



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

El gobierno de la sabiduría. La cortesía en el  
*Libro de Apolonio*

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRO EN LETRAS  
(LETRAS ESPAÑOLAS)

PRESENTA:  
RAFAEL RODRÍGUEZ VICTORIA

Tutora: Dra. María Teresa Miaja de la Peña  
FFyL UNAM

México, D.F., a abril de 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Sabiduría es amor de todos amores, y agua de todas fuentes, y memoria de todas las gentes.

*Libro de los doze sabios*

A la memoria de mi abuela Luisa

## Agradecimientos

Este trabajo de titulación no habría sido posible sin la guía y confianza de mi asesora la Dra. María Teresa Miaja de la Peña, a quien le agradezco mucho su apoyo y afecto. También fue crucial el consejo, orientación y amabilidad del Dr. José Manuel Lucía Megías, en Madrid, España.

Durante el primer semestre de mis estudios recibí el apoyo del proyecto PAPIIT IN402311 “Literatura científica, técnica y filosófica de la antigüedad clásica y su tradición”, financiado por DGAPA, con el Dr. Omar D. Álvarez Salas como responsable, a quien le agradezco su respaldo y amables enseñanzas. Así mismo, tres semestres de mis estudios y mi estancia en el país ibérico fueron posibles gracias a los apoyos de la Beca CONACYT y Beca Mixta CONACYT.

También, quiero agradecer el cariño infinito y confianza incondicional de mi madre Florinda Victoria Sastre; el ánimo y alegría de Natalia Polgovsky; el diálogo y consejo de mis compañeros de estudio: Nazyheli Aguirre, Gerardo Altamirano, David Galicia, Juan Pablo García, Mariana Ortiz, Libertad Paredes, Luisa Valado, Rosario Valenzuela, Adam Vázquez, Ana Vilchis; así como a Irene Arenillas y a Ebra por hospedarme en Madrid.

## Índice

Introducción	1
1. Los textos	3
1.1. <i>Libro de Apolonio</i>	3
1.2. <i>Historia Apollonii regis Tyri</i>	5
1.3. “Patraña oncena” de Juan de Timoneda, incluida en el <i>Patrañuelo</i>	7
2. Ejemplaridad y recepción del <i>Libro de Apolonio</i>	9
2.1. Literatura ejemplar	9
2.2. Ámbito de recepción del <i>Libro de Apolonio</i>	10
3. Corte y cortesía	16
4. Rey cortés, enseñado, sabio y “pacífico”	21
4.1. Sabiduría y enseñamiento como legitimación del linaje	23
4.2. Análisis. Legitimación del linaje en la corte de Pentápolis <i>Historia Apollonii Regis Tyri</i> (cap. 13-23), <i>Libro de Apolonio</i> (cc. 144-241), “Patraña oncena” (pp. 121-128)	26
4.3. “Pacifismo” y cortesía en el <i>Libro de Apolonio</i>	39

5. Rey cortés, aconsejado, regidor y justiciero	44
5.1. El <i>consejo</i> en cuatro obras de literatura sapiencial	47
5.2. <i>Consejo</i> y <i>conçejo</i> en el <i>Libro de Apolonio</i>	52
5.2.1. <i>Consejo</i> y <i>consejo de poridat</i>	55
5.2.2. <i>Conçejo</i> , justicia y regimiento, poder del rey	60
5.2.2.1. Análisis. Primer <i>Conçejo</i> de Tarso	
<i>Historia Apollonii Regis Tyri</i> (cap. 9-10), <i>Libro de Apolonio</i> (cc. 80-97),	
“ <i>Patraña oncena</i> ” (pp. 142-145)	61
5.2.2.2. Análisis. <i>Conçejo</i> de Mitilene	
<i>Historia Apollonii Regis Tyri</i> (caps. 45 (RB), 46-47 (RA)),	
<i>Libro de Apolonio</i> (cc. 560-574)	72
5.2.2.3. Análisis. Segundo <i>Conçejo</i> de Tarso	
<i>Historia Apollonii Regis Tyri</i> (cap. 50),	
<i>Libro de Apolonio</i> (cc. 596-613)	79
Conclusiones	87
Bibliografía	89

## Introducción

Durante el siglo XIII ocurre un cambio decisivo para la cultura castellana: la secularización del poder político. El esfuerzo legalista de Alfonso X, el Sabio, centra las funciones rectoras del reino en la figura del monarca. Por tal motivo, fue necesario complementar la producción legal con un amplio “proyecto ideológico” capaz de consolidar el poder del rey frente al resto de la nobleza y asegurar estabilidad social. Para este propósito se creó un *corpus* literario, que cifra un complejo código de valores morales y éticos, así como prácticas que idealizan a la nobleza y la ordenan en torno a la corona, con la figura del rey como modelo virtuoso. En el *Libro de Apolonio* es posible reconocer este sistema de valores en la “cortesía” del personaje. A través de ella, es capaz de legitimar su linaje, ejercer su poder como regidor y poner orden en el mundo. Para demostrarlo, en este trabajo comprobaré la efectividad política de la *cortesía* y las correspondencias que existen entre el *Libro de Apolonio* y algunas obras escritas expresamente como parte del “proyecto ideológico” de Alfonso X; también, evidenciaré que dichas correspondencias existen únicamente en el poema medieval y no en otras dos versiones de la leyenda de Apolonio, su fuente, la *Historia Apollonii regis Tyri*, obra latina del siglo V, y una reescritura renacentista titulada “Patraña oncena”, incluida en el *Patrañuelo* de Juan de Timoneda, redactada en el siglo XVI.

De acuerdo a lo anterior, en el primer capítulo haré una breve descripción de los tres textos a analizar. En el segundo, me enfocaré en la *ejemplaridad* como característica textual que permite acceder al contenido ideológico de las obras; también, abordaré el ámbito de recepción del *Libro de Apolonio*, ya que el público o audiencia a quien estaba dirigido condiciona el contenido de la obra. En el tercer capítulo explicaré en qué constituyó dicho ámbito: la corte medieval, así como la característica que lo identifica: la *cortesía*, pues este complejo crisol de valores, define al mismo tiempo al personaje de Apolonio e idealiza la ideología del grupo que recibió su historia. Cabe señalar que, de entre los

valores cortesanos, centraré mi estudio únicamente en los que inciden en la política del personaje: la manera en que demuestra su superioridad entre iguales, para justificar su dominio y su función en el gobierno y el orden del mundo, ya que la función política de la cortesía es de gran importancia dentro del “proyecto ideológico” de Alfonso X.

Posteriormente, bajo el supuesto de que el rey de Tiro es la representación de un monarca cuyo linaje y modo de gobierno se sustentan en valores éticos y morales cortesanos, en el cuarto capítulo analizaré la legitimación del estatus noble y superior entre sus iguales, a través de la *cortesía* de Apolonio en la corte de Architraztes, según la práctica de su *enseñamiento y entendimiento* (su sabiduría), frutos del *saber* y del *seso*. En este mismo capítulo, demostraré también que la ausencia de beligerancia en el personaje es otra virtud derivada de los saberes de su *cortesía* y sustenta su superioridad entre iguales.

Por último, en el quinto capítulo, demostraré que la *cortesía* también legitima el poder de Apolonio como regidor, en su labor en el gobierno de Tarso y Mitilene, según el código cortés: ser aconsejado, regidor y justiciero. En esta labor, el *consejo* y el *concejo* tienen un papel clave, pues en ellos colabora la corte como pieza indispensable en el ejercicio del poder regio.

Estos dos estadios del personaje de Apolonio de acuerdo a su *cortesía* (legitimación de su superioridad y capacidad regidora) serán analizados según la correspondencia entre conceptos clave en la representación del rey cortés en cuatro textos de la literatura sapiencial del siglo XIII: *Flores de filosofía*, *Libro de los cien capítulos*, *Libro del consejo e de los consejeros* y *Libro de los doce sabios*.



## 1. Los textos

### 1.1. Sobre el *Libro de Apolonio*

La autoría del *Libro de Apolonio*<sup>1</sup> es desconocida hasta hoy, lo mismo que la fecha precisa y el lugar de creación. Se conserva en un único manuscrito de copista del siglo XIV, resguardado en la biblioteca del monasterio del Escorial (Ms. III-K-4), donde también figuran: la *Vida de Santa María Egipciaca* en prosa, el *Libre dels tres Reys d'Orient* y un suerte de coda que lo remata, breve y concreta: *Para obtenir e aconseguir*. El único poema del manuscrito es una reescritura de la *Historia Apollonii Regis Tyri* (=HART)<sup>2</sup>, prosa latina de alrededor del siglo V, que la crítica considera, de manera unánime, como su fuente. El *Libro de Apolonio* es la primera versión medieval de la leyenda del rey de Tiro escrita en verso y en lengua vernácula.

Se ha buscado datar la creación del Poema, utilizando el estado de la lengua, las coincidencias lingüísticas con el libro de *Alexandre*, la intertextualidad entre ellos y el testimonio material de una teja grabada<sup>3</sup> donde aparece un verso de las adivinanzas de Tarsiana. Con ello se ha calculado que la fecha de redacción del original debe rondar los años 1230-1260. Respecto al lugar de redacción: es aún más difícil de precisar, pero el texto está escrito en castellano de la Rioja con muchos rasgos aragoneses (Corbella, 2007), por una sola mano, la misma de todo el Ms. III-K-4<sup>4</sup>. Sin embargo, debido a que no existe una fecha ni un testimonio que apunte a un momento exacto de redacción, para fines

---

<sup>1</sup> En adelante *LAp*, Poema o Libro.

<sup>2</sup> La leyenda de Apolonio cuenta con diversas reescrituras a lo largo de la historia: como la que aparece en el *Phanteon* de Godofredo de Viterbo, escrita en versos latinos entre 1186 y 1191; o la versión en inglés de Jhon Gower, en *Confessio amantis* (1392-1393); el capítulo 123 de la *Gesta Romanorum*, traducida al español en el siglo XV; algunos versos de los *Carmina Burana*, del siglo XIII; el incunable zaragozano impreso por Pablo Horus de Constancia, *circa* 1488, que es una traducción al castellano de la versión de la *Gesta Romanorum*; la “patraña oncena” de Juan de Timoneda del siglo XVI o, incluso, la versión de William Shakespeare, *Pericles, Prince of Tyre* del siglo XVII. Pero, el texto que parece anteceder a todos estos y del que se conservan poco más de un centenar de manuscritos medievales es la HART.

<sup>3</sup> Para tener un panorama concreto sobre la datación del Poema, así como sobre las características de la lengua es muy útil, además de grato en su lectura, el artículo de Gerold Hilty *La lengua del Libro de Apolonio*, que es posible consultar en el portal de la Universidad de Zurich, publicado en 2009. [www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

<sup>4</sup> Carina Zubillaga afirma que “una misma y única mano singulariza las composiciones de todo el manuscrito, definiendo su particular naturaleza lingüística” (Zubillaga, 2014, p. XXX).

contextuales en el análisis de esta trabajo, utilizaré el periodo de la segunda mitad del siglo XIII para ubicar temporalmente la redacción de la obra.

Respecto a la edición que ocuparé: será la de Dolores Corbella (2007). Por ser ésta lo más cercano posible al manuscrito, pues no corrige “aquellas rimas que, aunque imperfectas, no alteraban el contenido gramatical o semántico del contexto” (2007, p. 47). No obstante, también utilizaré para cotejar las ediciones de Manuel Alvar (1984) y de Carmen Monedero (1987).

Tanto el Poema medieval como su fuente latina son, como Alvar aduce: relatos de carácter odiseico, donde “el héroe está condenado a un continuo peregrinar, según el modelo que acuñó Homero y que repiten las novelas helénicas y bizantinas”. A dicho modelo “responde el relato autobiográfico de los héroes” (1984, p. 20). Lo que explica que, al someter el texto, con el paso de los años, a distintos grados de cristianización (Uría, 2000; Monedero, 1990), haya adoptado también un carácter hagiográfico (Scordilis, 1983).

El Poema pertenece a la nómina de textos relacionados entre sí bajo el rótulo de Mester de Clerecía. Me refiero al tipo de poemas escritos entre los siglos XIII y XIV, en cuaderna vía<sup>5</sup> (cuartetos de versos alejandrinos: consonantes, entre 12 y 14 sílabas y divididos en dos hemistiquios); elaborados por autores cultos<sup>6</sup>: clérigos.

Los aspectos formales que vinculan al Poema con el Mester de Clerecía son: su forma en cuaderna vía (aunque tiene 6 tercetos y el Poema cierra con una estrofa de 5 versos), la intertextualidad con el *Alexandre* y el tercer verso de la primera cuarteta: “conponer un romance de nueva maestría”, donde se hace alusión a la lengua (romance) y/o una narración escrita en la “nueva maestría”, la del clérigo, con una poética semejante al *Alexandre*; además, el contenido religioso, moralizante, didáctico

<sup>5</sup> Para revisar el tema de los criterios para la clasificación de los textos, así como los rasgos formales del Mester de Clerecía: Isabel Uría en su *Panorama Crítico del Mester de Clerecía* (2000), además del artículo breve, pero por demás interesante de Francisco López Estrada: *Mester de clerecía: las palabras y el concepto*, publicado en *Journal of Hispanic Philology* (II, (3), 1978, pp. 165-174), y el de Jesús Cañas Murillo *El Mester de Clerecía y la literatura didáctica*, que es posible consultar directamente en línea en el portal de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes en [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mester-de-clerecía-y-la-literatura-didáctica/html/dcd0d5a4-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5\\_9.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mester-de-clerecía-y-la-literatura-didáctica/html/dcd0d5a4-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5_9.html) (consultado el 24 de febrero de 2015).

<sup>6</sup> Algunos estudiosos han vinculado al Mester con la Universidad de Palencia. Para conocer los argumentos que sostienen esta teoría es indispensable revisar a Isabel Uría (2000) y Estrella Rodríguez (1990).

y erudito. Por otro lado, este grupo de poemas también coincide en la ejemplaridad de sus discursos (la codificación de aspectos modélicos en una forma literaria útil para su difusión). Aunque esta característica no es exclusiva del Mester, sino una suerte de naturaleza textual de la época, como se verá en el siguiente capítulo.

## **1.2. *Historia Apollonii Regis Tyri***

Existen alrededor de 114 manuscritos medievales que recogen la historia del rey de Tiro, todos ellos en latín, bajo el nombre de *Historia Apollonii regis Tyri*<sup>7</sup>. Cada uno de ellos, de acuerdo a su contenido, la manera en que están contadas las peripecias de Apolonio, Luciana y Tarsiana, puede agruparse, de acuerdo a sus semejanzas, en torno a dos versiones principales: recensión A y recensión B (RA y RB), de la segunda parece desprenderse la versión castellana del Mester de Clerecía (Puche, 1997, p.15)

La fecha de composición de las versiones más antiguas, en ambas recensiones, está estimada entre el siglo V y la primera mitad del VI. Aunque también se especula que las diferencias entre versiones derivan de una historia más antigua, larga y detallada:

Se han señalado grandes contradicciones internas en la historia que hacen pensar que el relato original ha sufrido importantes modificaciones de mano de sus sucesivos redactores y que las versiones conservadas (tanto RA como RB) no son más que una adaptación. (Puche, 1997, p. 21).

Esta especulación ha llevado a pensar, también, que, si bien RA y RB son latinas con interpolaciones cristianas, el original podría haber sido griego, o bien latino y pagano. Puche se inclina por asumir el origen latino y cristiano del siglo V.

Como mencioné más arriba, la *HART* tiene, como el *Libro de Apolonio*, un paralelismo temático con las novelas bizantinas: “raptos, naufragios, piratas, proxenetas, largos viajes, peligros de muerte

---

<sup>7</sup> Para revisar los aspectos históricos, formales y estructurales de la obra es muy útil el prólogo a la edición en castellano de Carmen Puche, publicada por Akal en 1997.

etc., encuentran un claro paralelo en algunas novelas griegas en las que también los héroes se ven envueltos en situaciones que ponen en peligro su vida o su virginidad” (Puche, 1997: 34). En general, el desarrollo de la historia, a grandes rasgos, es el mismo. Las diferencias, claro, son muchas, pero se trata de la misma historia. Al respecto, Manuel Alvar comenta:

El autor del *Libro de Apolonio* traduce, sí, un original latino. Y lo traduce muy bien. Pero, además, lo recrea. Es decir, no se trata del truchimán que, impersonalmente, vierte de una lengua en otra (y ya sería mérito), sino que manteniéndose fiel al espíritu y a la letra vivifica aquél con lo que es la realidad de su tiempo y las exigencias de su lengua. [...] El autor del poema ha recurrido a los viejos modos de la *detractio* y de la *adiectio*, pero habitualmente no con una pretensión exclusivamente formal, sino con el propósito de crear su propia obra. De ahí que los hechos retóricos tengan una intencionalidad que afecta a la manifestación externa de su *modi*, por más que estos también puedan ser considerados. (Alvar, 1984, p. XXVII).

En dicha recreación es donde radica la originalidad del Poema. Parte de ella es el resultado de la cristianización total de la historia y la medievalización de la materia, adaptando la versión latina, de reminiscencias helénicas, a una obra que señala en gran parte a su propia época y, en muchas ocasiones, a la Península Ibérica, en concreto.

La edición de la versión latina que utilizo en este trabajo es la de Kortekaas (1984) y las traducciones al pie provienen de la edición de la *Historia de Apolonio rey de Tiro*, de María del Carmen Puche, editada por Akal, quien también utilizó la edición de Kortekaas sin alterar las incorrecciones y las expresiones “un tanto oscuras que transmiten los manuscritos más antiguos y que Kortekaas mantiene a ultranza como lecturas válidas en virtud del principio del *codex optimus* utilizado en su edición” (1997, p. 89).

### 1.3. “Patraña oncena” de Juan de Timoneda, incluida en *El Patrañuelo*.

Además del Poema en lengua vernácula, reescritura de alguna versión latina, Juan de Timoneda o Juan Timoneda, valenciano, nacido entre 1518 y 1520, vuelve a dejar testimonio escrito de la leyenda de Apolonio, trecientos años después de la obra del Mester de Clerecía.

Juan de Timoneda fue un librero, editor y escritor; amigo de muchos dramaturgos y poetas de su época, entre ellos Lope de Rueda y Cervantes. Sobre su calidad como literato, según las noticias que da Rafael Ferreres en su edición del *Patrañuelo* (1971), la crítica no es muy positiva. No obstante, nos dice Ferreres:

Timoneda fue hombre de mucha y variada lectura. El estudio de fuentes literarias que utilizó lo prueba. También amigos que lo trataron y enaltecen. Su olfato crítico de la literatura popular es encomiable. Más acertado estuvo —claro que eran otros otros tiempos— que el Marqués de Santillana en valoración del romancero, y no por razones mercantiles —la venta de pliegos sueltos— sino por el gusto con que supo elegir en sus antologías. Gracias a él se conservan, en sus muy apreciados cancionerillos, valiosas composiciones. (1971, p. 20).

En 1567 publica *El patrañuelo* en Valencia. Esta obra contiene 22 patrañas: cuentos en prosa que, al estilo del *Conde Lucanor*, son enmarcados por algunos versos que, o bien anticipan la trama o bien la concluyen con una suerte de moraleja. Respecto al término *patraña*, el mismo Timoneda define, en la “Epístola al amantísimo lector”: “Patrañuelo deriva de patraña, y patraña no es otra cosa sino una fengida traza, tan lindamente amplificada compuesta, que parece que trae alguna apariencia de verdad” (1971, p. 41). Cada patraña es la reescritura de alguna obra previa, que Timoneda adapta a su propio estilo y al gusto, sobre todo, de un público popular.

La “Patraña oncena” es la que nos interesa en este trabajo. Se trata de una adaptación de la leyenda de Apolonio, pero no tomada del Poema del Mester de Clerecía; sino, de la *Gesta romanorum*.

Utilizaré la edición de *El patrañuelo* citada hasta aquí: la edición de Clásicos Castalia, por Rafael Ferreres, editada en el año de 1971. Ésta sigue fielmente el manuscrito de la Biblioteca Nacional

de España, aunque “no se ha mantenido el orden del texto original, se ha acentuado según la ortografía actual y se ha actualizado el vocabulario conservando, no obstante, algunas palabras que caracterizan la manera de escribir de Timoneda” (1971, p. 33).

## 2. Ejemplaridad y recepción del *Libro de Apolonio*

### 2.1. Literatura ejemplar

Como se menciona en el apartado 1.1, los poemas relacionados por la crítica bajo el membrete de Mester de Clerecía, donde se incluye al *Libro de Apolonio*, coinciden en la “ejemplaridad” de sus discursos. Pero esta característica no es exclusiva del Mester, sino que es inherente a toda producción medieval escrita, expresamente, para ser difundida ante un público o audiencia, ya sea amplio o reducido, en el que busca influir ciertos patrones modélicos de conducta y pensamiento, cifrados en la obra misma. Este tipo de literatura sirvió de “ejemplo”, del que el receptor debía extraer su sabiduría o “ciencia”, para apropiarse de ella e implementarla. Para lograr dicho cometido, los autores utilizaron diversos recursos discursivos para entreverar materia ficcional con los saberes a infundir. Algunos de estos, provenían de textos bíblicos y sermones; otros, de la literatura oriental y de algunos recursos juglarescos. La diversidad formal de la literatura ejemplar dificulta su agrupamiento en géneros y es su finalidad lo que los une a todos. Al respecto, advierte Carlos Alvar:

hay que tener presente en todo momento que estas obras constituyen un género, más por la finalidad a la que se destinan y por el carácter que tienen, que por la homogeneidad formal o de contenido, pues en muchos casos no se pueden indicar apenas semejanzas entre las obras que lo integran (Carlos Alvar, 1991, p. 103)

Por su parte, la filóloga mexicana Eloísa Palafox, en su trabajo *Las éticas del exemplum* (1998), propone la posibilidad de analizar este tipo de textos, a pesar de su heterogeneidad formal (hagiografías, milagros, castigos, fábulas, descripciones de bestiarios, etc.), de acuerdo a su función como “estrategias discursivas”, creadas para defender y transmitir ideas, convenientes a la consolidación de aquellas instituciones de donde emanaron: la Iglesia y el Estado. De tal manera que es posible centrar la crítica en la ejemplaridad de los textos de acuerdo a su finalidad. Así, la forma de las

obras, sus semejanzas y disimilitudes respecto a otros textos, puede observarse en función de su “fondo”, su contenido simbólico, ideológico, religioso.

Es, entonces, el análisis de la ejemplaridad del *Libro de Apolonio*, lo que permite reconocer el sistema de valores que atraviesan la obra y lo relacionan con otras de semejante finalidad.

## **2.2. Ámbito de recepción del *Libro de Apolonio***

Si el carácter ejemplar en la literatura depende de la finalidad con la que la obra fue creada y ésta es la de influir en un público determinado, entonces es indispensable tener en cuenta su recepción para poder reconstruir adecuadamente el sistema de valores que codifica el Poema.

Para comprender el ámbito de recepción es indispensable tener en cuenta que a lo largo del siglo XIII, la monarquía logró desplazar las funciones rectoras del reino, del Papa hacia el monarca<sup>8</sup>. La labor legalista de Alfonso X contribuyó en este desplazamiento, pues, a partir de ésta, la monarquía fue capaz de legitimar sus funciones directas en el gobierno del reino, la potestad suprema del ejército, del poder legislativo, judicial y administrativo; así como el origen divino de su poder y el carácter hereditario del primogénito. De esta manera, el Sabio secularizó el poder político y se vio en la compleja necesidad de configurar normas legales que protegieran su dominio, crónicas que dieran sentido a la historia del reino y textos que delimitaran y promovieran valores de conducta del rey y la corte con la figura del rey como eje rector y vicario de Dios<sup>9</sup>.

El trabajo de la vasta producción cultural operó bajo la tutela del monarca de Castilla y León y de un grupo de clérigos de élite que dio como resultado: crónicas, historias, leyes, traducciones de filósofos clásicos y sus comentaristas, así como un importante corpus de poesía y prosa de contenido

---

<sup>8</sup> Cabe recordar que durante el siglo XI, con el pontificado de Gregorio VII (1073-85), la teoría heriocrática depositaba las funciones de gobierno en la Iglesia al sostener que los monarcas debían ser súbditos del Papa.

<sup>9</sup> Esta empresa, si bien tuvo su epítome en el reinado de Alfonso X, comenzó en el periodo anterior, bajo el regimiento de su padre, Fernando III y doña Berenguela, madre de éste, y continuó en el reinado de Sancho IV (hijo del Sabio) y la reina consorte María de Molina.



ideológico y doctrinal (en parte traducido y en parte elaborado directamente en castellano) para su difusión entre la corte. Entre esta última producción textual se encuentran la poesía clerical del XIII, donde se inscriben las primeras obras del Mester de Clerecía (el *Alexandre* y el *Libro de Apolonio*) y la prosa sapiencial, cuyo corpus lo conforman, aunque no lo agotan: *Bocados de oro*, *Poridat de las poridades*, el *Libro de los buenos proverbios*, *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos*, el *Libro de los doce sabios* y el *Libro del consejo e de los consejeros*. Todas estas obras se distinguen por su carácter ejemplar, pues tuvieron como finalidad específica la de influir en la corte, adoctrinarla, promover entre sus miembros un sistema de valores y prácticas, que legitimaran la superioridad del rey y justificaran las atribuciones políticas del resto de la nobleza<sup>10</sup>.

Cada una de ellas contiene en sí misma rasgos formales que apuntan hacia su recepción. En lo que respecta al *Libro de Apolonio*, la extensión del relato, su sistema métrico, la tercera persona de plural en algunos versos, que establecen una equivalencia entre autor y receptor, pueden sostener que el Poema podría haber sido destinado a una lectura en voz alta entre un grupo pequeño y cerrado, probablemente de formación letrada<sup>11</sup>.

Para Isabel Uría el *Alexandre* y el *Libro de Apolonio*:

irían destinados a las personas cultas o semicultas, como textos que complementaban su educación intelectual y moral; serían leídos en voz alta, y la lectura se acompañaría de glosas y comentarios de los pasajes más difíciles, pues así es como se realizaba la *lectio* en las escuelas y universidades medievales. (2000, p. 152).

