



PROGETTO  
MAMBRINO

## HISTORIAS FINGIDAS



### Lectura profunda de ficción caballeresca en tiempos de Quijano

Pedro M. Cátedra  
(Universidad de Salamanca)

#### Abstract

Se examinan algunos aspectos de la lectura profunda del libro caballaresco y sus consecuencias en el marco de las funciones «normativas» que, en el ámbito de la aculturación tipográfica, adquiere el libro impreso por el solo hecho de ser escrito y de ser impreso con la protección de la ley. Valiéndose de algunos casos de *lectores* u *oidores* de textos bien ilustrados en procesos inquisitoriales, el artículo constata cómo el libro popular y caballeresco sigue siendo en el siglo XVI (y también en el XVII) y en determinados ámbitos sociales, algo trascendental en virtud de su condición normativa por impreso y, probablemente también pedagógica.

Palabras clave: lectura profunda, prosa popular impresa, ficción caballeresca, historias caballerescas breves, cultura tipográfica, memoria, oralidad, Inquisición.

This paper studies some aspects of the deep reading of chivalric books and its consequences in the frame of the «normative» functions that, in a context of typographic acculturation, the printed book acquires by the mere fact of being written and printed with the protection of the law. By means of some cases of readers or hearers of texts well illustrated in inquisitorial processes, the article notes how the popular and chivalric book, in certain social spheres, is still in the sixteenth century (and also in the seventeenth) something transcendental in virtue of its normative and probably also pedagogical condition due to the fact of being printed.

Keywords: deep reading, popular printed prose, chivalric fiction, print culture, memory, Orality, Inquisition.



En mi libro sobre el *Sueño caballeresco*, una más de las publicaciones de tema cervantino-caballeresco, me interesó el *Quijote*, pero también los márgenes posibles de la vida real de un Alonso Quijano (Cátedra, 2007). Insistí en que, más acá de Cervantes, es decir fuera de su mundo de creación, quizá había situaciones o episodios del libro que podrían ser leídos aún en claves no cervantinas, si así se pudiera decir; en claves resistentes a la deformante y moderna lente artística de Cervantes. Me permití recordar el sorprendente testimonio de un Bartolomé Turlan, quien atestigua una recepción de los libros caballerescos entre muchos de sus coetáneos no parecida a la de Cervantes, sino a la del hidalgo de la Mancha, con consecuencias al menos equiparables, y con referentes que nos obligan a recordar una y otra vez algunas de las palabras puestas en boca de don Quijote mucho después por su creador, que generaciones y generaciones consideraban meros elementos sintomáticos de la locura, juicios descarriados. Esta condición, sin embargo, es posiblemente debida en

muchos casos a la lente artística cervantina, no exenta de sátira específica, deformadora de una posible realidad hasta cierto punto caballeresca, bien que en crisis, pero ni mucho menos desaparecida.

Nos parece una locura, por ejemplo, la comparación que el hidalgo hace de los héroes caballerescos y de los bíblicos, poniendo de manifiesto la paradoja que, según él, se da al negar a los caballerescos la realidad o la eficacia ejemplar —a pesar de que sus historias circulan «con licencia de Su Majestad» (esta es otra historia, claro)—, en tanto que todo el mundo cree a pies juntillas las hazañas de los personajes bíblicos. Pues bien, Bartolomé Turlan —tomando partida sobre la cuestión de la Biblia en lengua vulgar suscitada a mediados del siglo XVI—, para sustentar su tesis de la necesidad de la circulación y de la lectura de la Biblia al alcance de todos, ponía en los dos brazos de la balanza no Biblia y libros malos o paganos en general, como se solía, sino las Sagradas Escrituras y los libros de caballerías, censurando la lectura de estos y defendiendo la de aquellas para todos. Habla de las consecuencias terribles de esa lectura, que, para él, es prácticamente la única que hacen día y noche las clases medias y artesanales:

Dios eterno ¿y qué ay en aquellos nuevos libros que en tanta manera arrebatan y transformen, como un Metamorphóseos, en sí los ánimos de aquellos que los leen y oyen? Cierto en ellos no allarán syno cosas tales que en todo y por todo gasten y corrompan y pierdan los ánimos de los mancebos que los leen y oyen, porque los ençienden y enflaman de una vana gloria mundana y de una superbia, que leyendo y oyendo conçiben, que les mueve y altera como sy ya ellos mesmos se viessen y se allassen en los actos y hechos y hazañas que leen y oyen. Lo qual no es todo que un viento, del qual días y noches se apacientan que totalmente los hecha a perder [...] ¡Quáto, pues, es meyor apaçentar el ánimo de manjar que nodresca y dé salud al alma que de sueños que nunca fueron; hazer un fundamento de piedras vivas y electas y escogidas, que son las santas Escrituras, que de viento y de humo, que muchas vezes en tanto molestan y fatigan, que hechan ha hombre de su casa! (Cátedra, 2007, 49-50).

¡Un buen programa para Cervantes! En esos párrafos hay harina para el gran pastel cervantino: declasamiento social y resiliencia, merced a la creación de una ilusión caballeresca, que lleva a los jóvenes a transformarse y a arrostrar nada menos que una errancia. Este texto está escrito en los últimos años cincuenta o primeros sesenta del siglo xvi, y en él nos encontramos los peligrosos síntomas del sueño caballeresco de un joven coetáneo de Quijano, que, en este, devendría una locura de la que solo se libraría al despertar real y metafóricamente del sueño, en víspera de la muerte.

Naturalmente, son muchos más los ejemplos que pongo en ese librito sobre la vigencia del sueño caballeresco hasta tiempos posteriores a la publicación de las dos partes del *Quijote*. Hoy quiero atender a otros aspectos de la lectura profunda del libro caballaresco, y a sus consecuencias en el marco de las funciones «normativas» que, en el ámbito de la aculturación tipográfica, adquiere el libro impreso por el solo hecho de ser escrito y de ser impreso con la protección de la ley. Recuérdese la afirmación de Quijano contra los argumentos del Canónigo en el capítulo 50 de la primera parte:

Los libros que están impresos con licencia de los reyes y con aprobación de aquellos a quien se remitieron, y que con gusto general son leídos y celebrados de los grandes y de los chicos, de

los pobres y de los ricos, de los letrados e ignorantes, de los plebeyos y caballeros, finalmente, de todo género de personas de cualquier estado y condición que sean, ¿habían de ser mentira, y más llevando tanta apariencia de verdad, pues nos cuentan el padre, la madre, la patria, los parientes, la edad, el lugar y las hazañas, punto por punto y día por día, que el tal caballero hizo, o caballeros hicieron?

Sí, lo dice un loco, que llevan por los caminos de Castilla encerrado en una jaula. Unos quince años antes, en el curso de una lectura pública en una plaza de Segovia, uno de los oyentes contestó a otro que descreía de lo que se estaba leyendo: «¡Berdad es, que bienen con liçençia de la Ynquisiçión; paso, no burléys dello!». Quien reconviene al dubitante es un reverendo fraile trinitario, que, como los demás, oye leer un pliego suelto en verso escrito por uno de aquellos ciegos que Rodríguez Moñino llamó «ruiseñores populares». El pliego se titulaba: *Caso admirable y espantoso subzedido en la villa de Martín Muñoz de las Posadas, vispera de la Santísima Trinidad, en este año presente, que los demonios llevaron un mal christiano en hueso y en carne, el qual hera abogado en leyes, con otras cosas admirables y muchos avisos pertenescientes para qualquier christiano. Compuesto por Matheo de Bririçuela, natural de la villa de Dueñas. Ynpreso con licençia en Valladolid, en casa de Domingo de Santo Domingo, año de mill e quinientos y setenta y siete*. Tal título, con ser significativo, no hace justicia a las disparatadas bernardinias que contiene y en las que el reverendo fraile trinitario creía porque habían sido impresas «con licencia» (no, como supone él, de la Inquisición, sino del Consejo Real, que es la misma que invoca don Quijote en su jaula)<sup>1</sup>.

