

**LAS COPLAS DE LA MUERTE DE SU PADRE:
UNA LECTURA MARXISTA**

Víctor M. Pueyo Zoco
Temple University

Pasan los años y las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique contemplan, cada vez con más claridad, una notable sequía bibliográfica. Salvando oportunos matices, exceptuando enmiendas y escolios puntuales, pocas nuevas contribuciones se aventuran a hurgar en sus aspectos centrales, como si se tratara ya, de alguna manera, de un texto *demasiado* canónico. Es cierto que, superado el bucle esteticista, varios artículos ahora clásicos¹ nos explicaban las motivaciones políticas que subyacen a las *Coplas*; todos ellos parecen, sin embargo, excluir consideraciones específicas sobre la manera en que este trasfondo político impacta en la configuración de su forma y en la producción de sus “temas”. Falta, en otras palabras, una cartografía del imaginario sobre el que este discurso se inscribe y un examen de la problemática histórica que define sus condiciones de posibilidad. Con el fin de trazar los contornos de este examen desplegaremos los siguientes protocolos de lectura:

1. La cuestión del tiempo. Empecemos por lo más básico y, desde luego, por lo más controvertido: las *Coplas* de Jorge Manrique no “hablan”, como suele decirse, sobre el «paso del tiempo»². No lo hacen en un sentido muy específico, pero igualmente crucial: el tiempo no es, a finales del siglo XV, una categoría objetiva que preexista a los eventos; no es ese ‘tiempo vacío’, en cuyas coordenadas la vida transcurre y los hechos se ordenan de manera más o menos contingente (pensemos, por ejemplo, en la novedad que suponían las referencias al reloj en la *Celestina*, en contraste y sin embargo en convivencia con el tiempo todavía plenamente “medieval” que plantea en su preámbulo el *Siervo libre de amor*)³. No

¹ Entre los que cabe incluir: José B. MONLEÓN, «Las *Coplas* de Manrique: un discurso político», *Ideologies & Literature* 17, 1983, págs. 116-132; David H. DARST, «Poetry and Politics in Jorge Manrique's *Coplas por la muerte de su padre*», *Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture* 13, 1985, págs. 197-203; y Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, «Jorge Manrique y la manipulación de la historia», *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford, Dolphin, 1986, págs. 122-133. Más recientemente: Luis GARCÍA MONTERO, «Jorge Manrique y las dos muertes con sus dos verdades», *El sexto día. Historia íntima de la poesía española*, Madrid, Debate, 2000, págs. 41-79.

² Dos ejemplos: Gimeno Casaldueiro insiste, bajo la frecuente coartada de los “tópicos” literarios (y el tópico del *tempus fugit* es, como en un mal chiste, tan inmutable a través de los siglos, tan persistentemente impermeable a la historicidad como el resto de los “tópicos”), en ese “sentir” el paso del tiempo en Cicerón, San Gregorio, Manrique y Fray Luis: «allí también ante el paso del tiempo expresa su angustia el poeta» (pág. 558); Medina-Bocos prefiere constatar el didactismo que Manrique imprimiría a este lugar común: «La primera parte del poema (estrofas 1-14) tiene mucho de sermón moralizante, de advertencia sobre el paso del tiempo y la inevitable llegada de la muerte» (pág. 29). Joaquín GIMENO CASALDUERO, «Jorge Manrique y Fray Luis de León (Cicerón y San Gregorio)», *Actas de la AIH* 7, 1980, págs. 553-560; Amparo MEDINA-BOCOS, «Introducción», *Coplas de Jorge Manrique*. Madrid: EDAF, 2003, 9-46.

³ En cuanto a la cuestión del tiempo en la *Celestina*, vid.: Juan Carlos RODRÍGUEZ, *La literatura del pobre*, Granada, Comares, págs. 69-113. Rodríguez del Padrón habla, en el *Siervo libre de amor*, de tres tiempos, que son las tres partes en que las que el autor divide la obra «según tres diversos tiempos que en sí contiene, figurados por tres caminos y tres árboles consagrados que se refieren a

se trata, en ningún caso, del tiempo newtoniano concebido como *continuum* uniforme o telón blanco sobre el que los hechos “transcurren” o “pasan” como si fueran diapositivas, ni del tiempo kantiano, entendido como condición *a priori* de la sensibilidad. Ni siquiera de esa especie de síntesis que se produce entre ambos (el tiempo ‘objetivo’ y el tiempo ‘subjetivo’) y que constituye, *grosso modo*, la categoría de tiempo hegeliano administrada por la historiografía al uso para establecer “influencias”, “periodos” y “momentos históricos”⁴. Puesto en términos muy simples: Jorge Manrique en ningún momento está pensando en este tiempo, en lo que hoy entendemos por ‘tiempo’. Para Manrique, como para cualquier miembro de la nobleza patrimonial castellana, los eventos están ya escritos e inscritos en el Libro de la Naturaleza; son eventos, por tanto, sólo perfectamente legibles en su inmutabilidad. El tiempo de Manrique, en rigor, no pasa; al contrario: es una repetición de instantes estáticos que sigue lo que Auerbach llamaría una lógica “figural”⁵. La enumeración heroica o *Kaisergedanke* de gestas y personajes de la latinidad (Octaviano, Julio César, Aníbal y Trajano; Marco Aurelio, Adriano o Teodosio) se explica antes que nada por la ausencia misma de una cronología. Todos ellos son una referencia anagógica al presente, a un presente ya escrito y por tanto no sucesivo; todos ellos son, por descontado, figuras o contrafiguras del padre, Rodrigo Manrique. El problema que afronta el poema no es, pues, el paso del tiempo, sino la posibilidad de que se interrumpa esta cadena de repeticiones. En otras palabras: el problema no es el paso de tiempo; el problema es que el tiempo deje de “pasar”. Manrique, entonces, no habla tanto de un tiempo que “pasa”, sino de un tiempo que debe perseverar. Desde aquí se explica la centralidad del tema de la memoria. Se trata de un tiempo cuyo “paso” es necesario perpetuar. ¿Pero de qué tipo de tiempo estamos hablando? Dicho de otro modo, ¿de qué hablan las coplas de Manrique cuando hablan del “paso del tiempo”?

Bastará, de momento, una sencilla precisión semántica para responder esta pregunta. *Evidentemente, no del tiempo que pasa, sino de lo que pasa con el tiempo.* En otras palabras: no hay en el agónico mundo feudal del último tercio del siglo XV

tres partes del omne, es a saber al corazón y al libre alvedrío y al entendimiento e a tres varios pensamientos de aquéllos» (pág. 326). Estos tres tiempos o fases no dejaban de ser fundamentalmente *estados* de la conciencia (del enamoramiento al desengaño), con su consiguiente desarrollo simbólico (el «verde arrayhán», el «árbol del paraíso» y la «verde oliva») y con su respectiva correspondencia con las tres potencias del alma: memoria, voluntad y entendimiento. Enric DOLZ I FERRER, *Siervo libre de amor de Juan del Padrón: estudio y edición*, Valencia, Universitat de València, Servei de Publicacions, 2004.

