

## SUJETO E IDEOLOGÍA EN EL RELATO EJEMPLAR(1) (CALILA E DIMNA, CAP. XVI)

Leonardo Funes

---

Universidad de Buenos Aires  
SECRET- CONICET

### Resumen

El trabajo se propone describir con cierto detalle el modo en que un texto ejemplar de la Edad Media castellana "trabaja" ideológicamente. Para ello se analiza el capítulo XVI del *Calda e Dimna*, traducción alfonsí del árabe *Kalila wa Dimna* realizada entre 1251 y 1261, poniendo de relieve el tipo de subjetividad que el texto propone a su público para que, una vez asumido, pueda leerse el texto y situarse en el mundo. Al mismo tiempo, utilizando el cuadrado semiótico según la reformulación de Jameson, se despliega el haz de relaciones significativas que conforman el texto como dispositivo ideológico. La peculiar ubicación de la nobleza y de la naciente burguesía en el orden social diseñado por el texto, junto con la promoción de la figura regia por encima de la estructura estamental, revelan la filiación estrictamente alfonsí del sustento ideológico del *Calila e Dimna*.

El análisis ideológico de los textos literarios, cumplido en los últimos decenios por un sector más o menos amplio de la crítica, ha permitido delimitar un área de nuestro campo de estudio donde se visualiza con mayor nitidez la siempre problemática relación del texto con la realidad extra-textual. Superando la perspectiva inmanentista de los diversos formalismos y, también, el enfoque mecánicamente contextualista de los diversos sociologismos, cierta investigación ha podido encontrar en la dimensión ideológica de la producción literaria un terreno más seguro para entender la relación dialéctica (pasiva/activa) por la cual un texto es informado por el mundo y, a la vez, constituye una acción sobre ese mundo. Al mismo tiempo, se ha podido ver que la producción literaria (y donde circula, sino que constituye en sí misma un hecho ideológico).

Ubicados en esta perspectiva, nos proponemos describir aquí con cierto detalle el modo concreto en que un texto ejemplar de la Edad Media castellana "trabaja" ideológicamente. Tal empresa supone, pues, una acotación del objeto en lo temporal y en lo genérico: la distancia multiseccular que separa un texto medieval de nuestra lectura hace más evidente la necesidad de adoptar una perspectiva histórica y, por otro lado, la elección de un texto perteneciente al amplísimo y multifacético discurso didáctico-narrativo nos ubica en un terreno a especialmente sensible a nuestro tema.

El texto elegido para la ocasión es el capítulo XVI del *Calda e Dimna*. Nos situamos, pues, en los inicios de la época alfonsí, cuando Alfonso el Sabio -aún infante o flamante rey, según el año en que se elija ubicar la fecha de composición dentro de la década

establecida por la crítica (1251-1261)- patrocina la traducción a lengua romance del *Kalila wa Dimna*, versión árabe debida a Ibn al-Muqaffa de la más antigua de las grandes colecciones de relatos indios, el *Panchatantra*.

El cap. XVI del *Caldá* castellano se abre con un diálogo-marco entre un rey y un filósofo, donde se plantea el tema de la *ventura* como designio divino que determina un destino para cada uno en su vida terrena (con lo cual el texto cultural en general) no se limita a cumplir una función ideológica en la sociedad restringe la discusión al destino material y deja afuera el problema de la predestinación espiritual). El filósofo termina planteando que

- [1] ninguno non puede por arte nin por seso desviar lo que Dios le judgó et prometió de antes. Et esto paresçe en el enxemplo del rey que fizo escribir sobre la puerta de su Obdat que dezían Matrofil, que el buen entendimiento et la valor et la femeni9ia et la arte en este mundo, todas son en poder de la ventura.(2)

Se trata de la historia del hijo de rey, el fijodalgo, el hijo de mercader y del hijo de labrador. De modo que en respuesta al interrogante que plantea la falta de correspondencia entre beneficios materiales y merecimientos, el filósofo narra una historia que liga la cuestión de la *ventura* con la concepción estamental de base trifuncional. En este caso, los personajes pertenecen a dos de los tres estamentos: los que miran hacia la tierra, al decir de Georges Duby (1980), "el orden intermedio encargado de la seguridad" y "el orden inferior encargado de alimentar a los otros".(3) A su vez, cada estamento aparece representado en dos grados diferenciados.

Es decir que el relato se organiza, en principio, sobre una estructura binaria. Pero la formulación concreta va matizando y enriqueciendo esta estructura simple y su evaluación.

La secuencia inicial del enxemplo corresponde al encuentro de los cuatro jóvenes en un camino y en ella está imbricada como *racconto* la secuencia del despojo del príncipe heredero.