Por su parte, Pablo Ancos-García sugiere que el Poema podría haber sido recibido como un espejo de príncipes:

---

<sup>10</sup> Para ahondar en el tema de la recepción de esta amplia producción clerical es indispensable leer los dos primeros tomos de la *Historia de la prosa medieval castellana* de Fernando Gómez Redondo, cuya referencia incluyo en la bibliografía de este trabajo.

<sup>11</sup> El trabajo de Ancos-García (2004) demuestra ampliamente la evidencia textual sobre la producción y recepción del Mester de Clerecía y específicamente del *Libro de Apolonio*.

creo que si un poema del mester puede considerarse, en parte, como un espejo de príncipes, ése ha de ser, precisamente, el *LApol*, que sí propone [a diferencia del *Alexandre*] unas pautas de comportamiento deseables en el príncipe cristiano. (2004, p. 572, n. 507).

Además, Calderón Calderón (2000-2001) sugiere que pudo haber servido para modelar el gobierno del Sabio:

el propio Alfonso X o bien otros escritores reelaboraron, con propósitos diversos, la imagen del rey sabio sirviéndose de las leyendas que, a su vez, corrían por la Edad Media sobre Alejandro el Magno y Apolonio de Tiro. (2000-2001, p. 44).

Lo que Ancos-García y Calderón Calderón afirman tiene sustento, por un lado, en la figura especular que Apolonio representa de un soberano, por otro, en la evidencia de la difusión de la historia del rey de Tiro en la corte alfonsí.

Cármén Monedero, en su edición del *Libro de Apolonio* (1987, p. 61), Ancos-García<sup>12</sup> (2004, p. 573), Gómez Redondo (1998) y Calderón Calderón (2000-2001) dan noticia sobre una balada, atribuida tal vez apócrifamente al rey Alfonso X, pero que, de cualquier manera, vincula al rey Sabio con el de Tiro. Dicha balada aparece en varios manuscritos de la *Crónica de Alfonso X* y en uno de la *Estoria de los fechos de los godos* y versa de la siguiente manera:

Yo salí de mi tierra para yr a Dios servir  
e perdilo que auia desde enero fasta abril  
e todo el Regno de castilla fasta Guadalquiuir

Los obispos e los perlados Cuyde que meterian paz  
entre mí e mis fijos commo en su derecho jaz  
ellos dexaron este e metieron mal asaz  
non descuso mas a bozes commo el anafil faz

falleçieron me parientes e amigos que auia  
con averes e con cuerpos e con su Caualleria

---

<sup>12</sup> Éste último a su vez utiliza a Calderón Calderón (2000-2001) y a Gómez Redondo (1998) como referencias para abordar la difusión de la historia de Apolonio en la corte de Alfonso, el Sabio. Por su parte, Monedero atestigua la presencia de las coplas apócrifas directamente del *Libro de los quarenta cantos pelegrinos que compuso el magnifico cauallero Alonso de Fuentes, natural de ciudad de Sevilla, divididos en quatro partes*, Çaragoça: en casa de Juan Millan, 1564. (Cuarta página de la epístola introductoria sin numerar).

ayudeme ihesus xristo e la virgen santa maria  
que yo a ellos me acomiendo de noche e de dia

non he mas a quien lo diga nin a quien me querellar  
pues los amigos que auian non me osan ayudar  
que con miedo de don Sancho desamparado me han  
dios non me desampare cuando por mi enbiar

**Yo ya oí otras veces de otro rey contar,  
que con desamparo se ovo de meter en alta mar,  
a morir en las ondas o en las aventuras buscar:  
Apolonio fue aqueste e yo faré otro atal.**<sup>13</sup>

Estos versos, sin importar su autoría, atestiguan la recepción de la historia del rey de Tiro dentro del ámbito cortesano y, en particular, señalan la relación entre ambos monarcas. De allí que sea posible especular sobre el uso del Poema como ejemplo modélico para el rey o el príncipe, y que la obra colinde con la literatura especular. Ya que, según anota David Nogales en su artículo *Los espejos de príncipes en Castilla* (2006), estos tenían características más o menos constantes, pero al determinar los límites del género, sus fronteras pueden moverse hacia la literatura sapiencial “e incluso los fines son en ocasiones comunes a la cronística, textos legales, **mester de clerecía**, cancioneros, etc. (2006, p. 39)).

De acuerdo al filólogo, más allá de las características formales es posible entresacar el siguiente carácter general de este tipo de literatura:

Reflexión genérica sobre el poder y su ejercicio —encarnada en la figura frecuentemente denominado como príncipe— sobre la base de un modelo inmutable —en relación con la consideración de éste como perfecto y, por lo tanto, aplicable a cualquier momento y situación, aún cuando frecuentemente éstos [los espejos de príncipes] se presentan como obras dirigidas específicamente a la educación de un príncipe o soberano concreto. (2006, p. 18).

Nogales Rincón también estudia una amplia colección<sup>14</sup> de estos espejos y reconoce nueve

---

<sup>13</sup> Tomo estos versos de la transcripción paliográfica que Calderón Calderón hizo del manuscrito de la *Crónica de Alfonso X* de la Biblioteca Menendez y Pelayo (M-563), que incluye en su artículo *Alexandre, Apolonio y Alfonso X* (2000-2001). Las negritas son mías de aquí en adelante.

<sup>14</sup> Tal colección de espejos corresponde a: *El libro de los doze sabios, Flores de filosofía, Libro de los cien capítulos, Flores del derecho, Castigos del rey don Sancho IV, Libro del consejo et de los consejeros, Speculum Regum, Glosa castellana al “Regimiento de príncipes”, Proverbios morales o Sermón de filosofía moral, Tratado de la comunidad, de su gobierno, del príncipe y de sus ministros, Los proverbios de gloriosa doctrina y fructuosa enseñanza, Proverbios del pseudo-Séneca, El*

imágenes ideales de gobernante, más o menos comunes entre la nómina de textos, que se proyectan sobre el príncipe, interdependientes e interrelacionadas, que enumeraré a continuación brevemente, pues algunas de ellas coinciden con la representación de rey que Apolonio configura en el Poema.

A) Epítetos exaltativos. Que hacen referencia al estado y esencia de la dignidad real, y no a la rectitud del proceder del soberano. Dichas frases configuran la nobleza del linaje.

B) La imagen del rey virtuoso. Fruto de la interrelación de virtudes, exaltadas en oposición a un conjunto de vicios. Esta imagen tiene su principio básico en el temor y el amor a Dios. La exposición del comportamiento virtuoso del rey se articula en cuatro recursos: 1) el esquema de oposición virtud v.s. Vicios; 2) el uso de *exempla*; 3) uso de alegorías y 4) uso de argumentos de autoridad.

C) La imagen de liberalidad. Frecuentemente expuesta al premiar a quien lo merece, apaciguar a los enemigos, atraer a sí a los amigos, asegurarse buena fama en su propio reino y animar a realizar buenos hechos a sus servidores.

D) La imagen de la sabiduría. Se construye en la relación entre el rey y el saber, articulada en torno a: 1) la sabiduría como erudición y 2) la sabiduría como praxis, en tanto ésta es operativa en la impartición de justicia y en el saber proceder con prudencia. El ideal que algunos de estos espejos proyectan sobre el monarca, podrán reconocerse a lo largo de este trabajo.

E) El ocio del rey. La forma en que el rey ejerce el ocio sin alejarlo de la virtud y lo prepara como un futuro guerrero.

F) La imagen del rey como regidor, justiciero y legislador. Se configura en las maneras en que el rey guía a su pueblo en buenos usos y costumbres, la forma en que aplica la justicia frente a la “maldad”, como garantía para el orden entre los suyos, así como en la manera en que debe crear y aplicar la ley.

---

*vergel de los príncipes, Exortación e ynformación de buena e sana doctrina, Dechado del regimiento de príncipes, Doctrinal de príncipes, Directorio de Príncipes para el buen gobierno de España, Diálogum inter regem et reginam de regime regni.* Como podrá notarse, algunas obras de este corpus también son consideradas dentro de la prosa sapiencial antes citada. Esto no es una coincidencia si recordamos que es la finalidad” lo que suele considerarse como rasgo común.

G) Imágenes religiosas. Se construyen, por un lado con aquellas que consagran el vínculo Dios-Rey. Por otro lado como rey defensor de la Iglesia (como defensor ideólogo, de la institución o benefactor material al donar o construir), como rey casto o como rey piadoso (entendido como la conmiseración por los desprotegidos y necesitados: viudas, pobres, enfermos, huérfanos, etc.)

H) Relaciones rey-reino. Se configura según la actitud del rey hacia el vasallo, la relación interrelación entre estos y la del rey con el territorio. La primera promueve la necesidad del consejo, el pacto vasallático y establece la actitud frente al enemigo del rey. La segunda establece la relación organicista entre el soberano y el pueblo, promueve la figura del rey como protector y la obediencia del súbdito.

I) Tiranía. Legitima la tiranía según la visión moralizadora y providencialista: Dios instituye al tirano como castigo por los pecados del pueblo y sólo él mismo puede castigarlo.

Quien esté familiarizado con el *Libro de Apolonio* reconocerá que algunas de estas imágenes coinciden con la representación del rey de Tiro; no obstante, el Poema no corresponde plenamente con la estructura general de un espejo de príncipes, pues no es un doctrinal, una colección de sentencias de sabios, entretejido de metáforas que sirven de apoyo, sino un poema narrativo; pero, a pesar de las diferencias formales, el Libro sí crea un modelo ideal de gobierno y gobernante, que en buena medida coincide con el modelo político de la literatura sapiencial.

Antes de abordar la manera en que este modelo se relaciona con la “cortesía” de Apolonio, es necesario aclarar lo que entenderé por dicho término, así como por “corte”.

### 3. Corte y cortesía

Si la historia de Apolonio era conocida en la corte del rey Alfonso X, según revela la cuaderna adjudicada al rey Sabio, citada en esta tesis anteriormente<sup>15</sup>, además de la mención al rey de Tiro en la *General Estoria*; entonces, podemos pensar lícitamente que el *Libro de Apolonio*, de acuerdo a su valor ejemplar y sus características formales, habría podido ser concebido para este tipo de ámbito. A esto hay que agregar, por un lado que algunos espacios y personajes representan a la corte y, por otro, que la alusión explícita en la primera cuaderna del Poema a la *cortesía* de Apolonio, como una característica cardinal del personaje y eje temático de la obra, la vinculan incuestionablemente a dicho ámbito. Resulta indispensable, entonces, señalar, brevemente, algunas características de la corte medieval, con el fin de concretar los límites sociales del grupo y su función.

Esta institución deriva de la *Curia* romana, pero tiene el mismo funcionamiento al de la *Curia Regia* visigótica. Al respecto, Enrique Gacto explica:

En ella se integraban, junto al rey, sus parientes más allegados (esposa, hijos, hermanos), los oficiales más relevantes de la casa real (mayordomo, alférez, canciller), a veces algunos de rango menor (camarero, repostero) y los magnates que constituían el séquito habitual del príncipe. Cuando se hallaban en la corte asistían también los obispos del reino y los nobles destacados en el gobierno del territorio. Y se incorporaban a sus reuniones los gobernadores de los distritos administrativos (*tenentes terrae*), los abades de los monasterios próximos y los delegados reales en las ciudades (*domini villa*) en las ocasiones en que la itinerante corte medieval se detenía a despachar asuntos en aquéllos o en éstas.

Para tratar temas de especial trascendencia, el rey solía convocar *Curia Plena* o *Pregonada*, a la que eran convocados, además de los habituales, todos los notables del reino, que debían presentarse en el lugar y momento señalado para participar en las deliberaciones. En el último tercio del siglo XII a estas reuniones solemnes se incorporarán los representantes de algunas ciudades, acontecimiento que determina la conversión de la *Curia Plena* en *Cortes*. Pero para los asuntos de trámite persisten las reuniones ordinarias de la *Curia Regia* que, reestructurada en la baja Edad Media, prolongaría su función de directo asesoramiento del rey con la denominación de *Consejo Real*. (Gacto, 2005, pp. 130-140).

---

<sup>15</sup> Capítulo 2.2., pp. 14-15.

De acuerdo con lo anterior, las funciones de la corte constituían en aconsejar al príncipe en temas militares, políticos y administrativos; aunque, se centró en asuntos legislativos y judiciales. En la misma obra, se comenta respecto dicha función que:

La actividad legislativa se orientó frecuentemente hacia la concesión o la aprobación de derechos municipales y señoriales, pero otras veces se dirigía a la formación y al establecimiento de un Derecho cuya obligatoriedad se trataba de imponer por todos los confines del reino.

A esta generalización del ordenamiento jurídico contribuyó también la competencia judicial asumida por la *Curia*, considerada como órgano supremo de administración de justicia cuya práctica o *estilo* tuvo gran influencia en la fijación del derecho, particularmente en el estamento nobiliario (secular o eclesiástico). Porque los nobles, en efecto, presentaban ante ella sus contenciosos no sólo en materias de su especial competencia (relaciones señoriales, derecho penal, cuestiones de orden público), sino también, genéricamente, en todo tipo de cuestiones, en cuanto funcionaba como tribunal de apelación al que acudir en última instancia. (Gacto, 2005, pp. 140-141).

El peso político de estas funciones y el poder creciente de la corte sobre el gobierno del reino, explican que, como indica Gómez Redondo (1998), Fernando, el Santo, apoye una producción de leyes y traducciones orientales, que conduzca el buen actuar de la cortesano. En este esfuerzo, que continúa Alfonso X, se redactan una amplia nómina de libros sapienciales dedicados a cumplir con la formación de una política cortesana. Entre estos, Marta Haro Cortés, en el prólogo a su edición del *Libro de los cien capítulos*, destaca: *Bocados de oro*, *Libro de los buenos proverbios*, *Poridat de las Poridades*, *Secreto de los secretos* (las cuatro traducciones del árabe), y *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* y *Libro de los cien capítulos* (estos tres últimos escritos en castellano, simultáneamente que las traducciones árabes). Yo agregaría el *Libro del consejo e de los consejeros*, redactado durante el reinado de Fernando III y tal vez terminado durante el de Alfonso X, que en 19 capítulos define la correcta moral de un consejero de corte y de un soberano.

Desde mi punto de vista, este modelamiento ideológico<sup>16</sup> de corte tiene un apoyo clave en el

---

<sup>16</sup> Respecto al término “ideología”, la crítica contemporánea no es del todo claro. Puede entenderse a qué se refiere, pero no se abordan a profundidad. No obstante, parece subyacer un concepto semejante al de Eagleton en *Marxismo y crítica literaria*, cuando aborda las categorías para una crítica marxista, respecto a “ideología general”: “formación ideológica dominante que está formada por una serie relativamente coherente de discursos de valores, de representaciones y creencias que, manifiestas en ciertos aparatos materiales con las estructuras de la producción material, reflejan las relaciones entre experiencias vividas de sujetos individuales con sus condiciones sociales” (en Sinnigen, 1982, p.19).

concepto de la *cortesía*, por concentrar en sí el universo de cualidades morales y éticas que distinguen al grupo completo inscrito en la corte; no obstante, aunque colinda con otros como caballería, clerecía y nobleza, pretende también trascenderlos para crear un ámbito común entre estos; un código con base en el conocimiento, la sabiduría, la fe, la bondad, *sufrencia*, paciencia, medida, castidad<sup>17</sup>, obediencia y lealtad.

Para Antonio Maravall, en sus *Estudios del pensamiento español de la Edad Media* (1983), la *cortesía* debe concebirse como:

el resultado de un cultivo interior, esto es, el modo de ser de aquel que ha aprendido el saber de la virtud. La cortesía es un saber moral, práctico, un saber trasfundido en virtud; por lo tanto, una sabiduría.

Se trata, ciertamente, de una concepción del saber propia de sociedades estáticas y tradicionales. Cortesía como un saber, del tipo de saber recibido, esto es, aprendido o tomado de un depósito tradicional, en que se conserva de generación en generación: un saber, del tipo de saber pragmático, referido principalmente a la conducta con los demás. [...] El concepto fue evolucionando, advierte Gabrieli, hasta convertirse en una noción semejante a la de *humanitas*: una manera de conducta, basada en una sabiduría práctica y social, una disposición de ánimo, apoyada en una disciplina intelectual. Comportamiento ejemplar y excelencia de carácter o modo de ser se manifiestan, en tal caso, directa y esencialmente dependientes del estudio y del saber que se adquiere, en cuanto estos van referidos a la educación para la vida. (Maravall, 1973, pp. 257-258).

Según lo anterior, la *cortesía* es esencialmente sabiduría y virtud; apela al individuo y lo llama a una rectitud ideal frente a Dios y los demás. Moral y ética que emanan de la doctrina y la tradición. Maravall, además señala una suerte de evolución del concepto. En el fragmento citado nos dice que se convierte en una “noción semejante a la de *humanitas*”, pero también nos advierte sobre la trivialización del término, de su desgaste: “Cortesía no es, según ello, una mera forma externa de comportamiento; ni siquiera predominan en la noción misma los elementos formales” (Maravall, 1973,

---

<sup>17</sup> Aunque, también opino que estos límites del término tampoco acotan en su totalidad la cortesía, debido a la compleja relación entre diversas esferas de la vida política, social, artística, religiosa, filosófica, dentro del término, unidas indisolublemente, pues, como señala Norberto Ferrero en su artículo *Ética, política y lenguaje en textos medievales* (1995): en la Edad Media, las diversas esferas de la actividad humana no tienen su propio “lenguaje profesional” específico, en el sentido en que se dan en la sociedad moderna.



p. 258). Incluso, advierte que con el paso del tiempo el término se degrada de un sentimiento moral profundo a un sentido social externo.

El saber de la *cortesía* “tiene por objeto elaborar doctrinalmente un pensamiento sobre la sociedad y sobre el mundo que apoye intelectualmente el mantenimiento de las estructuras vigentes” (246); además, nos dice Maravall, éste saber:

es siempre el de la doctrina en cuya ortodoxia se basa el orden social y, dentro de ello, el que a cada uno corresponde según su puesto[...]. Ese saber es un instrumento ciertamente para que se produzcan, cuando algunos logran su posesión muy inminente, los casos singulares de desplazamiento o de cambio de «estado» y «orden». Casos singulares, como decimos, nunca de trastorno de las clases como tales y entre sí. Que se den casos individuales de ósmosis es de esencia en una sociedad cerrada. Finalmente, ese saber es un medio de estabilización y solidificación de los estratos sociales, asegurando las relaciones de dominio que dentro de la sociedad se dan y reduciendo al mínimo los vaivenes perturbadores [...]. No puede decirse que sea un instrumento de transformación social, sino, al contrario, un poderoso resorte inmovilizador. (pp. 251-252)

Entonces, se trata del saber que emana de la doctrina cristiana, imbricado entre el código de valores que sustentan la cohesión social, dentro del ámbito de corte: el círculo público que coadyuva con el rey en el gobierno del reino: nobleza, baja nobleza (o señores caballeros), clérigos y allegados cercanos al monarca. Ámbito probablemente numeroso para el siglo XIII, donde se vive una etapa de reconquista, repoblamiento del territorio y existe un extenso número de caballeros y señores terratenientes que logran conseguir un alto grado de autonomía administrativa y legislativa<sup>18</sup> respecto al control del monarca. Por ello, la urgencia de difundir y consolidar una ética y moral de la corte.

Sólo dos obras de la literatura sapiencial que he podido revisar para este trabajo definen concretamente el término *cortesía*: *Flores de filosofía*<sup>19</sup> y el *Libro de los cien capítulos*<sup>20</sup>. Respecto a la primera, según la transcripción semipaleográfica del ms. 9428 de la Biblioteca Nacional de Madrid (ff. 1-18) hecha por José Manuel Lucía Megías, *cortesía* es:

---

<sup>18</sup> Para este tema es de gran utilidad consultar la obra de Claudio Sánchez-Albornoz: *Nuevos y viejos estudios sobre las instituciones medievales españolas* (1980).

<sup>19</sup> En adelante también: Flores.

<sup>20</sup> En adelante también: Cien capítulos o bien, Cien Caps.

Sabet *que* cortesia es suma delas bondades . E suma de corte sia es *que* aya verguença adios e a los omes e assi mesmo . cortesia es temor de dios Otrosi cortesia es *que non quiera* ome fazer en su poridat lo *que non faria* en conçejo Cortesia es *que non faga* ome todas las cosas de *que* ha sabor . E cortesia es castidat . E *que* se trabaje ome de buscar bien a los omes en *quanto* podiere . Cortesia es ome ser franco en su voluntad . E pagado de lo *que* le aujnere Ca el auer es vida dela cortesia e dela linpieza e la castidat es vida del alma el vagar es vida dela paçiencia . Cortesia es ome de sufrir su despecho e su pesar e *non mouer* se por ello afazer yerro . E por ende dizen *que non ha fe* sin lazerio.<sup>21</sup>

A juzgar por Gómez Redondo *Flores de filosofía* es un tratado de moral política, cortesana y clerical que sirvió como “clave en la literatura sapiencial” (1998, p. 260). Redactado a mediados del siglo XIII, de carácter proverbial y narrativo, que parece dar origen, según el mismo Gómez Redondo (1998) y Haro Cortés (1998), a el *Libro de los cien capítulos*, más detallado que el segundo y de composición durante el reinado de Alfonso X. En esta obra, la definición de *cortesía*, no varía demasiado pero las novedades ayudan a concebir matices del término:

Cortesía es suma de bondades e suma de la cortesía es que aya omne vergüença a Dios e a sí. Cortesía es temor de Dios. Cortesía es que non quiera omne fazer en su poridat lo que non querríe fazer en consejo. Cortesía es que non faga omne todas las cosas de que á sabor, ca el que las faze non á porque le llamar cortés. Cortesía es castidat, e que se entremeta omne de buscar bien en quantas maneras se pudiere. La mayor limpieza es que guarde la su cara de vergüença e de afruenta; limpieza es que sea omne farto de voluntad e pagado de lo que l' viniere. El aver es vida de la limpieza; castidad es vida del alma; bagar es vida de la paciencia. Cortesía es que sufra omne su despecho e su pesar fasta que vea omne su sazón. Non á fe sin limpieza. (Haro Cortés, 1998, p. 131).

Estas definiciones, que prácticamente construyen una sola, coinciden, en buena medida, en el uso que se le da al término en el *Libro de Apolonio*, donde el rey de Tiro encarna estos valores, además de personificar el ideal de monarca cortés del siglo XIII, configurado en la literatura sapiencial, como veremos a continuación, de acuerdo a dos estadios que lo describen, por un lado como un rey cortés, enseñado, sabio y pacífico que legitima su linaje, no en las hazañas bélicas ni en la antigüedad de su nombre, sino en su *cortesía*; y el modelo de rey cortés, aconsejado, regidor y justiciero, con el que consolida su poder regio, como se verá a continuación.

---

<sup>21</sup> El texto citado proviene de: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Flores2.html> (consultado el 2 de marzo de 2014).

#### 4. Rey cortés, enseñado, sabio y “pacífico”

La clave más evidente para relacionar al personaje del rey de Tiro con el proyecto cultural e ideológico del siglo XIII, es la mención de su *cortesía*, que anticipa desde el comienzo de la obra que dicha característica atravesará el Poema y define a Apolonio:

En el nombre de Dios y de Santa María,  
si ellos me guiasen estudiar querría,  
componer un romance de nueva maestría  
**del buen rey Apolonio y de su cortesía.** (c. 1)

Además, la siguiente cuaderna acota que todo sucederá en el transcurso de perder y recobrar a hija y esposa:

El rey Apolonio, de Tiro natural,  
que por las aventuras visco grant temporal.  
Cómo perdió la fija y la mujer capdal,  
cómo las cobró amas, ca les fue muy leyal. (c. 2)

Por lo tanto, podemos admitir con seguridad que el desarrollo de la *cortesía* del personaje está directamente relacionado al desarrollo de la aventura. Desde luego que el periplo de Apolonio se entrelaza con la doctrina cristiana, con temas y motivos propios de la cultura medieval clerical castellana, derivados del conocimiento sobre física (medicina), música y retórica; y otros de carácter folclórico, de la literatura bizantina y de tópicos clásicos como el *amor hereos*.

En este complejo crisol, la *cortesía*, como concepto medieval, además de caracterizar al personaje de Apolonio, se corresponde con el campo de la literatura sapiencial del siglo XIII. De tal

suerte que el rey de Tiro es la representación de un monarca cuyo linaje y modo de gobierno se sustentan en valores éticos y morales derivados de la ideología cortesana y no, como en la literatura épica: en la fama de sus acciones en batalla.

El modelo de gobernante encarnado en el personaje de Apolonio corresponde con el modelo de, por lo menos, cuatro textos de la literatura sapiencial: *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos*, *Libro del consejo e de los consejeros* y *Libro de los doze sabios*. Esta relación es más evidente al contrastar el Poema con su fuente latina y la versión posterior, del siglo XVI, de Juan de Timoneda; pues así, la *cortesía* se descubre como característica original del siglo XIII.

Para comprobar lo anterior es necesario focalizar el análisis en dos estadios claves en la configuración del personaje, no como héroe de una historia de aventuras marítimas, sino como la representación de un rey en un mundo antiguo medievalizado: la legitimación de su estatus noble y superior entre sus iguales en la corte de Architraztes y el ejercicio del poder como regidor e impartidor de justicia en Tarso y Mitilene. Ambos estadios no son independientes pues provienen de una misma cualidad: la *cortesía*; tampoco, uno sucede al otro en el desarrollo de la diegesis, sino que ambos constituyen la misma “imagen” poética total del rey, sólo que he elegido dos situaciones distintas, donde la *cortesía* del personaje tiene dos funciones diferenciables. En el primer caso, Apolonio legitima su linaje según dos características cardinales de un monarca cortés, que no sólo se manifiestan en esta primera etapa, pero sí son indispensables para conseguir el reconocimiento de sus iguales y el encumbramiento entre ellos: sabiduría y enseñamiento, que a su vez son frutos del *saber* (el conocimiento) y del *seso* (la inteligencia). En el segundo caso, Apolonio legitima su poder al influir directamente en las acciones del pueblo en su adecuado regimiento, según el código cortés (ser aconsejado, ganar los corazones de la gente, administrar la riqueza, procurar la defensa y seguridad del pueblo, ser franco y favorecer a quienes le favorecen), así como en la impartición de justicia.

