
*EL TEXTO INFINITO
TRADICIÓN Y REESCRITURA
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO*



SALAMANCA
2014

EL TEXTO INFINITO

PUBLICACIONES DEL SEMYR

actas

8

Director

Pedro M. Cátedra

Coordinación de publicaciones

Eva Belén Carro Carbajal

CONSEJO CIENTÍFICO

Vicente Beltrán Pepió (Università degli Studi di Roma, La Sapienza)

Mercedes Blanco (Université Paris-Sorbonne)

Fernando Bouza (Universidad Complutense)

Juan Carlos Conde (Magdalen College, University of Oxford)

Inés Fernández-Ordóñez (UAM & Real Academia Española)

Juan Gil (Real Academia Española)

Antonio Gargano (Università degli Studi di Napoli Federico II)

Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá)

Víctor Infantes (Universidad Complutense)

María Luisa López-Vidriero Abelló (IHLL & Real Biblioteca)

José Antonio Pascual Rodríguez (Real Academia Española)

Jesús Rodríguez-Velasco (Columbia University)

Christoph Strosetzki (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster)

Bernhard Teuber (Ludwig-Maximilian-Universität, Munich)

Forman también parte de oficio del Consejo Científico las personas que, en corriente mandato, integren el consejo directivo del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Juan Miguel Valero Moreno,

Francisco Bautista Pérez, Bertha Gutiérrez Rodilla, Elena Llamas Pombo),

así como también quienes ostenten o hayan ostentado la presidencia de la

Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas:

Alberto Montaner Frutos (Universidad de Zaragoza)

Fernando Baños Vallejo (Universidad de Oviedo)

María José Vega Ramos (Universidad Autónoma de Barcelona)

EL TEXTO INFINITO
TRADICIÓN Y REESCRITURA
EN LA EDAD MEDIA
Y EL RENACIMIENTO

edición al cuidado de Cesc Esteve
con la colaboración de Marcela Londoño, Cristina Luna & Blanca Vizán
e índice onomástico de Iveta Nakládalová



SALAMANCA
Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas
Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas
MMXIV

La publicación de este volumen se ha realizado con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2011-15119E).

COMITÉ DE SELECCIÓN

José Aragiés (Universidad de Zaragoza)
Amaia Arizaleta (Université de Toulouse-Le Mirail)
Emilio Blanco (Universidad Rey Juan Carlos)
Francisco Bautista (Universidad de Salamanca)
Juan Carlos Conde (Oxford University)
Juan Miguel Valero (Universidad de Salamanca)
María José Vega (Universitat Autònoma de Barcelona)
Lara Vilà (Universitat de Girona)

© *la SEMYR* & *el SEMYR*

© *los autores*

Maquetación: Jásar proyectos editoriales

Impresión: Nueva Graficesa, S.L.

I.S.B.N.: 978-84-941708-3-6

Depósito legal: S. 383-2014

TABLA

Presentación

[17-18]

PRIMERA PARTE
PONENCIAS PLENARIAS

VICENÇ BELTRAN

*Estribillos, villancicos y glosas en la poesía tradicional: intertextualidades
entre música y literatura*

[21-63]

ROGER CHARTIER

La mano del autor. Archivos, edición y crítica literaria

[65-81]

ANTONIO GARGANO

Reescrituras garcilasianas

[83-111]

MARÍA JESÚS LACARRA

Las reescrituras de los cuentos medievales en la imprenta

[113-149]

MARÍA DE LAS NIEVES MUÑIZ
 Muñiz *a descriptio puellae: tradición y reescritura*
 [151-189]

ROSA NAVARRO DURÁN
 Curial e Güelfa, «*mélange de gothique et de renaissance*»
 [191-225]

SEGUNDA PARTE
 COMUNICACIONES

RAFAEL ALEMANY FERRER
Las reescrituras de un franciscano islamizado: Anselm Turmeda
 [229-242]

ANA PATRÍCIA R. ALHO
Sistema hidráulico Superior na arquitectura gótica em Barcelona. Casos de Estudo
 [243-256]

ÁLVARO ALONSO
Poesía pastoril entre Encina y Garcilaso
 [257-270]

PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES
*Sobre copia y reescritura: Las diferentes versiones de la Crónica do Imperador
 Beliandro*
 [271-284]