- [2] Así fue que quatro mançebos se ayuntaron en un camino: el uno era fijo de r ey, et avía de ser rey después que muriese su padre; et otro su hermano forçólo et echólo fuera del regño después de la muerte del padre; et él fuese escondidamente con cuita por guarir, con miedo que lo prendiese su hermano et lo matase. Et el segundo mancebo era fijodalgo; et el tercero era fijo de un mercador; et el quarto, fijo de labrador. (324)

Es interesante notar en esta apertura del relato que sólo la presencia ti del príncipe en

el camino está motivada. Es el único personaje que posee una historia previa, con lo cual el texto confirma la situación narratológicamente privilegiada del grado superior del estamento superior (sugerida por el propio narrador, pues el filósofo no anuncia "el enxemplo de los cuatro mancebos", sino "el enxemplo del rey").

La siguiente secuencia consiste en el debate que suscita entre ellos el estado de absoluta carencia a que han llegado: "ovo de caer entre ellos contienda sobre las cosas desde mundo cómo andan, et en qué guisa puede omne aver riqueza et gozo et alegría" (325).

Las opiniones se van dando según el orden estamental: el príncipe ("Los fechos deste mundo todos son en el poderío de Dios, en la ventura que ha prometido a cada uno"), el hidalgo "beldat et fermosura et apostura [...] et buenas maneras [...] non ha cosa que más le ayude a aver algo que esto"), el hijo de mercader ("Non cuido yo que ha cosa en el mundo de que omne pueda aver grande algo, como en aver buen entendimiento et sabiduría et acucia, et comprar et vender") y el hijo de labrador ("Yo non cuido que omne puede aver de comer para un día si non labrare et trabajar").

La secuencia central del relato es la puesta en práctica de la opinión de cada uno. El labrador corta leña y la vende, y así gana 1 maravedí, con el que los cuatro comen un día. El hidalgo simplemente se deja estar arrimado a un árbol a la entrada de la ciudad y así una dama noble (y casada) se interesa por él y le brinda despensa para los cuatro por 100 maravedíes. El hijo de mercader hace un buen negocio con el cargamento de un barco recién llegado a puerto y gana 1.000 maravedíes. Por último, el príncipe se queda sentado en las puertas de la ciudad y luego de ser encarcelado por no mostrar respeto ante el paso del cortejo fúnebre del rey de la ciudad, es llevado ante el heredero y reconocido como príncipe:

[3] Et el rey pagóse toda vía del infante et casólo con su fija. Et desde que fue casado, honrólo et d'ole algo a él et a sus compañeros, a cada uno en su estado. (331)

En la secuencia final, el suegro le proporciona un ejército, con cuya ayuda el príncipe logra recuperar el trono de que había sido despojado.

[4] Et regnó el infante en paz en aquella tierra, et mandó escribir a la puerta de la ceibdat estas palabras: CLazerio de un omne que fará por sus manos en un día puede ganar a él et a tres compañeros de comer et de beber. Et conplimiento en el omne de beldat et de buen enseñamiento et gran linaje fázele ganar amor de los ornes et [...] fázele ganar en un día gient maravedís. Et el seso et la apostura et la sabiduria [...] fázele ganar en un día veinte *[sic]*

maravedís. Et encomendarse omne a Dios, et meter su fazienda en su mano et atender su juizio, faze al rey que perdió su reino cobrarlo, et tornar en mejor estado que era. (331-32)

A primera lectura se hace evidente, pues, la correspondencia directa entre personajes del enxemplo y actores sociales. Aquí se detendría una lectura sociologista, satisfecha con la comprobación de que el texto *refleja* una estructura social. Para ir más allá de esta clausura hermenéutica es necesario, en principio, tener en cuenta el concepto de *mediación*, es decir, la intervención cumplida por la especificidad formal del discurso en la re-producción textual del imaginario social. En segundo lugar, es necesario prestar atención al lugar privilegiado que ocupa, en nuestro texto, una de las categorías estructurales del relato: el personaje; lo que nos lleva a tomar en cuenta el concepto de *sujeto*.

Como bien se sabe, uno de los aportes más duraderos del primer estructuralismo ha sido la distinción entre enunciado y enunciación; de modo que es posible distinguir un sujeto de la enunciación (que engloba las categorías de *autor*, *narrador*, *voces del texto*) y un sujeto del enunciado (básicamente, la categoría *personaje*, pero, tratándose de un texto medieval, habría que incluir toda figura ejemplar). Para el proceso que intentamos comprender aquí será importante tener en cuenta, pues, el concepto de *sujeto del enunciado*.

A esto debe agregarse una atención especial a un recurso narrativo que atañe a la sintaxis secuencial que organiza el relato: el orden de las acciones.

En efecto, lo más interesante del desarrollo central y del desenlace del enxemplo es, sin dudas, el inesperado cambio en el orden de actuación de los personajes. Tanto en la apertura del relato como en la secuencia del debate se había respetado un orden jerárquico (príncipe, hidalgo, hijo de mercader, hijo de labrador), mientras que tanto en la acción como en el, escrito final el orden es: labrador, hidalgo, mercader, príncipe. Esto implica una ruptura de la inversión especular (opinión descendente - práctica ascendente).