#### 4.1. Sabiduría y enseñanza como legitimación del linaje

La literatura sapiencial suele encumbrar la sabiduría en la más alta esfera de la ética cortesana (Haro Cortés, 1998, p. 113). Al rey, incluso, no sólo le conviene por ser la virtud más alta, sino también por ser la más útil de todas. Como tal, el *Libro de los doze sabios*, define que la sabiduría es:

virtud yncomparable e maravillosa e muy cumplidera en el rey o príncipe o regidor, porque por ella pueda bien regir el reyno e regimiento que le es encomendado, e dar pena a los malos e galardón a los buenos, e ygualar e templar los hechos, e conoçer los fechos e los tienpos, que muchas vezes es neçesario e cumplidero al príncipe o regidor matar al que lo non mereçe y soltar al que lo mereçe<sup>22</sup>. (*Doze sabios*, cap. VI, p. 78).

Además, las sentencias de los sabios, en el mismo capítulo, enseñan que:

dixo el primero sabio: «Sabiduría es muro non corrompido y claridad syn oscoreza.» El segundo sabio dixo: «Sabiduría es cosa ynfenida e depende del ynfenido Dios.» El terçero sabio dixo: «Sabiduría es espejo de los sabios, que mientra más se miran más fallan que mirar.» El cuarto sabio dixo: «Sabiduría es destruymento de maldat e perfeçión de bondat.» El quinto sabio dixo: «Sabiduría es tristeza a los malos e plazer a los buenos.» El sexto sabio dixo: «Sabiduría es ensalçamiento del sol que escallienta y benifica el mundo.» El seteno sabio dixo: «Sabiduría es árbol de todas flores y cámara de todas çiençias.» El otavo sabio dixo: «Sabiduría es amor de todos amores, e agua de todas fuentes, e memoria de todas las gentes.» El noveno sabio dixo: «Sabiduría es apartamiento de virtudes e carrera derecha del paraíso.» El décimo sabio dixo: «Sabiduría es alcanzar fermosa consolaçión de pobreza, vergel de los sabios.» El honzeno sabio dixo: «Sabiduría es señora non conoçida, candela del alma, destruymento de los diablos.» El dozeno sabio dijo: «Sabiduría es cosa visyble e perfeçión ynvbsyble, e sepoltura de los malos, deseo de los buenos, juego de pella, biva çentella, amor con esperança, ley de todos reys, cobertura de todas menguas, manjar non negado, señoría ynfynda, piedra preçiosa, arca de maravilloso tesoro, estatuydad firme, vida del mundo, más alta que lo alto, e más fonda que lo fondo, çerco redondo de que todos pueden travar, non es ascondida nin amenguada a los que la buscan, e es amiga de sus amigos e enemiga de sus enemigos.» (*Doze sabios*: cap. VI, p.p. 78-79)

---

<sup>22</sup> El saber también se describe como arma del rey en *Flores de filosofía*: “El saber son armas con que se defienden de sus enemigos” (*Flores*, ed. Bizzari, cap. VII).

El carácter divino de la sabiduría estrecha el vínculo entre el rey y el profeta: “Los reyes son herederos de las prophetas” (*Cien capítulos*: cap. XX, p. 114), pues con él deben guiar y gobernar al pueblo, llevar la luz de la sabiduría hacia todas partes: “Con el saber alça Dios los omnes e fázelos señores e guardadores del pueblo” (*Cien capítulos*, cap. XX, p. 116).

Ahora bien, los saberes a los que debe aspirar el monarca, esa sabiduría que desea y puede alcanzar, se obtienen con el enseñamiento (el estudio y aprendizaje) que fortalece la inteligencia: el seso, mas no los garantiza. Esta posesión del saber, en proporción a la inteligencia y mesura del rey (incluso de otro noble), pueden ser garantía y legitimación del linaje. Tal y como lo constatan *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*:

E el enseñamiento es manera de seso. **Más vale enseñamiento que linaje**, ca el omne bien enseñado conoscerlo an quantos lo vieren por su enseñamiento, e non lo conoscerán por su linaje si non lo muestran o non ge lo fazen saber. **E el enseñamiento es significación de la cortesía e del crecimiento del seso** (*Cien capítulos*, cap. XIX, p. 110)

Y más adelante, en el mismo capítulo: “Punat de ganar enseñamiento si fuéredes reyes o señores, enseñorearvos hedes e valdredes más por ende” (*Cien capítulos*, cap. XIX, p. 112). Por otro lado, en *Flores de filosofía*:

creet bien que el ensemamjento es manera del seso. **e mas vale ensemamjento en lugares que linaje** [...]. E todo ome que ensi oujer tres cosas non sera lazrado la primera que non faga mal anjnguno la otra que non faga cosa que le este mal anjnguno la otra que non faga cosa que le este mal **Non ha mayor bien que buen ensemamjento** (*Flores*, ed. Lucía Megías, cap. VIII)

El mismo texto sapiencial relaciona el seso con el entendimiento y a éste con el enseñamiento como sustento del linaje, de tal suerte que los últimos dos términos son casi sinónimos (enseñamiento y entendimiento): “E por ende el que es de buen entendimjento faze las cosas segund seso” (*Flores*, ed. Lucía Megías, cap. IXI); “E el buen entendimjento escusa vn linaje” (*Flores*, ed. Lucía Megías, cap. XXXVII).

La sabiduría, la inteligencia, el conocimiento, no sólo constituyen el sustento de la jerarquía social, sino también su cohesión. El *Libro de los doze sabios*, vincula al seso: la lealtad (cap. I, p., 71), la templanza y la fortaleza (cap. V, p. 73 y cap. VII, p. 79). También describe al seso como valor opuesta a la codicia (cap. XIX, p. 83), ese pecado que enemista a los hombres y los confronta cuando no saben eliminar el deseo de mayores y ajenos beneficios. En esto, el *Libro de los doze sabios* también coincide con *Flores de filosofía*, donde la medida, que orienta al hombre para reconocer el justo medio, puede alcanzarse si se es bien instruido e inteligente: “que hermosa cosa es la medida en todas las cosas o que fea cosa es la desmedida en todas las cosas. El regimjento dela vida es el buen enseñamjento [...]. E los sesos. E los enseñamjentos son de dios. E es cosa que se gana ome por si” (*Flores*, ed. Lucía Megías: XXXIX).

Según este repaso somero respecto al saber, la sabiduría, el enseñamiento (entendimiento) y el seso, en tres textos sapienciales (a reserva de lo que se verá en el *Libro del consejo e de los consejeros* en el capítulo 5), la estrecha relación entre el conocimiento, la virtud y la divinidad, proveen de aquél enseñado y de buen seso la posibilidad de legitimar su linaje ante los otros, al margen de la fama en las armas; y son herramientas útiles para ejercer el poder en el gobierno de los pueblos. Esta doble utilidad (en la legitimación del linaje y en el ejercicio del poder) del sistema de valores éticos y morales cortesanos del monarca, son las verdaderas “armas” de Apolonio en su aventura. Primero, al demostrar su lugar en el mundo frente a sus iguales, consiguiendo, incluso, el encumbramiento sobre ellos; y después, al ejercer el poder como regidor y justiciero, que le proveen del reconocimiento y del aprecio de los pueblos, para consolidar su supremacía como emperador.

#### **4.2. Análisis. Legitimación del linaje en la corte de Pentápolis.**

***Historia Apollonii Regis Tyri* (caps. 13-23), *Libro de Apolonio* (cc. 144-241), “*Patraña oncena*” (pp. 121-128)**

En las tres versiones Apolonio de Tiro naufraga mientras escapa de la persecución de Architrastes, quien ha puesto precio a su cabeza por haber revelado el enigma que escondía el secreto del incesto entre éste y su hija. Como consecuencia del naufragio, Apolonio pierde sus naves, su gente y la riqueza que cargaba con él. Llega a una playa, desnudo, donde lo auxilia un pescador. Éste le ofrece algo de tela para vestir y le coloca en el camino hacia la corte de Architrastes (Arquístrates, en la *HART*, y simplemente el Rey en la *Patraña*), donde encontrará mejor fortuna y el amor de la princesa.

No obstante, en el *Libro de Apolonio*, el rey de Tiro encuentra su justo lugar dentro de la corte de Architrastes, su fortuna y el amor de Luciana mediante su enseñamiento, sus saberes y su buen seso. A diferencia de las otras dos versiones, en el Poema poco tiene que ver la magnanimidad del rey y de la princesa de Pentápolis en este proceso, pues es el mismo personaje quien encuentra su lugar y consolida su superioridad, garantizando el restablecimiento de su jerarquía y de su riqueza. Esto ocurre, primero, a través del reconocimiento de la nobleza de Apolonio por la voz narrativa y de la equiparación con el rey de Pentápolis, como consecuencia de su habilidad en el deporte. Posteriormente, es el rey de Tiro quien afirma por sí mismo su posición social al reconocer ante todos su dignidad, sentándose a la mesa a la derecha del rey. Una vez reconocida su nobleza, Apolonio establece su superioridad, haciendo uso de sus conocimientos al tañer la vihuela y cantar unos versos. De tal suerte que Apolonio gana el reconocimiento de la corte, del rey y la princesa; pero, sobre todo, el aprecio de estos y el amor de ella. Cabe destacar que en la versión medieval prima una la autodeterminación del personaje ante los otros, quienes reconocen sus acciones y las elogian, frente a las otras dos versiones donde, algo de esto existe también, pero sobre todo prevalece la voluntad del



otro sobre la de Apolonio, a quien le otorgan dones, en lugar de que los consiga por sí mismo. Veamos cómo ocurre esto directamente en los textos.

Para analizar lo anterior es útil, primero, acotar el pasaje de la estancia de Apolonio en Pentápolis a lo que sucede cuando Apolonio entra en contacto con los acompañantes del Rey y con él mismo. Para después, revisar lo que ocurre cuando toma el instrumento y canta unos versos.

En la *Historia de Apolonio Rey de Tiro*, Apolonio escucha el pregón de un joven que anuncia la apertura del gimnasio. Acude allí y encuentra al rey Archítrastes con su séquito de sirvientes:

*deo favente approximavit se Apollonius in regis turba et ludente rege substulit pilam et subtili uelocitate remisit remissamque rursum nec cadere passus est. Tunc rex Arcistrates cum sibi notasset iuuenis uelocitatem et, quis esset, nesciret et ad pilae lusum nullum haberet parem, intuens famulos suos ait: "Recedite, famuli: hic enim iuuenis, ut suspicor, michi comparandus est." Et cum recessissent famuli, Apollonius subtili uelocitate manu docta remisit pilam, ut et regi et omnibus uel pueris, qui aderant, miraculum magnum uideretur. Videns autem se Apollonius a ciuibus laudari, constanter appropinquauit ad regem. Deinde docta manu ceromate fricauit regem tanta leuitate, ut de sene iuuenem redderet. Iterato in solio gratissime fouit, exeunti officiose manum dedit. Post haec discessit. (Kortekaas, RA, cap. 13, pp. 304-306)<sup>23</sup>*

De este encuentro con el rey, destacan dos aspectos, el primero: que son sirvientes quienes acompañan a Arquítrastes y quienes comparten la admiración por la destreza de Apolonio; y el segundo: que Arquítrastes sospecha una dignidad comparable con la suya en la habilidad deportiva del náufrago, que no se confirma con el servicio que le ofrece al untarle ungüento, sino que éste tan sólo aumenta la gratitud del monarca. De tal manera, hasta aquí, Apolonio sólo ha obtenido con seguridad, por sí mismo, lo segundo: gratitud en el otro.

---

<sup>23</sup> [...] con la ayuda de Dios Apolonio se acercó en medio del séquito del rey y mientras el rey practicaba, recogió la pelota y se lanzó hábil y velozmente y, lanzada nuevamente, no permitió que cayera. Entonces el rey Arquítrastes, como se había dado cuenta de la rapidez del joven y no sabía quién era, y en el juego de pelota no tenía a nadie de su altura, mirando a sus sirvientes dijo: «Retiraos, sirvientes, pues este joven, a lo que sospecho, es digno de ser comparado conmigo.» Y una vez que se hubieron retirado los sirvientes, Apolonio con mano diestra lanzó hábil y velozmente la pelota, de modo que al rey y también a todos los muchachos que había presentes, les pareció un gran prodigio. Apolonio, al ver que era objeto de alabanzas, se aproximó al rey con resolución. A continuación, con mano sabia frotó con ceroma al rey con tanta suavidad, que de viejo lo tornó joven. En el baño le aplicó por segunda vez gratísimos cuidados; cuando salía le dio servicialmente la mano. Después de esto se marchó. (*Historia*: cap. 13, pp. 101-102)

Más adelante, en la misma versión, Arquítrastes asegura frente a sus amigos “[...] *me melius nunquam lauisse nisi hodie, beneficio unius adolescentis, quem nescio*»” (Kortekaas: RA, cap. 14, p. 306)<sup>24</sup>. Pero nada dice sobre las sospechas de su dignidad. No obstante, pide a un sirviente que lo busque para averiguar quién es e invitarlo a cenar. A lo que Apolonio se niega por ir mal vestido. El rey lo manda vestir y después le ordena:

«*Discumbe, iuuenis, et epulare. Dabit enim tibi dominus, per quid dampna naufragii obliuiscaris*». *Statimque assignato illi loco Apollonius contra regem discubuit.* (Kortekaas: RA, cap. 14, p. 306)<sup>25</sup>

En el comedor del rey, Apolonio se limita a obedecer y a recibir los privilegios otorgados por Arquítrastes. Finalmente la dignidad del de Tiro es reconocida por el monarca frente a todos. Pero es necesario destacar que ésta es un don otorgado.

Algo semejante ocurre en la *Patraña oncena* de Juan de Timoneda. En esta obra, Apolonio al llegar a la ciudad de Pentapolitania, siguiendo las instrucciones del pescador, escucha a un pregonero que con ayuda de una trompeta anuncia que el Rey se quiere bañar y convoca a ciudadanos y extranjeros. Apolonio acude allí y pide al bañador que le permita hacer él mismo el trabajo.

Bañado que fue el Rey, era uso a personas reales en aquella tierra, a la postre, ungriles con ciertas confecciones de ungüentos, y para esto suplicó Apolonio al bañador que le dejase hacer aquel ejercicio. Contento, fue tanta la sutileza y gracia con que Apolonio lo hizo, que el Rey estuvo muy admirado dél.

Después que el Rey y todos los caballeros se hubieron bañados, asentóse en una cuadra que había muy encerrada y mandó que todos los extranjeros que el trompeta había llamado viniesen en su presencia; y allí, por holgarse con ellos, como lo tenía de costumbre había peusto cuatro joyas para quien mejor saltase y bailase y luchase y tirase barra. Habiéndose todos probado en estas cuatro habilidades, no hubo quien mejor lo hiciese que Apolonio, y así le mandó librar el Rey cuatro joyas. (*Patraña*, p. 122)

---

<sup>24</sup> [...] nunca he tenido yo un baño mejor que el de hoy, gracias al servicio de un joven al que desconozco»” (*Historia*, cap. 14, p. 102)

<sup>25</sup> «Acomódate, muchacho, y come. El Señor te concederá con qué olvidar las pérdidas del naufragio». Y al punto Apolonio se acomodó frente al rey en el lugar que le asignaron. (*Historia*: cap. 14, pp. 102-103)

Este fragmento tiene cierta semejanza con la *HART*. No obstante, lo que hay que destacar es la ausencia del reconocimiento de la dignidad de Apolonio, ni siquiera de la sospecha de ella. En cambio, se hace énfasis sólo en la gratitud del Rey. Aunque sí se describe la habilidad del de Tiro, ésta sólo le consigue el premio del concurso: joyas. El personaje, en este primer encuentro con el Rey, está lejos de la restitución de su linaje.

Al igual que en las otras versiones, Apolonio acude al banquete ofrecido por el monarca de Pentapolitania, después de vestirse adecuadamente. Una vez dentro del palacio: “Parecido Apolonio delante del Rey, con aquel acatamiento que convenía, hízole sentar en una mesa que estaba enfrente de la suya” (p. 122).

En la versión de Timoneda es el Rey quien elige el lugar de Apolonio en el banquete. Pero este, ni siquiera está en su mesa, sino en otra; aunque, sí: frente a la suya. Este gesto, aunque extraño, concede un lugar privilegiado al de Tiro en el palacio, que, finalmente, garantiza cierta dignidad frente a los otros. Pero, de nueva cuenta, no es Apolonio quien busca este lugar, sino que es concedido.

No obstante, en el *Libro de Apolonio*, el pasaje correspondiente ocurre de otra manera. Apolonio, recién salido del mar, se encuentra con el pescador que le indica el camino donde podrá encontrar mejor ayuda. Siguiendo sus indicaciones encuentra a unos donceles haciendo deporte:

Aún por venir era la hora de yantar,  
salliéanse los donzelles fuera a deportar;  
comenzaron luego la pelota jugar,  
que solían a ese tiempo ese jugar.

Metiose Apolonio, maguer mal adobado,  
con ellos al trebejo, su manto afiblado;  
avinié en el juego, facé tan aguisado  
como si fuese de pequeño hí criado. (*Libro de Apolonio*: cc. 144-145)

En primer lugar, el episodio del gimnasio y los ungüentos no ocurre. En segundo, cabe destacar, que es la voz narrativa la primera en sugerir la pertenencia de Apolonio al ámbito cortesano, según la

habilidad que demuestra en el deporte. Posteriormente, sin demora, Architrastres observa el juego y pide jugar con él mano a mano:

Del su continiente hobo grant pagamiento,  
porque toda su cosa levaba con buen tiento.  
Semejol' homne bueno, de buen entendimiento;  
de deportar con él tomó grant taliento.

Mandó posar los otros, quedar toda la rota;  
mandó que les dejasen a amos la pelota.  
El capdiello de Tiro, con su mesquindat toda,  
bien se alimpiaba los ojos de la gota.

Hobo gran pagamiento Architrastes del juego;  
que grant homne era entendiógelo luego.  
Dijo al pelegrino: «Amigo, yo te ruego  
que yantes hoy conmigo, non busques otro fuego». (cc. 149-151)

Architrastres reconoce en la habilidad de Apolonio su formación cortesana, su entendimiento, a la que se asocia también su calidad moral: de hombre bueno. Por ello es digno de jugar con el rey a solas. En esta relación, se establece, indirectamente, una equiparación entre los dos personajes. Como resultado del juego Architrastres confirma que es un “grant homne” y lo invita a comer. No sospecha de su dignidad, sino que lo entiende plenamente, y no frente a otros, sino para sí mismo.

De manera semejante a las otras versiones, Apolonio es vestido para poder asistir al banquete.

Una vez allí:

Dijo el rey: «Amigo, tú escoge tu logar,  
tú sabes tu hacienda, con quién debes posar;  
tú cata tu mesura como debes catar,  
ca non te coñoscemos y podriemos errar».

Apolonio non quiso con ninguno posar,  
mandose, en su cabo, un escaño poner,  
de derecho del rey non se quiso toller.  
Mandol' luego el rey quel' diesen a comer. (cc. 158-159)

A diferencia de la versión del siglo V y de la del XVI, en el *Libro de Apolonio* es el mismo personaje quien escoge su sitio, en el lugar de honor. A esto me refiero con que autodetermina su posición social. Si bien, exige el reconocimiento del otro, es él quien ejerce el restablecimiento de su condición, no sólo en este punto de su aventura, sino también más adelante, cuando toca la vihuela y canta. Es necesario destacar también, que Architrastres apela a su medida en la cuaderna 158. De tal suerte que es ésta virtud la que conduce al personaje.

Hasta aquí, según la comparación de las tres obras, el Poema se distingue de las otras por el carácter cortés de Apolonio, señalado por su entendimiento y medida, lo que garantiza un “primer paso” en la recuperación de su posición social.

Ahora bien, la legitimación del linaje (la comprobación de la verdad en la nobleza y la posición social de Apolonio, ante las leyes morales y éticas de la *cortesía*) del rey de Tiro termina por demostrarse poco después de la aparición de la princesa en el banquete. Su presencia, en el Poema, es indispensable para establecer el límite que enaltece la nobleza de Apolonio, aunque se coloque por encima de ella, después de la demostración del virtuosismo de su arte. Al ganar el corazón de la princesa, vuelve su jerarquía, pero también la alegría perdida. Lo que obtiene Apolonio en este episodio, además de su estado regio, es el amor de la princesa, el aprecio del rey y de la corte, que se representan por encima de cualquier riqueza. Tesoro que, en general, a lo largo del Poema, será el más valioso para el personaje del rey de Tiro, al margen de cualquier idealización, como se comprobará en el capítulo siguiente.

Veamos, para empezar, lo que ocurre en el primer contacto con la princesa en las tres versiones, después lo que sucede cuando Apolonio toca y canta. En la *HART*, la princesa, a quien no se nombra en ningún momento, hace aparición en el capítulo 15. Su función en la versión latina, en este punto, es la de intentar alejar la tristeza del naufrago. Pero, si ponemos atención en la relación que hay entre ella y la restitución de la posición social de Apolonio, es posible reconocer que ésta, de nuevo, es otorgada, aunque después confirmada por Apolonio.

Cuando la princesa nota que el náufrago, a pesar del agasajo no recupera su alegría, intenta conversar con él, para que revele su nombre y procedencia: “«*Licet taciturnitas tua sit tristior, generositas autem tuam nobilitatem ostendit*»” (Kortekaas, RA, cap. 15, p. 308)<sup>26</sup>. No ve nada en él que demuestre su dignidad, sino el lugar distinguido que Arquístrates le ha concedido en el banquete. Incluso, la princesa promete hacerlo rico antes de constatar su identidad o caer enamorada: “«*Iam noster es, iuuenis, depone merorem; et quia permittit indulgentia patris mei, locupletabo te*»” (Kortekaas, RA, cap. 16, p. 310)<sup>27</sup>.

Algo semejante ocurre en la *Patraña*, aunque el diálogo no se da entre Apolonio y Silvana, sino entre ella y el Rey: “—Padre y señor mío, sepa yo, si puede ser, quién es este mancebo extranjero que tanta honra recibe y de tanta tristeza lo veo rodeado” (*Patraña*: p. 123). Aquí también, la honra procede del otro, es concedida lo mismo que la riqueza.

En cambio, en el Poema, Tarsiana habla con el náufrago de la siguiente manera:

«Amigo, dijo ella, faces grant cobardía,  
non te sabré componer entre tal compañía;  
semejaba que non amas gozo nin alegría;  
tenémostelo todos a muy gran villanía.

Si lo faces por pérdida que te es avenida,  
si de linaje eres, tarde se te olvida,  
es tota tu bondat en fallencia caída,  
pocol' mienbra al bueno de la cosa perdida.

Todos dicen que eres homne bien enseñado,  
veyo que es el rey de ti mucho pagado;  
el tu buen continente que habías mostrado  
con esta gran tristeza todo lo has afollado. (cc. 168-170)

---

<sup>26</sup> «Aunque tu silencio revela tu gran aflicción, sin embargo tu distinción muestra la nobleza de tu linaje» (*Historia*, cap. 15, p. 104)

<sup>27</sup> «Ya nos perteneces, joven, depón tu tristeza; y puesto que la indulgencia de mi padre lo permite, voy a hacerte rico» (*Historia*, cap. 15, p. 104).

No hay aún signos del enriquecimiento de Apolonio, ni de algún galardón obtenido, más que aquél lugar en el banquete que ha conseguido mediante su propia voluntad. Por otro lado, en el diálogo de la princesa no sólo hay un reclamo, una especie de chantaje para hacerlo reflexionar sobre su actitud, sino que también le hecha en cara algo que han reconocido esos “todos”: su enseñamiento; pues, Apolonio, triste, durante esos momentos no se comporta como ha mostrado que sabe hacerlo. Y esa manera de proceder es una manera cortés, enseñada de saberes cultos, de medida y de seso. Luciana reconoce en su diálogo que aquello que ha llevado a Apolonio a escoger un lugar digno en la mesa proviene de sí mismo y que los demás reconocen: su educación; y no es algo que los otros hallan otorgado por gratitud o magnanimidad.

En todas las versiones, esto precede al momento en que la princesa hace gala de su habilidad musical para deleitar al náufrago y así intentar sacarlo de su tristeza<sup>28</sup>, que a su vez es el momento en el que ella se enamora de Apolonio. Eventualmente se casarán.

En lo que respecta a la legitimación del linaje del de Tiro, en la versión latina y la renacentista, el personaje tendrá que esperar hasta el día de la boda; en el Poema, como hemos visto hasta ahora, ocurre lentamente, mediante la cortesía de Apolonio, quien no acepta tocar música hasta no verse coronado, de manera que su estado no se menosprecie. Hecho que reafirma su condición, pero también, teniendo en cuenta los resultados de su actuación, lo colocan por encima de entre sus iguales: es más enseñado, es admirado por Architrastes y digno de la mano de la princesa.

En la *HART*, después de que la princesa hace su acto, Apolonio guarda silencio y no la alaba. Acción que puede ser interpretada como orgullo, que pronto sostiene con pruebas de superioridad: realiza un acto lírico, uno trágico y uno cómico que a todos deleitan y admiran:

---

<sup>28</sup> María Jesús Lacarra tiene un excelente artículo sobre la música en el *Libro de Apolonio*, donde trabaja, en parte, el amor y la salud en relación con la música en el Poema: *Amor, música y melancolía en el Libro de Apolonio* (1983), muy útil también para reflexionar sobre el pasaje que abordaré, a propósito de la cortesía. También Gerold Hilty (2009) toca el tema, en relación a las cuerdas que describen la musicalidad del episodio.

*Discumbentes una cum rege in laude clamare ceperunt et dicere: «Non potest melius, non potest dulcius!» Post haec deponens liram ingreditur in comico habitu et mirabili manu et saltu et inauditas actiones expressit. Post hec induit tragicum: et nichilominus admirabiliter complacuit ita, ut omnes amici regis et hoc se numquam audisse testantur nec uidisse. (Kortekaas, RA, cap. 16, p. 312)<sup>29</sup>*

Como recompensa a su acto, la princesa le ofrece riquezas, pide a su padre que hospede al de Tiro con ellos y más tarde exige que lo haga su maestro particular: “Al permitirle su padre lo que ella misma por propia iniciativa deseaba ofrecer, mirando a Apolonio dijo: “«*Apolloni magister, accipe indulgentia patris mei ducenta talenta auri, argenti pondera XL, servos XX et vestem copiosissimam*»” (Kortekaas, RA, cap. 17, p. 312)<sup>30</sup>.