FILIPE ALVES MOREIRA
*Tradicón y reescritura: de la Crónica de Alfonso XI a la
 Crónica de Afonso IV*
 [285-297]

JOSÉ ARAGÜÉS ALDAZ

Los discípulos de Santiago: tradiciones, equívocos, fabulaciones (II)
[299-311]

CARMEN BENÍTEZ GUERRERO

La transmisión de la Crónica de Fernando IV: estado de la cuestión e hipótesis de trabajo
[313-325]

ALFONSO BOIX JOVANÍ

La aventura del toro en Peribáñez, ¿un ritual iniciático?
[327-339]

EVA BELÉN CARRO CARBAJAL

La Glosa peregrina de Luis de Aranda: tradición, intertextualidad y reescritura
[341-358]

MARÍA CASAS DEL ÁLAMO

Viola Animae: itinerario y particularidades tipográficas de una edición pinciana del siglo XVI
[359-368]

MARTÍN JOSÉ CIORDIA

Letras y humanidades en textos de Poggio Bracciolini
[369-380]

ANTONIO CONTRERAS MARTÍN

La versión catalana del Decameron (1429): algunas consideraciones sobre el jardín
[381-393]

ISABEL CORREIA

La corte, la clausura y la buena caballería: del Lancelot en prose al Palmeirim de Inglaterra
[395-407]

CECILIA A. CORTÉS ORTIZ

*El catálogo de sermones impresos novohispanos del siglo XVII de la
Biblioteca Nacional de México*

[409-424]

MARÍA DEL PILAR COUCEIRO

El paso del trasmundo en los Sonetos de Gutierre de Cetina

[425-440]

FRANCISCO CROSAS

Tradición y originalidad en la Historia de Troya de Ginés Pérez de Hita

[441-448]

MARÍA DÍEZ YÁÑEZ

*Las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad en la tradición
aristotélica en España a través de las traducciones al castellano del De Regimine
Principum de Egidio Romano*

[449-466]

CESC ESTEVE

*Reescriure i popularitzar la història al Renaixement. Les traduccions de Claude de
Seysel*

[467-478]

EDUARDO FERNÁNDEZ COUCEIRO

La recepción del Humanismo en Bohemia a través de los prólogos y las dedicatorias

[479-492]

NATALIA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

*La reescritura hagiográfica de motivos folclóricos: sobre el trasfondo edípico de la
leyenda de San Julian el Hospitalario en las versiones castellanas*

[493-509]

MANUEL FERREIRO

*Apostilas ao texto da cantiga Don Beeito, ome duro [B 1464, V 1074]
de Joan Airas de Santiago*

[511-527]

LEONARDO FUNES

Letras castellanas en tiempos de Fernando IV: esbozo de una historia literaria

[529-542]

LUIS GALVÁN

Ars longa, uita breuis: tiempo, retórica y política

[543-557]

FOLKE GERNERT

La textualización del saber quiromántico: la lectura de la mano en Lope de Vega

[559-575]

LUCÍA GÓMEZ FARIÑA

Atlas: la reescritura de un mito a través de los siglos

[577-590]

ALEJANDRO HIGASHI

*Pautas prosódicas de la variante editorial en la transmisión del
Cancionero de Romances*

[591-605]

JOSÉ HIGUERA

*La reescritura de la «philosophiam supernaturalem» en las ediciones lulianas de
Lefèvre d'Étaples: phantasia, ciencia y contemplación*

[607-621]

PABLO JUSTEL VICENTE

El motivo de la despedida en la épica medieval castellana

[623-637]

IOANNIS KIORIDIS

*Hermano reconoce a hermana: variantes del motivo en el romancero
y las baladas tradicionales griegas*

[639-653]

EVA LARA ALBEROLA

*¿Los delirios de una moribunda...? La conformación definitiva de la hechicera
celestinesca en el Testamento de Celestina, de Cristóbal Bravo*

[655-668]

ANA SOFIA LARANJINHA

*A matéria de Bretanha na Istoría de las bienandanças e fortunas de
Lope García de Salazar: modalidades e estratégias de reescrita*

[669-682]

MARCELA LONDOÑO

*La condena de la oración supersticiosa en el siglo XVI.
El ejemplo de San Cipriano*