Para justificar este cambio de orden (hidalgo por mercader) se recurre al azar:

[5] Et quando fue otro día de mañana, dixeron: Echemos suertes, et al que cayere la suerte vaya a averiguar su dicho. Et echaron suertes et cayó la suerte al fijodalgo [...] (326- 27)

Esta intromisión del azar apunta, por una parte, al imaginario medieval que ve en los vuelcos azarosos un efecto de la acción divina: detrás de la suerte está la Providencia arrojando los dados, con lo cual la suerte indica una especie de sanción divina del orden narrativo; por otro lado, se manifiesta como recurso formal de motivación narrativa que justifica una necesidad estructural del relato en estrecha solidaridad con la ideología que lo sustenta.

En efecto, la combinación de pares binarios que el cambio propone permite observar un dibujo de cierta complejidad y riqueza del paisaje social que el texto ofrece a su público de mediados del s. XIII.

Vemos, en principio, que el relato de la actuación de los personajes se organiza en dos bloques: el primero corresponde a los representantes del grado inferior de cada estamento y el segundo, a los representantes del grado superior. De modo que la inversión del orden *hidalgo por mercader* permite la formación de la estructura binaria *inferior-superior*, que a su vez conlleva la marca evaluativa *negativo-positivo*, evaluación sancionada en la historia por los resultados de las acciones de los personajes.

NEGATIVO	POSITIVO
Trabajo bruto del hijo de labrador Pasividad vergonzante del hidalgo(4)	Trabajo inteligente del hijo de mercader Pasividad conciente y optimista del príncipe

En este momento en que el texto evalúa su propio contenido mediante la disposición estructural del relato, es precisamente cuando el artefacto verbal despliega su condición de dispositivo ideológico. Nunca más adecuada que en nuestro caso la fórmula de G. Baechler (1976), según la cual la ideología es "una formación discursiva polémica gracias a la cual una pasión intenta *realizar un valor* por medio del ejercicio, de un poder sobre la sociedad".(5)

Proponemos aquí (y concédannos que hay en ello un acto de justicia) recuperar para la lectura medievalista la apropiación que hace Jameson de la reformulación de Greimas del "cuadrado semiótico" medieval.

Sabemos que, según Greimas, el significado cultural se produce por una elaboración compleja de las posibilidades lógicas que contiene la relación entre la oposición binaria y sus estructuras de negatividad y positividad. Este modelo, que Greimas llama también "estructura elemental de la significación", se grafica como un rectángulo, apelando así a un esquema elaborado por San Anselmo "siguiendo los moldes del cuadrado de las oposiciones trazado por Aristóteles en el *perí hermeneías* y estudiado por Boecio en sus comentarios a esa obra" (Beuchot 1991: 45).(6) En dicho cuadrado semiótico la oposición binaria básica (S y -S) se despliega en cuatro términos (S, -S, no S y no -S) y sus relaciones de implicación, oposición y contrariedad.

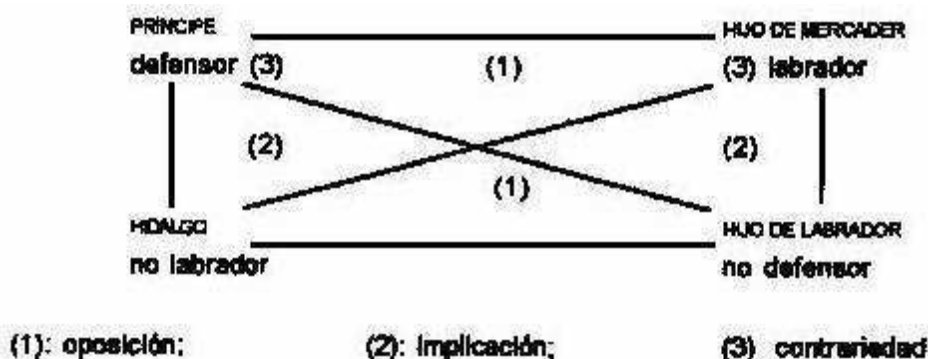
En nuestro caso, *defensor - labrador* sería la oposición binaria básica. Estos términos positivos (encarnados narrativamente en las figuras del príncipe y del hijo de mercader) entran en relación con sus contrapartidas negativas *no defensor - no labrador* (encarnadas por el hijo de labrador y el hidalgo, respectivamente).