Más tarde, la princesa caerá enferma, irán a pedir su mano y ella elegirá a Apolonio como esposo. Lo que Arquístrates aceptará con dicha, y según sus palabras en público: “«*Scitote filiam meam uelle nubere Tyrio Apollonio. Peto, ut omnibus sit letitia, quia filia mea sapientissima sociatur uiro prudentissimo.*»” (Kortekaas, RA, cap. 23, p. 324)<sup>31</sup>. Apolonio ha logrado la mano de la princesa, la aprobación del rey y la venia del pueblo (pedida por el mismo rey). Todo ha sido concedido de los otros a Apolonio.

En la *Patraña* el linaje de Apolonio tiene algo más de importancia, pero sólo como una característica más que seduce a Silvana. El enamoramiento sucede más o menos de la misma manera que la versión latina. Ella primero muestra su habilidad, Apolonio no demuestra alegría y toma la cítara. Todos quedan atónitos y Silvana enamorada. Pide que el extranjero sea su maestro. Al poco cae enferma y revela su deseo por desposar con él.

---

<sup>29</sup> Los comensales a la par que el rey empezaron a lanzar gritos de elogio y a decir: «¡No puede ser mejor, no puede ser más armonioso!» A continuación, dejando la lira, hace una entrada con atuendo cómico con asombrosos gestos y danzas representó también escenas de mimo. A continuación se puso el atuendo de trágico y provocó no menos deleite y admiración hasta el punto de que todos los amigos del rey daban fe de que nunca habían oído ni visto algo así. (*Historia*, cap. 16, p. 106)

<sup>30</sup> «Maestro Apolonio, recibe merced a la indulgencia de mi padre doscientos talentos de oro, cuarenta libras de plata, veinte esclavos y ropa muy abundante.» (*Historia*, cap. 17, p. 106).

<sup>31</sup> «Sabed que mi hija desea desposarse con Apolonio de Tiro. Pido que sea para todos motivo de alegría, porque mi muy inteligente hija se une a un hombre muy sabio» (*Historia*, cap. 23, p. 111).



Tañido y cantado que hubo Apolonio, de ver la destreza de la música y gracia y desenvoltura, y cuán a propósito había respondido y cantado, el Rey y los caballeros quedaron atónitos y maravillados, y mucho más la Infanta Silvania, cuativada y presa de sus amores. (*Patraña*, p. 125).

De esto obtiene, además del amor, más tesoros (pues ya ha recibido las tres joyas que se ofrecían como recompensa al ganador en la contienda del gimnasio): “le mandó dar al Naufragio cien mil ducados para que se aderezase y pusiese en aquel estado de maestro cual para su hija convenía” (p. 125).

Por último, respecto a la versión de Timoneda, sobre el resultado de la boda, no hay mucho que decir. El Rey abraza a Apolonio quien intenta arrodillarse en agradecimiento.

En la versión medieval, en cambio, después de que Luciana hace su intento por alegrar al náufrago, quien no la elogia, es turno de Apolonio, pero para ello pide una corona pues “non quería, maguer pobre, su dignitat bajar.” (*Libro de Apolonio*, c. 185 d). Después de esto:

Cuando el rey de Tiro se vio coronado,  
fue de la tristeza ya cuanto amansando;  
fue cobrando el seso, de color mejorando,  
pero non que hubiese el duelo olvidado. (c. 187).

La presencia de la corona, me parece fundamental en la representación del tipo de rey que se traza a lo largo del Poema. Esta impresión es importante para reforzar la que pueda resultar en la interpretación total de la obra. No estoy del todo convencido de que sea consecuencia de la “deficiente comprensión del pasaje” (Puche, 1997, p. 105) por parte del autor, donde Apolonio ejecuta los tres actos en la *HART*, coronado por unas guirnaldas; sino, una medievalización del pasaje: un ajuste de la materia al código moral y ético cortesano, pues gracias a este gesto es que, después del acto, el personaje encumbra su posición al mostrarse igual entre los nobles y de mayor valía.

Alzó contra la dueña un poquiello el cejo,  
fue ella de vergüenza presa un poquellejo,  
fue trayendo el arco igual y muy parejo,  
avés cabié la dueña de gozo en su pellejo.

Fue levantando unos tan dulces sonos,  
doblas y debayladas, temblantes semitones.  
A todos alegraba la voz los corazones;  
fue la dueña tocada de malos aguijones.

Todos por una boca dicién y afirmaban  
que Apolo nin Orfeo, mejor non violaban;  
el cantar de la dueña, que mucho alababan,  
contra el de Apolonio nada non lo preciaban. (cc. 188-190)

Así resume el poeta el enamoramiento de Luciana, la actitud de Apolonio al tomar el instrumento, el arte de sus versos y su música<sup>32</sup>, así como la consecuencia de estos en la corte de Architraztes, quien queda tan complacido por la cortesía de Apolonio que no puede asignarle el valor de ninguna riqueza.

El rey Architraztes non sería más pagado  
si ganase un regno o un rico condado.  
Dijo a altas voces: «Desque yo fui nado  
non vi, segunt mío seso, cuerpo tan acabado». (c. 191)

Esa gratitud, expresada en una sentencia formulística: “non sería más pagado/ si ganase un regno o un rico condado” (c. 191 a y b) es señal que enseguida se atribuye a la perfección de Apolonio; que ya había puesto en práctica antes, en el deporte de la pelota, pero ahora lo confirma en la música,

---

<sup>32</sup> Para conocer la formación cultural del personaje es útil revisar el ensayo de Manuel Alvar “Apolonio, clérigo entendido”, publicado en *Symposium in honorem prof. M. de Riquer* (1984, pp. 51-73), lo mismo que su estudio introductorio a la edición del *Libro de Apolonio* (1984), donde también se describe el desarrollo del personaje; para comprender la relación entre el autor y el personaje así como el ámbito de recepción: Ancos (2013); para reconocer el léxico musical y universitario en el Poema: Jiménez Benito (2012); música y las adivinanzas como resorte de la historia: Lacarra (1998); la tematización de la escritura: Zubillaga (2013); Apolonio como un héroe intelectual: Surtz (1987).

pues la “disciplina del aprendizaje y la armonía del conocimiento hacen virtuoso al músico” (Alvar, 1981, p. 21), pero también porque el versificar:

es apostura de la lengua e endentimiento de palabra, es partido sin yerro e ayuntado por seso; anlo los árvaves por natura e los latinos por maestría. Amad el versificar que suelta la lengua presa, e esfuerça el coraçón medroso, e muestra nobleza de maneras (*Cien capítulos*, cap. XXII, p. 118)

Versificar, pues, también ennoblece, proviene del seso y del entendimiento. Además, es el encuentro del espíritu árabe y la maestría latina.

Es importante destacar, que a diferencia de las otras versiones, en el Poema, los bienes materiales llegan al último, junto con el don de ser el maestro de Luciana:

Quiérote dar de buen oro docientos quintales,  
otros tantos de plata y muchos serviciales;  
habrás sanos conduchos y los vinos naturales,  
tornarás en tu fuerza con estas cosas atales». (cc. 195)

Pero no sólo obtendrá riquezas, sino el casamiento con Luciana, quien cae enferma de amor. Acuden médicos pero no saben qué le aqueja. También aparecen en el reino tres jóvenes que buscan la mano de la princesa. De entre todos, Luciana escoje a Apolonio como marido y Architrastres se alegra de esto, pues “bien lo queremos todos cuando vos lo quisistes” (c. 238 d). En Pentápolis, el rey de Tiro ha ganado el corazón de todos y el amor de la princesa. Todo ese amor y gratitud son también asistidos por Dios:

Entró entre los novios muyt gran dilección,  
el Criador entre ellos metió su bendición;  
nunca varón a fembra, nin fembra a varón,  
non servió en este mundo de mejor corazón. (c. 241)

La relación directa entre la demostración del conocimiento de Apolonio y sus consecuencias favorables, a diferencia de las otras dos versiones donde los beneficios proceden del otro como una gratitud o magnanimidad, se corresponde, a su vez, con la misma idea que mostré en el apartado 5.1, respecto al enseñamiento y saber como fuente del linaje y el reconocimiento: “Más val saber que aver, ca el saber guardarte á e el aver averlo as tú a guardar”. (*Cien capítulos*, cap. XX, p. 113)<sup>33</sup>. El saber y el enseñamiento legitiman el linaje, traen compañía en tierra ajena, consuelan la tristeza, pero también traen consigo la riqueza material: ésta, a su vez, también atrae compañía y linaje: “Con el aver abrá solaz en la solidad e si se es pelegrino con él ganará compaña, e con él hablará si se quiere apartar, e con él será puesto entre sus iguales; e el saber le será armas con que se defienda de sus” (*Cien capítulos*: cap. XX, p. 116). No obstante, la riqueza no es posible sin seso y enseñamiento. Lo que condiciona la fortuna a la sabiduría.

De esta forma Apolonio, después de salir del naufragio: desnudo, sin compañía ni riqueza, huyendo de Antioco, logra demostrar frente a los otros la posición que le corresponde en la sociedad, gracias a algo que atesora en sí mismo y no proviene de dádivas: su *seso*, *enseñamiento* y *entendimiento: cortesía*. Que son la única arma que le servirán a lo largo de su aventura y en la obtención del Imperio.

---

<sup>33</sup> La misma idea aparece en *Flores de filosofía*: “dizen mas uale saber que auer . Ca el saber guarda a ome . E el ome ha de guardar el auer . E por ende dizen que el saber es señor e ayudador” (*Flores*, Ed. Lucía Megías, cap. IX); “Mucho deues amar ser sabidores e aprendientes e non querades ser torpes, ca, sy lo fuerdes, perder vos hedes. E por eso dizen mas vale saber que auer, ca el saber guarda el hombre e el auer ha de guardar el hombre. Saber es sennor e ayudador” (*Flores*, ed. Bizarrí, cap. VII).

### 4.3. “Pacifismo” y cortesía en el *Libro de Apolonio*

Antes de terminar este capítulo, es necesario señalar una característica más de la cortesía de Apolonio que constituye un rasgo homogéneo en todo el Poema, que no tiene correspondencia con ninguna otra versión de la historia: su “pacifismo”. El término es anacrónico, pero me sirvo de él para señalar un aspecto que deriva de la mesura del monarca y se manifiesta en la ausencia de belicosidad. Esta característica puede pasar desapercibida porque hay otros rasgos más notorios en la historia como la sabiduría, la tristeza, el amor, el infortunio, las felices anagnórisis; pero, sobre todo, es una cualidad discreta y casi imperceptible porque sólo hay un verso que lo denota textualmente. Cuando la versión medieval entra en contraste con la versión latina y la reescritura renacentista, el “pacifismo” que existe de manera silenciosa es más evidente. Manuel Alvar notó este carácter y comentó lo siguiente:

El guerrero en él no existe; la acción es la que el destino lo obliga a realizar; la sabiduría le lleva a buscar la compañía de los libros o el recogimiento en sí mismo. Nuestro héroe cumple el talante del sabio que no se deja ganar por la guerra, a la que no admira. Desprecia un mundo en el que pugnan todas las clases del pecado y se encuentra identificado con aquel tipo de gente de las que habla Filóstrato («a nadie se le ocurría considerar el hecho de tomar ciudades como más digno de gloria que construir una sola»). (Alvar, 1981, p. 20).

Si bien no coincido completamente con el eminente filólogo español respecto a que en Apolonio el guerrero no existe, es verdad que a lo largo de la historia medieval Apolonio nunca usa la violencia ni se sugiere que esté en sus planes. No lo hace cuando Antioco lo engaña, no responde con armas para lavar la afrenta, a pesar de que éste, incluso, construye barcos y los arma para darle caza (c. 60); tampoco hace la guerra contra Estrángilo y Dionisia (c. 369). Apolonio, efectivamente, opta por la paz. Esto no le resta caballería. En un par de ocasiones se le caracteriza en epítetos exaltativos como caballero; único personaje al que se le da este apelativo en toda la obra: “El rey Apolonio, un noble caballero” (c.360 a) y “El rey Apolonio, lazdrado caballero” (c. 459 a).

Literatura sapiencial, como el *Libro de los doze sabios* o *Libro de los cien capítulos*, apelan a la reflexión sobre el uso del poder, tanto del rey hacia su pueblo, como el de los caballeros y el monarca ante la guerra. Sobre ésta, además de aconsejar sobre el comportamiento en batalla, también advierten de sus peligros. En general: no la recomiendan. “La espada es sombra de la muerte” (*Cien capítulos*: cap. XIV, p. 103)

La guerra, para el *Libro de los cien capítulos*, no debería ser un recurso, ni una decisión humana, sino de Dios, quien la induce en el mundo, bajo su siempre incomprensible designio. El hombre que busca la guerra por su propia voluntad es un loco, un pecador. Actitud que trasgrede la correcta moral y violenta la ética cristiana. No obstante, debe saberse qué hacer en caso de agresión, qué tipo de compañía es útil y cuál no, cómo defenderse, cómo actuar dignamente. Este doctrinal, además de dedicar seis capítulos al modelo de caballero (caps. XI-XVI), dedica uno completo sobre el desaconsejo de la guerra, sobre el error de entrar en ella, las atrocidades que conlleva, lo que se transgrede al optarla y coloca la paz por encima de todas las maneras de *folgura*.

A continuación reproduzco íntegramente el capítulo XVII, titulado “Fabla de las guerras”, que aunque es corto, podría parecer mucho dentro de este trabajo; no obstante, lo amerita:

De la guerra nasce el destorvo e cresce el desamor, e las querellas non las nuevas quando se quedaren. **Quando vienen las guerras pierden los omnes el seso** e quando se van guarescen e cobran el seso. E por la guerra nasce mucho mal e mucha enemistad e muchas querellas; **no la enciendas quando se amatare e non te quieras enconrar con ella si la pudieres desviar de ti.**

**Quando vienen las guerras sacan a omne de su seso e de su sentido. Quando quiere Dios dar guerra en la tierra mengua el seso a los omnes e quando quiere que ayan paz tórnales su seso e entienden el mal seso que fazen. La guerra comiença de mala voluntad que tienen los omnes los unos a los otros, o porque se precian más que ellos o porque cuidan ganar algo d'ellos. La guerra es ocasión e tempestat que envía Dios a su tierra**, non la deve ninguno enceder e si se encendiere tan desventurado es el que cae en ella. Fuit la guerra e ganat seso de las bestias del monte que non viene a guerrear con omne sinon con cuida o quando más non puden. Quien quiere bevir en paz á de seer sofrido, ca más val para omne que digan que es sofrido además, que non que digan por el que es muerto o que á ganado infierno. E el que comiença de encender el fuego de la guerra aquél será leña para él. Quando dura la guerra cae el regno en mengua e fincan las villas en poder de omnes nescios. E non conviene al rey que biva con omnes malfechores.

**La guerra endurece los coraçones**, e mengua los fijos e non da vagar a los señores de pensar de lo que deven como deven, nin los vasallos non se guían por sus señores como deven. **Guardatvos non querades aver guerra mientras podiéredes aver paz**, si oviéredes de aver

guerra punad de demandar ayuda e compañía quanta vós más pudiéredes. Dixo el sabio: el mucho pueblo es onra del rey e la pequeña compañía es quebranto del merino. Los que son muchos abenidos, aquellos an onra, e los que son pocos e desabenidos, quellos an el abaxamiento. Non vos atrevades a la guerra, ca el que se atreve a ella, aquél es de más poca vida de los otros. **Más val sufrir el omne qual cosa quiere que faga el rey, que sufrir guerra.** Quando se ayuntan los flacos e se abienen ganan esfuerço con que se defiendan; e quando se desabienen los fuertes enflaquecen de guisa que se an de vencer. Deve seer el omne en el comienzo de la guerra como el potro, que non es ensellado e non tiene siella con que l' puedan cavalgar; otrosi non tiene leche que l' puedan ordeñar, e danle pasada fasta otro tiempo, e fíncase en paz. Quando se buelven las villas e nascieren las peleas, métete en tu casa e estorcerás tu alma con tu ley, e el abaxamiento e la poca comapaña. Quando cresce vando a tuerto es el bueno en cuita e non le es bien que se meta con ellos, pues non van en servicio de Dios, nin andan con derecho; otrosí non le es bien desamparar sus vezinos e finca coitado. Non á mejor solaz que grant compañía e buena; non ha peor solidat que poca compañía e desabenida; **non á mejor folgura que paz; non á peor cosa que guerra;** non á mejor lazerío que miedo; non á mejor folgura que el que puede bevir seguro. (*Cien capítulos*, cap. XVII, pp.106-108. Las negritas son mías).

Hacer la guerra es transgredir la vergüenza del hombre con el hombre y con Dios; no procura el bien; nace de una voluntad descontrolada; es consecuencia de la codicia y la soberbia; no es de pacientes ni sufridos; es una actitud fuera de seso. Contraria en mucho a la *cortesía*.

El autor del *Libro de Apolonio* pareciera coincidir con estas ideas, aunque algo de ello hay ya en la *HART*. No así en la *Patraña*, donde el personaje es un rey beligerante.

En la versión latina sólo hay dos menciones al carácter bélico de Apolonio, casi al final de la obra, uno justo después de la primera anagnórisis, y otro un poco más adelante, cuando el rey de Tiro se dirige a Tarso a hacer justicia a Dionisiade y Estranguilón por haber intentado asesinar a su hija: el primero es un diálogo en el que, después de que Tarsia le cuente su historia: “*Et dixit Apollonius: «Perat hec ciuitas»*” (Kortekaas, RA, cap. 45, pp. 390-392)<sup>34</sup>; el segundo, cuando viaja con su yerno e hija, acompañados de un ejército hacia Tarso: *et cum eodem et filia et cum exercitu nauigans Tharsum ciuitatem uenit*” (Kortekaas, RA, cap. 50, p. 404)<sup>35</sup>. En cambio, en la *Patraña*, la guerra es parte de la identidad del personaje. En esta obra, Apolonio debe luchar para recuperar Tiro, pues es tomado por Taliarca (el asesino que envía Antioco para matarlo, quien al encontrar el reino sin monarca, decide sitiar y tomar el reino) y por Antioquía para legitimar su poder: “Luego proveyó [el Rey a Apolonio]

<sup>34</sup> Y dijo Apolonio: «Que sea destruida esta ciudad».” (*Historia*, cap. 45, p. 137).

<sup>35</sup> “en compañía de él [su yerno] y de su hija y con un ejército, llegó navegando a la ciudad de Tarso (*Historia*, cap. 50, p. 142).

que cualquier galera, o nave o bajel que fuese competente para guerrear se hallase dentro de un mes en el puerto de Pentapolitania.” (*Patraña*, p. 130); “Pasados algunos meses y días, fue juntada la flota de número de noventa velas y seis mil combatientes. Con tan buen apercebimiento y aparejo, mostróse muy satisfecho y contento el Rey Apolonio” (*Patraña*, p. 130); “a do estuvo [en Antioquía] forzosamente casi doce años en hacer justicia, reconocer sus fortalezas, y arreglar la república, y acrescentar sus huestes y naves y galeras para ir por mar y tierra contra Tiro” (*Patraña*, p. 130); “En esto, el marinero [de Mitilene], espantado de ver tan grueso ejército [el de Apolonio], fuese corriendo a dar aviso a su Príncipe Palimedo”. (*Patraña*, p. 130).

En el Poema, en cambio, no existe ni una sola mención implícita a la guerra y una sola explícita, para despreciarla. Esto sucede cuando, después de desposar con Luciana, encuentran a un marinero de Tiro que le da la noticia de que Antioco ha muerto y debe ir a cobrar el “beneficio feudal” (Alvar, 1981, p. 19) del reino de Antioquía. Luciana, a pesar de estar embarazada, cerca de dar a luz, decide acompañarlo con la venia de su padre. Aprovisionan los barcos, llevando incluso parteras y a Licórides, su ama, y emprenden el viaje. En el camino la princesa da a luz y aparentemente muere. El mar da señales de tormenta y un marinero pide que entreguen el cuerpo a las olas.

Respuso Apolonio: «**Calla ya marinero,  
dices extraña cosa, seméjasme guerrero.**  
Reina es honrada, que non pobre romero;  
semeja en tus dichas que eres carnicero. (c. 275).

El segundo verso de esta cuaderna es la única muestra del desprecio por la guerra, que completa el perfil pacífico de Apolonio, en correspondencia con la ideología del *Libro de los cien capítulos*. El pacífico rey de Tiro reprocha al marinero calificándolo de “guerrero”, porque su actitud le duele y le parece una locura. Conoce, pues, que la guerra y la falta de seso están unidos. Y si lo sabe es porque, por un lado, lo ha aprendido (se lo han enseñado), y por otro, es un hombre sesudo y mesurado.



El pacifismo de Apolonio no se limita a este desprecio, sino que éste es la confirmación de una postura que tiene sustento a lo largo del Poema, en la ausencia de belicosidad; pues el rey de Tiro, es capaz de gobernar, mantener el orden y la justicia mediante sus saberes y habilidades que lo representan, también, como un rey cortés: aconsejado, regidor y justiciero.

## 5. Rey cortés, aconsejado, regidor y justiciero

La ley, la justicia y el rey se representan unidos, inseparablemente, en el ideal de gobernante que la literatura sapiencial del XIII y XIV elabora entre sus líneas, como bien nos da cuenta Nogales Rincón (2006) y que es posible constatar directamente en el *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*. En ellos, la ley y la justicia se asocian al rey como atributos naturales, y a los tres juntos se les considera como base primaria de la estructura del reino. El *Libro de los cien capítulos*, por ejemplo, se refiere a este vínculo natural, aunque ideal:

Ley es cimiento del mundo e rey es guarda d'aquel cimiento. Toda lavor que non á cimiento es guisada de caer e todo cimiento que non á guarda es aguisado de desfazerse. Rey e ley son dos cosas que an hermandat en uno e el rey á mester ayuda de la ley e la ley esfuerço del rey. [...] El rey mantiene la tierra con justicia ca si non un bollicio la defaría toda. (*Cien capítulos*, cap. I, pp. 73-75)<sup>36</sup>.

El rey cortés también ejerce como regidor del pueblo, tanto en términos prácticos como morales, incluso espirituales, gracias al vínculo ley, justicia y rey, y al cúmulo de virtudes que reúne el monarca:

regidor de reino tanto quiere decir como pastor de las ovejas, que ha de dar vía por donde usen y vayan, destruidor de los malos, enmendador de los malos usos y costumbres, rehacedor de los bienes, igualador de las discordias, veces con saña, veces con buena palabra, enseñador de las virtudes, destruidor de los pecados, y pena de la maldad y gloria de la bondad, defendimiento de pueblo, poblador de tierra, pértiga de justicia. (*Doze sabios*, cap. IX, pp. 83-84)

---

36

En el primer capítulo de *Flores de filosofía* (tanto en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de España, transcrito por Lucía Megías, como en el de la Biblioteca del Escorial, transcrito por Bizarri), pueden leerse palabras semejantes. “[L]a ley es comjenço del mundo e el rrey es guarda deste çimjento e pues toda lauor *que non* ha çimjento es gujsada rrazon de se caer e todo çimjento *que non* ha guarda mas ayna cae por ende e pues la ley e el rrey son dos cosas *que han* hermandat en vno por ende el rrey ha menester ayuda dela ley e la ley ha menester el esfuerço del rrey [...] Por ende sabet *que quando* el rrey sigue la justiçia e verdat luego fuyen del rreyno las fuerças e los tuertos e las malfetrias (*Flores*, ed Lucía Megías: cap. I)”. Por otro lado, la transcripción de Bizarri del manuscrito del Escorial registra: “[1]La ley es çimiento del mundo e el rey es guarda deste çimiento; pues toda lauor que non ha çimiento presta esta de caer. Todo cimiento quando non ha guarda mas ayna cae. [2]Con tres cosas se mantiene el reyno: la vna es la ley; la otra es el rey; la otra es iustiçia. [...] [6]Quando el rey sygue iustiçia e verdad luego fuyen del reyno las fuerças e los tuertos e las maletrinas” (*Flores*, ed. Bizarri, cap. I).

Ahora bien, estas cualidades regias, por un lado son atributos naturales, otorgados divinamente a la realeza, pero también son fruto de su entendimiento, enseñamiento y seso. Características que, según expuse en el capítulo anterior, son sustento del linaje. Asociadas, también a la justicia y el gobierno del pueblo, el rey es capaz de ejercer su poder y legitimarlo.

El entendimiento, el enseñamiento y el seso son indispensables para saber cómo actuar en la dirección adecuada del reino, para poner en practica la justicia: diferenciar entre el bien y el mal, el buen vasallo y el mal vasallo; reconocer la gravedad de los hechos; cómo ganar los corazones del pueblo; cómo tratar a cada quién como es debido. Respecto al seso en el gobierno del pueblo, *El libro de los cien capítulos* reflexiona lo siguiente:

La mayor partida de seso es que sepa omne levar los omnes. Quien sabe bien levar los omnes bivrá en paz e avrá grado d'ellos. Obedeced a Dios porque es Dios e amad al rey porque es señor, e levat los omnes gentilmente. Gente que á paz con los omnes han omnes paz con él. Quien á paz con los omnes bive en onra e en paz e quien non, bive en afruenta e en vergüença. (*Cien capítulos*, cap. 40, p. 147).

El *Libro de los doze sabios*, por su parte, considera fundamental en el rey la sabiduría para el adecuado regimiento del reino:

virtud yncomparable e maravillosa e muy cumplidera en el rey o príncipe o regidor, porque por ella pueda bien regir el reyno e regimiento que le es encomendado, e dar pena a los malos e galardón a los buenos, e ygualar e templar los hechos, e conoçer los fechos e los tienpos, que muchas vezes es neçesario e cumplidero al príncipe o regidor matar al que lo non mereçe y soltar al que lo mereçe<sup>37</sup>. (*Doze sabios*, cap. VI, p. 78).

Las alusiones a la sabiduría, la justicia y el buen gobierno del rey son numerosas en la literatura sapiencial. Nogales Rincón, en su estudio sobre los espejos de príncipes (2006), reconoce dos tipos de sabiduría con la que se relaciona el rey ideal de los espejos (que constituyen también la literatura sapiencial): la sabiduría como erudición y la sabiduría entendida en sentido práctico.

