios, pero especialmente historiadores y literatos, se pusieron manos a la obra y echaron la vista atrás para resignificar la historia nacional de forma que contentara hasta el más apático de los liberales. Así, la flamante nación española, término que hoy en día asociamos al más rancio nacionalismo conservador pero que, en origen, era uso exclusivamente liberal<sup>1</sup> hizo uso de la historia peninsular para autodefinirse: la resistencia de numantinos y saguntinos contra el invasor romano y cartaginés, el rechazo al avance "moro" del archiconocido don Pelayo en Asturias, la guerra contra el francés e incluso las aventuras y desventuras de cierto caballero castellano que en el siglo XI había -presuntamente- combatido a los musulmanes en defensa de los reinos cristianos de Hispania: el Cid.

El héroe burgalés y su fiel corcel, Babieca, gozaron de una relectura vigorizante durante el siglo XIX que no se asentó hasta comenzado el XX, cuando dos filólogos e historiadores sentaron las bases de lo que en pocos años se convertiría en casi la concepción monolítica que se tenía de la historia del Cid: Menéndez Pidal y Menéndez Pelayo.

---

1 Conservadores y católicos rechazaban los conceptos de "nación" y "patria" porque sustituía la primacía del rey y de la Iglesia como fuente de la identidad en favor de la soberanía popular.

Las lecturas de ambos tenían, pese a sus diferencias, ciertos rasgos en común<sup>2</sup>. Para estos filólogos, partícipes en el ya citado proceso de creación de la identidad española, el Campeador era uno de los máximos representantes del “carácter nacional” –virtuoso, honrado, fiel, cívico y un tanto guerrero, a la par que un adalid frente a las injusticias, incluso si las había pertrechado el mismísimo rey– y se alzaba como una figura única de la heroicidad popular que ningún otro personaje de la historia o literatura españolas podría jamás representar salvo, quizá, el Quijote. Así, la figura del caballero castellano pasó a ser, durante el primer tercio del siglo XX, una pieza fundamental del *volkgeist* –espíritu popular–español, pasando de mano en mano por prácticamente todo intelectual que quisiera problematizar o definir la cuestión de la *españolidad*.

En 1936, cuando la centenaria pugna por la identidad de la nación española alcanzó sus cotas más altas en la guerra que enfrentó a las dos Españas –los conservadores y católicos jamás renunciarían a imponer su modelo identitario monárquico y religioso–, los intelectuales españoles e hispanoamericanos resucitaron al Cid para vestirlo con el uniforme y las al-

---

2 GÓMEZ MORENO, Ángel (2010). El Cid y los héroes de antaño en la Guerra Civil de España. *eHumanista*, 14, pp. 210-238; GALVÁN, Luis, y BANÚS, Enrique (1999). ‘Seco y latoso’, ‘viejo y venerable’: el Poema del Cid a principios del siglo XX o el cambio en la apreciación de la literatura, en *Del 98 al 98: Literatura e historia literaria en el siglo XX hispánico*, eds. Víctor García Ruiz, Rosa Fernández Urtasun y David K. Herzberger, Pamplona, Rilce, pp. 115-40.

pargatas de las milicias populares republicanas. Antonio Machado, *nuestro Antonio*, pronunció un extraordinario discurso en la sesión valenciana del II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura de 1937 -el acto de propaganda republicano más imponente de la Guerra Civil española según el investigador Manuel Aznar Soler- en el que, como era de esperar, mencionó al caballero castellano, pieza imprescindible de la identidad nacional, para sumarlo a las filas republicanas:

“No faltará quien piense que las sombras de los yernos del Cid acompañan hoy a los ejércitos facciosos y les aconsejan hazañas tan lamentables como aquella del «robleado de Corpes». No afirmaré yo tanto, porque no me gusta denigrar al adversario. Pero creo, con toda el alma, que la sombra de Rodrigo acompaña a nuestros heroicos milicianos y que en el Juicio de Dios que hoy, como entonces, tiene lugar a orillas del Tajo, triunfarán otra vez los mejores. O habrá que faltarle al respeto a la misma divinidad”<sup>3</sup>.