Atiendo ahora a otros sujetos, colocándome en ladera diferente de la que adopté en mi *Sueño*, enfrentándome no a un acto de superación de la normatividad de la literatura caballeresca y de la caballería en el siglo xvi por parte de un escritor genial y moderno como Cervantes, como quise hacer entonces, sino, valiéndome de algunos casos de lectores u oidores de textos bien ilustrados en procesos inquisitoriales, constatar cómo el libro popular y caballeresco sigue siendo en el siglo xvi – también en el xvii, pero tendré que dejar el repaso de algunos casos para otra ocasión –, y en determinados ámbitos sociales, algo trascendental en virtud de su condición normativa por impreso y, probablemente también pedagógica.

Me interesan sujetos en español, personas de carne y hueso. Empecemos por una de ellas, García Rodríguez. Era un «morisco, zapatero, vecino de Bolaños».

---

<sup>1</sup> Véase, para muchos más detalles sobre este asunto y el problema de la normatividad del texto impreso en el ámbito de la aculturación tipográfica, mi libro sobre la literatura popular impresa (Cátedra, 2002). De él tomo la anécdota a la que aquí me refiero y que figura así en el proceso judicial incoado contra quien escribió e imprimió las coplas y quienes las promovieron o las difundieron: «Junto a las casas del liçençiado Gutiérrez, en que al presente bive Juan de Junguito, scrivano, vio este testigo una muela de gente e allí unos frayles de la Trinidad que, según oyó dezir, «traían» las coplas de la muerte y entierro del dicho liçençiado y allí se las vio este testigo leer a Pedro Baca, escribano público desta çidad, delante de muchas personas qu'este testigo no tiene noticia de quiénes heran, mas de que las leya el dicho Pedro Baca; y heran sobre dezir que al dicho liçençiado Gutiérrez le habían llevado los demonios quando murió en Martimuñoz y que en su lugar avían enterrado un bulto de paja, aunque en las dichas coplas no dezía el nombre del dicho liçençiado. Y este testigo fazia burla del dicho negocio, diziendo que hera mentira; y uno de los dichos frayles dezía: «¡Berdad es, que bienen con liçençia de la Ynquisiçión; paso, no burléys dello!» (91).

Según el manuscrito de Halle que contiene resúmenes de los procesos de la Inquisición de Toledo,

fue testificado que tratando de la guerra de Granada y como morian tantos christianos avia dicho que avia oido dezir que los moros tenyan çercado a un capitan christiano y que se estava encomendando a Dios y a santa Maria para que le baliese en aquel peligro y que en aquel instante avia acudido un soldado a socorrerle y que le avia salvado y que si no le faboresçiera el soldado que no aprovechara al capitan su Dios ny su nada, y en las audiencias que con el se tuvieron no confesso sino aver contado el cuento del abad don Juan con su criado, y a la acusacion y publicacion no confeso sino [que] conto un quento de libros. Botose en discordia. Mando V. S. se hiziesen çiertas diligençias las quales se hizieron y botosse que saliesse el auto publico de la fee en forma de penyente y abjurase de leve (Sierra, 2005, 224).

Su proceso, por fortuna, se nos conserva, lo que no ocurre con muchos de los extractados en los manuscritos de Halle, por lo que podemos detallar un poco más no sólo el peculiar universo cultural del zapatero morisco, sino también la estrategia defensiva que nos implica a la hora de invocar la autoridad del impreso caballeresco. De las actas del proceso<sup>2</sup> derivamos que debía ser ya conocido por sus cuentos o historias y por la facilidad que tenía para utilizarlos, incrustándolos en narraciones relacionadas con circunstancias o acaecimientos reales.

Nos podrían recordar, a primera vista, las prácticas y conocimientos de un Sancho, que, por momentos, sacaban de sus casillas a don Quijote. Algunos de los conocimientos de Panza tenían un origen folclórico y otros culto —en los sermones o en las palabras de una autoridad textual, como un sacerdote, un licenciado, un estudiante—, pero siempre dependían, por lo que al escudero concierne, de un medio oral de transmisión. Hay, sin embargo, diferencia entre los dos modos de proceder, pues, a tenor de los ejemplos que nos conserva su proceso y el detalle del origen de estos, hemos de pensar más bien que nos las habemos con una faceta popular y oralizada de la cultura «hieratizada», si así pudiera decirse, de toda la sociedad de la Edad Moderna, estrechamente dependiente de la aculturación tipográfica y de la circulación del impreso<sup>3</sup>. Fuera del hecho de que el morisco está comentando un suceso que pudo haberle llegado como una noticia oral, sus fuentes narrativas para apoyar y autorizar, defendiéndose al tiempo, su juicio u opinión no parecen haber sido de transmisión oral, sino que son aprehendidas en una lectura personal o, acaso, colectiva, «aural».

Estamos, así, ante un buen ejemplo de los usos orales de textos que forman parte del repertorio de la que podríamos llamar cultura tipográfica, que ora devuelve a la oralidad una porción de textos de origen impreso, ora forma, en situaciones de carencia o renuncia a la posesión de libros, una elemental biblioteca de la memoria que se manifiesta en distintos niveles<sup>4</sup>. Son textos cuyo acceso es generalizado merced a la creación de un mercado de la literatura popular impresa como género editorial, y cuyo impacto trascendente entre los lectores, populares o no, se debe

---

<sup>2</sup> Se conservan en la correspondiente sección del Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Toledo, legajo 197, exp. 3.

<sup>3</sup> Imprescindible aquí Bouza (2003).

<sup>4</sup> Véase al respecto Cátedra (en prensa).

tanto, y de un lado, al implante educativo y aún pedagógico de esas lecturas, como, de otro, a la fuerza reproductiva o normativa de estos textos, que acaba por detectarse en los modos de su recepción y de su uso en personas particulares como este morisco de Bolaños y algún otro sujeto al que me referiré.

Fue acusado, como se lee en el extracto, nada menos que de haber reducido a la nada o de negar la eficacia de la oración del capitán cristiano, y por tanto de su Dios, afirmando que, si éste no hubiera sido socorrido por el soldado, de poco hubieran valido sus deprecaciones, rodeado como estaba por un gran contingente de moros contra los que nada podría. El morisco manchego acabó disculpando sus palabras diciendo que era verdad lo que decía porque se sustentaba sobre la autoridad del «cuento» —así se llama en el proceso—, de «Oliveros y Fierabras». Él mismo recuerda la escena con sus palabras: «Viendo Fierabras a Oliveros la color que tenía quando alçó la visera le dixo: —¿Sabes qué veo, Oliveros? Que no haze por ti tu Dios nada». Y, para que no hubiera duda, citaba su fuente impresa afirmando que el cuento lo «sacó del libro de Carlomagno», aunque no lo cite, naturalmente, de forma literal.

Y, en efecto, la anécdota se narra en el capítulo XXI de la *Historia del emperador Carlomagno*, un libro que es traducción de la prosificación que se hizo de un cantar del siglo xii, *Fierabras*, en la que se incluye el pasaje recordado por nuestro zapatero morisco<sup>5</sup>. El *Carlomagno* constituye uno de los especímenes de la novela caballeresca breve de más éxito desde principios del siglo xvi hasta bien entrado el xx. Numerosísimas son las ediciones que se hubieron de publicar en toda España; y más de cien son las que se nos han conservado o de las que tenemos noticia ahora<sup>6</sup>.

