

STUDIA HISPANICA

Christoph Strosetzki (ed.)

Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V
Aspekte der Geschichte und Kultur unter Karl V.

VERVUERT · IBEROAMERICANA

2000

«Ulixes o qué?»: Pedro de Urdemalas, o la heroicidad clásica en el Mediterráneo carolino

Encarnación Sánchez García
Istituto Universitario Orientale di Napoli

Que en los pliegues de los prólogos literarios, entre manoseados tópicos y elogios ditirámicos al dedicatario, se escondan tesoros de crítica literaria y claves para entender el texto al que anteceden, es cosa archisabida. Y en esto el prólogo del manuscrito 3781 de la Nacional de Madrid (el más antiguo de los cinco que contienen el diálogo conocido como *Viaje de Turquía*) no es una excepción. Dirigido «al muy alto y muy poderoso, cathólico, y christianíssimo, señor, don philipe, Rey de Spaña, Yngalatterra, y Nápoles» y fechado a primero de marzo, 1557 empieza así:

«Aquel insaciable y desenfrenado deseo de saber y conoscer que natura puso en todos los hombres, Çésar invictíssimo, subjetándonos de tal manera que nos fuerza a leer sin fructo ninguno las fábulas y ficciones, no puede mejor executarse que con la peregrinación y ver de tierras estrañas, considerando en cuánta angustia se enzierra el ánimo y entendimiento que está siempre en un lugar sin poder extenderse a especular la infinita grandeza deste mundo»

y por esto Homero, único padre y autor de todos los buenos estudios, habiendo de proponer a su Ulixes por perfecto dechado de virtud y sabiduría, no sabe de qué manera entonar más alto que con estas palabras:

Ἄνδρα μοι ἔνεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη¹

1 Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 3781 (M1), fol. 1. A partir de ahora las citas reenvían siempre a este manuscrito, sobre el que intervengo acentuando y modernizando la puntuación, en espera de la edición crítica anunciada por Castalia.

Este principio, como demostró Marcel Bataillon², está tomado de la Dedicatoria de Domenichi dirigida a Camillo Vitelli que precede al texto de los *Commentari* de Spandugino, (Florencia, 1551); el prólogo empieza, pues, con un plagio, primerísimo de la abundante serie que constela el *Viaje*, y que se inserta bien en un concepto de *imitatio* propio del Renacimiento³. Este carácter de plagio no desluce, sin embargo, la coherencia textual del pasaje, en sí mismo y en cuanto lo pongamos en relación con el resto de la carta dedicatoria; en efecto, para el autor, la tensión creada por el humano deseo de saber, connotado como pasión desatada, sólo puede hallar satisfacción con el movimiento y experiencia del mundo; el modelo literario de este proyecto vital es el Ulises homérico.

Detalle no insignificante para nuestro propósito es que, como todos sabemos, el manuscrito 3871 de la Biblioteca Nacional de Madrid lleva, al principio del diálogo, los nombres griegos *classicheggianti* de los tres interlocutores por orden de aparición y que el tercero coincide con el atributo odiseico del verso homérico citado en el prólogo: Pollítropo (fol.11r). Tampoco carece de consecuencias para lo que nos importa, que los nombres griegos de la apertura pronto se transmuten en los folklóricos Juan de Boto a Dios, Mátalascallando (que no hacen al caso ahora) y Pedro de Urdemalas, dando así una imagen textual muy expresiva y precisa de la doble naturaleza que encierra nuestro protagonista. El que estos nombres helenizantes no hayan sido invención del autor sino que respondan a una corrección realizada por el amanuense del manuscrito 3871, como quería Marcel Bataillon⁴, no debilita nuestra lectura: en ese caso quien los puso no hizo más que bautizar con nombres humanistas a los interlocutores del diálogo, en función de las características personales de cada uno de ellos y ejercitando una forma nominalista de crítica literaria; cabe pensar también que siendo el manuscrito 3871 una copia de un texto anterior, como

-
- 2 Marcel Bataillon, «Andrés Laguna auteur du *Viaje de Turquía* à la lumière de recherches récentes» en *Bulletin Hispanique*, VIII, 2, 1956, p. 150. Véase también Marcel Bataillon, «Dr. Andrés Laguna, Peregrinaciones de Pedro de Urdemalas (Muestra de una edición comentada)» en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VI, 1952, pp. 121-137.
 - 3 Para un resumen del estado de la cuestión a propósito de fuentes y plagios, vid. E. Sánchez García II «*Viaje de Turquía: Rappresentazione e narrazione come modello dialogico*» en Laura de Michele (ed.), *Questioni di genere*, Napoli, 1993, pp.141-160, n. 11.
 - 4 Marcel Bataillon, «Les manuscrits du *Viaje de Turquía*» en Alexandru Rosetti (ed.), *Actele celui de-al XIIIlea Congres International de Lingvistica si Filologie Romanica*, II. Bucuresti, 1971, pp. 37-41.

confirman Florencio Sevilla y Ana Vian⁵, los nombres helenizados con que empieza aquél estuvieran ya en el códice perdido.

Pedro es, en todo caso, al principio de la versión última del manuscrito más antiguo, *Pollítropo* y *polútropos* es el primero de los tres atributos más importantes que recibe Ulises en la *Odisea*⁶. Los otros dos, *polúmetis* y *poluméchanos*, comparten con aquel la excelencia de pertenecer al campo semántico de la inteligencia⁷. La *metis* es la facultad de captar rápidamente una situación y la capacidad de adaptación que tal situación exige⁸. Los *tropoi*, las *mechanai* son las invenciones que la *metis* de Ulises, siempre lista para captar la realidad, utilizará para superar la dificultad ya sea resolviéndola, ya sea evitándola. La *metis* es el distanciamiento necesario para superar la dificultad, es el tiempo de la reflexión. Referido a Ulises hay además otro término importante, *dolos*. En Homero es ya ambivalente pues significa la astucia que puede derivar en dolo, engaño⁹.