Al margen del programa de investigación semiótica de Greimas, Jameson (1981: 47) se apropia del modelo y lo reutiliza en función de sus intereses en la literatura como "acto

socialmente simbólico":

In the case of Greimas, [...] Chis apparently static analytical scheme [...] can be reappropriated for a historicizing and dialectical criticism by designating it as the very locus and model of ideological dosure. Seen in this way, the semiotic rectangle becomes a vital instrument for exploring the semantic and ideological intricacies of the text [...] because it maps the limits of a specific ideological consciousness and marks the conceptual points beyond which that consciousness cannot go [...]

Convencidos de la adecuación del modelo para el análisis de la cuestión ideológica -aún al margen del encuadre marxista de Jameson-, nos parece apropiado proyectarlo sobre nuestro texto (y devolverlo así a la textualidad de donde históricamente surgió) a fin de subrayar la complejidad del imaginario social que informa narrativamente la historia de estos personajes. Dicha complejidad se manifiesta en la configuración de los personajes y de sus conductas a través del interjuego de diversas relaciones binarias.



Así, por ejemplo, tenemos que la condición de "hidalgo" (todo lo que no es propio del estamento de los labradores) implica la del "príncipe" (estamento de los defensores), está en oposición a la del "hijo de labrador" (todo lo que no es propio del estamento de los defensores) y es contrario a la condición del "hijo de mercader" (estamento de los labradores). Para entender de qué manera estas posiciones estructurales se hacen ideológicamente significativas (= se les asigna un *valor*), se impone analizar otros términos que arbitran el juego de relaciones binarias en el esquema de los cuatro personajes/actores sociales.

### Cuna - Dinero

Sabemos que la política cultural alfonsí tuvo como uno de sus objetivos la postulación de un nuevo orden político-social (que Maravall 1973: 103-56, llamó "régimen corporativo de base territorial)(7) que implicaba una reformulación (antes que una eliminación) del régimen

feudal. Tal reformulación planteaba una centralización del poder y un fortalecimiento de la institución regia, pero a través de la afirmación de la diferencia estamental, donde los derechos y obligaciones de cada estado estaban garantizados y supervisados por el rey, a la vez juez y legislador. Al mismo tiempo, planteaba que la conducta social correcta de cada individuo dependía de una conciencia clara de la propia pertenencia a un estado. Aquí encontramos el punto de encuentro de lo político, lo legal y lo didáctico. En él se asienta toda la obra alfonsí, y con ella, lógicamente, el *Calila e Dimna*.

Precisamente esta historia que venimos analizando nos dice, en principio, que la pertenencia social está determinada por la cuna; por eso es que los personajes son *hijos* de. Ahora bien, el desarrollo narrativo y el ordenamiento de las acciones de los personajes nos dicen, en un segundo momento, que ese orden de la cuna sólo vale de modo absoluto para distinguir la condición regia del resto de la sociedad. En los demás casos, el orden de la cuna aparece matizado por los resultados monetarios (1, 100, 1.000). El criterio monetario reordena la jerarquía (al menos en el texto, al menos como acción discursiva sobre el imaginario social) y muestra a la nobleza improductiva y parasitaria un escalón más abajo de ese nuevo grupo social que comienza lentamente a distinguirse por reunir en sí entendimiento, trabajo y utilidad; grupo movilizadas de un cambio que por entonces se percibía sólo como una suerte de "malestar" social y que finalmente haría eclosión en la larga crisis del siglo XIV.

Pero a su vez, la supremacía regia está preservada porque el dinero se gasta, el producto del trabajo se consume, pero la condición regia es permanente.

### **Valor - Utilidad**

En principio, el valor está relacionado con la cuna, mientras que la utilidad está relacionada con el dinero. Durante siglos han venido sedimentando en el corazón de la ideología señorial las marcas de positividad y de negatividad, respectivamente, sobre estos términos, que conforman así una indiscutible oposición binaria.

En la conformación histórica de la idea de un *valor* intrínseco e inmutable, que corresponde a un *status* social y, por ello, pertenece a la dimensión del *ser* del individuo, operan líneas ideológicas de diversa procedencia (tradiciones romanas, bíblicas, germánicas); de ellas nos interesa relevar aquí la más tajante: la noción germánica del *wergeld*.