[683-694]

ANA M^a MALDONADO CUNS

«Puesto ya el pie en el estribo» como excusa para López Maldonado et alii

[695-711]

CLARA MARÍAS MARTÍNEZ

*La vida cotidiana en las epístolas poéticas del Renacimiento:
tradición clásica y reescritura autobiográfica*

[713-730]

LLÚCIA MARTÍN PASCUAL

*Lecturas divergentes y correcciones de copistas en los manuscritos F y N
de las poesías de Ausiàs March*

[731-747]

NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ
«Hacer libros no tiene fin». Los moriscos y su patrimonio manuscrito
[749-758]

MARÍA DEL ROSARIO MARTÍNEZ NAVARRO
*Reescritura anticortesana de la tradición bíblica y romancística
en Cristóbal de Castillejo*
[759-776]

MARTA MATERNI
*Reescritura y tradición sapiencial de un Speculum principis en cuaderna vía:
los castigos de Aristóteles en el Libro de Alexandre (cc. 51-84)*
[777-785]

LAURA MIER PÉREZ
Adulterio y comicidad en el teatro renacentista
[787-801]

RUTH MIGUEL FRANCO
El tratamiento de las citas en la parte gramatical del Catholicon de Juan Balbi
[803-816]

JOSÉ LUIS MONTIEL DOMÍNGUEZ
La impronta leonesa de la Crónica de veinte reyes
[817-830]

ISABEL MUGURUZA ROCA
*De alegorías y maravillas: reescritura, intertextualidad y auto-plagio
en la obra de Antonio de Torquemada*
[831-843]

SIMONA MUNARI
Vari gradi di riscrittura nei Colloqui di Erasmo
[845-858]

IVETA NAKLÁDALOVÁ

El árbol del conocimiento: la reescritura de los topoi gnoseológicos en la obra de Juan Amos Comenio

[859-872]

JOSÉ LUIS OCASAR

La atribución del Lazarillo a Arce de Otálora. Una perspectiva geneticista sobre los problemas de autoría

[873-888]

ALICIA OIFFER-BOMSEL

Fray Luis de Granada, traductor del Contemptus Mundi de Tomás de Kempis: de la noción de translatio a la reelaboración conceptual en la obra del humanista granadino

[889-903]

GEORGINA OLIVETTO

*«Si quid deterius a me perscriptum est, emendationis tuae baculo castigues».
Cartagena, Decembrio y la República de Platón*

[905-917]

MARÍA DEL PILAR PUIG-MARES

Pues de ti solo es mandar (figuras reales en autos del siglo XVI)

[919-934]

JOSÉ ANTONIO RAMOS ARTEAGA

Entradas teatrales en el contexto colonial: reinventiones sobre el modelo medieval

[935-945]

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ PORTO

De tradiciones y traiciones: Alfonso X en los libros iluminados para los reyes de Castilla (1284-1369)

[947-962]

AMARANTA SAGUAR GARCÍA

Los libros sapienciales y Celestina: el caso paradigmático de Eclesiástico
[963-975]

SARA SÁNCHEZ BELLIDO

Inversión de tópicos en un diálogo renacentista: los Coloquios
de Baltasar de Collazos
[977-989]

PAULO SILVA PEREIRA

El Libro de Job y la cultura portuguesa de la Edad Media al Renacimiento:
traducción, tradición y transgresión
[991-1006]

MARIANA SVERLIJ

La razón y el absurdo: diálogos con la antigüedad en la obra de
Leon Battista Alberti
[1007-1017]

JUAN MIGUEL VALERO MORENO

Denis de Rougemont: La invención del amor
[1019-1045]

BLANCA VIZÁN RICO

La influencia de Savonarola en la «Devota exposición del Salmo Miserere mei
Deus» de Jorge de Montemayor
[1047-1062]

Índice onomástico

[1063-1089]