El primigenio nombre griego de Pedro es, pues, una definición cifrada de la tipología del personaje y, en cuanto lo pongamos en relación con el pasaje del prólogo que hemos citado, tendremos ya un atisbo de lo que va a ser, a lo largo del diálogo, el proceso de construcción del personaje.

Este proceso, que inicia en cuanto Pedro entra en escena, queda ya anunciado en los preliminares del texto de forma bastante clara, si pensamos en el valor simbólico que tienen los nombres en tantos diálogos humanísticos; sin ir más

5 Florencio Sevilla y Ana Vian, «Para la lectura completa del *Viaje de Turquía*: Edición de la *Tabla de materias* y de la *Turcarum origo*» en *Criticón* 45, 1989, pp. 5-70.

6 «L'abilità (*sophié*) vale più dell'intrasigenza (*atropié*)» (Teognide, 215-8). L'atropia si oppone nettamente alla politropia, come l'immobilità e la fissità al continuo movimento di chi rivela ogni giorno un volto diverso. Il modello proposto è il *polútropos* (*Od.*, I, 1), l'uomo dalle mille risorse, l'*epístrophos anthropon*, che rivela a ognuno un volto diverso. In tutta la tradizione greca quest'uomo ha un nome: Ulisse, il *polúmetis*, colui di cui Eustazio diceva: è un polipo» (Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari, 1977, p. 29).

7 «Ulisse è l'eroe *polúmetis* come è *polútropos* e *poluméchanos*; egli è esperto in varie astuzie (*pantoious dolous*), *poluméchanos* nel senso che non manca mai di espedienti, di *póroi*, per trarsi d'impaccio in ogni genere di difficoltà, *aporía*» (Ibídem, p. 10).

8 Denis Kolher, *Ulisse* in Pierre Brunel (a cura di), *Dizionario dei miti letterari*, Milano, 1988, pp. 600-632.

9 Ibídem, p. 601.

lejos en los *Colloquia* erasmianos, con los que nuestro *Viaje* tiene más de un punto de contacto¹⁰.

Una vez dejados atrás los preliminares, la mimesis dialogal del *Viaje* arranca con la *preparatio*, en la que Mata y Juan mantienen una conversación peripatética a la vera del camino de Santiago junto a Burgos (o Valladolid) antes de que aparezca el héroe disfrazado de mendigo-peregrino-monje griego; este disfraz tiene mucho que ver con el que cubre a Ulises trasformándolo en mísero viejo gracias a la varita mágica de Atenea, al final del canto decimotercero de la *Odisea*¹¹, disfraz con el cual se presenta ante Eumeo, a Telémaco y en su primera aparición en el palacio de Itaca¹²; en él se va a mantener Pedro hasta el destino final de su viaje, que, más allá del *tempo* del diálogo, acabará en Compostela. Pero no es esta superposición representativa lo que importa remachar ahora. Más bien me interesa rastrear cómo en la constitución del personaje Pedro hay una serie de motivos que dependen del desarrollo de esa identificación con el mito odiseico ya puesta de relieve en los preliminares.

Tal identificación hay que entenderla no como una refundición o adaptación de uno o más de los textos clásicos dedicados al laertíade sino como una transposición que el autor anónimo del *Viaje* realiza de los rasgos que constituían la base del carácter de aquél, en el momento en que se propone construir un personaje modélico que se ofrece a sí mismo como ejemplo de *humanitas* en esa España de alrededores de 1557, que está, a pesar de las dificultades, en la cumbre de su influencia.

Ulises, de quien hay escasas proposiciones como protagonista de la epopeya entre los autores del Renacimiento, aparece, sin embargo, como personaje principal en el diálogo *Circe* de Giambattista Gelli que ve la luz en los años en que se está fraguando nuestro *Viaje* y que hallará un cierto eco¹³; en ámbito hispánico, el texto odiseico más importante es seguramente *La contienda de Ayax Telamonio y de Ulises, sobre las armas de Aquiles* de Hernando de

10 Vid. Javier Gómez Montero, «Diálogo, autobiografía y paremia en la técnica narrativa del *Viaje de Turquía*. Aspectos de la influencia de Erasmo en la literatura española de ficción durante el siglo XVI» en *Romanistisches Jahrbuch*, Walter de Gruyter ed., Berlin-New York, 1986, pp. 324-347.

11 XIII, 397-403 y 430-438.

12 Libros XIV y XVIII respectivamente.

13 Las quinientinas conocidas son tres: Firenze, Torrentino, 1549; ivi, Torrentino, 1550; ivi, Torrentino, 1562.

Acuña¹⁴, cuya trascendencia «reside en que con ella entran en nuestra poesía muchos de los argumentos que han de nutrir la disputa de las armas y las letras, tan grata al Renacimiento»¹⁵; pero si el maduro Acuña muestra «una cierta delectación en los argumentos uliseos y una final satisfacción en la derrota de Ajax»¹⁶ esta exaltación (si es que efectivamente es ya de época filipina avanzada¹⁷) realza el valor de la pionera propuesta revalorizadora del *Viaje*, dado el contexto plenamente carolino en que se encuadra. En cuanto a la *Circe*, la defensa de la dignidad de la condición humana que Ulises lleva a cabo a través