⁴ Para entender el problema del hegelianismo implícito en la práctica historiográfica y cómo éste regula una concepción ideológica del tiempo histórico, *vid.* Louis ALTHUSSER y Étienne BALIBAR, *Para leer «El Capital»*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, págs.103-129. Los conceptos de continuidad homogénea y de “corte de esencia” son básicos para entender cómo ha operado el reduccionismo en la lectura de Manrique. Quizá el problema sea hasta qué punto el tiempo en esta categoría de “tiempo histórico” no es sino parte de ese ideograma que Althusser pretende extirpar. Para una crítica de esta categoría de tiempo (y cómo sigue ligada a la oposición sujeto/objeto), *vid.* Norbert ELIAS, *Sobre el tiempo*, México D.F., FCE, 1989, págs.11-48.

⁵ En su clásico Erich AUERBACH, *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, México D.F., FCE, 1996. Para una exposición más sistemática del concepto de tiempo figural *vid.* White, HAYDEN, «La historia literaria de Auerbach: causalidad figural e historicismo modernista», *Teorías de la historia literaria*, Luis BELTRÁN ALMERÍA y José A. ESCRIG (eds.), Madrid, Arco-Libros, 2005, págs. 301-324; véase también Luis BELTRÁN ALMERÍA, «La filosofía de la historia literaria de Erich Auerbach y la cuestión del realismo figural», *Riff-Raff. Revista de pensamiento y de cultura* 31, 2006, págs. 151-161.

tal cosa como un tiempo vacío, de la misma manera que no existe, en los términos de la ideología feudal imperante, un espacio absolutamente vacío, una tierra que no pertenezca a su señor o un siervo que no pertenezca a “su” tierra, como se encargará de recordar el “Barroco” con su exuberante *horror vacui*. Hablamos de un lugar común, el de la inexistencia del vacío, que no fue refutado en la epistemología occidental hasta mediado el siglo XVII y en Italia, por el discípulo de Galileo Evangelista Torricelli⁶. Por tanto, es cierto que la autonomía del feudo castellano se había resquebrajado, que había cedido al espacio de un incipiente pacto nacional, con la vieja nobleza paulatinamente ingresando en el aparato político-militar de las ciudades (el propio Jorge Manrique y su cargo en la capitanía toledana en 1477 son una buena muestra de ello); es cierto que las horas del reloj ya competían con las horas litúrgicas en esas ciudades. Pero resulta imposible todavía imaginar un tiempo abstracto, sin cuerpos, sin la materia corruptible que atestigua su “paso”. Antes de estos cuerpos, no hay tiempo. Por tanto, no es su paso el que los devasta, sino que, antes bien, es la evanescencia, la corruptibilidad de estos cuerpos lo que manifiesta que este pasar del tiempo es ilusorio; que, en realidad, lo esencial es la permanencia. De ahí la insistencia en los tocados y vestidos de las damas, en los paramentos y bordaduras de los caballeros: sólo se desgasta aquello que es accesorio, porque lo sustancial no sufre ninguna alteración. Porque lo sustancial no está, en pocas palabras, hecho de materia.

2. El problema de lo sustancial⁷. Habrá que preguntarse, por tanto, *qué es aquello por cuya permanencia Manrique está abogando en el poema*. Plantearse esta cuestión implica, sin duda, volver a formular algunas de las cuestiones de base. Ya hemos explicado cómo este tiempo-en-las-cosas es completamente distinto del paso del tiempo al que la bibliografía sobre Manrique nos tiene acostumbrados, implícitamente o de manera explícita. Lo que pasan son las cosas (no el tiempo, considerado como un *a priori* en el que las cosas “comparecen”). Convertir a Manrique en un sujeto azorado por el paso del tiempo, en una especie de Azorín medieval o de estampa arquetípica del «problema del hombre enfrentado al dolor de la muerte»⁸, es, contendremos, no sólo una vaguedad, sino sobre todo una grave imprecisión histórica. Sin duda, en concreto, por cuanto significa trasplantar a Manrique una epistemología fundamentalmente *humanista*, que es aquella que da por supuesto, en primer lugar, este hombre al que en última instancia se reduce la problemática de Jorge Manrique. Es esta epistemología humanista la que producirá aquellas características abstracciones (los famosos “temas”: el del paso del tiempo, el tema de la muerte – con claros tintes existenciales, por supuesto; la muerte es la muerte del “ser humano” en cuanto tal, etc.) que sólo difuminan la complejidad de las cuestiones que las *Coplas* de Manrique ponen en juego, sus problemas. En primer lugar, si las *Coplas* hablan sobre el paso del tiempo o sobre la muerte, la pregunta será: ¿el paso de qué tiempo? ¿La muerte de quién o de qué? La segunda

⁶ La existencia del vacío como espacio sujeto a variables geométricas es la premisa que hizo posible, de hecho, la composición de su *Opera Geometrica*, que contiene todo un tratado “precursor” de la teoría de la gravitación universal: Evangelista TORRICELLI, *Opera geometrica Evangelistae Torricellii*, Florencia, Amatoris Masse & Laurentii de Landis, 1644, págs. 95-153.

⁷ Sustancias, por supuesto, aristotélicas. Tomaré el término y el concepto “sustancialismo” del libro seminal de Juan Carlos RODRÍGUEZ, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal, 1991; primera edición de 1974).

⁸ Vicente BELTRÁN, «Prólogo», en Jorge Manrique, *Poesía*, Barcelona, Crítica, 1993, pág. 19.

pregunta parece ociosa: *por supuesto*, Manrique habla de la muerte del maestro de la Orden de Santiago don Rodrigo, su padre. Pero la cuestión, ahora, no es refrendar lo obvio, sino explicar de qué habla Manrique cuando habla de la muerte de su padre; dicho de otro modo y de manera más específica: qué quiere decir lo que Manrique dice cuando escribe las *Coplas a la muerte de su padre*:

Recuerde el alma dormida,
abive el seso y despierte
contemplando
cómo se pasa la vida
cómo se viene la muerte
tan callando;

cuánd presto se va el placer,
cómo después de acordado
da dolor,
cómo a nuestro parescer
cualquiera tiempo pasado
fue mejor (vv. 1-12)⁹.

Los estudiosos de las *Coplas* han medido y pesado las huellas filológicas del texto; el uso del cultismo «contemplando», con claras resonancias escolásticas; las fuentes bíblicas o religiosas de ese despertar a la verdad de lo contingente: San Pablo: «Surge qui dormis et exurge a mortuis et illuminabit te Christus» (*Efesios* 5.14); San Ambrosio: «mens iam resurgat torpida» (*Vox clara ecce intonat*, estrofa 2). Incluso se ha rastreado el tópico del *cunctis sua disciplet aetas* o «cualquier tiempo pasado fue mejor», tal y como aparece en el *Inferno* de Dante y tal y como resuena en otros textos medievales¹⁰. Sin embargo, la crítica ha caminado de puntillas sobre ese tranquilo y pacífico «se», que parece, «tan callando», haber logrado pasar inadvertido. En efecto, no se trata de que la vida pase o de que la muerte venga, sino de que concretamente la vida «se pasa» y la muerte «se viene». Nuestra paráfrasis moderna da por sentada la antropomorfización de la vida y de la muerte, la vida y la muerte como sujetos que actúan y se mueven¹¹. Manrique precisa de una partícula impersonal para captar este movimiento; mejor dicho, para captar su imposibilidad: «se pasa» parece significar algo parecido a «se desgasta» o «se consume», mientras que «se viene» equivale a un «se acerca» o «se aproxima». Por descontado, lo que se consume, se consume porque su ser era ya ser pasto de la consunción, mientras que lo que se acerca, se acerca porque hay

⁹ Citaré de la edición de Vicente BELTRÁN, *op. cit.*

¹⁰ Elementos todos ellos comentados por María MORRÁS, «Introducción», en Jorge Manrique, *Poesía*, Madrid, Castalia, 2003, págs. 9-68.