No sería el único escritor en lengua española que se valiera de la archiconocida afrenta de Corpes -en la que, recordemos, las hijas

---

3 “Los milicianos de 1936”, *Hora de España*, número 8, agosto 1937.

del Cid fueron *ultrajadas* por los infantes de Carrión para ofender al Cid- con el objetivo de defender, con la pluma, al bando republicano. El ecuatoriano Jaime Barrera Barrera, columnista del diario *El Comercio* y director de la biblioteca de la Universidad Central del Ecuador, escribió en este mismo periódico un artículo con un discurso muy similar al de Machado en Valencia: “La España del Cid pelea cuerpo a cuerpo con la España de los Infantes de Carrión. La España del caballero manchego lucha con la España de Sancho. España hace su guerra contra los invasores, como en otras épocas. Es su guerra santa. Conservando su eterna dualidad: Don Quijote y Sancho; Rodrigo Díaz y los de Carrión”<sup>4</sup>. ¿Acaso era conocido el Cid en la literatura hispanoamericana? ¿Había cruzado el charco la leyenda del caballero, con todas sus implicaciones a nivel identitario, político y popular? La respuesta es un rotundo sí. Tras la recuperación de la figura del Cid por el modernismo hispanoamericano<sup>5</sup>, el líder militar burgalés no fue en absoluto ajeno en las antiguas colonias españolas. De hecho, el mismísimo Vicente Huidobro, pionero vanguardista latinoamericano y uno de los escritores más comprometidos con la defensa de la República española en guerra, escribió el libro *Mio Cid Campeador: Hazaña* en 1929 a raíz

---

4 “Crónicas disparatadas. ‘Puñalada por la espalda’”, *El Comercio*, 29 septiembre 1937.

5 OVIEDO PÉREZ DE TUDELA, Rocío (2007). El descubrimiento y los héroes hispanos en la literatura modernista. *América sin Nombre*, Vol. 9-10, pp. 148-156.

de la fascinación que le produjo el héroe castellano tras una charla con el actor y director estadounidense Douglas Fairbanks en París. El poeta afirma en el prólogo -escrito en primera persona a través del personaje central del volumen, un supuesto descendiente del Cid- que todo lo relacionado con la afrenta de Corpes “es falso, primero porque históricamente sabemos es falso, y segundo, porque no se explica que nadie se hubiera atrevido a azotar las hijas del Cid, ni que éste lo hubiera tolerado y no hubiera tomado mucha mayor venganza de la que reza la leyenda” (p. 801). Y no sólo era conocido el Cid, sino también sus grandes estudiosos, como atestigua un par de párrafos después: “apelo a la docta y noble persona de don Ramón Álvarez Pidal” (p. 801).

Y aún hay más. En uno de sus incendiarios artículos prorrrepblicanos en el diario *Crítica*, Huidobro habla de los españoles como “héroes mitológicos” a los que “el horror de la injusticia” había hecho que se convirtieran “en un nuevo Cid”, relacionando así las características guerreras y cívicas del Campeador esbozadas por los Menéndez con los milicianos republicanos españoles, y celebraba los vínculos entre los pueblos hispanoamericanos -con sus intelectuales a la cabeza- y la República: “Nosotros los escritores de nuestra lengua nos sentimos unidos al pueblo español, sabemos que nuestro destino es su destino. Nunca ha existido mayor unión entre el pueblo y sus poetas que hoy en medio de la lucha común”<sup>6</sup>.

6 “Compañeros de América: España es la Barrera de la Humanidad contra la Esclavitud Fascista”, *Crítica*, 04/07/1937.

Siguiendo con la dinámica de preguntas retóricas, ¿hasta qué punto era cierta la afirmación de Huidobro? ¿Estaban el pueblo y los intelectuales hispanoamericanos con el pueblo español en su guerra antifascista? De nuevo, un rotundo sí. El 20 de septiembre de 1936, un jovencísimo Miguel Bustos Cerecedo –profesor, ensayista, narrador y poeta veracruzano asociado al grupo Noviembre que dirigían José Mancisidor, Lorenzo Turrent Rozas y Germán List Arzubide– publicó su célebre poema “España” en el periódico mexicano *El Nacional*. Para Bustos Cerecedo, “las sombras de Cuauhtémoc y del Cid Campeador” habían agigantado su “vida mestiza” hasta el punto de sentir que, para él, España ya no era “la Madre Patria, sino la hermana / de los explotados de la Tierra” y cerraba el poema describiendo a la antigua metrópolis como “heroica y fuerte como el Cid”<sup>7</sup>.

Según Niall Binns, catedrático en Literatura Hispanoamericana en la Universidad Complutense de Madrid, durante el conflicto español, se produjo un curioso “reencuentro con un país que había sido denostado desde tiempos de la Colonia, en palabras de Simón Bolívar, como la “desnaturalizada madrastra”<sup>8</sup>. Las políticas progresistas de la Segunda República y la resistencia popular frente al golpe de Estado fascista provocaron la fascinación de los sectores izquierdistas y liberales del nuevo continente tendieron nuevos puentes en-

---

7 *El Nacional*, 20 de septiembre de 1936.