-
- 14 José María de Cossío, *Fábulas mitológicas en España* (Madrid, 1952), señala que «pese a su carácter homérico, le explana Ovidio» y cita una papeleta inédita de Menéndez Pelayo en donde se la define como «una traducción muy bien hecha de los 398 primeros versos del libro XIII de las *Metamorfosis* de Ovidio [...] añadidos unos cuantos de introducción para formar así un pequeño poema» (p. 190); Cossío dedica, en el Inventario temático, un apartado especial a la materia de Troya (pp. 888-889), sin que Ulises halle cabida, lo que prueba su leve peso como héroe en el *corpus* poético de los siglos de oro.
- 15 Ivi.
- 16 Ibídem, pp. 189-190. Cossío subraya también que «el carácter del tema es más dialéctico que poético» (p. 190) y acaba definiendo el poema como «oratoria rimada» (p. 191). En efecto la contienda entre Ajax y Ulises era un tema retórico de gran solera: Quintiliano lo ilustra en el capítulo dedicado a la narración o exposición de los hechos (*Institutio*, IV, 2, 13-14) y el autor de la *Rhetorica ad Herennium* (I, 28 y II, 28) lo elige como ejemplo en la *constitutio coniecturalis* y lo desarrolla en el capítulo sobre las partes de la argumentación. Cicerón (*De Inventione*, I, 11) también lo recoge, así como Hermógenes y Trapezuntius; en ámbito español, ya la primera retórica en romance (1541), dedica amplio espacio al tema en los capítulos XV *Del estado conjetural* y XXV *De la confirmación* (Miguel de Salinas, *Rhetórica en lengua castellana*. Edición, introducción y notas de Encarnación Sánchez García. Napoli, 1999, pp. 51-52 y 89-90); Elena Artaza (*El «ars narrandi» en el siglo XVI español*, Bilbao, 1988, p. 68), recoge la opinión de J. Cousin quien sostiene que este tema ha llegado a ser clásico en los tratados de retórica. Por otro lado este enfoque de Acuña tan favorable a Ulises ha hecho pensar que el poema contenga una defensa del modelo político de Felipe II: Vid. Ramón Mateo Mateo, «Sobre el tema de las armas y las letras en la poesía narrativa de Hernando de Acuña» en *Castilla 6-7* (1983-1984) pp. 73-100.
- 17 En la Introducción a su edición de Hernando de Acuña *Varias poesías* (Madrid, 1982) Luis F. Díaz Larios sostiene que «tampoco existe certeza absoluta sobre cuál sea exactamente la producción -traducida u original- del período granadino del poeta, aunque se acepta que sus versiones de los poemas mitológicos *La fábula de Narciso*, *la contienda de Ajax Telamonio* y *de Ulises sobre las armas de Aquiles*, *la carta de Dido a Eneas* y *Venus quaerens filium* son de estos años» (p.32); Díaz Larios supone que en 1569 Acuña estaba ya en Granada y sostiene que «aunque es tradicional conjetura, repetida desde Nicolás Antonio, que falleció en esa ciudad en 1580, no existe seguridad al respecto» (Ivi).

de sus conversaciones con once de los griegos transformados por la maga en animales¹⁸, es una demostración del «proprio e vero officio de l'uomo»¹⁹ que cuaja en los mismos años en que se ha ido escribiendo el *Viaje*²⁰.

Pero si el diálogo italiano y el poema español son, cada uno en su género, glosas o ampliaciones o reelaboraciones de obras o de pasajes clásicos (el *Grillos* plutarquiano en el caso de Gelli, el principio del libro XIII de las *Metamorfosis* en el de *La contienda* de Acuña²¹) en donde el héroe griego mantiene su identidad cual rey de Itaca, en el *Viaje* Ulises revive con una recaída folklórica; en efecto, el protagonista principal del diálogo que fue la obra maestra del erasmismo español es ya el producto de una *transformación* del Ulises clásico; y en este sentido no será inútil notar que la trayectoria vital de Pedro digna de ser contada (es decir el tiempo pasado fuera de España) se encaja precisamente en los años en que Gonzalo Pérez proponía al público español su versión de la *Odisea*: Es en 1550 que aparece la traducción de los trece primeros libros, y en 1556 la versión completa de su *Ulixea*²². Por otra parte si en España se da este perfecto paralelismo entre la propuesta canónica que Pérez hace del héroe griego y la semantización folklórica que lleva a cabo el autor del *Viaje*, Ulises ya sugería identificaciones en otros textos clave del Renacimiento, y así en el *Pantagruel* rabelaisiano Panurgo, que también ha sido prisionero de los turcos, comenta que sus fortunas «sont plus merueilleuses que celles de Ulysses»²³. El astuto héroe parece, pues, adaptarse bien a las nuevas coordenadas del segundo tercio del quinientos, prestando algunos de los rasgos constitutivos de su ser poético a criaturas que repiten, ora vagamente ora como

18 Cfr. la *Premessa* de Amelia Corona Alesina a su edición de las *Opere del Gelli*, Napoli, 1970, pp. 249-251, en el surco de la presentación de Severino Ferrari a su edición *La Circe e i Capricci del bottaio*, Firenze, 1897.

19 Dedicatoria a Cosimo De' Medici, duca di Firenze (*Circe*, ed. de Amelia Corona Alesina, cit., p. 254).

20 Recojo aquí el parecer de Augustin Redondo que en Bonn, durante el coloquio suscitado por esta ponencia, defendió un tiempo de elaboración amplio, que se apoya en el análisis textual de algunos pasajes; en efecto, aunque la fecha contenida en el prólogo es 1557 y los acontecimientos históricos de los que arranca la aventura ficcional de Pedro imponen un término *post quem* (1552) nada impide que el diálogo haya empezado a redactarse a partir de 1546, como el profesor Redondo sostiene, lo que acrecentaría aún más su importancia en el ámbito del humanismo español.