SEGUNDA PARTE
COMUNICACIONES

ENTRADAS TEATRALES
EN EL CONTEXTO COLONIAL:
REINVENCIONES SOBRE EL MODELO MEDIEVAL

JOSÉ ANTONIO RAMOS ARTEAGA
Universidad de La Laguna

LAS LLAMADAS ENTRADAS SON un subgénero parateatral con implicaciones no solo espectaculares, sino también políticas y de legitimación guerrera. Su práctica y evolución en la Edad Media ha sido estudiada por historiadores y estudiosos del teatro por cuanto representan la exhibición del poder en su faceta más pública¹. Sin embargo, la «reescritura» de estas entradas en ámbitos geográficos alejados de la metrópolis colonial se acostumbra a leer como un préstamo del modelo peninsular sin prestar atención a los hechos diferenciales culturales y humanos que participan en la nueva puesta en escena en el contexto de la colonia. Este trabajo se centra en el deslizamiento simbólico que sufre la entrada medieval en el contexto colonial canario y brasileño del Seiscientos a partir de la obra de dos autores nacidos en las Islas Canarias: Cairasco de Figueroa y José de Anchieta. Ambos utilizarán al indígena desplazado por la Conquista (el guanche, en el caso canario; el indio tupinambá en Brasil) para «acompañar» al colono y legitimar su labor, asumiendo, en parte, el rol del Salvaje en las representaciones medievales. Cómo se produce esta labor de solapamiento de los valores medievales por la nueva lectura

1. Nieto Soria (1993); Ladero Quesada (2004); Massip (2003, 2010).

mercantil del mundo premoderno en el marco del primer colonialismo es la base de estas páginas.

Es importante antes de abordar estas reescrituras parateatrales dilucidar la condición colonial del territorio canario pues, desde un punto de vista historiográfico, sigue siendo una discusión abierta. Dicho debate se plantea desde dos perspectivas que podríamos calificar de «eurocéntrica» la primera, y «poscolonial» la segunda. Según la primera posición teórica, Canarias no tiene la misma consideración jurídica que las Indias y los procesos de colonización y asimilación no permiten hablar de práctica colonial. Para esta corriente de interpretación histórica podríamos hablar de la conquista y colonización de las Islas como de un laboratorio de pruebas de lo que se realizó, en parte, durante la primera colonización americana, pero ello no dota a Canarias de estatus colonial. Para la segunda perspectiva, la poscolonial, el llamado «hecho diferencial» que afecta a la organización política, burocrática, económica y humana del Archipiélago con respecto a la Península hasta el siglo XIX (e incluso, en menor medida, hasta la actualidad) solo se puede explicar como una realidad colonial de Canarias en el contexto del Estado. Nuestro trabajo apuntala esta última interpretación, pues las entradas que estudiamos y cotejamos revelan similitudes en la puesta en escena del «natural del país» (es decir, el aborigen) en las entradas brasileñas y canarias.

La entrada es un fenómeno de naturaleza espectacular que se desarrolla con la trama urbana como escenario natural. Es un tipo de escena lineal que consta de un *iter* o recorrido vinculado a un punto de partida (la entrada de la ciudad o un simulacro evocador de ella, como los arcos), y un punto de llegada (edificio preeminente, ya sea civil o religioso). En el transcurso se enriquece el trayecto con la escenificación de momos, entremeses, alegorías (militares, mitológicas, etc.) que saludan y rinden pleitesía al recién llegado. El modelo que imita es el de las paradas militares de los vencedores heredados del Imperio Romano pero es posible establecer vasos comunicantes con las celebraciones procesionales del Corpus Christi a partir de 1316. En ocasiones, a causa de la lejanía, la persona es sustituida por el documento que da noticias de la celebración, como ocurrió en la ciudad de La Laguna con la entrada del documento de coronación de Carlos V².