No entraré en la historia de *Carlomagno*, aunque la parte central que utiliza en su defensa el zapatero es interesante por su fuerza épica y también por el sentido humanizado de los héroes, sentido que está ya en la versión inmediatamente original del texto español, la prosificación de Jean Bagnion, cuya primera edición conocida se publicó en Ginebra en 1478, y que, a juzgar por la crítica, fue adaptada bastante literalmente por quien fuera responsable de la versión española. En una de las ediciones peninsulares más antiguas, la sevillana de Jacobo Cromberger (1521), el libro se atribuye a Nicolás de Piemonte. No se trata, quizá, de alguien desconocido en el mundo del libro de la primera mitad del siglo xvi; ése es el nombre del prototipógrafo de Medina del Campo, que firma un solo libro, en 1511. Después este Nicolás de Piamonte parece ser el mismo que imprime asociado con Juan de Villaquirán en Toledo, o, cuando menos, así parece en tres libros publicados por esta compañía, uno de los cuales porta un colofón latino en que se detalla el apellido: «Nicolas Gazzini ex Pedemontium». Parece que los últimos rastros de éste, que debió ser un típico impresor itinerante, oficial o maestro que trabajaba para otros, se pierden en Lisboa<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Véase Baranda y Marín Pina (1994, 281-282). Para las dependencias de los textos originales, Crosas (2005, 521-533).

<sup>6</sup> Véase Gumpert Melgosa (1988), quien localiza más de ciento veinte ediciones. Manejaré la de Nieves Baranda (1995, II, 431-617), paginación a la que me referiré entre paréntesis en mis citas.

<sup>7</sup> Véase la entrada correspondiente de Delgado Casado (1996, 270).

Si, en efecto, este impresor fue el traductor de un texto original francés, estaríamos ante otro caso de impresores-editores de los que tuvieron responsabilidad por una intervención directa sobre el mercado editorial y en la formación de tendencias literarias, importando textos y adaptándolos, como parece hicieron Juan de Burgos o Diego de Gumiel, por citar sólo dos españoles a los que me he referido en otras ocasiones. Lo cual no carece de importancia, a la hora de calibrar en qué medida el mercado editorial no sólo configura un canon de la ficción caballerescas, sino también cómo se compone la biblioteca portable de las lecturas populares en los albores del siglo xvi<sup>8</sup>. Si el traductor del *Carlomagno* es el mismo impresor, es más que probable que la más antigua edición conocida no sea ni mucho menos la primera, cosa segura cuando hablamos de impresos tan fútiles y frágiles como éste, al menos si juzgamos por su producción y andanzas.

El libro empieza con los pormenores del origen de la casa real de Francia. Recala después en la historia de Carlomagno con la expedición de éste a Tierra Santa, de donde se trae consigo las famosas reliquias de la corona de espinas y los clavos de Cristo, entre otras. Utiliza, según el propio autor francés de la prosificación, el texto del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais. A partir del capítulo XI, se inserta la prosificación del *Fierabrás*, la historia del portentoso gigante, hijo del almirante Balán, rey de Alejandría y señor de Babilonia, que, según el texto, había robado al pasar por Roma las preciosas reliquias que Carlomagno recobraría después. Fierabrás se presenta ante el ejército y reta a los pares de Francia; Carlomagno, después de saber la identidad del gigante, solicita a Roldán que sea él quien responda al desafío. Éste se insolenta con su Emperador, porque no le había reconocido su mérito en un triunfo anterior contra los paganos, que Carlomagno había concedido a los caballeros mayores, cuando en realidad habían sido Roldán y los jóvenes pares los que habían conseguido la victoria. En la disputa, a punto estuvo el Emperador de morir a manos de su irascible sobrino, que fue mandado prender. El tono robusto de la épica original se muestra en el duro modo de la narración y de las reacciones, hasta el punto de que el prosificador se ve obligado a incorporar un capítulo moralizante en el que condena la ira impropia de los caballeros y las extremosidad de sus posturas (XV). Entre tanto, y ya que ninguno de sus caballeros respondía al desafío, Carlomagno decide ir él mismo contra Fierabrás, pero Oliveros, al enterarse del altercado y de la voluntad de su señor, se arma, recuperándose aún como estaba de las grandes heridas de la batalla anterior. Después de varias discusiones en la corte, e incluso de una solicitud del Conde Regner, padre de Oliveros, para que el hijo malherido no se expusiera a la pelea, este se presenta armado ante el gigante. Ocho capítulos enteros se dedican a la batalla singular, en los que se aprovechan todos los recursos de retardamiento y reiteración de motivos épicos.

Pero desde el primer momento este enfrentamiento entre los dos héroes no es solo un puro duelo a muerte, sino también una competencia o juicio de Dios sobre la calidad o autenticidad de las respectivas creencias. Es Oliveros el que dice la razón de su venida:

---

<sup>8</sup> Véase el capítulo I de Cátedra (2007). Para los impresores-editores, con intervención de otras fuerzas sociales, como la nobleza, véase lo escrito en Cátedra y Velasco (2000, 80-94).

Y no me parezes en tus razones tal qual mostravan tus amenazas contra el muy noble emperador, el qual me embió aquí para que diesse fin a tus días o, a lo menos, dexando tus ídolos fechos por manos de hombres sin entendimiento ni virtud, creyesses en la Sanctíssima Trinidad, Padre, Fijo y Espíritu Sancto, tres personas y un solo Dios todopoderoso, que fizo el cielo y la tierra y nació por nuestra salvación de la Virgen Sancta María (463).

Y en esa encrucijada, entre la muerte con minúscula y la Vida con mayúscula, si así puede decirse, se desarrolla todo el episodio que tanto impacto acabaría teniendo en la memoria del zapatero morisco, que tampoco dejaría de recordar el proceso ambiguo de enemistad y simpatía que se va trabando desde ese momento entre los dos contendientes, un «complejo aspecto afectivo» señalado por la crítica con interpretaciones varias<sup>9</sup>. Y, así, por ejemplo, Fierabrás, al ver sangrar a Oliveros, –que esconde su identidad tras del nombre de su escudero, Guerín, afirmando ser joven caballero recién ordenado–, le ofrece su milagroso bálsamo –famoso por el *Quijote*– para que se recupere antes de volver a alancearse. Es, sobre todo, Fierabrás un bonachón, que incluso pide de favor a Oliveros que lo ayude a armarse y que sea hidalgo «en sus fechos». La cortesía del cristiano lo obliga, incluso, a ofrecerle «que dexase la demanda, ofresciéndole todo el prez y la honra de la batalla» (467). Al fin Oliveros descubre su verdadera identidad, y Fierabrás le ruega que se cure antes de la batalla, que tome del bálsamo, cosa que le reitera en tres ocasiones; Oliveros repone al rival que el único modo de excusar la pelea es que acepte la fe cristiana. Después de los primeros y violentísimos golpes, Oliveros pide ayuda a Dios, por medio de una oración narrativa, el motivo épico conocido del que no carecen los textos franceses en prosa e, incluso, los españoles. Interrogado el cristiano por el sentido de sus palabras, y tras reiterar este su deseo de ver convertido al pagano al cristianismo, es cuando Fierabrás expresa lo que García Rodríguez tenía en su memoria:

Desso no me hables –dixo Fierabrás–, ca mis dioses son muy piadosos a quien los llama con devoción. E veo que tu Dios no te quiere ayudar en tanta necessidad, aunque le llamaste en tus oraciones muchas veces. Por ende, te doy este consejo, que dexes tu Dios y te tornes moro y yo partiré contigo toda mi tierra y renta (472).

Los lances siguientes se desarrollan con el mismo ambiente de virtud caballeresca, cediéndose uno a otro la posibilidad de volver a la liza en las mejores condiciones al tener la mala fortuna de ser derribado o herido por el contrincante. Al final de no pocos embates, Oliveros, naturalmente, vence a Fierabrás con su propia espada, y éste reconoce la autenticidad y superioridad de la fe cristiana, que abraza.

La memoria selectiva de nuestro morisco, sin embargo, sólo quiere recordar el episodio que le interesaba, y que rememora en términos más o menos ajustados al texto, el acmé de la propia batalla de dos, delimitado por la oración narrativa y la sarcástica respuesta de Fierabrás, que, no lo olvidemos, es, según la versión castellana, un turco, por tanto, musulmán. No sé si podremos considerar este episodio como una especie de «fenomenología de la conversión religiosa», como quiso el llorado

---

<sup>9</sup> Peculiaridad que ya señaló, para la versión original, Adler (1958); y que ha destacado Márquez Villanueva (1977, 95-134); la referencia en pág. 114.