21 Gelli reivindica esa continuidad que él ha realizado «seguendo le orme del dottissimo Plutarco» (dedicatoria, cit., p. 254). Para *La contienda* véase lo ya dicho en la n. 11.

22 Gilbert Highet, *La tradición clásica*, México, 1996, I, p. 184

23 *Pantagruel* (1532) ed. de P. Michel, s. l., 1972, pp. 143. Citado por Jesús Gómez, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, 1988, p. 141.

precisa modalidad de su dimensión interior, la propia trayectoria y actitud vital. Pero veamos brevemente de qué manera ocurre esta transformación en el *Viaje*.

En la *propositio*, cuando ya ha aparecido Pedro, es Mata el encargado de proponer el tema-objeto del diálogo: «[...]digo yo que pedro de urdimalas nos quente aquj todo su viaje desde el postrero día que no nos vimos fasta heste día que dios de tanta alegría nos ha dado» (fol. 20v); es precisamente este «todo su viaje» el objetivo semántico específico del diálogo. Pero la propuesta de Mata indica además el vehículo para alcanzar ese objetivo: «que pedro nos quente aquj» en donde el predicado «quente» define perfectamente el desarrollo de la *contentio* cuyo inicio coincide con el momento en que Pedro empieza a contar sus peripecias; la mimesis, a partir de ahora, se dispone alrededor del espacio narrativo de la autobiografía. De hecho la historia del viaje de Pedro no es más que una de aquellas «digressioni» que Tasso considera propias del diálogo y que aquí se connota de nuevas cualidades puesto que la narración autobiográfica de Pedro en primera persona está organizada con un cuidado, una profundidad y una estrategia narrativa que presenta ya características propias de la novela contemporánea, la cual, precisamente por esos años confirma una tradición específica alrededor de las temáticas de la biografía (novela caballerescas) y fija una nueva tradición alrededor de la autobiografía (*Lazarillo*)²⁴.

La especificidad de la narración autobiográfica de Pedro consiste en su carácter de relación oral; a lo largo de ella el héroe va modelando la imagen de sí mismo, su ir haciéndose a través de la desgracia del cautiverio; pero el carácter oral de la narración de Pedro organiza la «historia» de su prisión y fuga como material intratextual al diálogo, lo que permite a los dos interlocutores intervenir en la construcción de la misma con sus aspasientos, comentarios, preguntas, apartes.

Es precisamente en una de esas intervenciones cuando Mata alude de forma explícita al mito odiseico como modelo del personaje Pedro. Dice Mata:

No creo haber avido en el mundo otro dedalo nj ulixes sino vos, pues no pudo la prosperidad çegaros a que no mjrásedes adelante? (f. 62v-63r).

24 Cfr. Giuseppe Grilli, *Tirant lo Blanc novela de caballería. Interferencia y duplicación en el género*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione romanza, XXXIII, 2. Napoli, 1991, pp. 403-423, especialmente p. 406. Véase también Encarnación Sánchez García, «Viaje de Turquía: Consideraciones acerca del género» en *Revista de Literatura*, n° 112. Madrid, 1994, pp. 453-463.

A lo que contesta Pedro:

Ulises o qué? podeis creer como creis en dios que yo acabare el quento, que no pasó de diez partes una. porque lo de aquel dízelo homero que hera çiego y no lo vio, y también era poeta mas yo vi todo lo que pasé, y vosotros lo oireis de qujen lo vio y pasó (f. 63r).

El emparejamiento de Dédalo y Ulises parece razonable en cuanto pensamos que en Boccaccio, por ejemplo (*Il Filocolo*, IV, 108 y *Amorosa visione*, XXXV, 36-47), Dédalo es fundamentalmente aquel que huye del laberinto gracias a su ingenio, y «delicado ingenio» lo llama Pérez de Moya en su *Philosophia secreta*²⁵. Si tenemos en cuenta que Mata propone, al alimón, estos modelos mitológicos en el momento en que Pedro empieza a narrar su fuga de Constantinopla, la identificación con Dédalo es ciertamente oportuna. Y sin embargo Urdemalas deja caer tal identificación para concentrarse en el segundo de los modelos, ese Ulises a quien parece rebajar por razones que tienen mucho que ver con el debate alrededor de una cuestión candente de poética: la preeminencia de la historia con respecto a la poesía. Como en tantos otros ejemplos del Renacimiento carolino, Pedro, a la vez que reivindica sus lazos con el modelo clásico, recalca la superación del mismo enarbolando la bandera de la experiencia personal; ceguera y poesía se oponen aquí a visión e historia; Pedro es y no es Ulises; su emulación del mito odiseico se nutre de valores simbólicos mientras que su toma de distancia está relacionada, entre otras razones, con el género literario dialogístico en donde el nuevo Pollítropo vive: él es a la vez protagonista y narrador y sus interlocutores oyen hablar directamente al héroe, sin la intermediación del poeta²⁶. Pero si Pérez de Moya, ilustrando la figura del hijo de Laertes, va a sostener años más tarde que «destruída Troya, navegando para su tierra, pasó grandes trabajos y tempestades en el mar»²⁷ y Pedro había afirmado que Ulises «no pasó de diez partes una» la superioridad de Urdemalas está en ser «testigo de vista» de su propia peripecia («yo vi todo lo que pasé»).