8 BINNS, Niall (2004) *La llamada de España: escritores extranjeros en la guerra civil*, Madrid, Montesinos.

tre ambas orillas, cuyos pilares eran la defensa de la democracia y de la cultura, el antiimperialismo, el antifascismo y, sobre todo, la posibilidad de una nueva historia en común alejada de la experiencia colonial.

De ahí que los intelectuales hispanoamericanos reprodujeran el discurso de las “dos Españas” nacido a principios del siglo XIX y defendieran el proyecto nacional de la España republicana —con la que sí sentían que podían estrechar lazos— a través de reflexiones históricas que se remontaban, en muchas ocasiones, a los mismos mitos nacionales evocados por los intelectuales españoles decimonónicos con el objetivo de denostar al bando sublevado.

El *Folleto de escritores y artistas chilenos a la España popular* de 1936, firmado por de Rokha, Huidobro, D’Halmar, Juan Emar, Latcham, Luis Alberto Sánchez y Blanca Luz Brum, entre otros, se posiciona junto a “la España del Cid libertador: la que supo enviar a Cristóbal Colón como emisario del progreso; la España popular con que Riego soñaba hace ya cien años” frente a la que definen como “la falsa España de los Austrias; de Torquemada y la Inquisición; de Fernando VII, el rey felón y verdugo de América”<sup>9</sup>. Parece que los intelectuales izquierdistas chilenos veían en la República una suerte de continuación de aquella España liberal que plantó cara al absolutismo de Fernando VII y luchó contra el invasor francés en 1808 y que, más de cien años después, lo hacía de nuevo frente a alemanes,

---

<sup>9</sup> Fragmento publicado en *Repertorio Americano*, 24 abril 1937.



italianos y las tropas marroquíes.

Esta cuestión del *nosotros* frente al *otro* fue una de las grandes estrategias discursivas de la retaguardia prorrepblicana hispanoamericana. El mito de la Guerra de Independencia al que aludíamos en el anterior párrafo -imprescindible para la identidad liberal española- fue revitalizado en torno a los polos opuestos *civilización y barbarie*<sup>10</sup>, trazando así una frontera impenetrable entre el bando republicano y el enemigo foráneo, especialmente las tropas marroquíes. La sección uruguaya de la AIAPE -Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores- recurrió al Cid Campeador para reforzar este discurso asociando exclusivamente al bando republicano, de paso, los valores cívicos cidianos propuestos por los Menéndez, quienes se habían opuesto “a los bárbaros, como en otros tiempos se opusiera el Cid, con el alto espíritu de una hidalguía tradicional, porque esa ha sido la consigna del pueblo; y han hecho de su concepto cultural un arma poderosa y un brazo vengador”<sup>11</sup>. Una táctica compartida por el cubano José Antonio Portuondo, escritor, crítico, ensayista y profesor que había participado en la lucha revolucionaria contra Machado en su país y

---

10 Tomados de *Facundo* (1845), del educador, político y escritor argentino Domingo Sarmiento. Estos conceptos, ideados originalmente para delimitar social y culturalmente la Argentina influenciada por Europa frente a los pueblos originarios y mestizos, resonó en diversas formas a lo largo de los siglos XIX y XX.

11 “En todo instante España vela por la cultura”, AIAPE. *Por la Defensa de la Cultura*, 1 noviembre 1936.

que también alistó al héroe medieval en las filas republicanas para ponerlo a luchar contra el ejército invasor a pesar de “reyes malos” e “infantes traidores”: “Otra vez el Cid convoca sus mesnadas y sale a pelear contra moros. Y ya no tiene moros amigos para guardarle la espalda y le sobran reyes malos e infantes traidores, en cambio”<sup>12</sup>. Además de situar al Cid en plena batalla, el santiagueño celebra que el caballero castellano no está solo, pues “le sobran leales [...] y poetas anónimos y de nombre sonado para cantarle las hazañas”, como Miguel Hernández, de quien cita un fragmento del poema “Viento del pueblo”, o el brigadista cubano Pablo de la Torriente Brau, quien tras obtener el cargo de comisario de guerra fue abatido en Majadahonda el 19 de diciembre de 1936 y quien, para el escritor cubano, simboliza la unión de los pueblos hispanoamericanos con la España del Cid. Esa España leal, popular, republicana y, en definitiva, por la que merecía la pena sacrificar “tan rica y pura sangre americana” como la de Pablo de la Torriente, cuya lucha encarnaba la “viva contribución americana”, vinculándola a la epopeya popular de la República Española.