¹¹ Gilman, de hecho, no quería persuadir de que Manrique se esforzaba en pintar a la muerte como «inhumana», afirmación que implica directamente la preponderancia del carácter «humano» de la vida para el poeta: «Lo macabro es, en resumidas cuentas, un aspecto de lo humano» (pág. 316). De repente, y en el corazón de un trabajo de corte historicista con una encomiable vocación documental, aparece un elemento, *terminus ad quem* de la labor crítica, *que no necesita ser documentado*: «lo humano». Aquí es precisamente donde el inconsciente ideológico del historicismo empieza a hacer aguas. En el interior de este inconsciente, y de manera poco casual, germina la necesidad de recurrir a soportes conceptuales directamente extraídos del siglo XX, como la sorprendente apelación a un repentino «existencialismo»: «Manrique logra expresar mejor que ningún otro poeta español aquello que Maritain llama «la angustia existencial de fines del siglo XV»» (pág. 317). Stephen GILMAN, «Tres retratos de la muerte en las *Coplas* de Jorge Manrique», *NRFH*, 13, 1959, págs. 305-324.

una meta que ya está ahí, que lo define: es su lugar natural, ese lugar natural al que, como repite un todavía persistente aristotelismo, las cosas tienden. El mismo aristotelismo, por cierto, que todavía imperaba en el teatro organicista del XVII. Los comentarios de Juan Carlos Rodríguez acerca de este «se» en el teatro de Lope resultan, por tanto, plenamente relevantes aquí¹². En el teatro del XVII, las cosas «se ven», en el sentido de que el público es importante, no como agente que ve, sino como resultado de que las cosas «sean vistas». Que las cosas sean vistas es lo importante; de ahí, claro está, la importancia correlativa de la representación, teatral o no, de las apariencias. Es fundamental que la mirada pueda ratificar un orden preexistente. De ahí, también, esa «mirada que se ve, o sea, que se ve a sí misma en todas las direcciones»¹³; nos referimos al papel en el “Barroco” de lo que Slavoj Žižek llama, en un sentido muy específico, *anamorfosis*: «A part of the perceived scene is distorted in such a way that it acquires its proper contours only from the specific viewpoint from which the remaining reality is blurred [...] We thus become aware that reality already involves our gaze, that this gaze is included in the scene we are observing»¹⁴.

Pero en Manrique las cosas todavía no dependen de la ratificación de la mirada. Las cosas, digamos, «se son». Por eso la mirada es una mirada contemplativa («contemplando»); por eso la venida de la muerte se contempla, para lo que hay que recordar que ‘contemplar’, en tiempos de Manrique, es todavía un novedoso cultismo y tiene poco que ver con nuestra mirada laica. Su etimología sigue revelándose en el uso vigente de esta palabra a finales del siglo XV. Esta mirada contemplativa (*‘cum-templum’*) es una mirada espiritual, es decir, una mirada atravesada de otra mirada: la mirada de Dios. Una mirada desde arriba, como esa mirada que priva de perspectiva a los mapas y óleos medievales, que desde arriba parecen planos. El eje vertical, el que vincula al señor en su castillo y al siervo en la tierra (como vincula al Señor en el cielo y a los siervos en la Tierra), sigue siendo el eje predominante sobre el que se articulan las *Coplas* de Manrique. No se trata de la visión horizontal que yuxtapone a los “seres humanos”, o que los hace imaginarse a sí mismos como yuxtapuestos. No se trata todavía de ese *lus*, de esa ley que ordena los designios naturales. Sobre la base de toda postulación de un ‘humanismo’ en Jorge Manrique es necesario comprender esta lógica feudal de las relaciones productivas que estructura cada peldaño y cada arista de cada palabra; cómo, por ejemplo, el movimiento como alternativa al inmovilismo social no es tal, sino un espejismo de su verdadero ser: cómo ese venirse de la muerte afecta a todo lo que *ya* era muerte, de la misma manera que comprender su destino final equivale a recordarlo (el ‘despertar’ del alma dormida).

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en el mar
que es el morir:
allí van los señoríos
derechos a se acabar
y consumir;

¹² Juan Carlos RODRÍGUEZ, *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, Granada, Comares, 2002, págs. 570-571.

¹³ *Ibid.*, pág. 571.

¹⁴ Slavoj ŽIŽEK, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso, 2000, pág. 78.

allí los ríos caudales,
allí, los otros, medianos,
y más chicos;
allegados, son iguales,
los que viven por sus manos
y los ricos (vv. 25-36).

«Derechos a *se* acabar». De este modo se cuela otra vez ese «se», subrayando lo que se acaba y se consume, en tanto su naturaleza consiste, claro está, en consumirse. Cuando Manrique dice «porque todo ha de pasar / por tal manera» (vv. 23-24), hemos de entender este pasar como desgastarse, como buscar su verdad, su *sustancia*. Lo que es, es también su meta, lleva inscrita su meta. Nuevamente, Manrique enuncia con estos versos la mejor versión castellana de la teoría del movimiento de Aristóteles, formulada en la *Física* e incrustada en el inconsciente ideológico del feudalismo europeo: la idea de que todo movimiento es tendencia al reposo, de que todo tiende al lugar que le dicta su naturaleza: «En los desplazamientos por naturaleza, el fuego se desplaza hacia arriba y la tierra hacia abajo, siendo sus desplazamientos contrarios. En el caso del fuego, su desplazamiento hacia arriba es por naturaleza y hacia abajo contra su naturaleza, siendo su desplazamiento conforme a su naturaleza»¹⁵.

Ciertamente, los ríos son agua (en movimiento) y tienden al agua (en reposo: el mar). Todo movimiento es pues, para Aristóteles, un viaje circular al punto de partida. Cualquier noción de “vida” como el resultado personal de un movimiento “libre” (lo que incluye desde el libre albedrío hasta la “caída libre” de Galileo) es una mera ilusión. De ahí que errar, unas estrofas más adelante, sea deambular y al mismo tiempo equivocarse, tener errores. Su movimiento es una transición hacia el reposo, porque el cuerpo mismo es un «ser para el reposo»: «si juzgamos sabiamente / daremos lo no venido / por pasado» (vv. 16-18). En este sentido, el tiempo no «pasa», nos quiere decir Manrique, puesto que el morir es «morada / sin pesar» (vv. 50-51) en la que lo material encuentra finalmente *su* descanso (vv. 59-60), pues el cuerpo pertenece a la tierra como sustancia terrena que es. ¿Dónde está aquí el dolor ante la muerte o la agonía existencial ante el paso del tiempo? Como dice José Monleón en un brillante artículo: «No son coplas a la muerte de su padre sino a la vida de éste»¹⁶. Evidentemente, serán otro tipo de vértigo, otro tipo de agonía y otro paso del tiempo los que produzcan y destilen las *Coplas*.