Márquez Villanueva (1977, 104), que ponga de manifiesto también la conflictividad y los intersticios culturales, por utilizar el término de Bahba<sup>10</sup>. Pero lo que está claro es que el morisco manchego, que había leído y, aficionado a contar *cuentos*, había evidentemente convertido en materia oral el *Carlomagno*, pone de relieve el episodio para relativizar las acusaciones que han caído sobre él en el curso de la investigación inquisitorial, justificando sus afirmaciones. No está claro, sin embargo, en qué sentido, pues no podemos asegurar qué es lo que más preocupa a García Rodríguez, si eludir responsabilidades, desplazando la suya hacia la autoridad implícita del escrito, o, con ello, apadrinar también su opinión con esa misma autoridad del texto impreso, que era reconocida sin duda alguna, y alimentada desde la misma infancia, confundiendo quizá historia y ficción.

Y la prueba es que el nuestro había leído u oído leer, guardado en su biblioteca de memoria y utilizado en las mismas circunstancias algún otro libro de ficción caballeresca breve homólogo al *Carlomagno*. Uno de los testigos afirmó haberle oído decir que la religión musulmana era mejor que la cristiana; y, afeándose, el morisco volvió a acudir a su repositorio y lo quiso probar con este nuevo *cuento* procedente también de un libro, según se transcriben sus palabras en el proceso inquisitorial citado:

Y el dicho Garzi Rrodríguez le dixo quel abad don Juan avía allado un niño a la puerta de la yglesia y le abía criado con mucho regalo, diziendo que hera de sangre y que de que fuer hombre le hiço armar caballero y le dio mucha gente en compañía. Y yendo un día a caça el dicho caballero en el canpo dixo a los que yban con él que les quería rrogar que le avían de tener una poridad, «y no a de ser sentida». Y le dixeron: «Diga v. m., que no ay cosa que nos diga que no se lo tengamos en secreto». Y él dixo: «Yo querría, yo querría cartearme con el rrey Almançor, por que todos abemos de yr, porque siento que la ley de los moros es mejor que la de los christianos».

Presionado, y en su defensa, el morisco «dixo que el libro es el del abbad don Juan y assí se llama y assí le oyó nombran»; y añadió: «Si yo no viera aquel cuento en el libro del abbad don Juan, que anda impresso, y lo oyera allí leer no lo dixiera»; para, en fin, invocar el hecho de que era un libro impreso muy popular: «Lo leen muchos y está escripto de molde». Vuelvo sobre esta táctica de invocar autoridad del impreso enseguida.

El *Libro del abad don Juan, señor de Montemayor* no alcanzó tanto éxito como la historia de Carlomagno; se conservan, sin embargo, algunas ediciones de los siglos xv al xvii<sup>11</sup>, y es, como el *Carlomagno*, un producto más de la literatura caballeresca breve de cordel, aunque, a juzgar por las ediciones conservadas de una y otra, las prosificaciones de épica local –si admitimos la tesis de Menéndez Pidal sobre que lo

---

<sup>10</sup> *Nilhil novum sub sole*. En el diario *El Mundo* del 20 de noviembre de 2010, se comentaba la noticia relacionada con una cristiana paquistaní, Asia Bibí, condenada a muerte por blasfemar contra el Profeta. La blasfemia consistía en que otras mujeres no le dejaban en el trabajo traer agua por impura, y, ante sus ataques, ella dijo: «Jesús murió por todos los humanos; ¿qué ha hecho Mahoma por vosotras?». Buena pregunta, que el imán paquistaní, juez y parte, contestó así: solo le perdonaría la vida si abrazaba el Islam; Asia Bibi dijo que prefería morir como cristiana a vivir como musulmana.

<sup>11</sup> Para su transmisión manuscrita y relación de ediciones, Infantes (1997); para el texto, Martínez Pereira e Infantes (2002).



que conservamos remonta a una de las gestas hispánicas perdidas<sup>12</sup>—, interesaban menos que las de raigambre francesa, seguramente más evolucionadas desde el punto de vista narrativo y «patológico».

En efecto, el libro comienza narrando cómo el buen abad don Juan, yendo «a oír maitines de la fiesta de Navidad», «halló un niño que yazía echado a la puerta de la iglesia. Este niño era fecho en pecado mortal, por que era hijo de dos hermanos» (198). Lo llamó García y lo educó y heredó como si fuera su hijo. El pasaje que, fundamentalmente, retuvo el morisco después de oírlo leer es el que sigue:

Un día acaesció que don García andava a caça con su conpañã en un monte, e havía salido a un río en que él avía muy gran plazer, en donde comidió una traición, la qual puso luego por obra. E llamó a dos escuderos de aquellos de su conpañã en que él más se fiava, e díxoles: «Amigos, dezir vos quiero una poridad, si me la toviéredes guardada en vuestros coraçones, e pienso que será vuestro provecho muy grande; e conviene que vosotros me fagáis pleito e omenage de tener me poridad, como onbres fijos dalgo, de lo que yo vos dixiere». E ellos dixieron: «Señor, no hay cosa en este mundo que nos digáis, que nosotros no la tengamos en poridad, e el que la no toviere, que sea traidor por ello; este omenago vos fazemos como a nuestro señor propio, e guardar os hemos en poridad todo lo que nos dixéredes en qualquier tiempo, según nuestro poder, aunque sopiésemos morir por ello». Entonces díxoles don García: «Amigos, la poridad es que yo he parado mientes e tengo que la fe de los cristianos no vale nada ni es ninguna cosa, e otrosí *he entendido que la ley de los moros es mejor e vale más; e querría que fuésemos a un lugar do me tornase moro e vosotros conmigo*; e tirarmeis este nombre malo e ponerme he otro nombre mejor que éste; por lo qual yo con vos otros e con mis conpañãs haremos tanto mal a los cristianos que yo e vosotros valgamos mucho con el rey Almançor; e sabed que es mi voluntad». E el traidor tanto le dixo e les prometió que les daría, que ellos gelo tovieron en poridad que nunca lo supo el abad don Juan. Y él y los escuderos vinieron con sus conpañãs de la ribera de aquel río hasta el castillo de Montemayor (201-202).

La frase que se clavó en la memoria del morisco, y que he subrayado, no aparece en, al menos, dos ediciones, indicio naturalmente de una poda censoria. Nuestro morisco, evidentemente, oyó leer una versión completa. De otro lado, el episodio de las cartas escritas a Almanzor a las que también se refiere también el morisco existe en nuestra *Leyenda*, pero se da un poco después, cuando, ya decidida la traición, don García está cerca de Córdoba y desde allí hace llegar por medio de un escudero esas cartas al moro.

García Rodríguez hacía descansar la autoridad del cuento en el hecho de tratarse de un libro impreso, que a él le ha llegado por medio de una lectura aural, lo ha oído leer. Este reconocimiento de autoridad no es solo cosa de locos, como don Quijote, o analfabetos, como el morisco de Bolaños. Como hemos visto, puede llegar hasta incluso a ser invocado por reverendos frailes, como los trinitarios arriba mencionados.

En este espacio de autoridad del impreso resulta también más completo, históricamente hablando, el juicio sobre el uso y penetración de la literatura de ficción en los siglos xvi y xvii. Es cierto que, como hemos recordado, Cervantes hizo crisis, como de tantas otras cosas, de este argumento de la autoridad del impreso por estar licenciado, y un lector del *Quijote* poco apercebido —y anacrónico— puede

---

<sup>12</sup> Menéndez Pidal (1934). Incluye edición del texto, tomando como base la edición toledana c. 1500.

extrapolar las razones del loco hidalgo, dejándolas en la anécdota de la confusión de un loco, cuando defiende sus opiniones y su *verdad* de la caballería invocando el hecho de que estos libros andan impresos con licencia del Rey. Pero el argumento de don Quijote o del morisco es del mismo tenor que el de los frailes trinitarios contra el incrédulo platero segoviano que se permitía dudar de la veracidad de la narración del pliego de cordel en verso, a pesar de que había sido autorizado con una licencia, que, por cierto, no existía, cosa que ninguno de los lectores del pliego sabía.