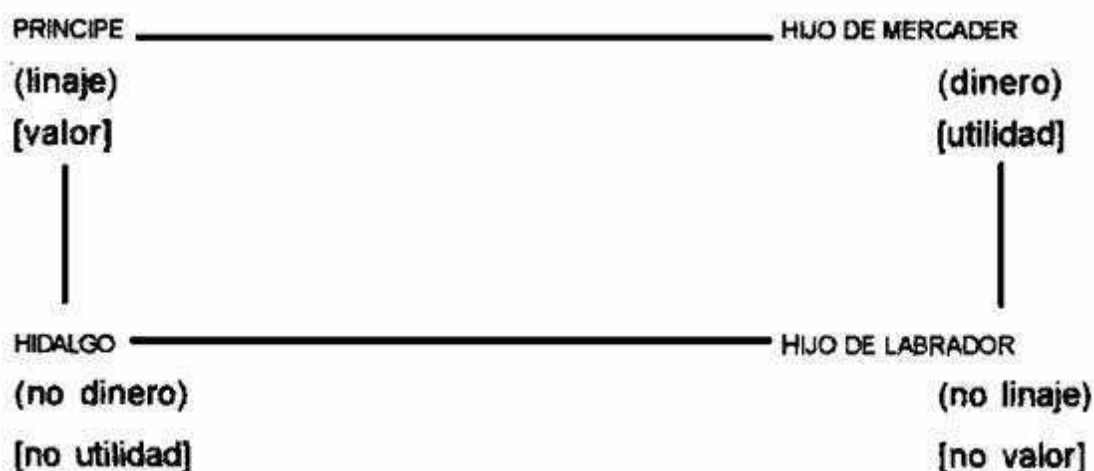
Principio del derecho germánico, fundamento del derecho penal, el *wergeld*, al fijar el valor del individuo en los casos de muerte violenta, terminó convirtiéndose en signo de la diferenciación social entre los nobles y los simples "ingenuos". Este valor, en su origen variable, pues se lo fijaba de acuerdo con el *status* personal del individuo y también, con la extensión de tierra que poseía, terminó siendo, una vez asimilado -en un proceso multiseccular- por la ideología feudal, un valor absoluto e inmutable(8).

En cuanto a la utilidad, claramente está ligada al *hacer* del individuo; por ello mismo, su

carácter es siempre relativo. A la vez, hay que tener en cuenta que la doctrina de la Iglesia no condenaba el *lucrum* en forma global sino que distinguía formas lícitas e ilícitas del beneficio. Dicho sintéticamente, se consideraba lícita la utilidad que producía el trabajo o el comercio, pero no lo era la utilidad financiera, aquella que era fruto de operaciones donde la mercancía era el dinero. El escándalo que suponía este fenómeno, contrario a la naturaleza, la lógica y la ley de Dios, fue denunciado por una extensa tradición patristica y canónica bajo la figura de la "usura". Por otra parte, el "ayer monedado" como fuente de riqueza y de prestigio social fue siempre sospechoso a los ojos de la nobleza, en la medida en que venía a socavar el fundamento material de su poder la posesión de la tierra. Por último, el dinero como símbolo del puro materialismo fue objeto de condena tanto en los tratados morales como en los poemas goliardos de sátira social(9).

En nuestro caso, el ejemplo alude a modos lícitos de la utilidad (el trabajo del hijo de labrador, la operación comercial del hijo de mercader), pero lo interesante es que esa utilidad se formule en términos monetarios. El ejemplo pudo limitarse a mencionar los días de sustento que la utilidad conseguida por cada personaje proporcionaba al grupo; en cambio, elige al dinero como criterio evaluativo, sea como jerarquización positiva (ordenamiento de menor a mayor: hijo de labrador, hidalgo, hijo de mercader), sea como discriminación negativa (el príncipe se distingue y se eleva sobre los demás porque su logro no consiste en una utilidad y, por ello, no es cuantificable en términos monetarios). Se percibe aquí con claridad la complejidad y sutileza de la figura social que traza el ejemplo, según la cual el dinero gana importancia frente a un valor relativizado (la nobleza) pero se le niega una importancia absoluta, pues aún permanece un *valor* por encima de todos, que es la condición regia.

Incorporando estos valores al esquema ya trazado, tenemos el siguiente modelo evaluativo de los cuatro personajes/arquetipos en la estructura social:



El carácter positivo de los rasgos de la dupla superior muestra claramente su mayor relevancia



frente a la dupla inferior, cuyos rasgos se definen sólo por la carencia de los rasgos contrarios. Así, por ejemplo, la posición del hidalgo corresponde a la categoría que implica el linaje; por lo tanto, es todo aquello que pareciendo "linaje" es lo contrario de "dinero" y lo opuesto de la "negación del linaje"; todo lo cual ilustra con bastante precisión la problemática posición estructural de la nobleza en la concepción alfonsí del orden social. Al mismo tiempo, la relación de oposición entre los rasgos de la dupla superior funda la singularidad de la condición regia (pues nunca tan evidente como en este caso el aserto derridiano de que toda oposición binaria implica una jerarquización de sus términos) a la vez que otorga identidad al nuevo actor social dentro de la generalidad del tercer estado.

Pero más allá de las líneas maestras del proyecto político-cultural alfonsí que se hacen visibles en este esquema, aparece aquí la intuición, la "verdad inintencional" que supone ubicar a hidalgo y mercader como términos contrarios, revelando así que el enfrentamiento entre la nobleza y la naciente burguesía constituiría la contradicción principal en la contienda social que llevará del régimen señorial pleno del siglo XIII al orden feudo-burgués de los siglos XIV y XV. Tal "verdad" se inscribe en el texto como dispositivo ideológico al margen de que, en el plano político, la crisis involucre una lucha abierta por el poder entre la aristocracia y el rey o la momentánea alianza de nobles y burgueses en el levantamiento que despojará al Rey Sabio de sus poderes en 1282.