3. El problema del humanismo. El presunto humanismo de Manrique choca de bruces contra todo este sustrato ideológico feudal, de la misma manera que lo hace su presunto “igualitarismo” (implícito en la presuposición de que ese “nuestras” de las vidas que pasan como ríos incluye *nuestras* vidas). Nada más lejos de la realidad. Veamos de qué igualdad habla el poeta. Manrique se refiere a la igualdad de nobles ricos, medianos y pequeños. Los ricos son los «caudales», es decir, la nobleza pecuniaria que pasará a detentar el poder político en el nuevo marco estatutario: aquí la dilogía entre la cantidad de agua que lleva el río –el caudal– y la cantidad de dinero que atesoran sus arcas –el capital– comparten algo más que un mismo étimo. Los pequeños son aquellos hidalgos empobrecidos o numerarios que

¹⁵ ARISTÓTELES, *Física*, ed. Guillermo de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, pág. 195.

¹⁶ José MONLEÓN, *Art. cit.*, pág. 123.

«con oficios non devidos / se sostienen» (vv. 119-120); esto es, aquéllos que «viven por sus manos» (v. 35) desempeñando oficios artesanales o contratándolos. Aquí disiento, por tanto, de la opinión más o menos generalizada, y a fuerza de repetida casi irrefutable, de que estos tres ríos son los tres estados de esa tríada estamental *bellatores/oratores/laboratores*. Así lo cree, por ejemplo, Domínguez: «The three terms for rivers denote the three estates of human society whose social distinctions are lost in death, just as the waters of the rivers lose their singularity when they reach the sea»¹⁷. Nótese, sin embargo, que Manrique no hace estas distinciones en función de las atribuciones que corresponden a cada uno de estos tres estados, sino en función del *dinero* y en términos de cantidad (de ahí los «medianos»). El estamento de los *oratores*, pongamos por caso, nunca podría desempeñar este rol cuantitativo de la medianía, porque su existencia no está basada en la existencia de esas –por supuesto notables– incipientes diferencias económicas, sino en su función ideológica de ministros o delegados de Dios en la Tierra. Pero Manrique, repetimos, no se está refiriendo a diferencias estamentales, sino a diferencias de caudal (a «los ricos» frente a los que no lo son por no tener este caudal o capital) y a cómo esta inyección de caudal está desintegrando el código jurídico de los estamentos. Algo de lo que puede dar muestra, por ejemplo, el curioso *Ceremonial de príncipes* de Diego de Valera (ca. 1474), que afirma sin el menor recato nobiliario:

Pues si de las virtudes interiores tan gran parte vos fue dada, no menos de los bienes exteriores recibistes; ca vos dio progenitores de las casas reales de Castilla y Portugal, produzidos muy virtuosa compañera desa misma estirpe venida y generacion que por todos es muy deseada abundancia de temporales bienes, spiriencia de grandes cosas¹⁸.

Otra razón para pensar que Manrique se está refiriendo a esas brechas económicas que se han empezado a abrir entre los diferentes estratos de la nobleza es el hecho de que todos los que mueren sean ríos, de que todos tengan “vidas”. Por supuesto, esto supone hablar en términos declaradamente mercantilistas, no tanto por el hecho de que los ríos/vidas se definen por su caudal –y ya no por su sangre– sino, ante todo, por la manera en que esta noción de la “vida”, con sus características metáforas fluviales, se ha convertido ya en el índice de ese constructo ideológico que es el *sujeto libre*, noción que narrará la vieja cuestión del linaje desde el punto de vista de un individuo y su *curso*. Sólo hay que ver cómo el río hará de cuna en el *Lazarillo*, que es, no por casualidad, la narración de una *vida*, espoleada por sus fortunas y redimida por sus adversidades. Este hecho establece ya una ruptura y un cierre, al tiempo que permite verificar un salto con respecto al patrimonio ideológico de la generación anterior, para la que el linaje, y no la vida, es la noción eje fundamental. Algo que queda, por otra parte, perfectamente claro en las *Coplas del conde de Paredes a Juan poeta, en una perdonança de Valencia*, donde Rodrigo Manrique arremete contra el converso Juan de Lucena por la ‘perdonança’ o indulgencia general que Pablo II dispensó a los judíos de Valencia en la Semana Santa de 1470:

y el cuerpo del Redentor,

¹⁷ Frank A. DOMÍNGUEZ, *Love and Remembrance. The Poetry of Jorge Manrique*, Lexington: The University Press of Kentucky, 1988, pág. 91.

¹⁸ Diego de VALERA, *Ceremonial de príncipes*, ed. Rafael Herrera, Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2011, pág.4.

que llagastes vos con hierro,
del vuestro puro temor,
sudando sangre y sudor
se tornó luego bezerro.
(vv. 16-20)¹⁹

Sigue siendo significativo, por lo que respecta a la conversión del agua en vino, que para la ideología sustancialista feudal todos los fluidos vitales puedan reducirse, en última instancia, a la sangre. Por eso Juan de Lucena, de origen judeoconverso, *suda* sangre: para transparentar su ignominia, pero también para ver rebajado su ser a cierta fisiología del sudor. ¿Qué pasa, entonces, con los ríos de su hijo, Jorge Manrique? ¿Habla Manrique un lenguaje ya plenamente humanista? La respuesta sería, de nuevo, no. Nótese que es el mar, y no los ríos, el que iguala esas vidas ilusoriamente desiguales. Si las diferencias de caudal se diluyen en el mar es precisamente porque estamos asistiendo a una clara defensa del orden de los estamentos, es decir, a una defensa del cauce y no del caudal. Lo que nos lleva inevitablemente a plantearnos por qué se produjo, desde un principio, este deslizamiento ideológico que presenta a Manrique como el portavoz de un dolor universalmente humano. La razón es simple: Domínguez, como tantos críticos precedentes y tantos de nosotros mucho después, habla de estamentos sociales, pero está envolviendo esta categoría de clase en el embalaje de aquella abstracción eterna que es la “naturaleza humana”, a la que en último término se reducen las diferencias estamentales. Aquellas, precisamente, cuya existencia Manrique quiere preservar. Al hacerlo, corremos el riesgo, por tanto, de falsear el poema desde su base, olvidando –entre otras cosas– el sentido de esa rima, de esa correspondencia primordial que ordena el poema: los ríos riman con, corresponden a, los señoríos. Lamentablemente, declaraciones como: «The purpose of the first verse may therefore be to expand the poem’s investigation into the nature of time to include the whole history of the human race»²⁰ siguen todavía hoy marcando la pauta de “lo” que se piensa cuando se piensa en las *Coplas*. En la misma vena que Domínguez, Nicholas Round afirma: «El famoso símil de los ríos y el mar no evoca virtualmente ninguna imagen, es más bien una señal cuantitativa del carácter universal de la muerte»²¹. No parece, sin embargo, que Manrique esté hablando de la raza humana y de “su” tiempo. De hecho, cuando Manrique comience a esculpir el epicedio de su padre (es decir, conforme las *Coplas* adquieran, poco a poco, los perfiles de un epicedio), veremos que las virtudes que se le atribuyen no son virtudes humanas, sino virtudes nobiliarias. Pero no querríamos insistir en la obviedad. El hecho es que el supuesto “mensaje” humanista de las *Coplas* se disuelve en el vacío si Manrique no está hablando de “seres humanos” (algunos más ricos, otros más pobres), sino de diferentes estratos pecuniarios dentro de un estamento. Porque en el primero de los casos, la muerte borra estas diferencias; pero en el segundo de los casos, al hacerlo, lo que revela es que todos los nobles son igualmente nobles ante la muerte; es decir, que su elemento constituyente no es el dinero, ni depende de las nuevas cuotas de poder que determinadas familias principales habían adquirido mediante pactos y alianzas tras las Cortes de Olmedo

¹⁹ Cito de Antonio MARTÍNEZ SARRIÓN (ed.), *Poesía satírica española*, Madrid, Espasa, 2003.