2. Massip (1992: 72-78).

En muchas de estas celebraciones hay una comparsa de actores en los límites de la humanidad y la animalidad denominados de forma genérica como «hombres salvajes». Estos salvajes constituían una de las atracciones principales de estas ceremonias, a pesar de la función secundaria que cumplen, por cuanto en su presentación visual (ataviados con elementos naturales o semidesnudos) y actoral (descontrol corporal y, muchas veces, agresividad) despertaban la curiosidad del público ya en su papel jocoso, ya en el bélico. Básicamente simbolizaban el control de lo caótico por el nuevo orden entrante (al igual que el itinerario del acto representaba la asunción de lo civilizado por el recién llegado poder). El origen de estos sujetos fronterizos del género humano es complejo. Santiago López Ríos, en su estudio sobre las razas monstruosas en la Edad Media, nos presenta las posibles fuentes de esta figuración dramática que califica de poligenética³. La palabra «salvaje» puede aludir a lo silvestre, el monte en su exuberancia en contraposición a lo cultivado o doméstico; también a los lugares no civilizados o lejanos (en el sentido de lejanía geográfica, pero también de costumbres: los bárbaros); a lo extremadamente feroz, depravado o rudo; a razas imaginarias... Su evolución y caracterización debe mucho a la combinación de diversos factores: las glosas latinomedievales a determinadas referencias bíblicas o de tradición bíblica, el propio folklore europeo y las pervivencias precristianas, los libros de maravillas o la ficción cabaleresca. En suma, un haz de confluencias (algunas extendidas en el tiempo, otras recreadas o actualizadas por la literatura) que coadyuvan a la legitimación del que entra con su sumisión o derrota, puesto que metaforizan «lo oscuro» de la fuerzas humanas, sus límites o sus excesos. Pero ¿qué ocurre cuando la entrada se produce en un espacio geográfico en el que habita el «salvaje» real, bien en pequeños núcleos no asimilados, bien en cotidiana convivencia?

En primer lugar tendríamos que discriminar el grado de salvajismo en el que el conquistador adscribe a la población sojuzgada. Así, tenemos que el contexto novohispano o el cuzqueño van a exigir otro tipo de salutación al poder distinto a los casos que tratamos pues tanto las poblaciones de México como el imperio del Tahuantinsuyo presentan un alto grado de complejidad organizativa y social que se traduce analógicamente con el poder colonial. Tanto en Canarias como en Brasil la población aborígen

3. López Ríos (1999: 15-89).

se acerca bastante a la imaginería de lo incivilizado e incluso de lo brutal o demoniaco (debido, principalmente, a la antropofagia ritual que practican los tupinambás).

Las entradas de los dos autores canarios que estudiaré se desarrollaron en contextos favorables a estas reescrituras. Tanto José de Anchieta como Cairasco de Figueroa pertenecen a las dos primeras generaciones de colonizadores y tuvieron contacto privilegiado con el proceso de asimilación de la realidad indígena en las Islas, un momento en el que aún su cultura y su lengua no habían pasado a ser residuales. Pero quizás lo más interesante del cotejo que vamos a realizar es que mientras Cairasco prepara sus «Recibimientos» en el Archipiélago, Anchieta, contemporáneamente, lo hace en Brasil entre los grupos tupí y guaraní de la costa. Dos entornos aparentemente distintos (vencidos y asimilados mayoritariamente, en Canarias; reacios a la evangelización y colonización, además de «caníbales», en Brasil). Sin embargo, sus entradas tienen puntos de coincidencia importantes, fruto de una confluencia de modelos a partir, precisamente, de un contexto ideológico en el que van de la mano la expansión colonial (como empresa económica y bélica) y la evangelización (como empresa espiritual y, a su vez, bélica) en clara competencia por asumir la autoridad secular del proceso. Con esta tramoya de fondo, nuestros dos autores construyen su espectáculo como exaltación del poder religioso en su papel de árbitro pero también de regulador de las relaciones en la Colonia.

Del jesuita José de Anchieta nos interesan los llamados *Auto de Santa Úrsula* y *Na vila de Vitória o auto de San Maurício*⁴. El primero fechado entre 1585 y 1595, el segundo en 1595. Frente a otras composiciones teatrales de su producción catequista, en estos autos no se usa la lengua tupí, solo el portugués y el castellano, signo inequívoco de que el destinatario es la población colona. El contexto es crítico: la pugna entre portugueses y españoles por el control político de los «aldeamientos» (pues Felipe II es ahora el monarca de los dos imperios) genera conflictos en la carrera colonial entre las antiguas capitanías luso-brasileñas y la presión española, pese a los acuerdos de Tomar de 1581. El peligro de las incursiones francesas y holandesas añade mayor caos público. En esos momentos los padres jesuitas, que han gestionado la evangelización en esta zona, se presentan como los garantes neutrales y, por ende, como los gobernadores de facto.