---

12 “Crisol de España”, *Baraguá*, 10 agosto 1937.

**Poesía**



## Díptico calatravo


Aitana Monzón

Ya me ardiendo de vos x la nezia  
 espada Mon Sieur x ke fue mi cuerpo  
 solissima x de goze kómo os entro  
 doler tan vulnerado x si verde de  
 mirar o senektudes de agua x Mon Sieur no  
 os permita x  
 Dios la lanza ni x  
 sere Cavallo \_\_\_\_\_ x— la noche x  
 \_\_\_\_\_ x x x x x x x x x  
 x x x x x x x x x x figue  
 alondra dessollada x para vos hembrissima  
 de sed y de coss x tumbre Amor si  
 dulzemente murimos o x devine tapiz fui tu  
 illustrissimus zisne de vulgata x  
 Bayeux x Mi Siervo el  
 sol x  
 avanza ven Ya x siento arder en  
 mí las cossas nobles x  
 x

Epístola

## Carta a Naiades de su amada

Rocío Simón

lanto por la muerte de Naiades, que se ha dejado caer al río tras descubrir que su amada ha perdido la voz por su culpa. Es un llanto sin sonidos. Su amada escribe con las temblorosas manos esta carta y la lanza al agua. El papel se deshace.

Querido:

Hoy dejas de llamarte amado mío y yo de llamarme tu amada. Por vez primera en seis semanas no hablamos. Al fin mi voz y tu cuerpo son una vibración sola. Se desvanece la necesidad de nombrar. En este cauce solo quedan dos fuerzas. ¡Ah, muerte  
Tu crueldad no entiende de palabras ni alturas. Lanzaste al río la espada tan blanca, ahora sin mi dolor limpia, en pedazos mi carne, mis

quejas. Siento profunda humillación ahora que  
mi rostro está sellado para siempre  
...Cuando pienso en la fragilidad de estas nues-  
tras cosas entra en mí el pensamiento hondo  
de no poseer la virtud de amar. Todo desg-  
arrador, predecible y me lamento por haber  
conocido tan pronto las estrategias de Fortuna

Que tu cuerpo permanezca siempre joven y  
putrefacto  
Ay tu cuerpo lamido ahora por seres de igual  
veneno que mi voz Ninguna prueba  
de amor será jamás suficiente Recuer-  
do la delicadeza con que tus manos importan-  
tes se movían pecosas creando un estampado  
en el aire Tu vientre encogido como un No  
pudiste soportar la posibilidad de estar ¡cuerpo  
con cuerpo! sin palabras Eres un  
cobarde

Naiades tu cuerpo está compuesto de una pirá-  
mide con todas las mancebas del mundo que  
trepando sobre sí mismas crean tus piernas tu  
espalda tus brazos esos mismos sobre los que  
ahora te dejas nadar

¿lo sabías?

En un canasto tantos muslos retorciéndose de  
pena mezclando la piel con la sangre  
Cientos de goterones caen de tus cabellos  
Cientos de doncellas lavarán la ropa sobre tu  
cráneo de muerto y soñarán con su propia  
nobleza ¿Cómo despedirte sin ¡no! no volver  
a recorrer el mismo torso... Estamos hechos  
de qué ofensa desmedida en tu caída For-  
tuna Muerte Naiades: ¿Todo blanco sin sangre

estallada tus pulmones purificados ahora  
(El amor es frágil como un canasto como una  
niña avergonzada como un papel de carta o  
una duda)

...me preocupa todo aquello que construiste  
con tu espada hoy desvanecido y tú  
tan caballero cobarde Caballo seguirá dando  
vueltas por la villa buscando a un fantasma h

podría ser tan bello: callados en la eternidad:  
eliminar entonces de las palabras el borde  
el límite de la materia / no ser uno pues no  
existe la unidad sin embargo

Ser una interferencia infinita flotar            ¡que-  
rido! en el río en un canasto común