25 Juan Pérez de Moya, *Philosophia secreta*. Edición de Carlos Clavería, Madrid, 1995, p. 487.

26 Como por otra parte ocurría en la *Odisea* a partir del libro IX, a petición de Alcinoos, quien en VII, 536-585 suplica al héroe que narre en primera persona toda su historia. Ulises lo obedecerá y contará él mismo sus peripecias hasta el libro XIII, cuando se despide de los feacios.

27 *Philosophia secreta*, cit., p. 541.

Así pues Urdemalas supera a Ulises no porque haya pasado más sino porque la narración de su proceso vital se basa en la *evidentia*²⁸: el discurso de Pedro es por ello histórico, aunque los elementos estructurales de su caracterización sean, fundamentalmente, los mismos que los del héroe griego; Pedro, como Ulises, posee en alto grado la *metis*, esa capacidad de reflexión ante la dificultad y de captación y adaptación a las nuevas situaciones, y no rehúsa el *dolos* en caso de necesidad (valga como ejemplo la improvisación de su título de médico que Urdemalas se arroga para evitar males mayores nada más entrar en la galera turca); además su trayectoria es semejante a la del rey de Itaca: arrastrado hasta Constantinopla (la nueva Troya)²⁹ a la fuerza, logra triunfar con su maña allí y volver a su patria (occidental) tras inmensas dificultades.

La aventura de Pedro allende las fronteras de su patria se compone de tres partes: 1º) Pedro se embarca como soldado del Emperador en las galeras que capitaneaba Andrea Doria. De este período nada se nos narra, aunque algunos comentarios se refieran a la experiencia que el héroe ha acumulado en esa fase; 2º) en Ponza, el 4 de agosto de 1552 Pedro cae prisionero de los turcos de los cuales será esclavo durante cuatro años. 3º) al morir su amo Zinán Baxá, Pedro se escapa de Constantinopla y, tras atravesar todo el Mediterráneo Oriental con harto peligro y hacer escala en Quíos y Sicilia, llega a Nápoles, desde donde inicia un viaje por Italia antes de retornar a España.

La peripecia del héroe Pedro pertenece, en esta tercera parte, al género de los *nostoi* o regreso de los héroes al hogar. Ulises ocupaba un lugar preeminente dentro de este género y el relato de Urdemalas sobre su fuga calca una serie de características que estaban presentes en la definición tipológica del griego. Es más, en la narración selectiva de sus aventuras, la identificación de Pedro con Ulises parece realizarse nada más caer prisionero. Ahí, en la galera, enseguida

28 «Mucho más mueve lo que vemos con los ojos que lo que oímos. No hay quien no se turbe si viere a uno mudado el gesto, la espada en la mano, dando bozes y bramando contra otro que está temblando y sin ayuda y le da de cuchilladas hasta que le derriba, y herido, con muchos gemidos se muere; más que si oímos averle muerto muy cruelmente. Y por esto es muy gran ventaja quando los que escriben ponen la cosa con tanta evidencia, que realmente parezca a los oidores que la veen». Miguel de Salinas, *Rhetórica en lengua castellana*, ed. cit., p. 109; vid. la nota 187, *ivi*. Acuña pone de relieve esa cualidad de Ulises: «yo cuento lo que vi por estos ojos» (ed. cit., v. 540).

29 Cfr. Robert de Clari, «La Conquête de Constantinople» en D. Regnie-Boher ed., *Croisades et pelerinages* Paris, 1997 y S. Runciman, «Teucric and Turci» en *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya*. Leyde, 1972.

se muestra observador³⁰, capaz de recoger noticias de entre los viejos cautivos³¹ sobre su nuevo *status*, y, gracias a la *metis*, en grado de recapacitar cuánto le conviene «fingir para ser bien tratado» (fol. 22v). Es ahora que Pedro decide su destino al elegir, entre los *oficios* preferidos por los turcos, el de médico: «acordé que, pues no sabía ninguno, lo mejor hera dezir que hera médico, pues todos los errores había de cubrir la tierra» (fol. 22v). No podemos dejar de notar que Pedro pasa de ser soldado auténtico a ser médico falso empujado por la necesidad: estamos ante una primera manifestación de su capacidad de adaptación al interlocutor (en este caso el turco), capacidad en que cifraban los sofistas el significado de *polútropos*; esa adecuación al medio va a ser sincera, si pensamos que ya en la misma galera Pedro empieza a formarse como médico³² y que cada una de las situaciones que le deparará su suerte, una vez en Constantinopla, va a ser aprovechada por el héroe para ejercitarse y crecer; valgan de ejemplo el pronóstico de muerte que hace al turco todavía en la galera, los cuidados que dedica a los compañeros prisioneros aquejados por la peste que comparten el espacio de la torre donde duermen con Pedro y de la que salva a algunos y a sí mismo³³, la cura «a un privado de Dargute» (f.34v), la cura del asma que afligía a Zinan Baxá desde hacía años y de la que lo va a sanar³⁴, etc. La adecuación, pues, a ese nuevo rol de médico, que como hemos visto ocupa de forma abusiva, es completa y se basa en una pareja de términos que repite Pedro a menudo como fórmula infalible de su éxito: «tenja yo ya algunas letras y experiència» (f. 34v). Letras y experiencia es pues el binomio legitimador de una identidad que, en sus orígenes, ha sido una impostura. La astucia se redime

30 «Luego el capitan que nos tomó, que se llamaba Sactan Mustafa, nos sentó a su mesa y diónos de comer de lo que tenía para sí. y algunos bobos de mjs compañeros pensaban que todo el viaje había de ser así, pero yo los consolé diziendo 'veis allí hermanos como entre tanto que comemos están aparejando cadenas, para que dançemos después del vanquete', y hera así que el carzelero estaba ponjendolas en horden» (fol. 22r).