Hemos visto ya cómo Bartolomé Turlan da por buenos los mismos argumentos, lo mismo que muchos de los que expresan censuras sobre los libros de ficción que abogaron, a lo largo de los siglos xvi y xvii, por implicar más a las autoridades para que restringieran la concesión de licencias a libros como los de caballerías. Cervantes incorporará, como siempre, su brizna de racionalidad por medio de la parodia y ya no nos traerá a un morisco creyente en los libros impresos, sino a un loco, como don Quijote, que da también naturaleza de realidad a las historias de ficción por el hecho de estar impresas y con licencia. En otro lugar he querido poner de manifiesto que no hay que confundir la actitud e ironías de Cervantes sobre las creencias con la creencia generalizada de sus contemporáneos; muchos de ellos creían en la virtualidad de la caballería voluntaria y solitaria, o habían creído hasta hacía muy poco, quizá también el propio Cervantes, y es justamente la crisis de esa creencia materializada en la historia paradójica de un loco lo que hace posible, con todo lo demás, en un principio el éxito del libro (Cátedra 2007, caps. III y IV).

Volviendo a nuestro morisco manchego, el par de librillos que había oído leer formaba –no sabemos con cuántos otros más– una especie de biblioteca en la memoria, fue eficaz, al menos, para su defensa en un proceso inquisitorial, en el que el argumento de autoridad del impreso, incluso tratándose de algunos populares de ficción caballerisca, permitía argumentar una cierta falta de responsabilidad del lector al difundir errores ahí contenidos y tomándolos literalmente sin el filtro de la ficción, o interpretaciones erróneas de lo que leía.

No es el único caso; si así fuera, no valdría la pena traerlo aquí ni siquiera para hacer microhistoria, sino como una curiosidad, peculiar sin duda, pero una curiosa excepción. Esta biblioteca de la memoria de la literatura popular debió ser útil en circunstancias parecidas a otras personas de ámbito rural. Pocos años después, en 1586, Miguel Gutiérrez fue procesado en la Inquisición de Toledo. Era «labrador, natural de Fuensalida, de edad de 45 años». Nada se dice de sus orígenes familiares. Según «tres testigos contestes», «affirmo y porfio ser mejor el estado de los casados que el de los religiosos, y seis testigos dizen que hablava mal de clerigos y frayles. Fue llamado y negolo, que exçedia de su confession y que en chocarrería avia dicho algunas cosas de los clerigos». «Se defirio de aver dicho que avia leydo en *La donzella Teodor* que la primera orden que Dios instituyo fue el matrimonio y de allí avian salido frayles y monjas». Fue condenado a abjurar públicamente, y a un año de destierro<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Véase Sierra (2005, 341). El expediente del proceso se encuentra en AHN, Inquisición, Toledo, legajo 203, exp. 34. No obstante, una revisión a fondo del mismo no me ha permitido localizar la

Al año siguiente, pasa por las mismas Juan López de Verlinches, vecino de Valdeavellano, de unos 40 años:

Examinaronse nueve testigos, los dos dellos dizen que diçiendole uno dellos que lo deçia el, que hera mejor el estado de los cassados que el de los frayles y monjas, el dicho reo avia dicho si lo dixere agora lo digo, y lo torno a deçir. Otro dize que avia dicho que mas açepto hera a Dios el de los cassados que el de los frayles y abades. Los demas diçen que los frayles y abades avian destar colgados de los pies desde que acavavan de deçir misa hasta que la volvian a deçir (Sierra, 2005, 351).

Naturalmente, fue llamado y procesado. «Se diffirio de aver dicho que avia visto leer en *La donçella Theodor* y que disputando con un sabio deçia allí que la primera orden que ordeno Dios fue el matrimonio, y que de allí avian salido los frayles y las monjas y los abades». Tuvo la misma condena que el otro labrador.

La cuestión que se ventilaba era bastante grave, pues se trataba sobre la precedencia de estados y de los sacramentos, y se anteponía el matrimonio, lo que era una de las tesis luteranas que, a estas alturas, había suscitado una gran escandalera y hecho correr ríos de tinta impresa y quizá también de sangre. Los dos encausados, ambos labradores, no estaban en una posición airosa, aunque como en otras muchas ocasiones escaparan al proceso sin grandes penas. Y seguramente hemos de atribuir esto a la simpleza teológica y falta de malicia, causada, en cierto modo, por las consecuencias de la aculturación tipográfica en lo concerniente a la «fuerza normativa» y representatividad autorizada del texto impreso. Porque se achaca la culpa de sus argumentos a la *Doncella Teodor*, uno de los productos sapienciales más difundidos de la Edad Media, que, naturalmente, acaba por convertirse en un libro popular de cordel cuya difusión alcanza hasta el siglo xix<sup>14</sup>. Con andamiaje folclórico, en deuda también con la literatura de *problemata*, este librito es una mínima enciclopedia que acoge conocimientos elementales relacionados con la ética, la ciencia, y hasta aspectos sanitarios y sexuales. Permítaseme recordar un poco la historia por demás sabida. Un mercader musulmán se hizo con una niña esclava española a la que procuró educar, empezando por las destrezas elementales de leer y escribir, proporcionándole después los mejores maestros para que aprendiera todas las ciencias. Salió tan sabia –es un motivo folclórico el de los infanticos sabios<sup>15</sup>– que, a la larga, fue también la salvación del mercader, cuando, por un revés de la fortuna, hubo de decidir venderla. Ella le aconsejó que la ataviara con «composturas e afeytes con que se afeytan las mugeres, e trahedme paños de fina color para que me vista, e vestirlos he e componerme he con ellos» (104). Luego le dice que ha de llevarla ante Almanzor y pedir por ella un precio desorbitado. Él mercader se justificará ante el Rey afirmando que Teodor «sabe tantas maneras de ciencias, que yo creo que no ay

---

referencia concreta al librito, cosa que se puede explicar si se ha perdido parte del expediente, por ejemplo los descargos del defensor.

<sup>14</sup> En virtud, justamente, de su amplia difusión y no por su condición de libro caballeresco breve es por lo que figura en Baranda y Marín Pina (1995, 278). Para una relación de ediciones y un texto crítico, véase Mettmann (1962) –cuya paginación referimos entre paréntesis al final de las citas–, con las adiciones de Baranda e Infantes (1994).

<sup>15</sup> Véase, para España, el interesante, si poco frecuentado, Delpech (1996).

sabio que la pueda vençer» (108). Almanzor la prueba sometiéndola a las preguntas de sus sabios sobre lo divino y lo humano, sobre las más diversas materias y sin límites, más allá incluso de la honestidad o de la razonable experiencia de la niña, como en lo referente a la ginecología o la sexualidad femeninas, que es tratada no sin ambigüedad aunque de forma parecida a otros textos médicos y naturales<sup>16</sup>.