4. Anchieta (1977), edición de Armando Cardoso.

Ante el posible fraccionamiento del poder político, el recibimiento de las reliquias de Santa Úrsula y las once mil vírgenes de Colonia o las de San Mauricio adquieren una doble significación: por un lado, la asunción del poder imperial (el uso político de las reliquias por Felipe II subyace a esta decisión autoral); por otro lado, la reafirmación de la Orden Jesuita como brazo ejecutor de la *Pax* en la colonia⁵.

Como afirma el antropólogo George Balandier en su trabajo sobre las representaciones del poder: «En los periodos de vacío de poder, de debilitamiento del sistema político, se hace patente la función terapéutica de los mecanismos de tratamiento ritualizado del desorden; a condición de que su código conserve todavía eficacia, y de que su autoridad no dependa ni del acontecimiento, ni de la arbitrariedad humana –debe ubicarse fuera de la Historia, ser atribuida a una fuente trascendente, asociada a recursos simbólicos sólidos»⁶. De esta manera la reliquia se inserta como contrato entre la realidad trascendente y la mundana para garantizar la prosperidad y pacificación de la comunidad. La reliquia entra por el pequeño puerto fluvial y termina siendo depositada en la iglesia de las villas mientras se despliegan en los itinerarios de las reliquias breves escenas que ejemplifican las tensiones que han obligado a este simulacro parateatral. De esta manera lo explicita Santa Úrsula:

Para isso sou mandada,
E, com vossa companhia,
Faremos mui grossa armada,
Com que seja bem guardada
A nossa Capitania (vv. 146-150)⁷.

El que las reliquias sean de mártires vinculados a la acción bélica (Santa Úrsula y su ejército de vírgenes contra los bárbaros y la legión tebana de Mauricio) solapa la función religiosa y la defensiva del símbolo. Los «salvajes» de estos autos no son los que vemos protagonizando los autos evangelizadores (indígenas adultos con rasgos demoniacos), aquí, como ya indicamos antes, el público al que se dirige la acción es el colono y, por tanto, se produce un primer mecanismo de violencia alegórica común

5. Juan Manuel del Estal (2004).

6. Balandier (1994: 111).

7. Anchieta (1977: 282).

en el imaginario colonial: la «invisibilización» del indio en su concreta realidad. Solo aparecen los niños tupíes adocotrados en la escuela de la villa por los padres jesuitas que danzan y cantan al principio y final de los autos como receptores gozosos del objeto sagrado. Estos niños son un elemento recurrente en el teatro de Anchieta: representan la posibilidad de redención de la ley cristiana frente a las costumbres e inercias animistas de sus padres (la «ley vieja» que dice el jesuita canario). En este caso, Anchieta los convierte en mecanismo de aceptación por parte del Nuevo Mundo (estos Nuevos Indígenas) del poder de la fe católica y sus representantes frente a la relajación de las costumbres y la convivencia cristiana del colono europeo, que afecta al orden político de la empresa colonial. Esta segunda violencia simbólica sobre la representación del aborigen consiste en superponer el cuerpo y la geografía en clara relación metonímica. Volveremos a esta idea más adelante. La reliquia, pues, se convierte en el lazo unitivo y la que sella el pacto, legitimándolo, entre el poder civil y el religioso en el espacio colonial:

Hermana, no es espantéis,
 Si parece no curar
 Mauricio de este lugar.
 Pues el pueblo, según veis,
 Cura poco de lo honrar.
 Si falta lluvia en la tierra,
 Y se pierde lo plantado,
 Es porque el pueblo y senado
 Hace a Dios continua guerra,
 Con la armas del pecado (vv. 1383-1391)⁸.

Veamos ahora lo que ocurre con la del religioso Cairasco de Figueroa. Además de varias obras teatrales de tema religioso, este autor es conocido, fundamentalmente, por el cultivo del esdrújulo en sus composiciones líricas. Se conservan dos recibimientos celebrando la entrada en la ciudad de Las Palmas de Gran Canaria de sendos obispos: el obispo Fernando de Rueda y el obispo Cristóbal Vela. Este último texto se encuentra en fase de estudio y por ello nos centraremos en el primero (sin embargo, y a título de nota informativa, diremos que como ocurre con los niños

8. Anchieta (1977: 331).

indígenas de Anchieta el preámbulo del recibimiento a Vela está protagonizado por un niño vestido de pastor que ofrece símbolos vegetales de cada isla a los pies del nuevo cargo).