Todavía, como si hiciera falta (y haciendo honor a la redundancia del gesto didáctico) el texto confirma la tematización del orden social por una doble vía: primero: con la inscripción que el rey manda realizar en la puerta de la ciudad (*v., supra cita 4*) y su reiteración en el discurso que dirige a sus compañeros de ruta y en el sermón que pronuncia ante su pueblo(10); segundo con la intervención de dos clérigos que aprueban los dichos del rey e insisten en la enseñanza religiosa que deja lo sucedido(11): el segundo de ellos lo hace con un enxemplo ("Las palomas y el tesoro")(12), que funciona como una coda, situada en un nivel secundario de enunciación, único atisbo de la estructura de cajas chinas que organiza gran parte de la materia ejemplar del *Calda e Dimna*.

Es muy evidente la impronta letrada y "clerical" de esta doble confirmación final: la alabanza del saber como virtud humana suprema y la celebración del rey letrado y dotado de buen criterio. En suma, la impronta cultural alfonsí se hace presente en cada frase de este cierre narrativo, que se da dentro de la historia narrada por el filósofo al rey y no en la situación dialogística del marco.

Pero la función principal de esta coda es hacer lugar en el relato a los representantes del estamento de los *oradores* y mostrarlos cumpliendo la función asignada en el armonioso esquema social diseñado en el entorno alfonsí: corroborar lo establecido en el orden terreno y elevarlo a una dimensión trascendente. De esta manera, el enxemplo recupera íntegramente el modelo trifuncional que provee la tradición, pero imbricando en su interior el

cuádruple juego de los estamentos laicos con la peculiar jerarquización alfonsí.

Queda por analizar el enxemplo de las palomas y el tesoro, narrado como anécdota personal por el personaje del segundo clérigo. Convencido de que "non es ninguna cosa que de mejor merescimiento sea, segunt Dios, que conprar un alma et franquearla por el amor de Dios" (p. 335), va al mercado y, luego de un regateo, compra por piedad una pareja de palomas al precio de dos maravedíes, que es todo su haber. Las lleva al campo para liberadas y ellas le indican el lugar donde se encuentra una jarra llena de maravedíes. El cierre del relato es un diálogo con las palomas -que por virtud divina pueden hablar- que deriva en el tema de la ventura, organizador de todo el capítulo del *Calila*.

En la base de la historia se encuentra el principio de reciprocidad que domina el esquema transaccional del don y del contra-don, pero en la especial reformulación cristiana, que lo traslada al ámbito espiritual y moral (por ejemplo, cuando San Bernardo sostiene que el amor verdadero es desinteresado, *pero no es indiferente al premio*). La promesa cristiana es que en esta mutua entrega, el contra-don divino es infinitamente mayor que el don del hombre.

Lo interesante en este caso es que el enxemplo elige como metáfora la operación comercial, concretizada en la cualificación monetaria (2 maravedíes - jarra llena de maravedíes). No hay mejor negocio que la conversión religiosa, se nos dice. Pero sobre todo nos interesa señalar que la elección metafórica del dinero es un signo más de la naciente solidaridad entre el grupo social de los letrados y el sector más dinámico del tercer estado. Se trata de un proceso que sobrepasa temporalmente los siglos medios, pero que la peculiar circunstancia del período alfonsí hace fugazmente visible en esas décadas centrales del siglo XIII(13).

Creemos que el texto ilustra muy claramente de qué manera *trabaja* la ideología en la configuración textual, en su orientación semántica y en su función, didáctica. Lo hace, básicamente, mediante la construcción de un sujeto paradigmático, un sujeto del enunciado (que bien puede ser plural) cuya recepción permite al destinatario (individual o colectivo) del texto situarse en el mundo. Es a partir de una particular identificación del destinatario con ese sujeto paradigmático que se hace posible para aquél leer (y leerse en) el mundo(14).

Pero no se trata aquí de un fenómeno de empatía, de una suerte de efecto psicológico, sino de un proceso más primario o elemental que atañe a la inteligibilidad del texto (y por ende, del mundo y de la propia persona). El sujeto paradigmático ofrece, sobre todo, una perspectiva a partir de la cual leer el texto. En este caso, es evidente que el destinatario necesitará situarse en la perspectiva regia para poder leer el texto como relato didáctico-ejemplar. Como una suerte de giro autorreferencial, el texto nos ofrece, en rigor, la historia y la repercusión de una inscripción verbal. Eso es, justamente, lo que anuncia el filósofo narrador: "enxemplo del rey que fizo escribir sobre la puerta de su 9ibdat que dezían Matrofil, que el buen entendimiento et la valor et la femençia et la arte en este mundo, todas son en poder de la ventura" (p. 324). De modo que la historia de los cuatro mancebos se aprecia y se hace inteligible a través de

los ojos del rey, en primera instancia, y de los ojos de los hombres de saber (filósofo, clérigos) en segunda instancia.