---

<sup>37</sup> El saber también se describe como arma del rey en *Flores de filosofía*: “El saber son armas con que se defienden de sus enemigos” (*Flores*, ed. Bizzari, cap. VII).

En relación con esta dimensión [sabiduría en sentido práctico] se pueden diferenciar dos campos íntimamente relacionados: a) la sabiduría como prudencia, es decir, entendida como una capacidad de consideración de lo real objetivo frente a acontecimientos pasados y futuros. Los ámbitos fundamentales de operatividad son los campos de la justicia real y de la política general, en relación a los cuales la sabiduría serviría de guía del rey. Íntimamente vinculado a este aspecto, es destacada por los espejos su papel en relación con la propia autodefensa del rey, basada en ser buen «buen lapidario en conozer omnes». Parece que la desconfianza hacia sus súbditos, en un sentido general, y hacia su entorno, en un sentido particular, fue una de las preocupaciones básicas del rey, de ahí la necesidad de poder diferenciar entre leal y desleal. De hecho la protección frente a los lisonjeros, codiciosos, necios, traidores, desleales, falsos amigos o personas sin discreción constituye uno de los lugares comunes en los espejos. [...] b) La sabiduría como camino hacia la virtud. (Nogales Rincón, 2006, pp. 25-26).

Ahora bien, aunque la justicia es un atributo del rey, éste no puede ejercerla en soledad. El monarca debe tomar consejo, así como para ejercer justicia como para cualquier otra acción que haga: “Las mejores armas que el rey puede aver son tres cosa: la primera es que se aconseje con los omnes leales, que sabe que l' conseyarán bien e que l' serán leales; e que sea la voluntad d' aquellos que l'an de ayudar firme en su vida; e que afirma las columbas de la justicia” (*Cien capítulos*: cap. III, p. 82). Por otro lado, “Cortesía es *que non quiera ome fazer en su poridat lo que non faria en conçojo*. Cortesía es *que non faga ome todas las cosas de que ha sabor*.” (*Flores*, ed. Lucía Megías: cap. XVI). “Cortesía es *que non faga omne todas las cosas de que á sabor, ca el que las faze non á porque le llamar cortés*.” (*Cien capítulos*, ed. Haro Cortés, cap. XXX, p. 131). De tal suerte, la justicia queda asociada, por un lado al rey como atributo natural, y por otro a la corte como pieza indispensable para que éste pueda ejercer dicho atributo.

En el *Libro de Apolonio*, la representación del *consejo* orienta la obra hacia la ideología cortesana, pues se representa en dependencia de la política de gobierno del rey, en el regimiento y en la impartición de justicia.

En el Poema aparece en 25 ocasiones “consejo” y 15 “conçojo”. Pero antes de analizar la influencia de estos en el modelo de rey que encarna Apolonio, a contraluz de otras dos reescrituras de

la historia, es necesario ahondar un poco, primero en la definición de acuerdo a la propia literatura sapiencial y luego en la distinción precisa entre ambos términos.

### 5.1. El *consejo* en cuatro obras de literatura sapiencial

La importancia de la toma de decisiones aconsejadas, tanto en lo personal, como en lo social, es de central importancia en el proyecto ideológico cortesano de Fernando III, Alfonso X y se retoma también en el de Sancho IV. Es posible encontrar sentencias que aluden al *consejo* y su importancia, como en *Flores de filosofía*:

Sabet *que* obediencia es *que* amedes a nuestro señor el rey de corazón e de voluntat E *que* le seades leales e verdaderos e *que* le consejedes sin engaño e sin lisonja e *que* punedes enle fazer serujçio E *que* digades del bien cada *que* vos acaesçiere. E *que* le agradezcadés subien fazer conçejera mente. (*Flores*, ed. Lucía Megías, cap. II)

Aquí se apela a un grupo de corte a la reflexión moral sobre la manera en que debe aconsejar al rey. Pero también señalan directamente al monarca, representando al *consejo* como un instrumento elemental para el triunfo y la correcta dirección de un gobierno:

Las mejores armas qu'l rey puede aver son tres cosas: la primera es que se aconseje con los omnes leales, que sabe que l' aconsejarán bien e que l' serál leales; e que sea la voluntad d'aquellos que l'an de ayudar firme en su vida; e que afirme las columbas de la justicia. (*Cien capítulos*, cap. III, p. 82).

O bien:

Teme e ama e obedeçe e sirve a Dios sobre todas las cosas, e junta con Él tu voluntad e obra, e habrán buen fin todos tus hechos, e tu regimiento, e acabarás toda tu entención, e tus conquistas serán todas a tu voluntad, e verás reinas y reyes de tu linaje, y serás bienaventurado, y será amunchiguada la ley de Dios, si sigues y guardas el consejo de los sabios. (*Doce sabios*, cap. LI, p. 112).

En general, el *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* y el *Libro de los cien capítulos*, utilizan el término de dos maneras: para describir sus cualidades y destacar su utilidad como medio<sup>38</sup> para obtener algún propósito. Sus cualidades son: gracia divina (*Doze sabios*, cap. XXXVI), obediencia (*Cien capítulos*, cap. II); temor de Dios (*Cien capítulos*, cap. XXXIII); buen seso, dominio de la voluntad y medida (*Cien capítulos*, cap. XXXIII; *Flores*, ed. Lucía Megías, cap. XIX; *Doze sabios*: cap. LXV); sabiduría que emana del pasado (*Doze sabios*, cap. LXVI; *Flores*, ed. Bizarri, cap. XVIII); mejor precaución (*Flores*, ed. Lucía Megías, cap. XXVIII) y, como decía antes: *cortesía* (*Flores*, ed. Lucía Megías, cap. XVI; *Flores* ed. Bizarri, cap. XIII; *Cien capítulos*, cap. VI).

En tanto medio para conseguir algo, estos textos idealizan al *consejo* como un arma (*Cien capítulos*, cap. III); columna de la justicia (*Cien capítulos*, cap. III); camino a la bienaventuranza y alegría (*Flores*, ed. Bizzarri, cap. XXIX; *Doze sabios*, cap. LI); estrategia para la batalla (*Cien capítulos*, cap. XIII) y salvaguarda del error (*Flores*, ed. Bizzarri, cap. IV).

También, en esta literatura, se advierte de las características de los consejeros: no deben ser lisonjeros (*Cien capítulos*, cap. II); no deben ser codiciosos (*Doze sabios*, cap. XXIII); deben ser leales, fieles y verdaderos (*Cien capítulos*, cap. II y IV; *Doze sabios*, cap. LXV); sin culpa (*Flores*, ed. Lucía Megías, cap. V); además, el rey debe considerar el *consejo* tanto de altos señores como de pequeños (*Doze sabios*, cap. XXXVI) y debe llevar a cabo el *consejo* que los otros le han dado (*Cien capítulos*, cap. III; *Doze sabios*, cap. LV).

No obstante, es durante el reinado de Sancho IV que se redacta un tratado dedicado exclusivamente al *consejo*; así como a la descripción minuciosa de la calidad moral y ética de un consejero; advertencias precisas sobre quién no debe serlo; la manera en que se deben discriminar los buenos de los malos *consejos* y estrategias para emitir un buen *consejo*: *El libro del consejo e de los consejeros*.

---

<sup>38</sup> Según expuse en el capítulo 4, valdrá lo mismo referirme a los consejeros del rey como a la corte.

El prólogo trata la relación entre el *saber* y el *consejo*. Éste es “melezina” de la ignorancia, que es una de las tres necesidades que “enbargan muy malamente” al individuo; las otras dos son el pecado y la “mengua de las cosas temporales”. El saber, además, se representa como la “melezina” que más aman los hombres por acercarlos estrechamente a Dios, pues emana de él mismo. Pero, para llegar al saber es necesario el *consejo*; de tal suerte, éste podría considerarse un “vehículo” del saber. Por lo cual, el hombre debe aprender a recibir el *consejo* de Dios, de sí mismo y de los otros para poder adquirir sabiduría.

En suma, considerando las novedades que aporta este texto a la asociación de conceptos que expuse arriba (a raíz de *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos* y el *Libro de los doze sabios*), el *Libro del consejo e de los consejeros* reconoce que la necesidad de *consejo* proviene de la necesidad de saber; ésta de Dios y que su depósito en el hombre es el alma, que vive aprisionada, pues el cuerpo limita el entendimiento sutil de las cosas y por lo tanto del saber pleno: “[no saber] Esto viene por la grand premia de la carne que da al alma, ca la tiene muy apremiada, asi commo en carçel, por la pesadumbre, de guisa que non puede ver nin entender sotilmente las cosas como deue, e por ende mengua en ella el su saber.” (*Consejo*, pról., p. 17) Así, el hombre desea el saber pues, por un lado, con él es capaz de conocer el Mundo y así mismo, y por otro, el alma, limitada e incompleta, busca completarse con el saber, pues éste es plenamente divino, lo mismo que el alma.

En este contexto el *consejo* es necesario porque el saber propio nunca es suficiente, pues el saber sobrepasa al individuo: “ninguno non deue loar su saber nin fiar mucho del” (*Consejo*, cap. II, p. 28). Por lo tanto:

por sabio e omne entendido que sea non puede saber bien e conplidamente sin consejo e sin ayuda de otros las cosas que ha de fazer. Ante, segund que es escripto, quanto mas sabe omne e mas entiende en los saberes, tanto mas dubda. [...] Pues segund esto, todo omne ha menester consejo e sen e saber de otro. E por ende lo deue primeramente demandar a otro. E aquel lo deue demandar a Dios pidiendol merced con milidança de coraçon quel de consejo por que deua e sepa fazer mejor. (*Consejo*, cap. II, p. 29).

Ahora bien, no todo *consejo* es provechoso. Existen dos tipos tanto de *consejo* como de *consejero*: “buenos e verdaderos e los otro son engannosos e malos” (cap. I, p. 27). Para distinguirlos, el *Libro del Consejo* detalla las cualidades positivas y negativas de ambos, mediante descripciones y argumentos de autoridad. Incluso, la obra comienza con recomendaciones para el consejero:

Las cosas que conuienen a todo buen consejo son seys. La primera, que non se llegue a el ninguno si non sea llamado. La segunda, que commoquier que sea llamado al consejo, que non se arrebate a consejar fasta que cuyde en el fecho sobre que lo llaman. La tercera, que lo que cuydare que lo acuerde con los otros. La quarta, que pune de saber la verdat de aquel que ouiere de consejar, por que el sepa dar mejor consejo. La quinta, que desque todos ouieren acordado en vno, que sea poridat en lo que acordaren e non lo digan a ninguno por sennal ni por palabra fasta que venga tiempo en que la deue dezir. La sesta, que el consejo sea tal que caten sienpre el consejo e la pro e la honrra del que ouieren a consejar mas que otra cosa ninguna. (*Consejo*, cap. I, p. 27).

Entre las cualidades positivas de los consejeros están: buenas costumbres y santa vida, sabiduría, madurez, firmeza (cap. VI); seso (cap. XI); amistad verdadera (cap. VI y XIV) y temperamento: templanza (cap. X). Esta última debe reflejarse de seis maneras en la palabra: la manera de hablar, no ser liviano (no decir cosas a la ligera), poner en práctica lo que se ha dicho que se hará, no hablar de más, no alabar ni denostar sin mérito y ser mesurado.

El tipo de consejero que se debe evitar es: iracundo (cap. VII), codicioso (cap. VII), torpe: loco (cap. XI), lisonjero (cap. XII), enemigo (cap. XIII), beodo (cap. XV), hombre de dos lenguas: aquél que dice tener unas intenciones pero su corazón esconde las contrarias (cap. XVI), mancebo: aquel entre los 28 y 40 años, pues carece de cordura, tiene seso inmaduro, no sabe lo que conviene, es vanidoso y trae pérdida (cap. XVIII). También se debe evitar al malvado (cap. XVII). Este último es aquél que acumula en sí la necedad, afinidad por más maldad, mala intención en los *consejos*, pone en peligro y trae muerte. En esa misma línea, se hace hincapié en evitar a la codicia, por ser el origen del resto de los pecados (cap. VIII) y al arrebatamiento, pues, éste último: hace a los hombres desentendidos, enloquece, entristece los hechos de los hombres, trae vergüenza y error (cap. IX).



El último capítulo del *Libro del consejo e de los consejeros* (cap. XIX) es una guía para identificar si el *consejo* es bueno o malo antes de darlo. A grandes rasgos, lo que se recomienda es, por un lado, prever lo que puede suceder a raíz del *consejo*, escoger lo que sea provechoso para él, ordenarlo, asegurarse de que hay verdad, acordar las razones del *consejo*: buscar coherencia y que tenga razón; por otro, el *consejo* debe velar por la igualdad de derecho (dar a cada quien lo que le corresponde), ser honesto, asegurarse de que sea provechoso, busque siempre honrar al rey, que el rey siempre vea por su pueblo y que, de la salida del *consejo* (su emisión, ya no su preparación), “pueda nasçer, así como amor o paz o guiar derecho o tuerto o pro o danno” (cap. XIX, p. 74).

[de acuerdo con Aristóteles] tres cosas caen mucho a la nobleza del rey. La primera, poner hermosas leyes; la segunda, fazer buenas conquistas; la tercera, poblar la tierras yermas; la quarta rrazon es que debe guardar las rrazones de las cosas que tannen el fecho del consejo, que lo que se faze con rrazon es bueno e provechoso. (Cap. XIX, p. 70-71).

En esta obra, como en las otras tres, la connotación de *consejo* lo acercan al sentido de otros conceptos como: dictamen, recomendación, opinión, observación, incluso: modo o medio de obtener algo. Pero en ocasiones, específicamente en el *Libro del consejo e de los consejeros*, aparece bajo la connotación de reunión, congregación: “non se llegue a el ninguno si non sea llamado” (cap. I, p. 28), “commoquier que sea llamado al consejo” (cap. I, p. 28), “que non deuen consentir a los locos llegar a sus consejos de poridat<sup>39</sup>” (cap. XI, p. 48), “non poner en sus consejos a aquellos con quien ouieron grandes enemistades” (cap. XIII, p. 53), “conuienele primeramente que arriedre de su consejo de poridat a todos aquellos que son enbriagos” (cap. XV, p. 60). En algunos de estos contextos, también se asocia a la congregación, la secrecía del *consejo*, según el adjetivo: *poridat*.

Me gustaría destacar hasta aquí que, según la literatura sapiencial del XIII y XIV, al margen de la naturaleza del *consejo* y de los *consejeros*, se pueden distinguir dos significados asociados a la misma palabra (*consejo*): el de razón (recomendación) y el de congregación (reunión, junta). Respecto

<sup>39</sup> Tanto Dolores Corbella como Carmen Monedero definen *poridat*, en el glosario de sus ediciones del *Libro de Apolonio* como: secreto.

al primero, a su vez, pueden distinguirse cuatro connotaciones en el modo de recibir o dar *consejo*, según el *Libro del consejo*: en privado (entre dos personas), en congregación (independientemente del espacio en el que ocurra), entre el sujeto y sí mismo, así como entre el sujeto y Dios; todas ellas en torno a una función general: llegar al saber. No cualquier saber, sino aquel verdadero y honesto que sea provechoso para el rey y el reino.

## 5.2. Consejo y conçejo en el *Libro de Apolonio*

En el *Libro de Apolonio* el *consejo*, a diferencia de como me he referido al término hasta ahora, se registra con distintas grafías, como había anticipado al comienzo del capítulo, que imponen también una distinción más clara en su significado. Hasta aquí he utilizado con más frecuencia un sólo término: *consejo*, porque, a pesar de las diferencias connotativas asociadas a éste, en el *Libro del consejo e de los consejeros*, según el modo de dar o recibirlo, Agapito Rey, en su edición (1962), no hace ninguna distinción. Tampoco hay una distinción clara en *Flores de filosofía*, *Libro de los doze sabios*, *Libro de los cien capítulos*, pues sólo Lucía Megías registra un uso de la grafía ç en su versión de *Flores*: “cortesia es que non quiera ome fazer en su poridat lo que non faria en conçejo” (cap. XVI).

No obstante, en el Poema la diferencia existe<sup>40</sup>. Tanto Dolores Corbella como Carmen Monedero dan cuenta de esto. Las dos ediciones, de sendas estudiosas, registran un uso diferenciado de las grafías ç y s (esta última también como ss). Dolores Corbella, en el glosario de su edición anota: “**conçejo**: en conçejo ‘públicamente’, 608a” (p. 291). Por su cuenta, Carmen Monedero señala que: “conçeio, conçejo, concejo; *llegar a conçeio*, reunir(se) en concejo, 90d, 91 a, 560 a; *en conçejo*, en reunión pública, públicamente, 5d” (p. 302).

---

<sup>40</sup> Por mi parte, hasta aquí también he equiparado los términos con el fin de no presentar el problema hasta haberlo abordado en la misma ambigüedad de la literatura sapiencial (*Flores de filosofía*, *Libro de los doze sabios*, *Libro de los cien capítulos* y el *Libro del consejo e de los consejeros*); pues, sólo Lucía Megías registra un uso de la grafía ç en su versión de *Flores*: “cortesia es que non quiera ome fazer en su poridat lo que non faria en conçejo” (cap. XVI).

Además, Corbella anota: **Conseio**: ‘rumbo’, 110b, 455b; ‘decisión’, 38d, 560d; ‘solución’, 383c; ‘reunión’ 233 a” (p. 291).

Respecto al mismo término, Monedero: “*conseio, consseio, consejo*, 99b, etc.; propósito, plan decisión, 38d, 41c, 47c, 94c, 207b, 560d; consulta, asesoramiento, 80d; reunión, 233 a; auxilio, ayuda, socorro, 132d, 142c, 161d, 383c; *non dauan huno a otro consseio* (frase usual para indicar desconcierto), 605b; rumbo de una nave, 110b, 455b. (p. 302-303)

Entonces, según el *Libro del consejo*, los otros textos sapienciales y los glosarios de las ediciones del *Libro de Apolonio* de Dolores Corbella y Carmen Monedero, podemos hacer dos primeras distinciones asociadas a las grafías *ç* y *s* en el *Libro de Apolonio: consejo*, como aquél saber que se debe recibir o dar a manera de recomendación o guía, sea de un sujeto a sí mismo, entre dos o entre el sujeto y Dios. Significado semejante al que conserva el *Diccionario de Autoridades* (1792): “parecer o dictamen que se da o toma para hacer alguna cosa”; y *conçejo*, como junta o asamblea, donde se decide, se da y/o toma un *consejo*.

La distinción en parte es etimológica. El *Nuevo diccionario latino-español etimológico* define *consejo* como: “*parecer ó dictamen. Consilium; tribunal y lugar donde se reune, curia. — Obrar sin consejo, tēnerè, inconsultè agēre. Entrar en consejo, consultēre, deliberāre, decernēre. Dar á uno un consejo, consilio alīquem adjuvāre.*” (1897, p. 57).

Por otro lado, el vocablo latino: *consilium*: “*Consilium, ŷ. n. [de la r. Conso, de donde consul y consũlo]. Cic. Consejo, parecer, dictámen; Deliberacion, preoyecto, designio; Congreso, tribunal que delibera; Orden, decreto: Prudencia, razón*” (1897, p. 222).

Además, define *concejo* como lugar: “*m. Oppidanōrum concilium, municipalium virōrum convēntus.*” (54). El vocablo latino: *concilium*: “*ŷi, n. [de consiēo V. est. pal.]. Cic. Concilio, junta ó congreso; Lucr. Enlace, unión; Junta del pueblo*” (1897, p. 208).

La etimología de ambas palabras remite a una junta o congreso, aunque *concilium* no incluye en su significado: parecer, dictamen, decreto, prudencia o razón; *consilium*, en cambio sí. De allí, tal vez,

que la literatura sapiencial utilice indistintamente *consejo* para referirse tanto a la asamblea como al decreto, y por otro lado, *concejo* o *conçejo* únicamente para junta o asamblea. Esto, tal vez, como consecuencia del uso del vocablo: *concilium* durante la Edad Media; pues ese era el nombre que recibía la asamblea constituida por los nobles, eclesiásticos y oficiales que acompañaban al príncipe, que podía a veces integrar también, como quedó asentado en el capítulo cuarto de esta tesis, a otros miembros de la sociedad. Dicho término, habría llegado a la jerga legalista como herencia lingüística romana. Aunque, como procedimiento legal, no fuera necesariamente una adaptación fiel del derecho romano; sino, una modificación de éste en asimilación a los usos góticos, como apunta Sánchez-Albornoz (1980, V. 3, pp. 1653-1661), al abordar algunas de las funciones del *Palatium* asturleonés, o como sugiere Valdeavellano (1968, p. 465), cuando éste describe la transición de los términos *Palatium*, *aula* y/o *concilium*, en: curia (debido al contacto con el feudalismo francés), y éste, a su vez, en cort o corte, debido al romanceamiento ibérico. Citaré sólo la reflexión de Sánchez-Albornoz para dar una idea del vínculo entre el término latino y la asamblea jurídica.

Naturalmente a más de estas sesiones ordinarias del *Palatium* tenemos no pocas noticias de muy diversas asambleas del mismo. Alguna vez algún notario erudito llamó a algunas de tales asambleas *conventus* o *concilia senatus*. Las más importantes suelen empero recibir el nombre de *concilia*. Era legítima esa su habitual denominación. Fue usada en tiempos romanos para designar a reuniones más o menos numerosas. Puede trazarse esquemáticamente la historia del empleo de tal vocablo en la España goda. Adquiere un muy concreto significado en el reino asturleonés al aplicarse a las reuniones de las comunidades rurales, con fines judiciales y a lo que creo económicos, pero no perdió su antaño significado y se utilizó para designar a las reuniones de todos los miembros del palatium. [...] No faltaron empero testimonios de su uso para asambleas judiciales, convocadas pero no siempre presididas por el príncipe. (Sánchez-Albornoz, 1980, V. 3, pp. 1653-1656).

Estos *concilia*, como dije unas líneas antes, también fueron llamados: *conçejo* durante el siglo XIII, como parte de la jerga legalista<sup>41</sup>, de donde, probablemente, el autor del Poema toma el término.

Antes de analizar la manera en que se representa el *conçejo* en el *Libro de Apolonio*, es

---

<sup>41</sup> Según la incidencia del término en el CORDE de la Real Academia Española, en el 95% de los casos (11663) el término aparece en la prosa jurídica, entre los siglos XIII-XV. (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [consultado: 2 de octubre de 2014].

necesario reflexionar un poco más sobre la función del otro término: *consejo*, dentro del Poema. Pues, por un lado, provee de información útil para entender la forma en la que éste se corresponde con la ideología cortesana de la época, y por otro: enfatiza la manera en que la obra diferencia el significado de ambos términos, haciendo un uso poético de ellos.

### 5.2.1. *Consejo y consejo de poridat*

El saber que se debe recibir o dar a manera de recomendación o guía, sea de un sujeto a sí mismo, entre dos o entre el sujeto y Dios aparece en el Poema en diversas cuaternas. En algunas, el saber del *consejo* es uno práctico, un saber hacer, que en su ausencia deja a los hombres sin rumbo, sin guía. La ausencia de *consejo* parece vaciar de seso, enloquecer. No hallar *consejo* es perder el gobierno de sí mismo; y cuando esto sucede, se revela el fuerte vínculo del sujeto y la comunidad: todos pierden el gobierno de sí mismos. En el Poema esto se aprovecha muy bien en la metáfora náutica del naufragio y la pérdida de control de la nave; vértigo y desorientación que también se desplazan a tierra. El poeta autor, aprovecha, tal vez, la presencia casi permanente del mar para abrir la posibilidad de asociar la ausencia de gobierno de una nave a la ausencia de gobierno, en tierra, del reino. Como sea, la falta de *consejo* es falta de saber hacer. Aquí algunos ejemplos:

Non les valién las áncoras, que non podién trabar,  
los que eran maestros non podién gobernar;  
alzábanse las naves, queríanse trastornar,  
tanto que ellos mismos non se sabién aconsejar.

Cuitoles la tempesta et el mal temporal,  
perdieron el consejo et el gobierno capdal;  
los árboles de medio todos fueron a mal.  
¡Guárdenos de tal cuita el Señor Espiritual! (cc. 109-110).

De guisa fue revuelta et yrada la mar,  
que non habién nengún consejo de guiar;

el poder del gobierno hubieronlo a desamparar,  
non cuidaron ningunos de la muerte escapar. (c. 455)

O bien, en tierra:

Habemos tal señor cual a Dios demandamos,  
si éste non habemos nunca tal esperamos;  
con cuita no sabemos cuál consejo prendamos,  
quando rey perdemos nunca bien nos fallamos». (c. 47)

Estos ejemplos ilustran el significado de *consejo* como guía, cuya ausencia implica, no sólo la pérdida de rumbo, sino desamparo, angustia, vértigo. Estas cuadermas ilustran el saber hacer que gobierna sobre el sujeto, sobre sí mismo, mediante *consejo*, pero también, en otro plano: la amalgama de identidades en la ficción entre el sujeto y el sujeto como comunidad.

Además, en el Poema, este tipo de *consejo* se representa en una variante que llama la atención, pues ocurre cuando los hechos narrados involucran sólo a dos personajes. Bajo esta circunstancia la trama gira al rededor de algún secreto o intimidad. En este contexto, lo que el *consejo* comunica es doblemente interesante para el receptor pues, por un lado, se revelará un diálogo que avance la historia, y por otro, éste ocurre de forma oculta para el resto de los personajes, no así para el receptor, quien es testigo de lo que sucede. A este tipo de *consejo*, podríamos nombrarlo *consejo de poridat*. Aquí algunos ejemplos. El primero, cuando la princesa de Antioquia revela a su ama que el rey, su padre, la ha violado:

Demás yo vos consejo, et vos creyer me lo debedes,  
al rey vuestro padre vos non lo enfamedes;  
maguer grant es la pérdida, más val que lo calledes,  
que al rey et a vos en mal precio echedes».

Mas quando ál non puedo desque soy violada,  
prendré vuestro consejo, la mi nodriza hondrada,  
mas bien veo que fui de Dios desamparada,  
a derechas m'en tengo de vos aconsejada». (Cc. 10, 12)

Este otro, pertenece al diálogo entre Antioco y su privado Taliarco, quien le pide, secretamente, que busque a Apolonio para asesinarlo:

Clamó a Taliarco, que era su privado,  
el que de sus conseios era bien asegurado;  
habíanlo en su casa de pequeño criado,  
acomendol' que fuese recapdar un mandado.