31 «Llegóse a mj un cautivo que había muchos años que estaba allí y preguntóme que hombre hera y si ternja con qué me rescatar, o si sabía algun oficio, yo le dixé que no me faltarian doscientos ducados, el qual me dixo que lo callase por que si lo dezía me ternyan por hombre que podía mucho y así nunca de allí saldría. y que si sabía oficio sería mejor tratado a lo qual yo le rogué que me dixese, qué oficios estimaban en más, y díxome que médicos y barberos y otros artesanos» (f. 22v).

32 «Vínome a la mano un buen libro de medicina, con el qual me vino Dios a ber, porque aquel contenja todas las curas del cuerpo humano, y nunca hazía sino leer en él y por aquél comenzé a curar unos cautivos que cayeron junto a mj enfermos, y salíame bien lo que experimentaba» (f. 27r).

33 *Ibidem*, (ff. 30-31 y 34r).

34 *Ibidem*, (ff. 34v-36).

gracias al esfuerzo y éste se compone de amor por el estudio y trato con el mundo. De estos ejercicios, el primero potencia y forma la capacidad retórica y el segundo se apoya sólidamente en ella. No hay que olvidar que el cuidado de adaptarse al interlocutor que conlleva el atributo *polútropos* supone, ante todo, un dominio retórico del sistema de comunicación del Otro y una comprensión cabal de su visión del mundo. Esta cualidad, que hace del Ulises homérico el máximo experto en buenos oficios, por ello designado para la embajada de Aquiles (*Iliada*, IX), refulge en la versión que Pedro de Urdemalas da de sí mismo: no sólo nuestro héroe conoce las lenguas clásicas y aprende rápidamente el italiano, el romaico y el turco sino que es capaz de convencer al interlocutor, de entrar en su episteme, gracias a una acción comunicativa compleja en donde se aúnan palabra y gestos. Valga como ejemplo del valor de éstos el primer encuentro con Zinán Bajá, quien, aquejado por el asma, lo manda llamar para que le cure. Pedro, que todavía tiene que usar de intérprete para entenderse con él, se mueve en todo momento reconociendo la alta dignidad de su interlocutor y, naturalmente, lo conquista gracias a eso:

quando llegué a donde él estaba, hize aquel acatamiento que acá hiziera a un príncipe, llamándole siempre de Exçelencia, y quando le llegué a tomar el pulso hinquéme de rodillas y veséle el pie y tras él la mano (f.34v).

Impresionado, Sinán va a comentar con los gentilhombres que lo acompañan: «Bien paresçe este haberse criado entre gente noble» (ff. 34v-35r). Así pues, el reconocimiento de la dignidad del interlocutor acarrea el aumento del propio valor, en un continuo ejercicio de la sagacidad. Naturalmente, cuando Pedro esté ya en condiciones de hablar turco y se convierta en privado de Sinán, sus buenos oficios con respecto al resto del personal de la casa³⁵, a los señores de Chipre que vienen a negociar con los de La Puerta³⁶, a los otros cautivos (los genoveses, por ejemplo)³⁷ llegarán siempre a buen fin. Por otro lado, sus dotes oratorias saben también aplicarse a la destrucción del adversario, como ocurre con los médicos hebreos sefarditas, quienes, al ignorar el latín y el griego, no pueden acceder a los textos de la medicina clásica ni pueden competir con la retórica de Pedro. Su descalificación pública ante Sinán, en que tanto se empeña nuestro héroe, se justifica exclusivamente porque representa una apasionada afirmación

35 Ibidem, (ff. 60v-61).

36 Ibidem, (f. 82).

37 Ibidem, (ff. 98v-99).

de humanismo. Y Urdemalas, entreverando, como suele, bromas y veras, también saca a colación aquí al padre de los clásicos, aunque no venga a cuento; en efecto, Pedro, en su contradictorio con los médicos judíos sefarditas sobre la cura más oportuna para la enfermedad de Sinán, les toma el pelo con gran descaro:

Yo quando esto vi dixе ciertos versos griegos que en alcalá
había deprendido de homero, y declároselos en castellano al
propósito contrario de lo que él dezía (f. 35v).

Es otra forma de afirmar la propia superioridad dialéctica, que no se arredra ante el *dolos* y que manipula al autor de la *Odisea* como una *auctoritas* médica.

La emulación del carácter odiseico llega, en ocasiones, a calcar situaciones del texto homérico en los que refulgen la capacidad de resistencia del héroe, su esperanza de que una situación mejore sin tener que recurrir a la ayuda divina, aún sin excluirla. El episodio de la travesía de Pedro con los frailes del Athos recuerda al de Leucotea-Ino (*Odisea*, V): en ambos el héroe afronta la tempestad preparando un plan racional de defensa ante el peligro, sin «dejarse» pasivamente en las manos celestiales. Naturalmente, en el *Viaje* el protagonista es un Ulises cristiano (como lo llamó Bataillon) y todo el episodio rezuma espíritu crítico a un tipo de cristianismo, el de los ortodoxos, que, por irracional, queda lejos del erasmizante Pedro:

mas ya desesperados, viendo que íbamos a dar en unas peñas
dixeron: agora por dios verdadero, nos ahogamos todos;
señores, qué haremos sin vela ni nada. Dexó el patrón el
timón ya por desesperado, y hincáronse de rodillas y
començaron de invocar a Sant nicolás, y tornaron a pregun-
tarme a mí: Qué haremos respondí con enojo: Na mas pari
o diábolos olus: Que nos lleven todos los diablos; y salto
donde estaba un pedazo de vela viejo, y hago de dos pedazos
una bela chica, y pongo en cruz dos baras largas que açerté
a hallar, y díxeles: Tened aquí, tirá destas cuerdas, y tirando
llamad quantos sanctos quisiéredes, no penseis que los
sanctos os ayudarán si vos no os ayudais también (ff 74v-
75).