Digamos, para finalizar, que otra herramienta del medievalista, la crítica textual, permite comprobar hasta qué punto el orden social diseñado por la versión alfonsí de este capítulo del *Calda* está anclado en una circunstancia histórica concreta, fuera de la cual su orientación ideológica se vuelve ininteligible. El ms. B (Escorialense X-III-4), uno de los 3 testimonios conservados del *Calda* alfonsí, ha titulado este capítulo "Del fijo del rrey e del fydalgo e de sus compañeros" (f. 107v). Aunque nos sea imposible saber en qué instancia de la transmisión textual de la obra -es decir, desde los borradores y versión(es) final(es) del taller alfonsí (c. 1251-1270) hasta la factura del códice conservado (mediados del s. XV)-, se lo redactó, la experiencia nos indica que es mucho más probable o que se trate de un agregado posterior al período alfonsí. Por lo tanto, sea iniciativa del copista o del capitulador del ms. B, o de algunos de los códices intermedios de la tradición textual, este título propone una perspectiva para alcanzar una completa inteligibilidad de la historia que, evidentemente, ya no es la alfonsí. En efecto, vuelve a establecer, de acuerdo con la ideología señorial, una diferencia entre el estamento superior, cuyos miembros son identificados claramente, y el estamento inferior, cuyos miembros son aludidos genéricamente.

En el mismo sentido, el error de copia en cuanto a la cantidad de maravedíes ganados por el hijo de mercader que se observa en la cita 4, presente en el ms. A (Escorialense h-III-9) de fines del s. XIV, revela el predominio del esquema ideológico tradicional, según el cual el hidalgo debía ocupar un lugar más alto que el hijo de mercader, en la mente de los copistas posteriores al tiempo de Alfonso el Sabio.

El carácter tan singular como efímero de la propuesta alfonsí nos ha permitido, en fin, observar con mayor claridad el modo en que el dispositivo ideológico-formal de un texto ejemplar funda su eficacia -y vuelve inteligible su ejemplaridad- mediante la proyección de un modelo de subjetividad que permite a su público situarse y comprender el mundo y su propio destino.

## Notas

1. Este artículo es una reelaboración y ampliación de un trabajo realizado originalmente en el seno del seminario de grado que dictara en la Universidad de Buenos Aires sobre el tema "El surgimiento de la prosa narrativa en una cultura manuscrita" (agosto-diciembre de 1995). Mantiene una deuda importante con el trabajo individual del Lic. Guillermo Pachano sobre el capítulo XVI del *Calda* e *Dimna*; fue a partir de sus inteligentes apuntes sobre el juego de pares opuestos y los criterios de la cuna y el dinero que pude desarrollar mis argumentos sobre la función ideológica del texto Todo mi reconocimiento para su fina labor

de lectura. Vayan, finalmente, esta páginas en recuerdo de buenos momentos de entusiasmo compartido con todos los asistentes de aquel seminario.

2. Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra, eds. 1984, p. 324. En adelante, las cifras consignadas al final de las citas remiten a esta edición. También nos ha sido muy útil la edición de John E. Keller y Robert White Linker (1967).

3. Por supuesto que, dada su condición de texto traducido, la referencia a un, tipo de esquema social no es original de la versión castellana. Pero lo que evaluamos en este caso es el modo concreto en que se reformula la alusión al sistema de castas en los orígenes indios del relato, a su vez ya resignificado en la tipología social cuádruple del pensamiento islámico (religiosos, guerreros, comerciantes, labradores)

4. En rigor, no deja de llamar la atención el modo explícito en que el texto declara la naturaleza parasitaria de la nobleza. "Desí pensó [el hidalgo] en su coracón et dixo: CYo non sé fazer nada, nin sé qué faga por que dé a mis conpañeros que comman, et avré vergüenga de tornar a ellos." (p. 327).

5. Citado por G. Duby, op.cit., p. 14; las itálicas son nuestras.

6. Sobre la "estructura elemental de la significación", véase A. J. Greimas y FranÇois Rastier (1968), y, para el marco teórico general Greimas (1970 y 1976).