Dijo el rey: «Bien sepas, el mío leyal amigo,  
que non diría a otrie esto que a ti digo:  
que soy de Apolonio capital enemigo,  
quiero hablar por esto mi conseio contigo. (Cc. 37-38).

O bien, el diálogo indirecto entre Dionisia y Teófilo, dónde ésta revela las intenciones de matar a Tarziana y pide al mancebo que la asesine. En el verso 373 a, se alude explícitamente a la *poridat* en la que ocurre el *consejo*. Esto para enfatizar lo oculto y privado del diálogo.

Llamolo luego ella en muy gran poridat,  
fízole entender toda su voluntat;  
si gelo acabase, prometiol' su verdat  
que le daría gran precio y toda enguedat.

Preguntol' el mancebo, todavía dubdando,  
cómo podrié seyer, y en cuál lugar o cuándo.  
Díjole que mañana sobiese acechando,  
cuando sobre Licórides sobiese orando. (Cc. 373-374).

No obstante, no todos los *consejos* entre dos son reuniones conspiratorias, también ocurren cuando simplemente se desea recibir o dar un *consejo* de alguien o a alguien, en secreto o en privado. Como cuando Apolonio aparta a Estrángilo para pedirle orientación sobre dónde puede ocultarse un tiempo para eludir al asesino que lo persigue.

Pensando en esta cosa, más triste que pagado,  
vio un burcés rico y bien adobado;  
Estrángilo le dicen, hombre era honrado,  
sacolo a consejo a un lugar apartado. (c. 80)

Como se podrá inferir hasta aquí, el *consejo de poridat*, entre dos, puede darse en secreto, pero también ocurre en cualquier diálogo, incluso aunque no se mencione concretamente al *consejo*, pues podría darse por entendido que un saber dado con el sentido de orientar o recomendar se trataría de un *consejo*. No citaré los diálogos, pero recordaré algunos. Por ejemplo, la conversación entre Apolonio y el pescador. Éste da una opinión moral sobre el mundo a Apolonio, que en sí constituye un *consejo*, aunque no se diga que lo es. O bien, cuando Antinágoras entra a la cámara del barco, donde Apolonio yace tristemente, el día de su cumpleaños, después de acudir a la tumba vacía de su hija. El noble le recomienda salir de allí a deleitarse en su ciudad y cambiar de actitud porque pronto “te puede Dios facer una gran piedat” (c. 477b).

En general, el *consejo* que recibe un sujeto de sí mismo, al igual que aquél que recibe de otro más, están representados en el *Libro de Apolonio* y corresponden al pensamiento contemporáneo a la redacción de la obra. No obstante, el poeta autor no ignora que el *consejo* debe provenir también de Dios para obrar adecuadamente; o bien, del Diablo cuando el saber se dirige hacia el error. Aquí algunos ejemplos donde se alude concretamente al *consejo divino* o *demoniaco*. En una moralización de la voz narrativa:

Da cuitas a los homnes que se les faga temer,  
non cata a sus pecados, viénelos acorrer,  
sabe maestramientre sus consejos prender,  
trebeja con los homnes a todo su placer. (c. 94)

En voz de Architrastres, quien intenta consolar a Apolonio, recién salido del naufragio.

Entendiolo el rey, comenzole de fablar:  
«Amigo, diz, mal faces, non te debiés quejar;



sol' que tú quisieres la cara alegrar,  
Dios te daría consejo, non se te podrié tardar» (c. 161)

En voz de Tarziana, instantes antes de que Teófilo intente asesinarla.

Señor, si la justicia quisieres bien tener,  
si yo non lo merezco por el mío merecer,  
algún consejo tienes para mí acorrer,  
que aqueste traidor non me pueda vencer». (c. 383)

En voz de Tarziana, después de plantear seis adivinanzas a su padre, justo antes de reconocerse. Justo después de éstas, la joven princesa pide al rey que conteste otras tres más y, entonces, sucede la anagnórisis.

«Decirte he, diz Tarsiana, ya más alegre seyo,  
a bien verná la cosa, segunt que yo creyo;  
Dios me dará consejo, que buenos signos veyo,  
aun por aventura, veré lo que deseyo. (c. 515)

Por último: el *consejo* del Diablo. En la voz narrativa, refiriéndose a Dionisia.

Por poco que de envidia non se querié perder,  
consejo del diablo hóbolo a prender;  
todo, en cabo, hobo en ella a cayer,  
esta voz Dionisa hóbola a saber. (c. 368)

Todo esto con el fin de ilustrar el uso que se da al *consejo* en el *Libro de Apolonio*, en correspondencia con los modos de emitir uno o recibirlo, según la literatura sapiencial. Podemos dar paso, entonces, a la representación del *conçejo*, y la manera en que éste legitima, el poder del monarca.

### 5.2.2. *Conçejo, justicia y regimiento, poder del rey*

Como vimos antes, durante el siglo XIII, de acuerdo a la literatura sapiencial: la justicia y la ley dependían del rey; pero, las acciones de éste, a su vez, estaban condicionadas a la opinión de sus consejeros, quienes podían darle su parecer ya en secreto ya directamente, o bien, reunidos en asamblea. Dicha junta solía ser convocada con fines de justicia y se denominaba *conçejo*. En el *Libro de Apolonio* es posible reconocer tres a lo largo de toda la obra. Dos en Tarso y uno en Mitilene. Su función y representación son útiles tanto para la continuidad de la historia como para la modelación del rey cortés en la obra. También es gracias a éste que el personaje de Apolonio puede influir en el gobierno del pueblo, estableciendo una diferencia estatutaria, para imponer su superioridad y ejercer el poder. Poder que se ejecuta, no desde la imposición de la violencia, de la conquista o del sometimiento económico de la fiscalización de impuestos (estrategias comunes en la dominación y control en la Castilla medieval<sup>42</sup>); sino, uno que se pone en práctica en la capacidad de gobernar, de imponer el orden, de proveer seguridad, procurar justicia y favorecer a quienes le han favorecido<sup>43</sup>. Poder que la literatura sapiencial atribuye al monarca.

---

<sup>42</sup> Para ahondar en este tema es útil consultar la obra de Denis Menjot: *Dominar y controlar en Castilla en la Edad Media* (2003), donde utiliza testimonios historiográficos para exponer la manera en que la corona castellana ejercía el dominio y control del reino. O bien: *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media* (2007) de Gregorio del Ser Quijano.

<sup>43</sup> Cuando me refiero al poder, tengo en cuenta el término según Michel Foucault en *El sujeto y el poder*. Donde, según el filósofo francés, a grandes rasgos, el poder por sí mismo no existe, sino únicamente cuando se pone en acción y su acción ejerce una influencia en la acción de los individuos: “el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro. [...] El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación al punto de ser deseado: puede acumular muerte y cubrirse a sí mismo detrás de cualquier amenaza imaginable. En sí mismo el ejercicio del poder no es violencia, tampoco es consentimiento, que implícitamente es renovable. Es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones. [...] El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles. Básicamente el poder es más una cuestión de gobierno que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro. [...] El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles. Básicamente el poder es más una cuestión de gobierno que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro. La palabra "Gobierno" debería considerarse en su más amplio significado, el que tuvo en el siglo XVI, la cuál no hacía referencia sólo a las estructuras políticas o a la dirección de los estados, sino que designaba la forma en que la conducta de los individuos o de los grupos debería ser dirigida” (pp. 9-10. Tomado de [www.artnovela.com.ar](http://www.artnovela.com.ar) [consultado el día 7 de octubre de 2014]).

### 5.2.2.1. Análisis. Primer Conçejo de Tarso

***Historia Apollonii Regis Tyri (cap. 9-10), Libro de Apolonio (cc. 80-97), “Patraña oncena” (pp. 142-145)***

El primer conçejo de Tarso se convoca, no para pedir justicia, sino para someter a decisión unánime la ayuda que Apolonio les pide. Para ello, primero el rey ordena jerárquicamente la ciudad y después utiliza su buen seso, su *cortesía*, para tratarlos como es debido y ofrecerles a cambio un “galardón”: alimento y protección. En otras palabras, Apolonio ejerce su poder regio, al gobernar Tarso durante poco tiempo, obteniendo así el reconocimiento de su superioridad y el aprecio del pueblo, quien le agradece construyendo un ídolo, marca imperecedera en la memoria de Tarso, a la que posteriormente se apelará (en el segundo conçejo) para poder ejercer justicia.

Este pasaje corresponde, en las tres versiones, a la primera estancia de Apolonio en Tarso. Tanto en el la fuente latina como en el Poema, el rey de Tiro, después de la advertencia de Elánico (Helánico) sobre las intenciones de Antioco, se encuentra con Estrángilo, a quien le pide ayuda. En la *Patraña* ambos personajes (quien le advierte y quien lo ayuda en Tarso) se funden en uno: Heliato. Veamos primero lo que sucede en el *HART* y el Poema.

En el capítulo noveno de la *Historia de Apolonio*, éste, recién desembarcado en Tarso, camina por la playa y se encuentra con Estranguilón, de quien no se dice nada que distinga su jerarquía ni su oficio: “*Apollonius dum deambulet in eodem loco supra litore, occurrit ei alius homo, nomine Stranguillio*” (Kortekaas, RA, cap. 9, p. 292)<sup>44</sup>. El rey de Tiro le manifiesta a Estranguilón su deseo de ocultarse en Tarso. Éste le explica el hambre que pasa el lugar, motivo por el cual no les es posible ayudarlo, pero Apolonio asegura que entregará cien mil modios de trigo si lo socorren. Estranguilón se tira a sus pies: “*Stranguilio ut audiuit, prostravit se pedibus Apollonii*” (Kortekaas, RA, cap. 9, p.

---

<sup>44</sup> Apolonio paseaba por la orilla en aquel mismo lugar, le salió al encuentro otro hombre llamado Estranguilón (*Historia*, cap. 9, p. 97)

294)<sup>45</sup>. Posteriormente, en el capítulo décimo, el de Tiro acude a la ciudad, se sube a la tribuna y utiliza sus habilidades retóricas para convencer a los ciudadanos más importantes de la región:

«Ciues Tharsis, quos annonae penuria turbat et opprimit, ego Tyrius Apollonius releuabo. Credo enim uos huius beneficii memores fugam meam celaturos. Scitote enim me legibus Anthioci regis esse fugatum; sed uestra felicitas faciente hucusque ad uos sum dilatus. Dabo itaque uobis centum milia frumenti modiorum eo pretio, quo sum in patriam mea eos mercatus, id est octo ereis singulos modios». (Kortekaas, RA, cap. 10, pp. 294-296)<sup>46</sup>

Ante la habilidosa oratoria del rey y su propuesta, los ciudadanos aceptan sin discutir o conciliar una respuesta: “*Cives uero Tharsis, qui singulos modios singulos aureos mercabantur, exhilarati facti adclamationibus gratias agebant certatim accipientes frumentum. [...] Ciues uero his tantis beneficiis cumulati optant ei statuam statuere ex aere. Et eam conlocauerunt in uica in foro stantem*” (Kortekaas, RA, cap. 10, p. 296)<sup>47</sup>. Más adelante, en este mismo capítulo, Apolonio devuelve el dinero que ha obtenido en esta transacción: “*Apollonius autem, ne deposita regia dignitate mercatoris uideretur adsumere nomen magis quam donatoris, pretium, quod acciperat, utilitati eiusdem ciuitatis redonauit.* (Kortekaas, RA, cap. 10, p. 296)<sup>48</sup>.

Por otro lado, en el *Libro de Apolonio*, el rey de Tiro encuentra a Estrángilo, a quien se describe como un burgués rico y bien vestido (c. 80 b), probablemente un magnate, un mercader. A éste le cuenta su tribulación, con el fin de solicitar auxilio a cambio de un galardón (c. 82 d). De la misma manera que en la versión latina, primero el burgués le niega la ayuda debido a la escasez de la ciudad y Apolonio le convence al especificar en qué consiste el galardón que les otorgará:

---

<sup>45</sup> Cuando Estrángilón lo oyó, se arrojó a los pies de Apolonio (*Historia*, cap. 9, p. 98)

<sup>46</sup> Ciudadanos de Tarso, a los que inquieta y atenaza la escasez de cereal, yo, Apolonio de Tiro, os aliviaré, pues creo que vosotros, acordándoos de esta buena acción, mantendréis en secreto mi huida. Sabed, pues, que yo he huido de la justicia del rey Antíoco pero, merced a vuestra buena suerte, he sido traído hasta aquí, junto a vosotros. Así, pues, os daré cien mil modios de trigo al precio por el que los compré en mi patria, es decir, a ocho monedas de cobre cada modio. (*Historia*, cap. 10, p. 98).

<sup>47</sup> Los ciudadanos de Tarso, que compraban cada modio a un áureo, daban regocijados las gracias entre aclamaciones, porfiando para conseguir trigo. [...] Los ciudadanos por su parte, colmados de tan grandes favores, deciden erigir una estatua de bronce, y la colocaron en el foro (*Historia*, cap. 10, p. 98)

<sup>48</sup> Pero Apolonio, para no dar la impresión de que actuaba como un mercader más que como un benefactor perdiendo su dignidad de rey, devolvió para provecho de la misma ciudad el dinero que había recogido. (*Historia*, cap. 10, p. 98).

En la otra razón te quiero recodir,  
ca dices que la villa non me podrié sofrir,  
yo vos daré del trigo que mandé adocir,  
cien mil moyos por cuenta, mandatlos medir.

Dárvoslo he a compra, pero de buen mercado,  
como valié en Tiro do lo hobe comprado.  
Demás, el precio todo, cuando fuere llegado,  
para la cerca de la villa quiero que seya dado». (cc. 86 y 87).

Estrángilo, convencido por Apolonio, cambia de opinión. A diferencia de la historia latina, donde la jerarquía del de Tiro parece estar ligada únicamente a su título regio y su magnanimidad, en el Poema, Apolonio, legitima su estatus regio ante los otros, no sólo a través de su magnanimidad y su habilidad oratoria, sino haciendo uso de su seso y de su *cortesía*. De tal suerte, prueba su capacidad como gobernante y no sólo su poder de convencimiento.

Esto ocurre de dos maneras. Primero, apela al *conçejo* para que su solicitud sea aprobada por éste, propiciando el ordenamiento estamental de la ciudad. Después, ofrece un galardón como recompensa, en muestra de agradecimiento que será útil para Tarso, demostrando su poder como regidor. Ninguna de las dos cosas serían posibles sin la figura del *conçejo*. Esta asamblea de notables, a diferencia de la versión latina, no está allí sólo para ser convencida, sino que es una pieza clave para representar la estructura de un orden político a semejanza, como ya vimos, del sistema de gobierno cortesano del siglo XIII. De tal suerte que sin él, no sería posible legitimar el poder regio de Apolonio. Veamos detenidamente la manera en que esto ocurre.

En primer lugar, la presencia del *conçejo* es solicitada, como decíamos, por petición de Apolonio:

Si vos me encubriésedes por vuestro buen estar,  
querría algún tiempo convusco aquí morar;  
si el concejo quisiere aquesto otorgar,  
quedo a toda Tarso grant gualardón dar». (c. 82)

Después, Estrángilo, al reconocer la conveniencia del galardón, no decide solo, tal y como se sugiere en la literatura sapiencia, pero, sobre todo, por solicitud del rey.

En poco de rato fue concejo plegado,  
hóboles a decir Estrángilo el mandado.  
«Seya, dijeron todos, puesto y otorgado,  
debié seyer en vida tal homne adorado». (c. 91)

Ahora podemos reconocer, gracias a la relación de poder que Apolonio establece con Estrángilo, la representación del despliegue de un orden social medieval: un rey (si bien apesumbrado y en apuros), seguido de un ciudadano notable (con cierto señorío), pues tiene el poder de convocar a un concejo, y al concejo mismo. Éste, además, en la siguiente cuaderna, se representa tomando una decisión que ha sugerido el rey, en nombre de la totalidad del pueblo de Tarso.

Cumplioles Apolonio lo que les dicho había,  
guarescí un gran pueblo que de fambre muría;  
valié por la villa más que nunca valía,  
non era fi de nemiga qui tal cosa facía. (c. 92)

El poder que Apolonio ha ejercido para poner orden y traer beneficio para Tarso y para él mismo, haciendo uso de su buen seso y de su *cortesía*, se ha ejercido mediante la presencia y la intervención del concejo. De tal manera, que éste resulta indispensable para que el rey de Tiro legitime su capacidad como buen regidor, que tiene como consecuencia (además del ordenamiento y el beneficio de Tarso) el aprecio y el cuidado del pueblo.

El rey Apolonio, de hacienda granada,  
había toda la tierra en su amor tornada,  
por lo cual lograr quería facía su posada,  
qui non lo bendecía no se tenía por nada

Tanto querían las gentes de honra le buscar,  
ficieron en su nombre un ídolo labrar,  
ficieron en un márbor el escrito notar  
del bueno de Apolonio qué fizo en ese logar. (cc. 85 y 96)

Las cuartetas anterior constatan la gratitud de Tarso, pero también son la marca de la memoria del pueblo, a la que se apelará más adelante.

Ahora bien, es verdad que la actitud de Apolonio se parece a la de un hombre de comercio. Hecho que tal vez hace pensar a algunos que “se disfraza de comerciante de granos” (Calderón Calderón, 2000-2001, p. 61). La importancia del intercambio económico en el Poema es evidente, al igual que en su fuente latina. En la versión medieval esto es plausible tanto en este pasaje como en el largo episodio de Tarsiana, quien es vendida a un proxeneta y posteriormente compra la posibilidad de dedicarse a juglaresa, donde obtiene mejores ganancias para su regente; además de la importancia de los mercados, donde se erigen estatuas de Apolonio; también es notable en la cuaderna 489, donde Tarsiana (quien aún no reconoce a su padre) no sabe si está en presencia de un peregrino o un mercader: “Dios te salve, romero o merchante” (c. 489 b). Incluso, el ídolo que los tarsios erigen en su honra y para memoria imperecedera de Apolonio, se alza en medio del mercado y por encima de éste:

Pusiéronlo drecho en medio del mercado,  
sobre alta columna, por seyer bien alzado,  
fasta la fin del mundo y el sieglo pasado,  
el don de Apolonio non fuese olvidado. (c. 97)

Cabe resaltar que el lugar donde se erige la escultura no es el mismo que en la *HART* ni el la *Patraña*, pues en aquella se coloca en medio del foro y en ésta versión no se especifica dónde.

Julian Weiss (2006, pp. 198-209) pone de relieve la importancia del comercio en el *Libro de*

*Apolonio* mediante una lúcida argumentación, que es en parte incuestionable. El crítico atribuye este fenómeno al éxito mismo de la historia. Para ello aduce que la proliferación de copias durante la Edad Media coincide con el pujante desarrollo económico de Europa: la apertura de rutas de comercio y el fortalecimiento de la clase comerciante (p. 200). Y tiene razón al afirmar que “*the poem incorporates economic transactions within the broad range of social exchanges that constitute Apolonio’s courtly identity*” (p. 200). Lo mismo que al matizar que las cuadernas sobre la primera estancia de Apolonio en Tarso son “*not so much a denial of commercial interests [...], as an attempt to define the ethical boundaries of commercialism*” (p. 206). Sólo que esto no tiene su mejor explicación desde el significado de *cortesía* según el Diccionario de Autoridades del siglo XVIII y la importancia del comercio en los límites de la obra misma, frente a la realidad de la península ibérica del XIII; sino que, al abrir el Poema hacia la relación con la literatura sapiencial (escrita también durante el siglo XIII, cuando más el siguiente) es posible comprender mejor los límites éticos y morales del modelo de nobleza cortesana, respecto al comercio y los “averes”. Modelo que, efectivamente, refleja la inevitable y creciente influencia del comercio en la vida de la corte y, en general, en todas las esferas de la cultura de la península ibérica medieval.

Analizar la manera en que el *Libro de los cien capítulos* representa al rey y la corte frente al “aver” y el comercio puede ser útil como acercamiento superficial a estos límites, pero suficiente para comprender la manera en que el Poema ficcionaliza la ideología cortesana en su propio modelo de gobernante.

El *Libro de los cien capítulos*, no soslaya nunca el lugar del bien material dentro del buen funcionamiento del reino ni el trato directo que el monarca debe tener con éste:

El regno es grant carga de sofrir e grant señorío e grant poder que da Dios a quien quier' bien. Non á dátil sin hueso nin á bien sin lazería. Non está bien rey sin omnes, e non se pueden govarnar los omnes sin aver. El aver ayúntase de lavor de las tierras, non puede labrar sin pueblo e el pueblo non se puede mantener sinon con justicia. (Cap. I, p. 75)



Más adelante, en el capítulo X, se especifica aún más la utilidad del “aver” en el reino, su relación con la justicia y la estabilidad. Pero también, se traza la primera y más amplia frontera moral: la medida.

El aver es fortaleza del rey e endereçamiento del regno. Cresce la justicia e floresce con la sigurança e da fructo con la misura. Las rendas crescen con la medida e menguan con la desmesura e el aver es colopnia del regno e conducho del rey. La cosa por que más menguan las rendas, e se pierde el pueblo, e fincan las tierras por labrar, e se yerman las villas, es soberbia e desmesura. Mayor sabor deve el rey en el aver que finca a su pueblo que non el que lieva d'ellos. (Cap. X, p. 95)<sup>49</sup>

Entonces, la justicia florece con el dinero y la riqueza, y se reproduce con la medida. La ausencia de ésta última provoca la ruina del pueblo y la tierra. La desmesura se considera inapropiada, inconveniente y equiparable con la soberbia, o sea: con el pecado. Las advertencias respecto a la medida y la desmesura, y la relación de ésta con el pecado, son recurrentes en el *Libro de los cien capítulos* (caps. XXVII, XLIII, XLIV, XLV, XLVII).

En el mismo capítulo se continúa el trazo de la frontera ética y moral entre el aver y la *cortesía*, se determina la potestad administrativa del rey y la finalidad del uso del aver.

E el aver es thesoro del rey, e endereçamiento del regno, e abivamiento del señorío, e el aver es la mejor arma que el rey pueda aver con sus enemigos, e el aver dévese tomar con derecho e despende en su lugar en su derecho. Quien quiera que su derecho vaya bien guarde tres cosas: tómelo con derecho<sup>50</sup>, e despiéndalo en su derecho e guárdelo gastar. Non deve el rey sobrelevar su pueblo nin pedido más de lo que pueden, e non quiera levar d'ellos sin guisa porque ayan de menguar nada de su gobierno; e aquello que tomare d'ellos despiéndalo en cosas que sean a pro del regno e a dapño de los enemigos. [...]

Más val que guarde omne lo que tiene que non que aya a demandar lo que tienen otros. Quien non á seso no á aver, quien non á aver non vale nada su seso<sup>51</sup>, nin su saber. E el aver da señorío a quien non á derecho de lo aver e da esfuerço e poder a quien non á esfuerço nin poder. (Cap. X, pp. 95-96)

---

<sup>49</sup> Marta Haro Cortés, de cuya edición del *Libro de los cien capítulos* (1998) extraigo estas citas, anota que la misma idea de este párrafo se repite también en *Bocados de oro*, otra obra sapiencial, ésta traducida del árabe. Lo que nos lleva a pensar sin duda que la relación entre “aver”, el rey y el gobierno del reino no es exclusiva de la península ibérica del siglo XIII.

<sup>50</sup> Esta idea se repite también en *Flores de filosofía* (ed. Lucía Megías, cap. XXXV).

<sup>51</sup> La idea del gasto desmesurado y la locura aparece en *Flores de filosofía* (ed. Bizarri, XXIII).

Según lo anterior la riqueza aviva el señorío, la nobleza de las personas; debe obtenerse y gastarse con derecho, o sea al precio adecuado. Por otro lado, el rey debe reconocer el valor de la riqueza según su utilidad, pedirlo a su pueblo sólo lo necesario y utilizarlo para el provecho común y en defensa de los enemigos. Además, se plantean dos coordenadas más en la frontera ética y moral: obtener la riqueza con derecho (problema que también está relacionado con la medida y la desmesura), y la condena al deseo de la riqueza ajena: la codicia<sup>52</sup>, que tiene su opuesto en la franqueza.

Quien desprecia su aver precia a sí, e quien prescia a sí non se duele de su aver. El mejor comienzo de la franqueza es non querer lo ageno de mala parte. [...] E el que non quiere despdender su aver de guisa que ge lo agradescan averlo á a dexar a omnes que non ge lo gradescerán. (cap. XXXVI, p. 140)<sup>53</sup>

Según se puede apreciar en esta selección de citas, el aver se concibe de doble manera: como un bien provechoso para el individuo y la comunidad, que el rey debe administrar adecuadamente, pero también como algo que puede conducir al pecado. La diferencia en esta ambivalencia radica en el individuo y su manera de actuar. Por este motivo no sorprende que, una vez trazados los límites respecto al comercio, en general: medida/desmedida (donde se pueden agrupar el derecho del precio) y franqueza/codicia, el *Libro de los cien capítulos* termine con una advertencia sobre los mercados:

Los mercados son las tablas de Dios, quien se asentare a la tabla contará su parte. Sabet que non fina omne ninguno fasta que sea acabado aquel gobierno que l' puso Dios en este mundo; pues temed a Dios a aver fiuza en él, e buscat vuestro gobierno apuestamente e con sabor, primero en buscar su ración apuestamente e non dexes de andar por ella, ca a las vezes quantos pasos anda omne por su ración tanto se allega su ganancia e quanto más tarda tanto más se le aluenga e se le torna en peor. La pereza es llave de la pobreza, la lazería es la llave de la ganancia [...]

Las mieras e los mercados son mesas que paró Dios en la tierra para govarnar su pueblo, qui se asentare a qualquier d'ellas cobra su parte; siempre merca al primero precio que te dan ca los que mercan sueltament' aquellos ganen, e el primer mercado tómallo mercador aventurado, e el

---

<sup>52</sup> La codicia también es tratada en el *Libro de los doze sabios* (caps. II y XIX) y en *Flores de filosofía* (ed. Lucía Megías: cap. XXXIII).

<sup>53</sup> Esta misma idea se repite en *Flores de filosofía* (ed. Lucía Megías: cap. XXII).

omne de buena ventura merca aína e bien, e merca francamente. Si fueres franco en tu mercar, mercarás e ganarás. E el que aduze e vende es bienaventurado e el que compra para regatería es maldito.