La religión y la teología moral hacen acto de presencia en varias ocasiones a lo largo del librito. La que ha servido de defensa para nuestros encausados no se encuentra en todas las ediciones, sino sólo en una de las ramas del *stemma* de Mettmann<sup>17</sup>. Se trata, seguramente, de una adición o actualización que completaba el interés de un texto como éste –podríamos invocar el desplazamiento hermenéutico de Steiner y el consiguiente cambio y adaptación al destino y a las preocupaciones de cada momento–, que no solo era entendido como una divertida historia, sino también leído con una finalidad informativa o formativa, dependiendo de quién fuera el lector, por lo que su faceta pedagógica, según vamos viendo, era fundamental en la recepción del texto. El argumento del que se valen nuestros encausados forma parte de una serie de «demandas que el Rey Almançor hizo a la donzella Theodor», que podríamos relacionar con aspectos fundamentales de la doctrina, pues se refieren a la ética, a las creencias y prácticas cristianas, como la virtud de la penitencia, el valor de la misa, el sentido e interpretación del juicio final, y, en fin, sobre los estados, que es lo que nos interesa aquí:

El rey le preguntó: «Donzella, qual es el mejor estado en que el hombre se pueda mejor saluar?» La donzella respondió: «Todos son buenos, si guardan cada vno en su regla lo que Dios les mandó, porque en cada vno dellos se puede saluar el hombre. Y por el estado del sacramento del matrimonio se sostiene el mundo, ca sin él no hauría clerigos ni religiosos ni reyes ni caualleros que sostienen el mundo y la santa fe catolica. E por tanto es mejor el que puede hauer ayuntamiento con muger sin pecado mortal, por donde viene generacion en el mundo, que es muy sancta orden por estas cosas que aqui diré: lo primero, porque Dios la estableció luego en el comienço del mundo; lo segundo, por el lugar donde fué establecido, que es el Parayso terrenal; lo .iiij., que houo establecimiento nueuo; o .iiij., que Adan y Eua eran sin pecado quando el establecimiento fué hecho en ellos; lo .v., porque esta orden saluó Dios en el diluio; la .vj., porque Santa María quiso ser desta orden; lo .vij. porque Nuestro Señor Jesu Christo con la Virgen Santa María, su madre, quiso ser conbidado en las bodas por nos mostrar el bien que es en el casamiento; lo .viii., porque es vno de los sacramentos de la Yglesia; lo .ix., por el fruto que del viene, que son los hijos buenos (145).

Alegatos como éste en favor del matrimonio se encuentran en otros textos medievales<sup>18</sup>, pero en el contexto de una cuestión como la que aquí se plantea sobre la precedencia de los estados, tal como se plantea en la *Doncella Teodor*, es más raro hallarlo. Y raro es, desde luego, que pasara inadvertido a la Inquisición, que no debió intervenir de manera drástica –el libro no figura, vebigracia, en el índice de Valdés– pues que no solo estas personas procesadas en los años ochenta conocían al dedillo

---

<sup>16</sup> Véase, para los contenidos médicos sobre la sexualidad, Lacarra (1993, 28-34).

<sup>17</sup> Concretamente en los testimonios *M* [Zaragoza: Juana Millán, 1540], *U* [Alcalá: Juan Gracián, 1607], y *V* [Cuenca: Salvador Viader, 1628]. Teniendo en cuenta el número de ediciones perdidas que hay que suponer en este tipo de libritos populares, serían otras las que estarían al alcance de nuestro lector.

<sup>18</sup> Lacarra (1993, 26-28) nos recuerda algunos fragmentos de las *Partidas* y del *Setenario* alfonsíes.

la obra, sino que también se encuentra este fragmento en ediciones de los siglos xvi y xvii, aunque en algunas de ellas, como he señalado, ya se evita la comparación o la afirmación abierta de ser el matrimonio mejor estado<sup>19</sup>.

Aparte las ya señaladas, son varias las características y circunstancias de esta peculiar recepción de la prosa popular impresa, aquí representada por tres librillos muy divulgados, la *Historia del emperador Carlomagno*, la *Historia del Abad don Juan de Montemayor* y la *Doncella Teodor*. Aunque este último parece, por su contenido y tradicional uso pedagógico como si se tratara de una enciclopedia popular, que tiene un más amplio espectro de lectura. Verbigracia, en una continuación manuscrita de *El caballero del Febo*, coetánea más o menos a los testimonios aquí reunidos, se sustenta uno de sus capítulos en el que se hablará del amor con la autoridad del librillo: «Entre las dubbossas preguntas que a la doncella savia Theodor se le hicieron, fue una, como de su libro consta, que cuál era la gloria mayor temporal, y que respondió que la desseada coniunción, unión y comunicación gozada en actos de dos fieles amantes, y tuvo razón la savia, como savia»<sup>20</sup>.

Parto, naturalmente, de una literal e inocente interpretación de los hechos, pensando en que, en efecto, quienes invocan en su defensa la *Doncella Teodor*, la leyeren u oyeron leer, aunque, tratándose como se trata de procesos judiciales, cupiera otra explicación para este uso. De hecho, podría rondarnos la sospecha de que la táctica para la exoneración de los acusados fuera sugerida por la defensa –al menos en el caso de los que invocan la *Doncella Teodor*– o que, simplemente, los reos sabían de la eficacia de justificarse invocando un texto en circulación en el que se pudiera leer poco más o menos lo mismo que se les atribuye y causaba su proceso. El pintor Esteban Jamete, por ejemplo, respondió a las graves acusaciones inquisitoriales de sus pronunciamientos heterodoxos afirmando que los había leído en la *Propaladia* de Torres Naharro (Pérez Priego, 1998, 163-164), una colección que, sin embargo, a juzgar por su éxito editorial y circulación en varios formatos, era también representante de los géneros editoriales. Pero en este caso –a pesar de lo mal que le fue al pobre Jamete– y en el de los aquí examinados la táctica de excusarse por medio de la lectura de un texto impreso, legalmente circulante, pues, sería muestra también del reconocimiento de la autoridad del texto impreso incluso popular en los mismos tribunales.

Debiéramos plantearnos aquí ir más allá de enclavar estos hechos en el ámbito de una pura situación de aculturación tipográfica, para invocar conceptos que nos

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, así se suaviza la cuestión en el ejemplar único conocido de la edición de Zaragoza por Manuel Román en 1691, que se presenta como tantas otras «aora nuevamente impressa y corregida, con licencia»: «El Rey le preguntó: –Donzella, ¿quál es más necessario sacramento en que el hombre se puede salvar? –La donzella le respondió: –Todos son buenos, si guarda cada uno en su regla lo que Dios le mandó, porque en cada uno dellos se puede salvar el hombre. Por el estado del sacramento del matrimonio se sostiene el mundo, que sin él no avría clérigos ni religiosos ni reyes ni cavalleros, que sostienen el mundo y la santa fe católica. Y por tanto es bueno el matrimonio, por donde viene generación en el mundo, que es muy santo orden por estas cosas que aquí diré» (30).

<sup>20</sup> Madrid, Archivo y Biblioteca del Ministerio de Asuntos Exteriores, Mss. 27, fol. 244v. Sobre este libro se puede leer el importante trabajo de Rafael Ramos en este mismo número; y es al propio profesor Ramos a quien debo el haberme llamado la atención sobre este uso de la *Doncella Teodor* y el haberme facilitado el texto.

pongan en la realidad de un proceso más complejo, el de la función del escrito, especialmente el impreso, como instrumento para la negociación social o intermediación que permite, como vemos aquí, establecer ligazones o diálogos entre niveles intelectuales y de apropiación del escrito diferentes. Géneros editoriales como la ficción o la poesía narrativa que llamamos populares adquieren una capacidad de acción, una eficacia si se quiere decir así, merced a su origen y difusión escrita, impresa. En alguna medida, lo oral también se autoriza si ha podido tener ese origen. Quizá esto nos permitiera adentrarnos no sólo en el problema de la sustitución de lo escrito por lo no escrito, en una especie de vuelta a la oralidad de textos no orales que parece haber ocurrido desde finales del siglo xv, sino también profundizar en un hecho evidente: la necesidad que se percibe desde muy pronto de sancionar –autorizar, si se quiere– con la imprenta un corpus literario, paremiológico, científico incluso, cuya autoridad, más que su memoria, se estaba perdiendo en la inmaterialidad de la tradición oral.