Sin pena ni gloria sin pelea ni pasión, nada  
lo cierto es que si lo pienso bien no siento  
nada

lo cierto es que ya no me importa  
el amor se agota sin cansancio ni gravedad  
no queda nada en el fondo y ahora se me  
espera

desmontándome en viudas

¡¡¡por qué no tuviste la paciencia de leerme  
Naiades yo

ahora que alguien me lija el cuerpo desde  
abajo condenada

con pudor a permanecer en la torre escribiendo  
la carta eterna que me permita yo  
destrepar hacia el jardín

volver a lo conocido al principio

dejarse entrar

amar es un deseo contrario



Ahora que caíste donde todas nos bañamos sé  
que para ti me soy insignificante  
Más adentro  
Desandar ¡hhhhhhh... ¡h... ¡Herác

tratar de recordar la última palabra pronun-  
ciada  
Naiades querido,

## la cascada a de la reina a

Ángela Segovia

1492 fue  
su año preferido  
¡fijar fijar!  
¡esplendor esplendor!  
le regalaron una  
cajita de píldoras  
que guardó junto a su  
corona  
por si acaso  
en el ala oeste del  
palacio  
por si acaso  
en el ala este del  
palacio  
la descubrían un año que  
no fuera su preferido  
la guardó  
debajo de un dibujo de  
unas yeguas que  
algún pintor de corte  
había hecho en la  
pared de una de las torres del  
ala oeste del  
palacio  
-Dueñas-

todos los días junto a  
la caja  
rezaba sus inventivas:  
conquistar el mundo  
conquistar el corazón  
eran sus frases preferidas  
de sus oraciones  
¡fijar fijar!  
¡esplendor esplendor!  
también  
azuzaba a los gatos  
mientras rogaba  
a los altos que  
los moros ya  
que los judíos ya diosito  
se vayan de nuestra tarta  
en su manta de  
tejidero verdoso  
se envolvía rezando  
tenía  
mucho rabia  
marranos de la muerte  
vendidos a traidores  
decía por  
ejemplo a los susurros  
tenía  
una carretera de nervio que  
le bajaba por la pierna izquierda o  
por la pierna derecha  
según  
no entendió lo que significaba  
hasta que volvieron las naves:  
era una premonición del desbrozado  
haremos un cabrito  
de

sacrificio  
orondo  
a las nueces de  
la lengua  
que són plétoras y  
silban  
llenitas de inmundicia  
lo que el fuego no  
limpie  
lo limpiará  
el ornamento de  
el oro de los candiles  
las coplas de los  
obreros  
los sacuden siempre  
ella ponía las manos y  
sobre su cara y  
las deslizaba en  
como una cortinilla  
que hacía como una danza  
pero era una ironía  
muy de nosotros se jactaba  
negral  
tontos  
el puño luego lo dob  
laba  
arrá  
contra el misal  
que no pensaran  
que tenía  
el corazón débil de rezamiento  
el corazón débil de cerramiento  
los leones comeríanlo  
si se atrevieran  
viendo su desbordaje

por los extremos del brial  
salirse  
cinco quilates corales  
perlados dominios de  
mis cofres  
todos los donaría  
por espumar sus bocas  
por decorar sus codales  
por fibrilar lo negro de sus dientes  
anulen todo pues  
Pudor y Dignidad  
se agostan  
pasos secos  
para nuestros fuegos  
sacrificiales  
yo que me había enamorado  
shhhh  
de la doncella más  
rubia donde los bojes  
ella que la mataron por  
mala y por  
enemiga de mi reino  
yo no conozco  
botín  
más grande queran  
las venas de sus brazos  
baratijas adoradas por su piel  
en recorriendo  
anulen  
pues  
el pasto sucio  
y prometo fijar  
en piedra los signos  
de lo que vendrá  
mañana



El número 17 de la Revista Apostasía se mandó a imprenta el 4 de mayo de 2023 (al fin).

Hace 50 años veía la luz *Del inconveniente de haber nacido*, de Émile Cioran, donde leemos: En un exorcismo de la Edad Media, se enumeran todas las partes del cuerpo, inclusive las mínimas, que el demonio debe abandonar: se diría un tratado de anatomía loco que seduce por el exceso de precisión, por la profusión de detalles y lo inesperado. Un encantamiento minucioso. ¡Sal de las uñas! Es insensato pero no exento de efecto poético. Pues la verdadera poesía no tiene nada en común con la «poesía».







**Jorge Arroita** - Juan Álvarez Gato  
y el paso del amor cortés al  
amor místico.

**Sergio López Alonso** - La Biblia  
de S. Luis: un ejemplo en la lite-  
ratura medieval de la educación  
regia.

**Carlos González Ruiz** - El Cid  
Campeador, caballero al servicio  
de la República Española  
(1936-1939)

**Aitana Monzón** - Epístola y  
Diptico calatravo

**Rocío Simón** - Carta a Naiades  
de su amada

**Ángela Segovia** - la cascada a  
de la reina a