Piensa fecho de tu alma como si ovieses de finir. E piensa de tu mundo como si ovieses a bevir siempre Si metieres mientes en la menor cosa de lo tuyo acrecerlo has, e si posposieres la mayor cosa de lo tuyo menguarla as; maguer ayas mucho non dexes de meter misión en lo poco. Cosas á omne que vale más venderlas que meter mientes en ellas. Quien compra lo que non ha menester avrá de vender lo que ha menester. Con nigliencia e con pereza viene la pobreza. Puna de mejorar tus cosas toda vía poco a poco. (Cap. XLVIII, pp. 159-160)

Estos admiten el comercio y el flujo de la riqueza en el reino, pero la advertencia es clara: tu forma de actuar en el mercado será juzgada espiritualmente por Dios. El contenido de esta cita, recuerda un poco a la penúltima cuaderna del *Libro de Apolonio*:

Destajemos palabra, razón no alongemos,  
pocos serán los días que aquí moraremos.  
Cuando d'aquí saldremos, ¿qué vestido levaremos  
si non el convivio de Dios, de aquel en que creyemos? (c. 655)

Entonces, como bien afirma Julian Weiss, la representación del mercantilismo en el Poema fija límites morales y éticos del intercambio comercial. El personaje de Apolonio, efectivamente, es el referente para reconocer esa frontera, al hacer uso virtuoso del “aver”, pues lo que en verdad le interesa, es lo mismo que le conviene al modelo de monarca de la literatura sapiencial, el aprecio del pueblo:

Cada rey puede enchir los coraçones de su pueblo de amor. Bien puedan los reyes vedar las lenguas de su pueblo que non fablen, mas non pueden aguisar que non les parescan mal las cosas mal fechas. Los coraçones del pueblo yazen en las arcas de los reyes; como el rey fiziere así cantarà el pueblo. (*Cien capítulos*: cap. IX, p. 94)

Aprecio que se gana con el buen gobernar. Habilidad de hombres sesudos, cortesés:

La mayor partida de seso es que sepa omne levar los omnes. Quien sabe bien levar los omnes bivrá en paz e avrá grado d'ellos. Obedeced a Dios porque es Dios e amad al rey porque es señor, e levat los omnes gentilmente. Gente que á paz con los omes han omnes paz con él. Quien á paz

con los omnes bive en onra e en paz e quien non, bive en afuerta e en vergüença. [...] E el que á buen seso puede levar los omnes bien e sin lisonja. La suma del seso es creencia e amor de los omes. [...] Onrad los omes segunt su voluntad e sabetlos levar segunt sus maneras. (*Cien capítulos*, cap. XL, pp. 147-148)

Podemos decir, entonces, en la cortesía de Apolonio está el conocimiento para tratar a la gente según sus maneras, ganar sus corazones, hacer un uso virtuoso de la riqueza y gobernar adecuadamente, ejerciendo su poder político. Poder que sólo puede legitimarse a través del otro, y ese otro, dentro de la estructura social y política del siglo XIII, de acuerdo a la literatura sapiencia, la realidad histórica de Castilla y el Poema, tiene su representación en el *conçejo*. También que, el personaje del rey de Tiro puede funcionar como referente moral y ético respecto al comercio. Esto último podría estar enfatizado en la posición del ídolo que los tarsios construyen en su memoria: pues lo colocan en medio del mercado, sobre una alta columna, para que sea bien alzado (c. 97 a y b), lugar que simboliza el banquete o convivio que Dios coloca en el mundo para probar a los hombres.

Esto con lo que respecta a la *HART* y, sobre todo, al *Libro de Apolonio*. Pero también es interesante lo que ocurre en la *Patraña oncena*, que repasaré someramente, con el fin de resaltar la manera en que la asamblea jurídica del *conçejo* se transforma e idealiza en la obra de Juan de Timoneda, durante el siglo XVII.

El pasaje de la primera visita a Tarso en la patraña resulta muy interesante. De hecho, tanto lo que sucede aquí, como lo que acontece después.

Esta primera visita tiene como marco, al igual que las otras dos versiones, la condena de Antioco por haber contestado el enigma. Apolonio se entera de su condena en tierra tarcia, por parte de Heliato, que, como mencioné en un principio, es también el esposo de Dionisia. También en la patraña, el rey de Tiro pide asilo, Heliato lo rechaza por escasees de la tierra y Apolonio ofrece un trato respecto a la venta del trigo que satisface al tarcio. No obstante, como expuse también en el capítulo anterior, en esta versión Apolonio es un hombre beligerante y Heliato le teme: “Heliato, atemorizado, y no

sabiendo cómo se expelir de tal demanda” (*Patraña*: p., 118). Esto ocurre antes de saber la propuesta de Apolonio. Sin embargo, después de escuchar la oferta:

En oír esto, Heliato, de gran gozo y alegría que concibió en su corazón, se arrodilló a sus pies, queriéndoselos besar, y Apolonio, no consintiendo, alzóle de tierra. Alzado, suplicóle Heliato que se fuese derecho con él, que los senadores le estaban aguardando a consejo sobre la hambre que les apremiaba, y que allí notificaría su demanda y redención tan copiosa como traía para todos. (*Patraña*, p., 119).

Según la cita anterior, es posible constatar que la asamblea jurídica medieval, que coadyuva en el gobierno del reino, aquí ya es una entidad independiente. Tanto que funciona al margen de la petición del rey, como sucede en el Poema. La actividad política transcurre en independencia del monarca; incluso, se verá más adelante que uno de los miembros del senado cobrará tal protagonismo que terminará imponiéndose ante Diosinisa y Heliato. Las implicaciones de esto podrían ser materia para otra investigación, no obstante, lo que aquí interesa es contrastar las obras. Como resultado, podemos apreciar que el *conçejo* está allí pero, durante el siglo XVII, se representa con más poder político e independiente de la corona.

Cabe destacar que Juan de Timoneda no utilizó el *Libro de Apolonio*, sino tal vez la traducción castellana de la versión portuguesa de *Confesio de amantis*, o bien la obra en prosa del manuscrito zaragozano editado por Orus en el siglo XV; como más alguna versión de la *HART*, según Pilar Cuartero Sancho (1990) y Rafael Ferreres (1971). Lo que hace más interesante la aparición de este *consejo-senado*.

Por último, es necesario mencionar que esta asamblea decide construir una estatua en agradecimiento a Apolonio y nombrarlo príncipe y capitán de la mar, con 30 naves a su cargo, para que se ponga de nuevo a navegar y se aleje de Tarcia (Tarso), pues temen que el pueblo, de tan agradecido, se subleve a su favor o que Antíoco se entere de su presencia.

Pasados algunos días, como viesan los senadores la afición y voluntad que en Apolonio había puesto el pueblo, la una razón por temor que no se alzase con la tierra, la otra porque no viesiese

noticia del rey Antíoco que a su enemigo favorecían, determinaron de hacerlo príncipe y capitán de la mar, y darle cargo de treinta galeras que tenían. Y así, dándole parte de ello, fue muy contento de recibir aquel cargo, porque de aquella suerte pretendía estar más a salvo. (*Patraña*, p. 120)

Es así como Apolonio vuelve a embarcar y llega, después de naufragar a Pentapolitania, donde conocerá a su futura esposa. Justo después de este estupendo episodio de enamoramiento y bodas, que los *conçejos* vuelven a aparecer.

#### 5.2.2.2. Análisis. Conçejo de Mitilene

***Historia Apollonii Regis Tyri* (caps. 45 (RB), 46-47 (RA)), *Libro de Apolonio* (cc. 560-574)**

Antes de comenzar este análisis, quisiera aclarar que el episodio no tiene correspondencia en la *Patraña oncena* de Juan de Timoneda. En ella, los acontecimientos, a partir de que Apolonio deja a su hija (Politania) en manos de Heliato y Dionisia, tienen un giro que ni en la *HART* ni en el Poema tienen correspondencia plena. Cuando el rey de Tiro se marcha, los tutores de Politania la crían, a semejanza de las otras dos versiones. No obstante, cuando crece, su ama le revela el secreto de su linaje antes de morir. Ante la belleza, riqueza y sabiduría de Politania, Dionisia se pone celosa. La manda matar. Para ello convence a un esclavo. Pero éste tiene un gran aprecio por Politania y le descubre el plan. Ambos intentan escapar de Tarcia, pero antes de salir de la ciudad, ella se abraza de la estatua de Apolonio y pide ayuda diciendo a voces que es la hija de aquél que está representado en el ídolo. Un senador la escucha y la socorre.

Como se puede apreciar, en la versión de Timoneda, el rapto por los piratas no ocurre cuando intentan asesinar a Tarsia o Politania; sino, más adelante, cuando, por azares del loco amor, Politania llega a Éfeso (tierra donde su madre vive guardada en un monasterio, después de haber sido rescatada

por los médicos), sí: llega a ese lugar, raptada por piratas. Allí es comprada por Lenino con la intención de prostituirla, pero esto no llega a suceder. Las lágrimas de Politania, al enterarse de las intenciones de quien ha pagado por ella, lo conmueven e inmediatamente le otorga la gracia de convertirse en la Truhanilla: una juglaresa que ganará tal fama que conquistará el corazón del principal de la ciudad. Ejerciendo este oficio, mas sin pecado, es que encuentra a su padre.

Aquí, en Éfeso, no se convoca a un *consejo* o asamblea, pues no hay ningún agravio que perseguir en contra de Politania. Aunque sí hay un castigo para Lenino. Apolonio intenta pagar por el gasto que invirtió éste al comprar a Politania a los piratas, a lo que Lenino se niega. Por ello, el rey de Tiro pide que lo encarcelen. Politania ruega por su liberación y, en efecto, lo liberan durante el día de la boda de Politania con el príncipe Palimedo.

Lo que sucede con Heliato y Dionisa, a raíz de que el senador interviene a favor de Politania, mientras ella se abraza de la estatua de su padre es materia del siguiente apartado. Por ahora, me remitiré sólo a la versión latina y a la medieval.

Ahora bien, tanto en la *HART* como en el Poema, Tarsiana es raptada por piratas justo antes de morir y, más tarde, puesta en venta en Mitilene. Allí la compra un lenón para prostituirla. Tarsiana salva su virginidad en repetidas ocasiones, utilizando su habilidad oratoria para conmover a los que a ella acuden. Posteriormente, logra conseguir que le permitan dedicarse a juglaresa. De esta forma, cuando Apolonio ancla en Mitilene, Antinágoras se entera de su presencia y acude a él para saludarlo e intenta alegrarlo, pidiendo que la juglaresa del reino lo entretenga. Allí ocurre la anagnórisis. El Consejo de Mitilene comienza justo después del feliz encuentro entre el rey de Tiro y la princesa.

Respecto a la representación del rey cortés, encarnado por Apolonio, este capítulo tiene una función clave. El reencuentro entre el rey y la princesa marcan el comienzo de la recuperación de la alegría y la fortuna para el personaje. Este giro en el destino se radica, por un lado, en la anagnórisis y por otro, en el enaltecimiento por parte del Consejo de Mitilene, presidido por Antinágoras. En esta ocasión, una vez más, la asamblea es convocada en beneficio de Apolonio, la sociedad vuelve a

estratificarse, pero en esta ocasión el rey de Tiro se representa por encima de otro noble de alta jerarquía, propiciando su encumbramiento.

Para analizar lo anterior, es útil echar un vistazo a lo que ocurre en la *Historia de Apolonio rey de Tiro*, ya que al resaltar las diferencias, como en análisis anteriores, es posible distinguir los rasgos medievales de la reescritura del Poema.

En la *HART*, el Conçejo de Mitilene ocurre después del momento de la dicha en la anagnórisis, cuando sobreviene un episodio de ira, al final del capítulo 45, que la Recensión A no registra completa, pero sí la B:

*Hoc uero restat, ut filia mea uindicetur de hoc lenone, quem sustinuit inimicum. His auditis Athenagora dicto cicius ad curiam mitti et conuocatis omnibus moiribus natu ciuitas clamauit uoce magna dicens: Currite, ciues piisimi, subuenite ciuitati, ne pereat propter unum infamen!* (Kortekaas, RB, cap. 45, p. 395)<sup>54</sup>

Por su parte, la Recensión A recoge, después de la anagnórisis, un diálogo repentino de Apolonio que indica que hace falta algo más:

*Iam letus moriram, quia rediuba spes mihi est reddita. Et dixit Apollonius: «Perat hec ciuitas». Adubi auditum est ab Athenagora pricipi, in publico, in foro, in curia clamare cepit et dicere: currite, ciues et nobiles, ne pereat ista ciuitas.* (Kortekaas, RA, cap. 45, pp. 390-392)<sup>55</sup>

Después de esto, Atenágoras, en el foro, da un discurso persuasivo con el fin de buscar justicia a favor de Apolonio, por la afrenta hacia la hija por parte del lenón. No obstante, sus argumentos mueven hacia el miedo del pueblo, para que éste acceda su petición. Es el temor y no el respeto o la gratitud o la

---

<sup>54</sup> Tan sólo queda esto, que mi hija se tome venganza en la persona del lenón, el enemigo al que tuvo que enfrentarse». Al oír estas palabras, Atenágoras envía a la curia rápidamente un mensajero con el anuncio, y una vez convocados todos los más ancianos de la ciudad exclamó con grandes gritos diciendo: «¡Corred, piísimos ciudadanos, socorred a la ciudad para que no perezca por causa de un malvado!» (*Historia*, RB, cap. 45, p. 182)

<sup>55</sup> Ya voy a morir contento [dice Apolonio], porque me ha sido devuelta una esperanza rediviva». Y dijo Apolonio: «Que sea destruida esta ciudad». Y cuando lo oyó el príncipe Atenágoras, empezó en la calle, en el foro, en la curia, a gritar y a decir: «Acudid, ciudadanos y nobles, para que esta ciudad no sea destruida». (*Historia*, RA, cap. 45, p. 137)



fidelidad a Apolonio lo que los convence a hacer justicia con el lenón, a quien arrojan al fuego: “«*Ciues Mutilene ciuitatis, sciatis Tyrium Apollonium huc uenisse – et ecce, classes nauium properant cum multis armatis – euersurus istam prouinciam causa lenonis infaustissimi, qui Tharsiam ipsius emit filiam et in prostibulo posuit [...]*” (Kortekaas, RA, cap. 46, p. 394)<sup>56</sup>.

Allí mismo, en el foro, Apolonio es vestido ricamente y coronado. De tal suerte que su estatus queda restablecido simbólicamente, frente a todos, mediante este ritual: “*Fit tribunal ingens in foro, et induentes Apollonium regalem uestem deposito omni squalore luctuoso, quod habuit, atque detonso capite diademate imponunt ei et cum filia sua Tharsia tribunal ascendit*” (Kortekaas, RA, cap. 46, p. 394)<sup>57</sup>.

Una vez dignificado el monarca, junto a su hija, y que la justicia se ha ejercido a su favor, por temor a la ira de Apolonio, éste ofrece cien talentos de oro para la reparación de las murallas. Los ciudadanos, en agradecimiento, le hacen una estatua donde aparece él, pisando la cabeza del lenón, con su hija en el brazo derecho.

«[...] *Pro hoc tanto munere condono huic ciuitati uestre ad restauranda omnia menia auri talenta C.*» *Et hec dicens eis in presenti dari iussit. At uero ciues accipientes aurum fuderunt ei statuam <...> stantem et calcantem caput lenonis, filiam suam in dextro brachio tenentem* (Kortekaas, RA, cap. 47, p. 396)<sup>58</sup>

Por otro lado, en el *Libro de Apolonio* ocurre algo semejante después de la anagnórisis. La grandeza del rey de Tiro, que había nublado el infortunio y el luto, comienza no sólo a restablecerse, sino que también se acrecienta. En este punto del Poema, ha quedado claro que su nobleza no está en

---

<sup>56</sup> «Ciudadanos de la ciudad de Mitilene, habéis de saber que Apolonio de Tiro se dirige hacia aquí –y ya se acerca rápidamente su flota con muchos soldados– para arrasar esta provincia por culpa de un siniestro lenón, que compró a su hija Tarsia y la puso en un prostíbulo. [...] (Historia, cap. 46, p. 138).

<sup>57</sup> Se prepara una tribuna una enorme tribuna en el foro y, vistiéndolo a Apolonio con ropas reales despojándolo de toda la miseria del luto que llevaba y cortándole el cabello, le ponen una corona; y sube con su hija (Historia, cap. 46, p. 138).

<sup>58</sup> A cambio de este servicio tan grande, regalo a esta ciudad vuestra cien talentos de oro para restaurar todas las murallas. Y diciendo estas palabras ordenó que les fueran entregados en ese mismo momento. Y entonces los ciudadanos, cuando recibieron el oro, le hicieron una estatua [...], en pie y pisando la cabeza del lenón, sosteniendo a su hija en el brazo derecho. (Historia, cap. 46, p. 139).

las armas, al contrario, radica en su pacifismo, su *cortesía*, su riqueza y poder político. Todo ello lo ha demostrado él mismo, como vimos en el capítulo quinto de este trabajo y en el apartado 6.2.2.2 y ha sido reconocido por “el otro”: fue alabado en la corte de Architrastres, donde consiguió el respeto, admiración de todos y el amor de Luciana, su esposa. Con sus virtudes cortesanas, también ganó el reino de Antioquía, pues lo consiguió gracias a su saber. También en Tarso dejó en claro su capacidad de gobernar: de ejercer su poder como regidor, de poner en orden un pueblo, de repartir mesuradamente su riqueza en pro de éste. Ahora, en Mitilene, frente al *conçejo*, que una vez más se reúne, jerarquizando al reino, es otro príncipe el que intercede por él. De tal manera que la nobleza de Apolonio se encumbra simbólicamente, hacia lo que pronto conseguirá: el Imperio. Veamos cómo ocurre esto.

Como dije, el encumbramiento de Apolonio comienza a partir de la primera *anagnórisis*. A diferencia de la *HART*, el reencuentro entre padre e hija no deviene en ira o temor hacia nadie en el Poema. Antinágoras pide la mano de Tarsiana, Apolonio la concede gratuitamente y con esto el pueblo de Mitilene se siente alegre y gratificado: “plogo mucho mucho a todos con esta unidat;/ a chicos y a grandes plogo de uoluntad” (c. 556 b y c). Justo antes de celebrar las bodas, Tarsiana pide que se le haga justicia. Antinágoras, intercede y llama al *conçejo*.

Sobr' esto Antinágora mandó llegar conçejo;  
fueron luego llegados a un buen lugarejo.  
Dijo él: «¡Ya, varones, oíd un poquellejo,  
mester es que prendamos entre todos consejo! (c. 560).

A pesar de que es Tarsiana quien la pide, la asamblea se convoca para hacer justicia a Apolonio. A quien, ahora no lo vemos involucrado directamente en las funciones del *conçejo*, sino atestigüando este procedimiento que se celebra en su pro. Antinágora precede la ceremonia, procura convencer a sus consejeros y en su discurso encumbra la figura de Apolonio, su generosidad y su poder.

El *conçejo* de Mitilene tiene la función, por un lado, de reconocer ante un reino, convocado y

ordenado jerárquicamente, la nobleza y superioridad de Apolonio, y por otro, el de disponer la justicia en honra del monarca. La superioridad de Apolonio, se materializa en la riqueza del rey, otorgada a Antinágoras y al pueblo de Mitilene, por franqueza y gracia de éste.

El rey Apolonio, homne de grant poder,  
es aquí acaescido, quiérevos conoscer,  
una fija que nunca la cuidó veyer,  
hala aquí fallada, debe a vos placer.

Pedíla por mujer, soy con ella casado,  
es rico casamiento, soy con ella pagado.  
Cuál es, vos lo sabedes que aquí ha morado,  
todos vos lo veyedes como ella ha probado.

Gradéscevoslo mucho, tiénevoso en amor,  
que tan bien la guardastes de cayer en error;  
fuemos hí bien apresos, grado al Criador,  
si non, habriemos ende grant pesar y dolor.

Enviavos un poco de present prometer,  
quinientos mil marcos d'oro, pensatlos de prender;  
en lo que vos querredes mandatlos despende,  
en esto lo podedes, cuál homne es, veyer.

Non quisieron el ruego meter en otro plazo,  
mOviose el concejo como que sañudazo,  
fueron al traidor, echáronle el lazo,  
matáronlo a piedras como a mal rapazo. (cc. 561-657).

La franqueza de Apolonio y sus recompensas son un gesto de su *cortesía*, de acuerdo a su posición estamental. Según éstas, el rey modelo cortés del Poema se configura, de nuevo, a semejanza del modelo de la literatura sapiencial. Por ejemplo:

Uso es del mundo e cosa provada que el omne quando l' alçan rey crécel' coraçón e tiénese más en caro a su compañia, e a su muger, e sus fijos, e sus amigos, e quiere que l' conoscan reverencia e que l' precien más de lo que solién. E quando es el rey de buen seso e de buen consejo es el

regnado guardado, e quando es mal conseyado es par de muerte. Quanto más gasajado te faziere el rey tanto l' conose tu mayor señorío. (*Cien capítulos*, cap. IV, p. 83).

En este caso hay dos buenos reyes, sesudos, que honran a su “compaña”, bien aconsejados. Pero Apolonio, al ser el objeto de la asamblea, es embestido de una superioridad simbólica sobre Antinágoras, que no por eso se desprecia, sino, al contrario, se representa como digno a la mano de la princesa.

El enaltecimiento social culmina con un gesto del pueblo de Mitilene, que ya a ocurrido en honor de Apolonio. Después de la asamblea mandan construir un ídolo, de nuevo, en medio del mercado. En dicho ídolo, mandan grabar una inscripción que resalta, explícitamente su medida; virtud, indispensable para utilizar la riqueza.

Tóvose el conseyo del rey por adebdado,  
ca por verdat habieles fecho bien aguisado;  
fablaron quel' ficiesen gualardón señalado,  
por el bien que él fizo que non fuese olvidado.

Mandaron fer un ídolo al su mismo estado;  
de oro fino era, de orence labrado;  
pusiéronlo derecho en medio del mercado,  
la fija a los pieder del su padre hondrado.

Ficieron en la basa una tal escriptura:  
«El rey Apolonio, de grant medida,  
echolo en esta villa una tempesta dura,  
falló aquí su fija Tarsiana por grant ventura.

Con gozo de la fija perdió la enfermedat,  
diola a Antinágora, señor desta cibdat;  
dióle en casamiento, muy gran solepnidat,  
el regno de Antiocha, muy grant heredat.

Enriquesció esta villa mucho por su venida,  
a qui tomarlo quiso dio haber sin medida;

cuanto el sieglo dure, fasta la fin venida,  
será en Mitalena la su fama tenida». (cc. 570-574).

La inscripción en la escultura, refuerza el simbolismo de Apolonio, como ideal ético y moral frente al mal uso de la riqueza, específicamente en el comercio.

Al final de este episodio, y en adelante, sólo resta seguir la trayectoria del encumbramiento de Apolonio, a quien en breve vemos representado con todo lujo y dignidad, antes de hacer justicia en Tarso por el intento de homicidio de su hija. Aunque, de camino, una aparición en sueños le indica dónde podrá encontrar a su esposa. A Apolonio la fortuna no le guarda más dificultades, sino, como ya había mencionado: la consolidación del Imperio.

El rey Apolonio, su cuita amansada,  
quiso entrar en Tiro con su barba trezada;  
metiose en las naves, su barba adobada,  
non podrié la riqueza homne asmar por nada. (c. 575)

### **5.2.2.3. Análisis. Segundo Conçejo de Tarso**

#### ***Historia Apollonii Regis Tyri (cap. 50), Libro de Apolonio (cc. 596-613)***

En los apartados anteriores (6.2.2.1 y 6.2.2.2) quedó claro que la representación del *conçejo* en el Poema es una pieza clave, a su vez, en la representación de la estructura del sistema político medieval, a semejanza de la ideología cortesana del siglo XIII, donde el rey debe consensuar las decisiones e intervenir directamente en ellas, para ejercer adecuadamente el poder en el regimiento y la justicia del reino. De tal manera que el monarca ideal cortesano, debe ocupar las virtudes de corte que le corresponden a su estamento para garantizar el reconocimiento de su superioridad y la estabilidad del pueblo. En dichas virtudes de su *cortesía* están: el seso, la sabiduría, el pacifismo, la franqueza y la

medida, con las que debe ganar los corazones de la gente, saber administrar la riqueza, procurar defensa y seguridad, ser franco y favorecer a quienes le favorecen. Ahora bien, mediante la representación de este tercer conçejo, Apolonio culminará estas virtudes procurando personalmente justicia. Con el “redondeo” de su carácter cortesano culminará también la recuperación de su fortuna y la herencia del Imperio.

E el mejor tiempo del mundo es tiempo de rey justiciero; los años qualesquier que vengan en el tiempo del rey justiciero más valen que años buenos que vienen en tiempos de rey sin justicia. E el rey justiciero non consiente fuerza non soberbia [...] Los reyes de justicia an luenga vida, los que son sin justicia non pueden mucho bevir. Con la justicia duran los bienen e con la injusticia se pierden. [...] E el omne que mejor lugar tiene ante Dios e ante los omnes es el rey justiciero. (*Cien capítulos*, cap. III, pp. 80-81).

Veamos, primero lo que sucede en la *HART*. El episodio del segundo Conçejo de Tarso ocurre justo después de la segunda anagnórisis: cuando Apolonio y Luciana por fin se reencuentra. Antes de regresar a Tiro, acuden a la tierra de Dionisiade y Estranguilón para exigir justicia por el intento de asesinato de Tarsia. Acuden al lugar acompañados de un ejército. Allí, Apolonio, acude directamente a la tribuna del foro, pide que Acudan a él Estranguilón y Dionisiade, y dirige un discurso a los ciudadanos de Tarso, apelando a la gratitud del pueblo para conmoverlos a hacer justicia. Los acusados niegan haber cometido homicidio; pero, en una aparición dramática, Tarsia se presenta en el foro ante la admiración de los ciudadanos y el estremecimiento de Dionisiade. La princesa pide la presencia de Teófilo, el asesino, para que testifique. Ante su confesión y la de Tarsia, son los ciudadanos quienes ejecutan la condena:

*Tunc omnes ciues sub testificatione confessione facta et addita uera ratione confusi rapientes Stranguillionem et Diunisiam tulerunt extra ciuitatem et lapidibus eos occiderunt et ad bestias terre et uolucres celi in campo iactauerunt, ut etiam corpora eorum terre sepulture negarentur. Volentes autem Theophilum occidere, interuentu Tharsiae non tangitur. Ait enim Tharsia: «Ciues piissimi, nisi ad testandum dominum horarum michi spatia tribuisset, modo me uestra felicitas non defendisset.» Tum a presenti Theophilo libertatem cum premio donauit.* (Kortekaas, RA, cap. 50, p. 406).<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Entonces todos los ciudadanos, una vez hecha con su testimonio la confesión y explicada la verdad de lo sucedido, cogiendo por la fuerza en medio de un tumulto a Estranguilón y Dionisiade, los llevaron fuera de la ciudad y los mataron a

En este episodio de la versión latina, destaca la presencia del ejército, tal vez con el fin de asegurar tanto la integridad de la familia real, como los intereses de los mismos. Por otro lado, la entidad de los ciudadanos de Tarso, quienes se representan en su totalidad para atestiguar el juicio y formular el veredicto.