²⁰ Frank A. DOMÍNGUEZ, *Op. cit.*, pág.95.

²¹ Nicholas ROUND, “Sobre las Coplas de Jorge Manrique”, en *Historia y Crítica de la literatura española. Edad Media. Primer suplemento*, ed. Alan Deyermond, Barcelona, Crítica, 1991, pág. 277.

de 1445²². Ese elemento constituyente *debía ser* la sangre, el núcleo simbólico en el que coagulan todos los intereses de la vieja nobleza patrimonial, cuyo tiempo, parece decir Manrique, estaba ya agotándose. De ahí, por supuesto, la melancolía por el “paso del tiempo”.

Políticas del estilo: del “contexto” biográfico a la forma

Pero recordemos algunos datos elementales de este agotamiento. Jorge Manrique toma partido del lado de los Reyes Católicos en 1474²³; era su manera de prolongar el largo compromiso de la casa de Lara con los infantes de Aragón y, al mismo tiempo, de entrar a formar parte de esa nobleza de servicio que supeditaba los intereses particulares del linaje a los intereses del naciente Estado español. Este es el pacto que le llevará a asumir un cargo político-militar en la capitanía de Toledo, una de las ocho que integraban la Santa Hermandad. Pero ese compromiso dejaba atrás un largo historial de desavenencias, desplantes y pequeñas traiciones hacia los partidarios de Isabel: las múltiples algaradas y refriegas, consecuencia de alianzas heredadas; la rebeldía de su padre (1446) ante el nombramiento de Álvaro de Luna como maestro de la orden de Santiago; el conflicto de Baeza (1477) al tomar partido por Juan de Benavides y desafiar la autoridad de Diego Fernández de Córdoba, a cuyo padre –el conde de Cabra– los reyes habían asignado el cargo de regidor de la ciudad. Este último episodio dio con los huesos de Manrique en la cárcel; la reina vetaría, ese mismo año, el acceso del primogénito de los Manrique al maestrazgo de la orden de Santiago, cargo que ocupaba Rodrigo hasta su muerte. Los Manrique suponían que este cargo les correspondía por derecho sucesorio. Pero los tiempos habían cambiado. Los cargos administrativos de los aparatos del Estado estaban gestionados y administrados desde la corte por esa nobleza de servicio que se había guarecido bajo la autoridad real. Se trataba, sin duda, de un nuevo tipo de nobleza. De una nobleza que *vendía* estos servicios a cambio de prebendas reales y que tenía los ojos puestos en los privilegios económicos que se desprendían de su atribución; de una nobleza, también, dispuesta a pactar condiciones con la nueva burguesía emergente. Jorge Manrique siempre oscilaría entre esta nueva nobleza, resultado del consenso que constituía el incipiente pacto nacional, y esa vieja nobleza que los Reyes Católicos querían erradicar: una nobleza guerrera, que busca “acrecentar” su patrimonio y su honra sin olvidar los viejos compromisos, pero atentos a la urdimbre de nuevas alianzas. Como consecuencia de la aplicación de esta vieja receta feudal (sumar vasallos, sumar heredades, ensanchar el terreno cultivable y cultivar la pureza onomástica), los Manrique se habían emparentado con la casa de Silva y Ayala: Jorge se casa con la hermana de su madrastra Elvira de Castañeda, convirtiéndose así en el cuñado de su propio padre. Por supuesto, los estatutos de la monarquía ponían límites a este crecimiento indefinido y el veto de Isabel a la magistratura de Pedro Manrique

²² Vid. José A. VALDEÓN BARUQUE y Julio BLANCO VALLEJO, *Cortes del real sobre Olmedo, año 1445*, Valladolid, Diputación provincial de Valladolid, 2009, págs.10-30.

²³ Para todos los datos biográficos, *vid.* A. SERRANO DE HARO, *Personalidad y destino de Jorge Manrique*, Madrid, Gredos, 1966; E. BENITO RUANO, *Toledo en el siglo XV*, Madrid, CSIC, 1952; y Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Nobleza y monarquía. Puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo XV*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1975.

era una clara muestra de ello. Las *Coplas* son, sin duda y como afirma María Morrás, «la respuesta literaria a [estos] hechos»²⁴. Es decir, el testimonio ideológico de la resistencia de una nobleza patrimonial y feudal a reciclarse en una nobleza de servicio.

Ahora bien, nos gustaría hilar más fino y expandir esta fórmula al territorio de su confirmación, incluyendo la manera en que toma cuerpo en la temática y la forma del poema de Manrique. La primera respuesta ya está sobre la mesa: si las *Coplas* versan sobre el “paso del tiempo”, no lo hacen en virtud de una oportuna falacia sentimental, de los efectos del “paso del tiempo” sobre una ‘conciencia humana’, sino porque aluden, desde su propia lógica interna, al paso o a la cancelación de un “tiempo” histórico muy específico: el viejo feudalismo castellano. En otras palabras: la nostalgia de Manrique no parte de la naturalidad del poeta, de (lo que quiera que esto signifique en el frágil argot del espíritu) la “expresión de sus sentimientos”, ni son el resultado de la naturalidad de esta expresión. Es necesario aclarar esto porque el dogma de la naturalidad de las *Coplas* impregna, de manera directa o indirecta, el cogollo ideológico de la literatura crítica que han originado y regula, hasta hoy, la manera en que nos han enseñado a leer el poema. Esta literatura no excluye los pórticos de las ediciones críticas más esmeradas y rigurosas, como es el caso de Le Gentil. Aspectos troncales de la composición de las *Coplas* son cuidadosamente relegados a un segundo plano, mientras que la “sinceridad”, el “sentimiento verdadero” o el “estupor” ocupan su lugar: «[Manrique] llegó incluso a hacer una ligera concesión al gusto contemporáneo por la alegoría, personificando a la Muerte y haciéndola hablar. Su mérito radica en otra cosa: en primer lugar, ante todo, en la sinceridad»²⁵. Después añade: «Nada hay en estos versos que sobrepase la medida o que se asemeje a un recurso literario; en todo momento muestra un tacto y una naturalidad perfectos»²⁶. Sin embargo, y por más que valore la sinceridad como una mesurada correspondencia entre el tema y la forma (entre, en este caso, el contenido y su manera de “sentirse”), este acercamiento suele obviar la posibilidad de que esta parquedad de adornos verbales pueda reflejar, antes que la “pureza” del alma del autor, la propia dinámica de purgación de lo material²⁷ que el poema invoca y pone en funcionamiento, por ejemplo, en los siguientes versos:

Dezidme: la hermosura,
la gentil frescura y tez
de la cara
la color y la blancura
cuando viene la vejez,
¿cuál se para?
Las mañas y ligereza
y la fuerza corporal
de juventud,
todo se torna graveza
cuando llega al arraval
de senectud (vv. 97-108).

²⁴ *Op. cit.*, pág. 15.