7. Véase, para su proyección cultural e historiográfica, Leonardo Funes (1992-93).

8. Historiadores clásicos de fines del s. XIX y principios del XX se interesaron por este fenómeno y su relación con la génesis del feudalismo. Posteriormente, la investigación histórica ha prestado atención a otras cuestiones específicamente económicas, mayormente con un enfoque marxista, y ha desdeñado la veta que ofrece lo jurídico para entender los fundamentos ideológicos del imaginario medieval, arrumbado en el plano secundario de "lo superestructural". Véanse, pues, para la cuestión del wergeld: Heinrich Brunner - Claudius von Schwerin (1936: 11-15, 31-37 y 173); Alfons Dopsch (1951: 261-67) y especialmente Claudio Sánchez Albornoz (1942: 197- 207), que analiza con detalle el lento y tardío proceso por el cual el wergeld operó en la discriminación social entre los hombres libres a finales del período, visigodo Para un panorama más general véase José Luis Romero (1979: 27-28)

9. Véase al respecto Jacques Le Goff (1987)

10. "Desí mandó el rey llegar los grandes omnes de su regno, et de sus cabdillos et alcalldes et religiosos por fazerles sermón. Et fizo su sermón breve, et bien departido con grant sabiduría (11 333).

11. "Et levantóse un omne bueno religioso, de los que el rey mandara 9 venir, et díxole: CSeñor, has fablado con buen entendimiento et con seso et con acuerdo" (333)

12. "Desí levantóse otro religioso, et loó a Dios et agradeniólo Desí dixo: CYo avía, ante que entrase en la orden de religión, dos maravedís." (334)

13. El tema requiere una profundización que no es este el lugar para hacer. Sobre el fenómeno en general, remitimos a Murray (1982). Véase también, para el caso hispánico, José Antonio Maravall (1973: 355-89), "Los 'hombres de saber' o letrados y la formación de su conciencia esta mental"

14. En la base de esta idea de la función ideológica está el concepto desarrollado por Althusser (1974 182-206), de quien, en palabras de Hayden White (1992- 107), "hemos aprendido a pensar la ideología menos como una distorsión o falsa representación de la "realidad" que como una cierta práctica de representación cuya función es crear un tipo específico de sujeto lector y observador capaz de insertarse en un sistema social que constituye su campo potencial de actividad pública históricamente dado". Por

eso es que "un determinado tipo de arte, literatura o historiografía no ha de concebirse como un instrumento deliberadamente elaborado para convencer a los miembros de una sociedad V], para inculcarlos en ciertas creencias de tipo económico y político Por el contrario, el elemento ideológico del arte. la literatura o la historiografía consiste en la proyección del tipo de subjetividad que sus observadores o lectores deben asumir para experimentarlo como arte, como literatura o como historiografía".

### **Bibliografía**

1. ALTHUSSER, Louis, 1974. "Marxismo y humanismo", en *La revolución teórica de Marx*, trad. de Martha Harnecker, Buenos Aires: Siglo XXI.
2. BAECHLER, G. 1976. *Qu' est-ce que l'idéologie?*, Paris.
3. BEUCHOT, Mauriciot, 1991. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México,D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
4. BRUNNER, Heinrich - Claudius von Schwerin, 1936. *Historia del derecho germánico*, trad. de José Luis Álvarez López, Barcelona: Labor.
5. CACHO BLECUA, Juan Manuel y María Jesús Lacarra, eds., 1984. *Calda e Dimna*, Madrid: Castalia.
6. DOPSCH, Alfons, 1951. *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea (de César a Carlomagno)*, trad. de José Rovira Armengol, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
7. DUBY, Georges, 1980. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. De Arturo Firpo, Barcelona: Petrel.
9. FUNES, Leonardo, 1992-93 [1995]. "Alfonso el Sabio: su obra histórica y el 'Fecho del Imperio'", *Exemplaria Hispanica* (Catholic University of America, Washington), 2, 76-92.
10. GREIMAS, A. J..1970. *Semántica estructural*, trad. de Alfredo de la Fuente, Madrid, Gredos, 1976 y *Du sens*, París: Seuil.
11. GREIMAS, A. J. y RASTIER, François, 1968. "The Interaction of Semiotic Constraints", *Yale French Studies*, 41, 1968: 86-105.
12. JAMESON, Fredric, 1981. "On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act", en su *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
13. KELLER, John E. y WHITE LINKER, Robert, 1967. *El libro de Calla e Digna*, Madrid: CSIC (Clásicos Hispánicos, Serie II, vol. 13).
14. LE GOFF, Jacques, 1987. *La Bolsa y la Vida: Economía y religión en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa.
15. MARAVALL, José Antonio' 1973. "Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X", en sus *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 103-56.
16. MURRAY, Alexander, 1982. *Razón y sociedad en la Edad Media*, trad. de Joaquín Fernández Bernaldo de Quirós, Madrid: Taurus.
17. ROMERO, José Luis, 1979. *La revolución burguesa en el mundo feudal*; México, D.F.: Siglo XXI.
18. SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, 1942. *En torno a los orígenes del feudalismo. I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

19. WHITE, Hayden, 1992. *El contenido de la forma*, trad. de Jorge Vigil Rubio, Barcelona: Paidós.