La actitud del héroe ante las fuerzas desatadas de la naturaleza se modela en ambos sobre la voluntad firme de usar hasta el último respiro todas las posibilidades sugeridas por la inteligencia. Explotar hasta el fondo los *tropoi*, las *mechanai* con una aceptación de los límites de la propia condición que, en lugar de dejarse vencer, exalta siempre la entereza.

En fin, quizás estas breves calas textuales sean suficientes para confirmar los resultados de aquellas afirmaciones programáticas contenidas en el prólogo y en el nombre del nuevo Ulises. La transposición de rasgos claves del héroe del texto homérico en el nuevo Pollítropo del *Viaje* se realiza como una emulación del mayor de los clásicos al interno del sistema de valores del Renacimiento carolino. El nuevo género dialogístico en que el héroe de la epopeya helénica halla ahora acomodo, impone un predominio del estilo bajo, dadas las nuevas exigencias que el *decorum* pide a unos personajes no sólo viejos camaradas sino también connotados por tan rimbombantes apodos folklóricos.

Naturalmente la episteme cristiana erasmista moldea a Odiseo reelaborando elementos que estaban presentes en las interpretaciones alegóricas que iban cuajando en Italia por esos años, a la cabeza de los cuales se sitúan los *Mythologiae sive explicationes fabularum libri X* de Natale Conti que en 1551 alcanzaban una primera edición. Este repertorio mitológico, que tanto peso había de tener en la elaboración de la *Philosofía secreta* de Pérez de Moya, tiende a demostrar que casi todos los principios de la filosofía natural y moral están contenidos en las fábulas antiguas y resume así el valor alegórico del rey de Itaca: «Quis est enim Ulisses? an non sapientia, quae invicta per omnia pericula intrepide pertransit?»³⁸; y Pérez de Moya, traduciendo a mansalva del Conti³⁹, en el capítulo XLV del 4º libro dedicado a Ulises, abunda en voces que son claves en el *Viaje*: *Se fingió, prudencia, industria, elegancia de palabras y evidentes razones, prudencia y ardid*, son los principios que rigen la conducta de Ulises en la breve narración que Pérez hace de sus hazañas, antes de reutilizarlas en la *Declaración* que alegoriza así:

Por esta fábula quisieron los antiguos declarar toda la vida del hombre, así hazañas como gobierno y costumbres, para informarnos a que tengamos sufrimiento en los encuentros de fortuna y no demos oídos a los halagos de los vicios. Por

38 *Mythologiae*, L. IX, p. 946.

39 Cfr. Introducción de Carlos Clavería a su ed. de la *Philosofía secreta*, p. 23, en donde cita a Alvarez-Iglesias, 1990, pp. 185-189.

Ulises se entiende un hombre sabio y prudente, que pasa por las tempestades del mar deste mundo con sufrimiento sin temor⁴⁰.

Fortuna, sabiduría, prudencia, sufrimiento, son exactamente los pilares en que se funda la construcción del héroe moral Pollitropo, tal y como se muestra, tras caer en desgracia con su amo Sinán por no querer convertirse al Islam; cuando, rebajado de médico personal del Pachá a peón de albañil, un privado del rey lo interroga perplejo y sarcástico:

Di, xhristiano, aquella filosofia de aristótil, y platón, y la medicina del galeno, y eloquencia de çicerón y demósthene, qué te han aprobechado?

Y rememora Pedro ante sus amigos:

No le pude responder muy de repente así por la prisa del guardián y mjedo de los palos como por las lágrimas que de aquella lanzada me saltaron, y en ponjéndome la espuerta sobre los hombros, volví los ojos a él y díxelo: Anme aprobechado para saber sufrir semejantes días como éste (f. 41).

Pero si en este episodio, máximo ejemplo de la exaltación del humanismo cristiano que nutre la trayectoria vital de Pollitropo-Pedro, están presentes esos cuatro pilares (fortuna, sabiduría, prudencia y sufrimiento) este Ulises cristiano ignora el temor (como subrayará Pérez de Moya), porque su lema, que es el versículo décimo del salmo CX, colocado como corona al principio del diálogo, lo supera incluyéndolo y sacralizándolo: «Initium sapientiae timor domini» (f. 11); lema que contaba con una larga tradición en el uso de las citas bíblicas de la serie literaria hispánica⁴¹, presente a menudo en Vives y que está ampliamente ilustrado en el *Diálogo de la dignidad del hombre* escrito por el cordobés Fernán

40 *Phylosofia secreta*, p. 543.

41 Sin ir más lejos, este versículo, el 10, del salmo CX, aparece ya en el prólogo en prosa del manuscrito de Salamanca del *Libro de Buen Amor*: «ca el ome, entendiendo el bien, avrá de Dios temor el qual es comienço de toda sabidoria, de que dize el dicho profecta: INICIUM SAPIENCIE TIMOR DOMINI. Ca luego es el buen entendimiento en los que temen a Dios»: Juan Ruiz/ Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*. Edizione critica a cura di Giorgio Chiarini, Milano-Napoli, 1964, p. 4.