²⁵ Pierre LE GENTIL, «Estudio preliminar», en Jorge Manrique, *Poesía*, Barcelona, Crítica, 1993, pág.27.

²⁶ *Ibid.*, pág.27.

²⁷ De ascetismo, incluso, llegó a hablar Américo Castro en «Cristianismo, Islam, poesía en Jorge Manrique», *Origen, ser y existir de los españoles*, Madrid, Taurus, 1965, págs. 182 y ss).

Porque si algo deben purgar las *Coplas* es este exceso de apariencias que confunden los sentidos y las clases sociales, que debilitan el estatuto jurídico de los estamentos; un exceso de materia, de *carne*. Pues si la carne no es dinero, como para Shylock, el dinero sí es, para la vieja ideología nobiliaria, sustancialmente carne, materia. Nuevamente, lo que corrompe los tiempos es lo que se corrompe, el cuerpo estamental plagado de las amenazas que lo cercan. Estas amenazas eran: a) el nuevo campesinado, un nuevo campesinado que con el subarriendo de tierras, o con su usufructo en régimen de censo, había conseguido contratos de renta fija por los que cualquier incremento en la producción revertía en su beneficio²⁸; b) la regulación y protección de las actividades financieras y bancarias por parte de la Corona, que alcanzarían su clímax con la creación del Consulado de Burgos en 1494²⁹; c) el ascenso progresivo de las capas medias de la nobleza (caballeros no titulados), mediante la *contratación* de mano de obra y la adquisición de los derechos de arriendo, foros y censos de la alta nobleza eclesiástica y seglar, así como su progresiva capacitación profesional y su monopolio de los cargos administrativos locales. Hablamos esencialmente de un proceso que, a la larga, permitirá a estas capas medias adquirir privilegios jurídicos, en detrimento de una jerarquía nobiliaria que vende su capital simbólico y de una clase de fijosdalgo cada vez más desplazada, cediendo a los caballeros de cuantía y a la creciente pujanza de una burguesía mercantil. En definitiva, lo que las *Coplas* deben purgar es la inevitable *monetarización* de las formaciones sociales estamentales, su valoración de la materia por encima de un estatuto semántico previo, de una Escritura que subyacía a la escritura de los nuevos tratos y contratos. Las leyes encargadas de poner precio a ese otrora intangible estatuto simbólico de la nobleza son elocuentes a propósito de este proceso. Las Cortes de Alcalá, por ejemplo, aprobaban en 1348 las cantidades necesarias para sustentar un caballo en los reinos fronterizos: 4000 maravedís el servicio con un caballo, 10000 el de dos y 40000 el de tres caballos³⁰. Una anécdota, teniendo en cuenta que para 1499, y en base a una polémica pragmática, se prohibiría vestir seda y brocados a aquellos caballeros que no pudieran pagar una montura. Las exhibiciones suntuarias se habían disparado y la moral convencional trataba de sujetarlas al código patrimonial de la sangre. Así se explica, en un nivel *histórico*, la renuncia de Manrique al ornato verbal y su “ausencia” de estilo (siendo el “estilo”, en adelante, la bandera ideológica de esa nobleza letrada y capacitada de la burocracia estatal, de la que Manrique se siente tan lejos). El *sermo humilis* de Manrique no es,

²⁸ Vid. Carlos AYALA MARTÍNEZ, Enrique CANTERA MONTENEGRO, Betsabé CAUNEDO DEL POTRO y Carlos LALIENA CORBERA, *Economía y sociedad en la España medieval*, Madrid, Istmo, 2004, págs. 230-231.

²⁹ Aunque este clima de regulación ya venía mascándose desde años atrás, particularmente a partir de las políticas de estabilización monetaria que se habían llevado a cabo en el reino de Castilla durante la década de los 70. Prueba de ello es la preocupación por la escasez y falsificación de moneda del autor del *Ordenamiento sobre la fabricación y valor de la moneda, otorgado en las Cortes de Segovia del año de 1471*: «Ordeno que en cada una de las dichas mis casas de moneda se labren de aquí adelante las dichas mis monedas de oro e plata e vellón, segund e por la forma e manera que por los dichos mis procuradores me fue suplicado» (pág. 814). La moneda todavía se *labra* y no se acuña, en el léxico feudal de la época, pero la puesta en circulación de nuevos metales, el vellón entre ellos, produciría un escenario inflacionario que favorecía el desarrollo del comercio y estimulaba las inversiones. REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, «Ordenamiento sobre la fabricación y valor de la moneda, otorgado en las Cortes de Segovia del año de 1471», en *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla III*, Madrid, Rivadeneyra, 1866, págs. 812-834.

³⁰ Carlos AYALA MARTÍNEZ *et alii.*, *op. cit.*, pág. 227.

entonces, un arrebatado de sincera naturalidad, sino ese complejo y elaborado lenguaje en el que se cifran los intereses de la vieja nobleza rural, que Manrique cultiva como quien hace por cultivar la tierra.

Así, como vimos, toda mención del cuerpo humano estará encaminada precisamente la omisión de su naturalidad, pero de una manera muy particular. Para significar su evanescencia, la *juventud* se define por la dupla ligereza corporal/ligereza moral; mientras que la *senectud*, por su parte, se define como gravedad corporal/gravedad moral. Se trata de la gravedad, de lo que acerca el cuerpo a la tierra, a la sepultura: su lugar natural. Manrique vincula cualquier valoración del cuerpo a su pliegue moral, todavía en la más pura tradición del feudalismo cristiano. Falta aquí, desde luego, un elemento irremplazable para llegar al cuerpo humano literal que aparece en los mejores sonetos de Garcilaso: el *collige, virgo*, la noción radical de que este cuerpo es, en esencia, cuerpo: cuerpo no sujeto a la muerte, *cuerpo no sujeto a la tierra*, cuerpo no servil. Porque, ¿estamos realmente ante la presencia de un cuerpo humano?

Pues la sangre de los godos,
el linage y la nobleza
tan crescida,
¡por cuántas vías y modos
se sume su gran alteza
en esta vida!

Unos, por poco valer,
por cuántos baxos y abatidos

otros, que por no tener,
con oficios no devidos
se sostienen (vv. 109-120).

En absoluto: la imagen de los cuerpos, de la juventud y de la senectud, del apogeo y del declive, era otro correlato objetivo (como el de los ríos) para hablar del cuerpo estamental de la nobleza, cifrada en la sangre: cómo su crecimiento y decadencia equivale, en un sentido casi biopolítico, al crecimiento y declive del cuerpo; cómo también los linajes están sujetos al imperio de la fortuna. De hecho, lo que está en juego es, como ya hemos visto, el mismo estatuto del linaje: linaje y nobleza que deben ser mantenidos por las obras (los que no lo hacen los tienen, por tanto «baxos y abatidos») y sustentados por un cierto caudal o capital. Los que carecen de él, tienen que dedicarse a oficios que degradan su nombre. Manrique lamenta que las obras –militares– ya no basten para mantener el estado social. La administración de la unión castellano-aragonesa impedía, o cuanto menos amonestaba, la proliferación de enfrentamientos militares entre familias principales, buscando su consenso en torno a la Corona. Pero esta defensa de la nobleza guerrera y de las viejas relaciones de producción feudales tiene dos dimensiones. Dos dimensiones que no son excluyentes, sino complementarias. Por un lado, hay un discurso político consciente, una argumentación completamente voluntaria. El texto mantiene, no en vano, la tensión de una *narratio* sostenida: el deliberado tejido conjuntivo («pues», «pero», «e», «así»), el papel de la ejemplaridad en la *probatio*, el uso de la anáfora como cohesivo estrófico; la *interrogatio* retórica... Todos son elementos que corroboran la existencia de una argumentación intencionada. Pero por debajo de esta argumentación, y determinándola de manera directa, existe un nivel inconsciente: ese nivel que

llamamos ideología. Se trata de cómo Manrique imagina el mundo a partir de unas relaciones de producción determinadas, que darán forma a las posiciones de Manrique.