Señalando, pues, algunas de esas circunstancias, llama la atención en primer lugar que la calidad de la autodefensa estribe en que ninguno de los pasajes que cita el morisco o que recordaban los otros dos encausados tenga como único soporte el oral –nada menos apropiado para esa difusión que una disputa sobre estados como la de la *Doncella Teodor*–, aunque el primero se presente como intermediario o agente de la difusión oral del cuento, que ha aprendido, sin embargo, oyéndolo leer a otros. No tenemos, además, constancia de la existencia de testimonios poéticos orales de los pasajes de la leyenda del Abad don Juan que recuerda el morisco García Rodríguez, por ejemplo en el romancero, al menos según el estado en que conocemos actualmente el corpus de romances emanados de la leyenda.

Es el texto impreso el que en todos estos casos alimenta y desemboca en la cultura oral, y no, a la viceversa y como siempre hemos sostenido, que lo oral pueda devenir impreso, dándose con dificultad el paso contrario en circunstancias culturales como las propias del morisco manchego o de alguno de los otros dos agricultores. Por lo que a estas circunstancias se refiere, a las educativas, hay que tener en cuenta que los testimonios aquí reunidos afectan a personas del centro de la Península, en la jurisdicción del tribunal de la Inquisición de Toledo, en cuyo archivo se conservaron los procesos. Hay, pues, una cierta homogeneidad geográfica entre los tres testimonios, uno de Fuensalida (Toledo), otro de Valdeavellano (Guadalajara) y el primero del Campo de Calatrava, Bolaños (Ciudad Real), lo que permite considerarlos sintomáticos. Ciertamente discordaría precisamente este caso, por tratarse de un morisco del que no podemos estar seguros que leyera, aunque su repertorio tenga procedencia escrita, no oral. Los moriscos manchegos llamados viejos –antes de la venida de los granadinos tras de la guerra de las Alpujarras– apenas se diferenciaban del resto de los habitantes en prácticamente nada, y ello desde muy pronto<sup>21</sup>. Hoy conocemos mejor el índice de alfabetización que, por ejemplo, había entre los moriscos de estas tierras del Campo de Calatrava. Dadson ha atendido, a partir de los archivos del Condado de Salinas y con documentación del siglo xvii, el caso de Villarrubia de los Ojos, unas de las cinco villas del Campo, como

---

<sup>21</sup> Véase Dedieu (1983, 496), recordado por Dadson (2007, 83).

Bolaños, y cuya población morisca formaba una elite de poder, como en otras villas de la misma tierra, y distaba de ser un grupo iletrado<sup>22</sup>.

Aunque, según informa el párroco de Bolaños en las relaciones mandadas hacer por Felipe II, los de esta villa no fueran «háviles para las letras»<sup>23</sup>, nuestro morisco estaba de uno u otro modo incorporado al concierto de la aculturación tipográfica o del escrito, por lo menos en lo que se refiere a la literatura popular impresa, cosa que, por otro lado, no es extraña si pensamos que incluso entre los moriscos nuevos circulaban narraciones aljamiadas no sólo propias de su origen cultural o religioso, sino también pertenecientes a la ficción popular impresa románica, como *París y Viana*, un indicio del interés por estos temas y de la simultaneidad cultural.

En segundo lugar, la recepción de estos textos no es sólo por medio de la lectura personal, sino, probablemente, colectiva, al menos para dos de los casos propuestos. Lo cual debe hacernos pensar en el hecho de que, en efecto, la lectura colectiva no surte el mismo efecto que la lectura personal, por la propia puesta en escena, aunque medie el escrito en manos del lector. Los hábitos de una *performance* oral arrastrada de siglos habían de condicionar el propio acto de la lectura, y la misma asimilación de lo oído. Sin embargo, el oyente no deja de identificar siempre el origen textual de su información; no habla en términos generales, no dice que había oído, sino que su fuente es un texto concreto que, además, corría impreso.

En tercer lugar, lo oído formaba una especie de repositorio memorizado, –por ello hablo en estas páginas de una «biblioteca en la memoria»– con una información interiorizada, en la que se han retenido de forma selectiva una serie de pasajes a los que, con toda seguridad, nuestros amigos procuraban se diera la máxima autoridad por ser precisamente textos impresos. Estos textos se referían a su propio espacio cultural, justificando, como vemos nosotros y quizá verían también los inquisidores, no pocas de las opciones personales de carácter religioso. Es, una vez más, el reconocimiento de la autoridad intemporal, por recordar la expresión de Chartier, del texto impreso en una sociedad cada vez más tipográfica<sup>24</sup>.

La negociación cultural, el acuerdo en la autoridad o en la condición de guía de estos libritos, no solo alcanza a hacerse realidad simplemente por la autoridad de la letra impresa. Hay unas coordenadas pedagógicas que no se deben orillar bajo ningún concepto, como las cartillas, cuyo espacio comercial y de uso comparten, tal y como cabía deducir de las peticiones de los libreros sevillanos en 1560 y de los miembros de la Abadía del Sacromonte en 1591. Los primeros solicitaban al Consejo, a raíz de la publicación de la pragmática para la impresión de libros de 1559, en la que se consagra el sistema de censura y control administrativos del libro, que se les permita imprimir sin las engorrosas gestiones que comportaba atenerse a la ley, que, entre otras cosas prohibía la publicación de libros sin nombre de autor, «ay algunos libros

---

<sup>22</sup> Véase Dadson (2004). En concreto, Dadson concluye con el estudio de las firmas que «the moriscos of Villarrubia were not the illiterate peasants they have often portrayed» (1021), lo que viene a completar y matizar lo sostenido por Galmés de Fuentes (1999). Véase también Dadson (2007), en donde se perfilan otros aspectos del anterior trabajo citado.

<sup>23</sup> Véase Viñas y Mey y Paz (1971, 133); cit. por Dadson (2004, 1030).

<sup>24</sup> Véanse otros ejemplos de estas bibliotecas de la memoria en Cátedra (en prensa).

de romanze buenos con que leen niños, *Sid Rui Díaz* y *Infante don Pedro* y *Abad don Juan* y otros semejantes, los cuales nunca tuvieron nombre de auctor y por esto no osamos ynprimirlos». Los canónigos granadinos de la Abadía del Sacromonte, por su parte, solicitan privilegio al Rey para poder implimir en exclusiva ciertas menudencias de imprenta, metiendo en el mismo saco coplas y libros de caballerías. Intentaban, sin duda, lo mismo que habían conseguido los clérigos de la Colegiata de Valladolid para la publicación en exclusiva de los catecismos destinados a los niños, seguramente porque esas menudencias tenían una clara salida en el ámbito de la alfabetización<sup>25</sup>.

No hay que insistir demasiado, pues, en que este uso para la educación infantil de libros como la *Historia del Abad don Juan de Montemayor*, la historia popular del Cid, el *Libro del infante don Pedro*, y sus semejantes, como sin duda lo eran también sus congéneres leídos por nuestros encausados por la Inquisición, el *Carlo Magno* y la *Doncella Teodor*, habría de condicionar a la larga mentalidades, y configuraría una relación desde la infancia con textos de ficción que, como si de la *Doctrina cristiana* o los *Catones* antiguos y modernos se tratara, también plasmaran autoridad entre sus lectores niños y devenidos adultos. Si don Quijote defendía a machamartillo la verdad de «lo de la infanta Floripés y Guy de Borgoña, y lo de Fierabrás con la puente de Mantible, que sucedió en el tiempo de Carlo Magno, que voto a tal que es tanta verdad como es ahora de día» (I, 49), no se trataba, en un principio, solo de la interpretación de un visionario loco de atar, sino también de la naturalización de un texto como el *Carlomagno* en un nivel de la conciencia de lector popular y desde la infancia que, por qué no, le prestaba toda la historicidad del mundo, al sentir de muchos. Quizá ya no al sentir de Cervantes, ni al de otros lectores con la madurez de éste, como los de siglos posteriores, que hacía tiempo habían ya discriminado historia y ficción disparatada, poniendo en su lugar las patrañas o haciéndolas objeto de burla abierta. Así, y por ejemplo, algunos satíricos del siglo xviii, como Antonio Dinis da Cruz e Silva, en cuyo poema heroico-cómico *O Hissope* se chotea del canónigo Bastos calificando su autoridad intelectual como «homem versado / na lição de *Florinda e Carlos Magno*» (56).