El recibimiento «que se le hizo al reverendísimo señor don Fernando de Rueda, obispo de Canaria, en su iglesia el ocho de mayo de 1582» es la parte final de un recorrido que desde el primitivo muelle de la ciudad de Las Palmas hasta la Catedral organiza y dirige como maestro de ceremonias el mismo Cairasco. La pieza se divide en tres escenas. En la primera, tres ninfas (Sabiduría, Curiosidad e Invención) discuten cuál sería la mejor manera de recibir al obispo. Comienza un pequeño debate metateatral sobre las ventajas y desventajas de usar ciertas alegorías (un pastorcillo dice «Eso lo hemos visto ya otras veces», aludiendo a su anterior obra; el Gobierno; la Concordia; la Música; la Fama o la Caridad). Por fin, Invención propone que la salutación sea hecha por un guanche, el guerrero Doramas, pues nunca antes se ha visto esa novedad: «porque tiene extrañeza no pensada». Tras una larga intervención en la que habla de la Selva de Doramas como espacio edénico, presenta a este como:

Aquí, pues de la prospera
Fortuna está gozando un fuerte bárbaro,
Que por sus propios méritos
Alcanzó la corona y regia púrpura,
Y en la terrestre máquina
Es celebrado el ejercicio bélico⁹.

Pese a la quejas de Curiosidad, que considera impropio para un prelado que sea recibido por un «rústico, / ajeno de elegancia y de retórica», Sabiduría saluda la idea y afirma que con su poder logrará que «un canario sea el mismo Demóstenes». El encuentro entre las ninfas y el bárbaro no puede ser más contrastado: la lengua (estamos ante el mayor fragmento de lengua aborigen conservado), el traje, la habitación del guanche («profunda cueva, oscura y lóbrega»), todo lo opuesto a las ninfas (a las que en su asombro lógico de rudo aborigen califica Doramas de «cosas del cielo»). La transformación se produce tras ingerir el caudillo indígena el contenido de un vaso de ciencia infusa («precioso licor que beben pocos») y

9. Figueroa (2005: 31).

caer en un profundo sueño¹⁰. La siguiente escena la protagonizan dos representantes alegóricos de las poblaciones cuyos enfrentamientos están tensando la situación civil en la Isla: Guía y Galdar. Finalmente, en la tercera escena, Doramas se despierta y se ha producido la metamorfosis: Doramas habla en castellano («mejorar lenguaje») y de líder indígena pasa a convertirse en humilde servidor del obispo («que ya, por vos, de rey me vuelvo paje»). La acción del guerrero es ofrecer las riquezas y potencial humano y material de las siete islas al obispo, al que reconoce en su doble misión de pastor y capitán:

Sobre las claras ondas levantadas,
 Cerca de la arenosa Berbería,
 Habitan siete ninfas, extremadas
 En discreción, belleza y gallardía;
 Las cuales muy de atrás certificadas
 De vuestro gran valor y cortesía
 Me mandaron, señor, venga a deciros
 El gran deseo que tienen de serviros¹¹.

Este uso de la figura de un Doramas revivido y sumiso contrasta con la realidad histórica del personaje: último cabecilla de la resistencia indígena contra el conquistador, fue ejecutado y su cabeza paseada por la incipiente ciudad colona. Por tanto, su resurrección ficcional con un comportamiento tan anuente hacia el poder religioso en un contexto de tensión civil sirve, como en *Anchieta*, para destacar la actitud del «natural» frente a la desobediencia y hostilidad del bando colono que desestabiliza la política local. Nuevamente la geografía que ha sido ocupada recibe con esperanza el nuevo gobierno del poder religioso en la figura de su «salvaje».

Como adelantábamos antes, esta instrumentalización metonímica mediante la cual el cuerpo del salvaje se convierte en el territorio superponiéndose a él es lo que conocemos como pornotopía, una herramienta de representación de la realidad humana indígena en contextos coloniales mediante la cual se invisibilizan las culturas aborígenes a partir de

10. Figueroa (2005: 33-36).

11. Figueroa (2005: 52-53).

su conversión en geografía y, por tanto, la legitimidad de su ocupación mediante la empresa colonial¹².