Relaciones de producción y subjetividad

La matriz ideológica del mercantilismo siempre reproduce, en su manera de representar las relaciones de producción, el binomio sujeto/sujeto: un sujeto que contrata y otro que es contratado por un salario; un amante que ama y otro que es amado; el autor y su receptor, donde el texto “literario” es el contrato que los vincula, de la misma manera que el contrato matrimonial vincula a los amantes, etc. Manrique, sin embargo, todavía imagina el mundo a través del prisma de la matriz ideológica feudal, con su par señor/siervo como base estructural de todas las relaciones sociales. Estas relaciones sociales no son, pues, relaciones humanas, sino relaciones de vasallaje. Es decir: puede que Manrique piense que realmente los valores del linaje se han convertido en eso, en valores en la plaza del mercado, que han sucumbido al capricho de la fortuna. Pero cuando tenga que “expresar” este conflicto, lo hará a través de la matriz ideológica feudal determinada por las relaciones de producción señor/siervo. La fortuna es, así, una «señora / que se muda» (vv. 125-126), porque la fortuna es mudable, pero ante todo es *señora*, como la dama del código cortés es antes señora que ‘mujer’ o que ‘amante’ o como el caballero enamorado es antes siervo de amor que ‘hombre’ o que ‘hombre enamorado’. Asimismo, cuando al final de las *Coplas* y en plena interpelación a Dios, el poeta le agradezca que se encarnara para regresar a la Tierra y salvar a sus hijos, lo hará, inevitablemente, en los términos que le dicta su inconsciente ideológico feudal:

«Tú, que por nuestra maldad
tomaste forma cevil
y bajo nombre;
Tú, que a tu divinidad
juntaste con cosa tan vil
como el ombre [...]»
(vv. 457-462)

Dios, nos explica Manrique, descendió a la tierra por nuestra maldad (léase «para redimir nuestros pecados») y, al hacerlo, tomó forma «cevil»; no ‘forma humana’, como lee García Montero³¹ sino forma cevil o *servil*: «El hombre apocado y miserable; de ce, que acrecienta la significación, y de vil; que valdrá muy vil»³². Es decir, que al bajar a la Tierra, el espíritu se encarna y se convierte en siervo, porque precisamente la ‘tierra’ es, en términos aristotélicos, su ‘lugar natural’, el lugar que el siervo trabaja y que, simbólicamente, le constituye. Donde en el Cielo hay un Señor, en la Tierra hay, obviamente, eso: *siervos*. Por eso la encarnación de Dios no es tanto un “destierro humano”, como, de nuevo, García Montero había notado³³, sino, en rigor, todo lo contrario: un regreso a la tierra en el que el Dios

³¹ Luis GARCÍA MONTERO, *Op. cit.*, pág.72.

³² Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Horta, 1943, pág. 413.

³³ Luis GARCÍA MONTERO, *Op. cit.*, pág.72.

hecho hombre vuelve a su elemento constituyente: la tierra, el barro. Pero estas relaciones de producción que estructuran el inconsciente ideológico de Manrique, las relaciones de producción señoriales, habían empezado a fragmentarse. La superestructura religiosa Señor/siervo, que corresponde a la estructura de producción básica señor (feudal)/siervos (en el feudo), mostraba grietas evidentes. El “ser vil” o siervo es a finales del siglo XV un ciudadano o un sujeto *civil* (cevil=civil), como anota María Rosa Lida³⁴ y como documenta Corominas en la existencia léxica de una “civilidad” hacia 1495³⁵. Los procesos históricos que cierran esta vocal son complejos, pero pueden resumirse en un hecho básico: la concepción progresiva del ciudadano como siervo, esta vez bajo la especie de ese criado (o “creado”, si atendemos de nuevo a esa omnipresente verticalidad del feudalismo, que remite siempre al Creador) que pasa al *servicio* de un noble asentado en áreas urbanas o rurales; un modelo de sirviente que tasa este servicio en un salario, dinerario o cifrado en especie (las prendas y galardones del “amor cortés”). La ciudadanía misma, con su tupida aglomeración de capas sociales y con su populoso engranaje de distinciones, era todavía entendida como servidumbre. Sus máximos exponentes son los criados, que habían aparecido, confusamente mezclados con siervos y parientes, en la estrofa XXVI:

Amigo de sus amigos
¡qué señor para criados
y parientes!
¡Qué enemigo de esforçados
y valientes!
¡Qué seso para discretos
Qué gracia para donosos!
¡Qué razón!
¡Qué benigno a los sujetos!
Y a los bravos y dañosos,
¡un león! (vv. 301-312).

Nótese cómo a pesar de la presencia de cierta noción de ‘amistad’, que para el discurso humanista constituirá la formulación y la posibilidad imaginaria misma de las relaciones sociales mercantiles, esta amistad se aplica de manera diferente según hablemos de criados o de parientes y, en otro plano, de ‘amigos’ y de ‘enemigos’ (pues obviamente los criados no pueden ser ni una cosa ni otra); por un lado, la benignidad o *caritas* para con los criados; por otro, el valor para con los valientes que, de acuerdo con el esmerado tejido de rimas pareadas que regula la composición de las *Coplas*, son también los parientes. Los otros, los que no pertenecen al estamento nobiliario, son «sujetos» (v. 310). Adviértase, no obstante, que estos sujetos no son los sujetos libres que conforman esa noción del “ser humano” sobre la que estaría basado el supuesto humanismo de Jorge Manrique. No son sujetos en tanto ‘individuos’, ni son los sujetos a los que nos referimos cuando hablamos del “sujeto cartesiano” o del “sujeto trascendental kantiano”. Son sujetos exactamente en el sentido contrario: sujetos a un código legal y a la autoridad real a la que deben lealtad como súbditos. En este contexto, la lealtad es a la legalidad lo que el súbdito al sujeto. Por eso la siguiente figura en

³⁴ María Rosa LIDA, «Civil, ‘cruel’», *NRFH* 1, 1946, págs. 80-85.