De otro lado, el morisco Garci Rodríguez oye leer —quizá podía leer también— las mismas historias que los niños utilizaban en su alfabetización y en escuelas como las de Bolaños. Nos interesa aquí este segundo nivel de la penetración de la cultura del impreso, porque no puede menos que verse también como un conflicto con la difusión y la recepción por medio de la memoria, que siempre hemos considerado como la única opción de los analfabetos. Garci Rodríguez aligera, naturalmente, las historias, al menos según los testigos —no sabemos cómo las contaría él—, pero es fiel a la estructura de los hechos y hasta al detalle, lo cual nos hace pensar también en las peculiares características de la oralización de textos originales impresos. Quizá tengamos que relacionar el acto de oralización de la prosa con el de la recepción, sea prosa o verso, del que no sabemos demasiado. Harvey estudió desde esta perspectiva el caso de otro morisco, Román Ramírez (Harvey, 1974), del que se afirmaba que por

---

<sup>25</sup> Véase Cátedra (1996) y la versión revisada y ampliada como capítulo II de Cátedra (en prensa). Sobre el tema, véase Baranda (1993) e Infantes (1993).



maravilla era capaz, después de oír leer un libro de caballerías, de recitarlo a la letra. Al final resultó que no era un memorilla portentoso, sino quien, en realidad, sabía utilizar un sistema de memoria artificial valiéndose de una serie de esquemas del libro original, que rellenaba según el estilo reiterativo de los libros caballerescos, lo que daba la sensación de que era capaz de retener el texto tal cual.

Pero todo esto empieza a ser ya otra historia.



### Bibliografía citada

- Adler, A., «Thematic Development of Olivier's Duel with Fierabras», *Romanische Forschungen*, 70 (1958), pp. 267-277.
- Baranda, Nieves, «La literatura del didactismo», *Criticón*, 58 (1993), pp. 25-34.
- , ed., *Historias caballerescas del siglo XVI*, Madrid, Turner/Biblioteca Castro, 1995.
- Baranda, Nieves; Infantes, Víctor, «Post Mettmann. Variantes textuales y transmisión editorial de la *Historia de la donzella Teodor*», *La Corónica*, 22 (1994), pp. 61-88.
- Baranda, Nieves; Marín Pina, María del Carmen, «La literatura caballerescas. Estado de la cuestión. I. Las historias caballerescas breves», *Romanistisches Jahrbuch*, 45 (1994), pp. 272-294.
- , «La literatura caballerescas. Estado de la cuestión. II. Los libros de caballerías españoles», *Romanistisches Jahrbuch*, 46 (1995), pp. 314-338.
- Bouza, Fernando, *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Madrid, Abada, 2003.
- Cátedra, Pedro M., «Límites de control del libro infantil (reformas religiosas y *cartillas* escolares en el primer tercio de siglo xvi)», in *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, ed. Augustin Redondo, Paris, Presses de La Sorbonne Nouvelle, 1996, pp. 327-349.
- , *Invencción, difusión y recepción de la literatura popular impresa (Siglo XVI)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2002.
- , *El sueño caballeresco. De la caballería de papel al sueño real de don Quijote*, Madrid, Abada, 2007.
- , *La autoridad de la letra. Prácticas cautivas de escritura y oralidad*, en prensa.
- Cátedra, Pedro M.; Velasco, Jesús D. R., *Creación y difusión de «El baladro del sabio Merlín»*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Sociedad de Historia del Libro, 2000.
- Crosas, Francisco, «La *Historia de Carlomagno y los doce pares* (Sevilla, 1521)», en *Actas del Congreso «El Siglo de Oro en el nuevo milenio»*, ed. Carlos Mata y Miguel Zugasti, Pamplona, EUNSA, 2005, vol. I, pp. 521-533.
- Dadson, Trevor J., *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana/Verbuert, 2007.

- , «Educación y movilidad social entre los moriscos del Campo de Calatrava», en *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Monterrey, julio de 2004)*, ed. Beatriz Mariscal Hay, México, Fondo de Cultura Económica, Asociación Internacional de Hispanistas, Tecnológico de Monterrey, El Colegio de Mexico, 2007, pp. 127-138.
- , «Literacy as education in Early Modern rural Spain: the case of Villarrubia de los Ojos», *Bulletin of Hispanic Studies*, 81 (2004), pp. 1011-1037.
- Dedieu, Jean-Pierre, «Les morisques de Daimiel et l'Inquisition 1502-1526», en *Les Morisques et leur temps*, Paris, Éditions du CNRS, 1983, pp. 493-522.
- Delgado Casado, Juan, *Diccionario de impresores españoles (siglos XV-XVII)*, Madrid, Arco Libros, 1996.
- Delpech, François, «Enfants sages et savoirs innés: remarques sur quelques occurrences du thème *puer-senex* dans l'Espagne du Siècle d'Or», en *La Formation de l'enfant en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, dir. Augustin Redondo, Paris, Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996, pp. 27-43.
- Dinis da Cruz e Silva, António, *O Hissope. Poema Herói-Cómico* ed. Ana María García Martín y Pedro Serra, Coimbra, Angelus Novus, 2008
- Galmés de Fuentes, Álvaro, «La conversión de los moriscos y su pretendida aculturación», en *La política y los moriscos en la época de los Austria. Actas del encuentro Sevilla la Nueva, Palacio de Baena, 3-5 de diciembre 1998*, ed. Rodolfo Gil Grimau, Madrid, Ediciones Españolas/Fundación del Sur, 1999, pp. 157-174.
- Gumpert Melgosa, C., «La Historia del emperador Carlomagno como fuente de Cervantes», en *Arcadia. Estudios dedicados a Francisco López Estrada*, ed. Ángel Gómez Moreno, Javier Huerta Calvo y Víctor Infantes, *Dicenda*, 7 (1988), pp. 73-81.
- Harvey, L. P., «Oral composition and the performance of novels of chivalry in Spain», *Forum for Modern Language Studies*, 10 (1974), pp. 270-286.
- Infantes, Víctor, «La poesía que enseña. El didactismo literario de los pliegos sueltos», *Criticón*, 58 (1993), pp. 117-124.
- , «El Abad don Juan de Montemayor. La historia de un cantar», en *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, ed. Santiago Fortuño Llorens y Tomás Martínez Romero, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 1997, vol. II, pp. 255-271.
- Lacarra, María Eugenia, «Parámetros de la representación de la sexualidad femenina en la literatura medieval castellana», en *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, ed. Rina Walthaus, Amsterdam, Rodopi, 1993, pp. 23-43.
- Márquez Villanueva, Francisco, «El sondable misterio de Nicolás de Piamonte (Problemas del *Fierabrás* español)», en *Relecciones de literatura medieval*, Sevilla, Universidad, 1977, pp. 95-134.
- Martínez Pereira, Ana; Infantes, Víctor, *El abad don Juan, señor de Montemayor: la historia de un cantar*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2002.
- Menéndez Pidal, Ramón, «La leyenda del abad don Juan de Montemayor», en *Historia y epopeya*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1934, pp. 100-233.

- Mettmann, Walter, ed., «*La historia de la donzella Theodor*», ein spanisches Volksbuch arabischen Ursprungs. Untersuchung und kritische Ausgabe der ältesten bekannten Fassungen, Wiesbaden, Franz Steiner, 1962.
- Pérez Priego, Miguel Ángel, *Estudios sobre el teatro del Renacimiento*, Madrid, U. N. E. D., 1998.
- Redondo, Augustin, dir., *La Formation de l'enfant en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.
- Sierra, Julio, *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610). Manuscrito de Halle*, Madrid, Trotta, 2005.
- Viñas y Mey, Carmelo; Paz, Ramón, *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Ciudad Real*, Madrid, C.S.I.C., 1971.