Pérez de Oliva y publicado en Alcalá en 1546⁴²; ahí Antonio, disputando con Aurelio sobre las excelencias del hombre, rebate las razones de éste con un hermoso elogio de la sabiduría, sosteniendo que

el camino de ir a ella es el deseo de alcanzarla, y presto se dexa veer de quien con amor la busca; pero hágote saber que el amor de ésta es el temor de Dios, que le limpia los ojos de nuestro entendimiento y esclarece la lumbre que para conocer el bien y el mal Dios nos dio⁴³.

Hay en la glosa de Pérez de Oliva al lema sacado del salmo CX una serie de elementos que delinean ya el horizonte ideológico que hemos encontrado en el *Viaje*: la sabiduría se alcanza tras recorrer un camino, se deja contemplar con los ojos y es fuente de luz que ayuda a discernir el bien del mal. No sólo. Pérez de Oliva inicia el elogio señalando la sabiduría como método para contemplar el espectáculo del mundo y penetrar sus secretos y como vía que conduce a Dios:

¡Gran cosa es, Aurelio, la sabiduría, la cual nos muestra todo el mundo, y nos mete a lo secreto de las cosas, y nos lleva a veer a Dios, y nos da habla con El y conversación, y nos muestra las sendas de la vida!⁴⁴.

La abundancia de términos pertenecientes al ámbito semántico del sentido de la vista (veer -dos veces-, mostrar -dos veces-, ojos, lumbre) se completa con la correspondiente al ámbito del movimiento (camino, sendas, llevar, meter) y se confirma a lo largo de toda la alabanza de la dignidad del hombre perorada por Antonio⁴⁵.

42 Cervantes de Salazar, con la ayuda de Ambrosio de Morales, lo publicó en Alcalá en 1546. Véase ahora Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*. Edición de María Luisa Cerrón Puga. Madrid, 1995: «¡O, alta sabiduría, fuente divina de do mana clara la verdad; do se apascientan los altos entendimientos! ¡Qué maravilla es, pues eres tan dulce, que tornemos a ti munchas vezes con sed? ¡Más me maravillaría yo si quien te uviese gustado nunca a tí tornase, aunque tuviese en el camino todos los peligros de su vida!» p. 158.

43 Ivi, pp. 157-158.

44 Ivi, p. 157.

45 Una aplicación más concreta sobre los lazos que unen estrechamente a la sabiduría con la experiencia y a ésta con el ver y el moverse la realiza Pérez de Oliva en su *Razonamiento hecho en la oposición a la cátedra de filosofía moral*. Esta autodefensa hecha en Salamanca ante los miembros del tribunal en 1529, aunque no le sirvió de

Es un concepto de sabiduría muy cercano al que Pedro de Urdemalas va a transformar en acción pocos años más tarde y en el marco general que delinea esta propuesta humanista de la España del Emperador, heredera de Manetti y de Pico, cabe incluir también buena parte de la sustancia del pensamiento del héroe Urdemalas. Pero, en esta matriz cristiana del proyecto de Pérez de Oliva, el anónimo autor del *Viaje* injerta una sensibilidad nueva ante la herencia clásica, sensibilidad que le permite recuperar el arquetipo homérico de la inteligencia astuta como modelo humano de su Polítropo, héroe moderno que nutre su espíritu de estratagemas, de prudencia, de versatilidad, de elocuencia: cualidades y expedientes indispensables para superar los trabajos de la vida. Una vida a la que la historia ha lanzado fuera de los estrechos, pero seguros, límites de su patria y que va a alcanzar su plenitud gracias al ejercicio de la medicina, la ciencia, más informada por la *metis*, junto con la política. Es este Pedro de Urdemalas, campeón de inteligencia práctica como médico, el molde del humanismo cristiano en el momento en que Felipe hereda al Emperador. Su curva vital, que va de un extremo a otro del Mediterráneo, es el signo más claro de su origen clásico y, a la vez, el síntoma más evidente de los límites que su propuesta contiene en una España ocupada en gestionar una presencia planetaria.

mucho puesto que perdió la cátedra (Cfr. la introducción de María Luisa Cerrón Puga, especialmente p. 20), es un extraordinario programa metodológico de estudios y de acción docente tal y como lo concebía idealmente, y concretamente, un humanista español de la época del Emperador. El opositor esboza una biografía ejemplar y divide sus méritos en tres partes: doctrina, lengua y experiencia; y dice a propósito de ésta: «Yo, señores, anduve fuera de mi tierra por los mayores estudios del mundo y por las mayores cortes. Los estudios fueron Salamanca, Alcalá, Roma, París; y las cortes la del Papa, donde estuve muchos días; y la de España, y la de Francia, cuya forma y usos he visto. Pues en haber visto naciones a pocos de mi edad daré ventaja. Yo he visto casi a toda España, y he visto la mayor parte de Francia, y anduve de propósito a ver toda Italia; y no cierto a mirar los dices, sino a considerar las costumbres y las industrias y las disciplinas. Y si sé hazer relación de todo esto, bien lo saben los que conmigo comunican. Mar y tierra, y cortes y estudios, y muy diversos estados de gentes he conocido; y mesclándome con ellos. Y hallo en mi cuenta bien averiguada que fuera de España anduve para esto tres mil leguas de caminos, las cuales creo yo que son más a propósito de tener experiencia que no tres mil canas nacidas en casa. Y esta experiencia que con los ojos he ganado la he ayudado siempre con lección de historiadores, porque ninguno ay de los aprovados antiguos que yo no aya leído». (*Razonamiento hecho en la oposición a la cátedra de filosofía moral*, ed. cit., p. 179).