Por su cuenta, el Poema prescinde, como es de esperarse, de la belicosidad en el proceso judicial. En él, ni en el traslado de la familia real hacia Tarso, hay un sólo indicio de naves o armamento. Posiblemente con el fin de enfatizar lo que es más apropiado para un rey cortés como Apolonio: el amor del pueblo como pieza clave en su política. Por otro lado, a diferencia de la versión latina, esta congregación popular que, por un lado, atestigua la fidelidad al rey de Tiro, y por otro, garantiza la justicia que éste busca, no se representa como una totalidad, sino como un *conçejo*, una asamblea, del carácter que conocemos: grupo de notables que hacen de élite representativa de la totalidad del pueblo, con fines jurisdiccionales. De tal suerte, el episodio, que también comienza después de la segunda anagnórisis, se describe, desde el comienzo bajo términos pacíficos y de gratitud, precedida por el conçejo:

Entraron en las naves por pasar la marina,  
doliendo a los de Efesio de la buena vecina;  
en el puerto de Tarso arribaron aína  
alegres y gozosos el rey y la reina.

Antes que de las naves hobiesen a sallir,  
sópolo el conçejo, fuelos a recibir;  
nunca non pudo homne nin veyer nin oír  
homnes a una cosa tan de gozo sallir.

---

pedradas y los arrojaron en medio del campo a las bestias de la tierra y a las aves del cielo para que sus cuerpos fueran también privados de la sepultura de la tierra. Y querían matar a Teófilo, pero gracias a la intervención de Tarsia no se le tocó, pues dijo Tarsia: Pobrísimos ciudadanos, si no me hubiese concedido el plazo de unas horas para rezar al Señor, vuestra fortuna solamente no me habría protegido. Entonces en ese mismo momento concedió a Teófilo la libertad juntamente con una recompensa. (*Historia*, cap. 50, p. 143).

Recibieron al rey como a su señor,  
cantando los responsos de libro y de cor;  
bien les vinié emiente del antigo amor,  
mas habié Dionisa con ellos mal sabor. (cc. 595-597).

En el *Libro de Apolonio* es la asamblea de notables quien recibe al rey y se representan dando muestras de la gratitud que habían guardado en su memoria y tallado para la posteridad en un ídolo. Es el amor de este conçejo, consecuencia del adecuado regimiento de Apolonio, la única y más sólida garantía que valdrá para el ejercicio de la justicia. Todo rasgo de posible temor o amedrentamiento queda lejos de la versión medieval. Esto se enfatiza en la cuaderna 604 (que en realidad son sólo tres versos), donde el rey de Tiro, después de pedir justicia y describir el mal que han hecho Estrángilo y Dionisia, remata con esta sentencia que busca apelar a la adecuada ética del *conçejo*, que, desde mi perspectiva, más se parece a una sentencia de un buen maestro que la de un legalista y lejos de un hombre de guerra: “si de esto non me feches justicia y derecho,/ non entraré en Tarso, en corral nin so techo;/ habriedes desgraciado todo vuestro bien fecho” (c. 604).

Ante la petición de Apolonio, el conçejo responde, dándo la espalda a Dionisia y Estrángilo. Quienes aún deben someterse a un interrogatorio que deslinde responsabilidades y encuentre castigo.

Fue de fiera manera revuelto el conçejo,  
non daban de grant uno a otro consejo;  
dicién que Dionisa ficiera mal sobejo,  
merescié rescebir por ello mal trebejo.

Fue presa Dionisa y preso el marido,  
metidos en cadenas, el haber destruido;  
fueron ant'él con ellos, al conçejo venido;  
fue en poco de rato esto todo volvido. (cc. 605-606).

Una vez más, es a través del conçejo que se establece el orden y es posible poner en práctica la totalidad del poder del monarca en el gobierno. Desde luego es éste quien dirige el destino del pueblo,



pero es con ayuda de la asamblea que se legitima y ejecuta esta dirección. De tal suerte, en el Poema la justicia no se ejecuta hasta que la verdad es probada ante el concejo; no basta sólo el testimonio de Tarsiana, y probablemente, tampoco sería suficiente un segundo testimonio, para ejercer un castigo sin que la asamblea lo apruebe:

Fue luego la mentira en concejo probada,  
ca levantose Tarsiana do estaba asentada;  
como era maestra y muy bien razonada,  
dijo todas las cuitas por ó era pasada. (c. 608)

No obstante, es indispensable el segundo testimonio, y para eso mandan llamar a Teófilo.

Por probar bien la cosa, la verdat escobrir,  
mandaron a Teófilo al concejo venir;  
que ant'el rey, de miedo, non osarié mentir,  
habrié ante todos la verdat a decir.

Fue ant'el concejo la verdat mesturada,  
cómo la mandó matar y sobre cuál soldada,  
cómo le dieron por ella cosa destajada.  
Con esto, Dionisa fue mucho embargada. (c. 609-610)

No sólo el concejo constata la verdad y emite un fallo, sino que también está en su jurisdicción ordenar un castigo y vigilar su ejecución.

Non alongaron plazo ni le dieron vagar,  
fue luego Dionisa levada a quemar,  
levaron al marido desende a enforçar.  
Todo fue ante fecho que fuesen a yantar.

Dieron a Teófilo mejorada ración,  
porque le dio espacio de fer oración;  
dejáronlo a vida y fue buen gualardón;  
de cativo que era, diéronle quitación. (cc. 611-612)

No hay que olvidar, que el conçejo no obra en autonomía, sino en función del rey. Esto también está representado en el Poema, pues, una vez que la justicia se ha hecho, por petición suya y en su honor, Apolonio decide por fin entrar en la ciudad, agradecido, y morar allí un tiempo.

El rey, esto fecho, entró en la cibdat,  
ficieron con él todos muy gran solempnitat;  
moraron hí un tiempo, segunt su voluntat,  
dende dieron tornada para su heredat. (c. 613)

A partir de ahora, a Apolonio sólo le queda sumar mejor fortuna. De Tarso viaja hacia Antioquía:

Fueron para Antiocha, esto fue muy privado,  
ca hobieron buen viento, el tiempo fue pagado.  
Como lo esperaban y era deseado,  
fue el pueblo con el rey alegre y pagado.

Diéronle el emperio y todas las fortalezas,  
teniénle sobrepuestas muy grandes riquezas;  
diéronle los varones muchas de sus altezas.  
Mal grado ha Antiocho con todas sus malezas!

Prísoles homenatges y toda seguridad,  
fue señor del emperio, una buena pitanza;  
non ganó poca cosa en su adivinanza,  
mucho era camiado de la otra malandanza. (cc. 614-616)

Embestido con esa dignidad, vuelve a Pentápolis, premia al pescador que, tiempo atrás, lo socorrió después del naufrágio; logra ampliar su familia con un hijo varón, que deja como vicario en Pentápolis a la muerte de Architrastres. Y, finalmente, regresará a Tiro, homenajeado por los suyos, donde vivirá tranquilamente hasta el último de sus días.

Después del segundo Conçejo de Tarso, restituida y acrecentada la fortuna de Apolonio, la asamblea no vuelve a ser convocada. El poder del rey de Tiro no puede aspirar a más y se ha legitimado

de manera verosímil y conforme al código ético y moral de la ideología cortesana del siglo XIII, donde el concejo es una pieza clave en el gobierno del reino. Es posible que dicha importancia pudiera haber trascendido, en la imaginación de Juan de Timoneda (alimentada por la noción propia del concejo en su época y por el peso de la presencia de la colectividad en la obra latina) hasta el punto de dotar a esta asamblea de tal autonomía. Pues en la *Patraña*, como había anticipado, a partir del intento de homicidio de Politania (Tarsiana) la historia toma un giro que no la aleja demasiado de las otras dos, pero sí muestra un tratamiento único.

Cuando Politania, en su huida de Tarcia, se abraza a la estatua de su padre Apolonio, para clamar por su memoria, el senador Teófilo acude en su ayuda. La princesa le cuenta sobre el peligro que corre y éste lleva al esclavo de Dionisia y a Politania a declarar ante el senado para que se haga justicia.

En esto, juntó Teófilo, diciendo:

—Deja, hija, de hoy más, de abrazarte con la estatua de tu padre, que nosotros te favoreceremos con tu justicia. Ven conmigo.

Y, llevada delante de los senadores, y propuesta la causa, y confesando el esclavo la verdad, enviaron por Heliato, el cual testiguó que era hija del rey Apolonio, que se la dejó encomendada, cuando por allí con su armada pasó; y que, en cuanto al insulto del esclavo, que él ninguna cosa sabía. Y así lo confesó el esclavo, sino que Dionisia su mujer le había inducido que matase a Politania, prometiéndole libertad.

Oídas las partes, los senadores al esclavo mandaron dar cien azotes de muerte, y Dionisia que fuese desterrada por seis años de la ciudad. Y depositaron a Politania en poder de Teófilo, para que la tuviese en aquel estado que merecía. (*Patraña*, p., 136).

En este pasaje puede reconocerse el poder y la autonomía con la que se representa al senado, que es la correspondencia al pueblo reunido en el foro de Tarso de la *HART* y al *concejo* del *Libro de Apolonio*. No estoy seguro de qué llevó a Juan de Timoneda a conferirle de estas características, pero me parece de interés resaltar la coincidencia del poder que una asamblea representativa (no necesariamente en los términos democráticos de nuestra época) tiene dentro de dos relatos castellanos con tres siglos de diferencia. Sólo que en una se describe en dependencia de las decisiones de rey y otro actúa por su propia cuenta.

El relato de Timoneda no termina allí. Politania, de ahora en adelante, es cuidada por Teófilo. Su rapto por piratas sucede un día que Politania y el hijo de Teófilo: Serafino, se quedan solos. Éste, enamorado de la princesa de Tiro, la rapta secundado por sus amigos. Embarcan para escapar, y es allí, en medio del mar que son asaltados. Todos perecen, excepto Politania, a quien llevan a Éfeso a ser vendida, como ya referí en el apartado 5.2.2.2.

Después de las bodas entre Palimedo y Politania, sobreviene la segunda anagnórisis y el viaje final a Pentapolitania. Pues Antioquía ya ha sido cobrada y Tiro rescatada, mientras Politania crecía en Tarcia. Allí, en tierra de su suegro y de su esposa: “quedó el rey Apolonio poseedor y rey universal de toda la Pentapolitania. Y nosotros algún tanto contentos de lo que en su apacible historia habemos oído” (*Patraña*, p., 149).

## Conclusiones

Es posible afirmar que, de acuerdo al segundo capítulo, la ejemplaridad del *Libro de Apolonio* permite reconocer el código ético y moral de la *cortesía*, a través del cual existe una correspondencia entre algunos textos de la literatura sapiencial, que fueron creados para su difusión en la corte: *Flores de filosofía*, el *Libro de los cien capítulos*, *Libro del consejo e de los consejeros* y *Libro de los doze sabios*. Dicha correspondencia, según se comprobó en los capítulos cuarto y quinto, sólo es patente en el *Libro de Apolonio* y no en su fuente ni en la versión de Juan de Timoneda.

Las correspondencias entre el *Libro de Apolonio* y los textos sapienciales del XIII y el XIV, lo relacionan ideológicamente a través de la semejanza entre conceptos como: *cortesía*, *seso*, *enseñamiento*, *medida*, *consejo*, *conçejo*, *aconsejado*; y estos a su vez a un modelo en común de gobernante cortés. Uno que legitima su linaje y su política de gobierno mediante el código de valores éticos y morales de la *cortesía*. De tal manera que es posible afirmar que Apolonio es la representación de un rey cortés.

No obstante, esto no es suficiente para asegurar que el *Libro de Apolonio* haya sido escrito como parte del proyecto ideológico cortesano, al que Gómez Redondo (1998) se refiere; pero, dadas la coincidencias y los testimonios que apuntan a la recepción de la obra en la corte alfonsí, podríamos decir que la obra hubiera podido ser recibida dentro de este ámbito como parte de dicho proyecto.

La representación de Apolonio como rey cortés, en el *Libro de Apolonio*, de acuerdo a las coincidencias entre éste y los textos sapienciales estudiados, puede comprobarse al analizar el personaje en dos estadios de su posición social y su rol político: por un lado, en la legitimación de su estatus noble y superior entre sus iguales, en la corte de Architrastres, según dos características cardinales: sabiduría y enseñamiento, frutos del saber (el conocimiento) y del seso (la inteligencia); por otro, en el ejercicio del poder, al influir directamente en los pueblos de Tarso y Mitilene, en relación al

adecuado aconsejamiento, regimiento (ganar los corazones de la gente, administrar la riqueza, procurar la defensa y seguridad del pueblo, ser franco y favorecer a quienes le favorecen), y la impartición de justicia. Ambos estadios no son independientes ni uno sucede al otro, pues provienen de una misma cualidad: la *cortesía*. Ésta a su vez se articula en torno a distintas esferas de la vida del personaje.

Cabe destacar, otras tres características más de la *cortesía* de Apolonio: una es el “pacifismo”, ausencia de beligerancia, rasgo exclusivo del personaje en el Poema; otra, la *mesura* y la *franqueza* como referente moral y ético, respecto al comercio y el uso de la riqueza, y uno más: la importancia del *conçejo* en el gobierno del monarca, como representación de la relación política entre el rey y la corte.

## Bibliografía

### Bibliografía directa

Anónimo. *Flores de filosofía*. Ed. Hugo Bizzari. Tomado de <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Flores1.html>, (consultado el 19 de octubre de 2014).

\_\_\_\_\_. *Flores de filosofía*. Ed. José Manuel Lucía Megías. Tomado de <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Flores2.html>, (consultado el 19 de octubre de 2014).

\_\_\_\_\_. *Historia Apollonii regis Tyri*. (1984). Ed. G.A.A. Kortekaas. Groningen: Bouma's Boekhuis bv.

\_\_\_\_\_. *Historia de Apolonio rey de Tiro*. (1997). Ed. María del Carmen Puche López. Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_. *Libro de Apolonio*. (1990). Ed. Carmen Monedero. Madrid: Castalia.

\_\_\_\_\_. *Libro de los doce sabios o tracto de la nobleza y lealtad*. (1975). Ed. John K. Walsh. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XXIX.

Maestre, Pedro. (1962). *Libro del consejo e de los consejeros*. Agapito Rey (Ed.). Zaragoza: Biblioteca del hispanista.

Timoneda, Juan. (1971). *El patrañuelo*. Ed. Rafael Ferreres. Madrid: Castalia.

## Bibliografía indirecta

Alvar, Carlos. (1991). *La prosa y el teatro en la Edad Media*. Madrid: Taurus.

Alvar, Manuel. (1981). “La originalidad del Libro de Apolonio”. En *Separata. Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*.

\_\_\_\_\_ (Ed.). (1984). *Libro de Apolonio*. Barcelona: Planeta.

Ancos-García, Pablo (2002). “El autor en los poemas de clerecía del siglo XIII”. En *Revista de poética medieval*, 9, pp. 11-43.

Calderón Calderón, Manuel. (2000-2001). “Alexandre, Apolonio y Alfonso X”. En *Incipit*, XX-XXI, pp. 43-64.

Ferreres, Rafael. (Ed.). (1971). Juan de Timoneda. *El patrañuelo*. Madrid: Castalia.

Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. Tomado de  
<<http://dcsh.xoc.uam.mx/sociales/Documentos/michel-foucault-el-sujeto-y-el-poder.pdf>>  
(consultado el 7 de octubre de 2014).

Gacto Fernández, Enrique. (2005). *Manuel básico de la historia del derecho*. Madrid: Alejandro García.

Gómez Redondo, Fernando. (1998). *Historia de la prosa medieval castellana I*. Madrid: Cátedra.



Haro Cortés, Marta. (Ed.). (1998). *Libro de los cien capítulos*. Alemania: Iberoamericana.

Hilty, Gerold. (2009). La lengua del Libro de Apolonio, en *Zurich Open Repository and Archive-University of Zurich*. Tomado de [http://www.zora.uzh.ch/44283/1/La\\_lengua\\_de\\_Apolonio.pdf](http://www.zora.uzh.ch/44283/1/La_lengua_de_Apolonio.pdf) (consultado el 17 de enero de 2015).

Le Goff, Jacques. (2008). *Una larga Edad Media*. Barcelona: Paidós.

Maravall, José Antonio. (1973). *Estudios de historia del pensamiento español, I*. Madrid: Cultura Hispánica.

Miguel, Raimundo de. (1987). *Nuevo diccionario latino-castellano etimológico*. Madrid: Visor libros.

Monedero, Carmen. (Ed.). (1990). *Libro de Apolonio*. Madrid: Castalia.

Nogales Rincón, David. (2006). *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*. Tomado de: [https://www.academia.edu/21073/Los\\_espejos\\_de\\_pr%C3%ADncipes\\_en\\_Castilla\\_siglos\\_XIII-XV\\_un\\_modelo\\_literario\\_de\\_la\\_realeza\\_bajomedieval](https://www.academia.edu/21073/Los_espejos_de_pr%C3%ADncipes_en_Castilla_siglos_XIII-XV_un_modelo_literario_de_la_realeza_bajomedieval) (consultado el 20 de marzo de 2015).

Palafox, Eloísa. (1998). *Las éticas del exemplum*. Los Castigos del rey don Sancho IV, El conde Lucanor y *el Libro de buen amor*. México: UNAM.

Puche López, María del Carmen. (Ed.). (1997). *Historia de Apolonio rey de Tiro*. Madrid: Akal.

Sánchez-Albornoz, Claudio. (1980). *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*. Vols. 1-3. Madrid: Espasa-Calpe.

Scordilis, Marina. (1983). "Writing and Scripture in the Libro de Apolonio: The Conflation of Hagiography and Romance". En *Hispanic Review*, 51, (2), pp. 159-174.

Sinnigen, Jack. (1983). *Narrativa e ideología*. Madrid: Nuestra cultura.

Surtz, Roland. (1987). "El héroe intelectual en el mester de clerecía". En *La Torre*, 1, (2), pp. 256-274.

Uría, Isabel. (2000). *Panorama crítico del mester de clerecía*. Madrid: Castalia.

Zubillaga, Carina. (2014). *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito*. Buenos Aires: Secrit.

## Bibliografía consultada

Anónimo. *La vida e historia del Rey Apolonio*. (1966). Incunables poéticos castellanos: Zaragoza.

Alvar, Carlos. (1991). “De *Samaria a Tiro*. Navegaciones de Apolonio en el siglo XIII”. En *Bulletin Hispanique*, 93, pp. 5-12.

Alvar, Manuel. (1986). “Apolonio, clérigo entendido”. En *Symposium in honorem Prof. M. de Riquer*. Barcelona: Quaderns Crema, pp. 51-73.

\_\_\_\_\_ (1996). “Consideraciones a propósito de una cronología temprana del Libro de Alexandre”. En *Nunca fue pena mayor: Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton*, (Ed.), al cuidado de Ana Menéndez Collera y Victoriano Roncero López. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Ancos-García, Pablo. (2004). *La forma primaria de difusión y de recepción de la poesía castellana en cuaderna vía del siglo XIII* (tesis doctoral). University of Wisconsin-Madison.

Arizaleta, Amaia. (1999). “La transmisión y el saber médico en el *Libro de Apolonio*”. En *Actas del VIII Congreso Internacional de la AHLM*, Santander, pp. 221-231.

\_\_\_\_\_ (2007). “Los comienzos de la aventura moral de Apolonio en textos medievales y renacentistas (Libro de Apolonio, Confesión del amante, Historia de Apolonio, El patrañuelo)”. Tomado de <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00169175>> (consultado el 17 de enero de 2015).

Cesare, Giovanni de. (Ed.). (1974). *Libro de Apolonio*. Milán: Cisalpino-Goliárdica.

Corbella Díaz, Dolores. *Estudio del léxico del Libro de Apolonio*. La Laguna, Tenerife : Universidad, Secretariado de Publicaciones. 1986.

\_\_\_\_\_ (Ed.). (2006). *Libro de Apolonio*. Dolores Corbella. Madrid: Cátedra.

Cuartero, María del Pilar. (Ed.). (1990). Juan de Timoneda. Madrid: Espasa-Calpe.

Cuesta, María Luzdivina. (1999). *La muerte aparente en un episodio del Libro de Apolonio*. León: Livius, 13, pp. 9-21.

Deyermond, Alan. (1965). “Mester es sen peccado”. En *Romanische Forschungen*, 77 (1-2), pp. 111-116.

\_\_\_\_\_ (1968-1969) “Motivos folklóricos y estructurales en el *Libro de Apolonio*”. En *Filología*, XIII, Buenos Aires.

Foucault, Michel. (1994). *Un diálogo sobre el poder*. Barcelona: Atalaya.

Granada, Carmen. (2012). “La lengua del silencio: las lágrimas en el *Libro de Apolonio*”. En *Lengua y Literatura Journal*, 7 (1). Tomado de <<http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/lljournal/article/view/1166/1276>>, (consultado el 17 de enero de 2015).

Gómez Redondo, Fernando. (1999). *Historia de la prosa medieval castellana II*. Madrid: Cátedra.

\_\_\_\_\_. (2006). “Orígenes y formación de la lectura moderna en la Edad Media”, en Pedro Aullón (Ed.). En *Teoría de la lectura*. Málaga: Analecta Malacitana. 2006.

González-Blanco, Elena. (2009). “El exordio de los poemas romances en cuaderna vía. Nuevas claves para contextualizar la segunda estrofa del *Alexandre*”. En *Revista de poética medieval*, 22, pp. 23-84.

Guillén, Claudio. (2005). *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada (ayer y hoy)*. Barcelona: Tusquets.

Iogna-Prat, Dominique. (2013). *Iglesia y sociedad en la Edad Media*. México: UNAM.

Jara, José Antonio. (2010). *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en Castilla de los siglos VII al XV*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Jiménez Benito, R. (2012). *El papel de la formación musical en el Libro de Apolonio. Análisis léxico*. La Rioja: Universidad de la Rioja. Facultad de Letras y de la Educación.

Junyent, E. (1949). “Un importante legado de libros en el siglo XIII”. En *Hispania Sacra*, 2, pp. 425-429.

Kortekaas, G.A.A. (Ed.). (1984). *Historia Apollonii regis Tyri*. Groningen: Bouma's Boekhuis bv.

- Lacarra, María Jesús. (1988). "Amor, música y melancolía en el *Libro de Apolonio*". En *Actas del congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, I. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A, pp. 369-379.
- Le Goff, Jacques. (1999). *La civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Paidós.
- Lida de Malkiel, Maria Rosa. (1983). *La idea de la fama en la Edad Media*. México: FCE.
- López Estrada, Francisco. (1978). "Mester de clerecía: las palabras y el concepto". En *Journal of Hispanic Philology*, II (3), pp. 165-174.
- Maestre, Pedro. (1962). *Libro del consejo e de los consejeros*. Agapito Rey (Ed.). Zaragoza: Biblioteca del hispanista.
- Menjot, Denis. (2003). *Dominar y controlar en Castilla en la Edad Media*. Málaga: Servicio de publicaciones. Centro de ediciones de la diputación de Málaga.
- Mirrer, Louise. (1989). "La concepción de Cortesía en los Romances Viejos". En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, (1), 21-26, pp. 291-296.
- Norberto Ferrero, Jorge. (1995). *Ética, política y lenguaje*. En *Incipit*, 15, pp. 115-138.
- Ong, Walter. (1987). *Oralidad y escritura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez de la Canal, Miguel Ángel. (1977). “La justicia en la Corte de Castilla durante los siglos XIII al XV”. En *Historia. Instituciones. Derecho*, 2, pp. 383-482.

Pimentel, Luz Aurora. (1993). “Tematología y transtextualidad”. En *NRFH*, XLVI, (1) pp. 215-229.

Pulido Tirado, Genara. (2006). *Tematología. Una introducción*. Jaén: Universidad de Jaén.

Rodríguez Pérez, Estrella. (1990). *El Verbiginale: una gramáticas castellana del siglo XIII*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid.

Romero, José. (1983). *En torno al Patrañuelo*. Madrid: UNED.

Rucquoi, Adeline. (2003). “Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente”. En *Cuadernos de historia de España*, 78, pp. 7-30.

Ser, Gregorio del. (2007). *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Shakespeare, William. (1969). *La vida del rey Enrique V. Pericles rey de Tiro*. Luis Astrana Marín. (Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.

Valdeavellano, Luis de. (1968). *Curso de historia de las instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente.

Walsh, John K. (Ed.) (1975). *Libro de los doce sabios o tracto de la nobleza y lealtad*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XXIX.

Weiss, Julian. (2006). *The Mester de Clerecía Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Gran Bretaña: Tamesis.

Willis, Raymond S. (1956-1957). “*Mester de clerecía. A Definition of the Libro de Alexandre*”. En *Romance Philology*, X, pp. 212-224.

Zubillaga, Carina. (2013). “La escritura medieval y la preservación de la memoria y el saber en el *Libro de Apolonio*”. En *Memorabilia*, 15, pp. 245-254.  
<[http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mester-de-clerecia-y-la-literatura-didactica/html/dcd0d5a4-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5\\_9.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-mester-de-clerecia-y-la-literatura-didactica/html/dcd0d5a4-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5_9.html)> (consultado el 20 de marzo de 2015).

Zumthor, Paul. (1989). *La letra y la voz*. Madrid: Cátedra.