Así, frente a la función secundaria de acompañamiento alegórico que el Salvaje ejecuta en las Entradas medievales, en los territorios de reciente descubrimiento y conquista se reescribe en clave ideológica y política como pieza fundamental de la recepción. Por ello, dentro de la categorización propuesta por Nieto Soria¹³ para las ceremonias legitimadoras de la realeza, nos encontraríamos ante un modelo mixto que combina las llamadas «Ceremonias de recepción» (entradas reales, embajadas y recibimiento de legaciones) y las «Ceremonias de conquista» (en las que la victoria y ocupación de territorios se utilizan como motivo propagandístico). El núcleo que activa la celebración, en nuestro caso, no es la monarquía sino la Iglesia, pero se trata de un mero trueque nominal, puesto que en el contexto colonial el proceso evangelizador, en su doble vertiente de expansión de la fe y conversión forzosa del pagano, es un apéndice del poder imperial. Por esta razón nuestros dos autores solapan la figura bélica del caudillo guanche y de las reliquias de santos militares sobre la figuración eclesiástica: esta concentración simbólica de poder secular y espiritual legítima, además de enaltecer, la misión de la institución religiosa como brazo del imperio y, por tanto, su arbitraje en la gestión política de la colonia. La «naturalización» de la Iglesia a partir de la sumisión de «los naturales del territorio» (el último rebelde guanche de Gran Canaria y los niños tupíes) eliminaría, por tanto, cualquier conflicto de autoridad en la población colona a favor de la Iglesia. Cumple así con el objetivo principal de un recibimiento: la subordinación por medio de la teatralidad festiva al poder político.

La inscripción del salvaje en la ceremonia como parte principal responde a una razón básica: su presencia física real. La lectura que hacen los autores de estos salvajes, su reescritura, rebasa los límites espectaculares de su uso en la metrópolis durante la Edad Media y la primera Modernidad, puesto que en la compleja lucha de intereses y protagonismos de

12. Este concepto ha sido aplicado como dispositivo interpretativo en otros contextos como la literatura victoriana y en relación con nuestra literatura medieval ha sido fundamental para la interpretación de la figura de la Serrana en varios autores castellanos presentada por Filios (2002: 129-178)

13. Nieto Soria (1993).

la expansión colonial, las entradas (tanto las laicas como las religiosas) potenciarán una imagen idealizada de esa sociedad colona en formación y legitimarán las jerarquías de gobierno. En esta construcción, el salvaje será la pieza clave en el proyecto de una escenografía política que ansía sancionar su presencia en el nuevo espacio y, con una óptica providencialista de la Historia y de su empresa, interpretar esa presencia como parte de una continuidad en el plan divino cristiano. El reconocimiento por parte del aborigen, mudado en Salvaje e invisibilizado, de la autoridad que entra será lo que selle la apropiación territorial y humana ratificando la maquinaria de conquista y sus consecuencias.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Anchieta, José de, *Teatro de Anchieta*, Armando Cardoso ed., São Paulo, Loyola, 1977.
- Balandier, Georges, *El poder en escena. De las representaciones del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Estal, Juan Manuel del, *Personalidad religiosa de Felipe II. Estudio histórico y edición de dos manuscritos inéditos*, Oviedo, [s.n.], 2004.
- Figuroa, Cairasco de, *Comedia del Recibimiento*, Oswaldo Guerra Sánchez ed., Las Palmas de Gran Canaria, Archipiélago Ediciones, 2005.
- Filios, Denise K., *Performing Women in the the Middle Ages. Sex, Gender, and the Iberian Lyric*, New York, Palgrave, 2002.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona, Areté, 2004.
- López-Ríos, Santiago, *Salvajes y razas monstruosas en la Literatura Castellana Medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999.
- Massip, Francesc, *El teatro medieval. Voz de la divinidad, cuerpo de histrión*, Barcelona, Montesinos, 1992.
- , *La monarquía en escena. Teatro, fiesta y espectáculo del poder en los reinos ibéricos: de Jaume el Conquistador al Príncipe Carlos de Gante*, Madrid, Consejería de las Artes, 2003.
- , *A cos de rei. Festa civica i espectacle del poder reial a la Corona d'Aragó*, Tarragona, Cossetània, 2010.
- Nieto Soria, José Manuel, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea, 1993.