³⁵ Joan COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2000, pág. 153.

aparecer es la del rey, y lo hace a partir de otra trenza de pareados. Las dicotomías Rey/Ley –estrofa XXXVI– y reyes/leyes –estrofa XXII– revelan esta ecuación entre el rey y su figura como elemento naturalizador de la ley. El rey se presenta ante los ojos de Manrique como la sutura del conflicto entre una ley no escrita (la ideología feudal) y su sistematización en los estatutos legales que se ofrecen bajo el reinado de los Reyes Católicos. El «rey natural», «nuestro rey natural» (v. 379) es sin duda Dios, en una medida idéntica a como el Señor solía representar a una pluralidad de señores feudales en un estado anterior de cosas. Manrique se inserta así, a través de las herramientas imaginarias del feudalismo, en un embrionario marco nacional, aceptando la autoridad suprema del monarca («nuestro») y en este caso, claro está, de los monarcas. Ciertamente, se trata de una aceptación a regañadientes y hay que atender a su letra menuda. Al fin y al cabo, la mención de la reina Isabel es cuidadosamente evitada, en sintonía con el tradicional alineamiento de los Manrique con los infantes de Aragón. Lo que explica, y de paso confirma, ese énfasis en el Rey/Ley y la consiguiente insistencia de Manrique en enunciar su correspondencia: «A Aquél sólo me encomiendo,/ a Aquél sólo invoco yo» (vv. 43-44). Fuere como fuere, todas estas relaciones siguen careciendo de ese cuño humano que la crítica se empeña en estampar sobre la superficie del poema; los nobles son vasallos del rey, del mismo modo a como los siervos son vasallos de sus señores, y sólo en este sentido restringido se puede decir que, en efecto, son iguales. De hecho, el hombre no deja de considerarse cuerpo, materia o cosa («cosa tan vil/como el ombre») hasta que no recibe nombre, esto es, hasta que no está leído en el aparato de firmas que constituye su marco de existencia efectiva en el poema.

Éste es, en conclusión, el panorama ante el que nos sitúan las *Coplas*. La necesidad de prolongar el legado imaginario del feudalismo (el orden de firmas, los caracteres en que el Mundo está escrito) ante el nuevo horizonte ideológico que se desplegaba a finales del siglo XV como una página en blanco, sobre la que los hombres habían de escribir “sus” vidas. El resultado de esta negociación ya lo conocemos: si no se puede vivir la escritura, había que escribir la vida. Había que producir un archivo, un registro de hazañas y de héroes, aceptando que la historia ya había tendido sus líneas de fuga. Es lo que Manrique llama, al final del poema, la «tercera vida». Ni la vida del alma ni la vida del cuerpo, la fama – la escritura de la vida– es el único camino que le queda por transitar a una nobleza que se ve a sí misma como víctima propiciatoria de un desfase. Por eso el poeta decide honrar con la escritura la memoria de Rodrigo Manrique, como si sólo la escritura pudiera restablecer el carácter sagrado de un sueño que se desvanece en el aire. Es el lenguaje mismo, no en vano, lo que Manrique aspira a salvar: el nombre, y no el hombre. Quizá la última contradicción de este gesto es que produce, al final, el efecto opuesto al que parece destinado. El acto melancólico de nombrar un pasado que parece condenado a la inexistencia (el acto de nombrarlo *como* pasado) será a la postre lo que inaugure otro tipo de escritura. ¿Qué diferenciaba a una narrativa completamente medieval como la alfonsina *General Estoria* del discurso historiográfico que pone en juego, no Jorge Manrique, sino el tan citado, a propósito del Maestre, *Libro de los claros varones de Castilla* de Hernando del Pulgar? El primer modelo era un relato de los orígenes, mientras que el segundo no dejaba de ser, como las *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán, un homenaje a su consumación, un recordatorio del porvenir.

Obras citadas

- ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne, *Para leer "El Capital"*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- ARISTÓTELES, *Física*, ed. Guillermo de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- AUERBACH, Erich, *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, México D.F., FCE, 1996.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos; CANTERA MONTENEGRO, Enrique; CAUNEDO DEL POTRO, Betsabé y Laliena Corbera, Carlos, *Economía y sociedad en la España medieval*, Madrid, Istmo, 2004.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis, «La filosofía de la historia literaria de Erich Auerbach y la cuestión del realismo figural», *Riff-Raff. Revista de pensamiento y de cultura* 31, 2006, págs. 151-161.
- BELTRÁN, Vicente, «Prólogo», en Jorge Manrique, *Poesía*, Barcelona, Crítica, 1993, págs. 2-41.
- BENITO RUANO, E., *Toledo en el siglo XV*, Madrid, CSIC, 1952.
- CASTRO, Américo, «Cristianismo, Islam, poesía en Jorge Manrique», *Origen, ser y existir de los españoles*, Madrid, Taurus, 1965.
- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 2000.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Horta, 1943.
- DARST, David, «Poetry and Politics in Jorge Manrique's Coplas por la muerte de su padre», *Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture* 13, 1985, págs. 197-203.
- DOLZ I FERRER, Enric, *Siervo libre de amor de Juan del Padrón: estudio y edición*, Valencia, Universitat de València. Servei de Publicacions, 2004.
- DOMÍNGUEZ, Frank A., *Love and Remembrance. The Poetry of Jorge Manrique*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1988.
- ELIAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, México D.F., FCE, 1989.
- GARCÍA MONTERO, Luis, *El sexto día. Historia íntima de la poesía española*, Madrid, Debate, 2000.
- GIMENO CASALDUERO, Joaquín, «Jorge Manrique y Fray Luis de León (Cicerón y San Gregorio)», *Actas de la AIH* 7, 1980, págs. 553-560.
- GILMAN, Stephen, «Tres retratos de la muerte en las Coplas de Jorge Manrique», *NRFH*, 13, 1959, págs. 305-324.

- LE GENTIL, Pierre, «Estudio preliminar», en Jorge Manrique, *Poesía*, Barcelona, Crítica, 1993, págs. 9 -28.
- LIDA, María Rosa, «Civil, 'cruel'», *NRFH* 1, 1946, págs. 80-85.
- MANRIQUE, Jorge, *Poesía*, Barcelona, Crítica, 1993.
- MARTÍNEZ SARRIÓN, Antonio (ed.), *Poesía satírica española*, Madrid, Espasa, 2003.
- MEDINA-BOCOS, Amparo, «Introducción», *Coplas de Jorge Manrique*, Madrid, Edaf, 2003, págs. 9-46.
- MICÓ, José María, «Las pretericiones de Jorge Manrique», *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas* 713, 2006, págs. 2-3.
- MONLEÓN, José B., «Las Coplas de Manrique: un discurso político», *Ideologies and Literature*, 4, 1983, págs. 116-132.
- MORRÁS, María, «Introducción», en Jorge Manrique, *Poesía*, Madrid, Castalia, 2003, págs. 9-68.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, «Ordenamiento sobre la fabricación y valor de la moneda, otorgado en las Cortes de Segovia del año de 1471», *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla III*, Madrid, Rivadeneyra, 1866, págs. 812-834.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal, 1991.
- , *La literatura del pobre*, Granada, Comares, 1994.
- , *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, Granada, Comares, 2002.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, «Jorge Manrique y la manipulación de la historia», *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford, Dolphin, 1986, págs. 122-133.
- ROUND, Nicholas, «Sobre las Coplas de Jorge Manrique», *Historia y Crítica de la literatura española. Edad Media. Primer suplemento*, ed. Alan Deyermond, Barcelona, Crítica, 1991, págs. 273-281.
- SERRANO DE HARO, A., *Personalidad y destino de Jorge Manrique*, Madrid, Gredos, 1966.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Nobleza y monarquía. Puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo XV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975.
- SUÑÉN, Luis, «Introducción», *Estudio y poesías completas de Jorge Manrique*, Madrid, Edaf, 1980, págs. 11-155.
- TORRICELLI, Evangelista, *Opera geometrica Evangelistae Torricellii*, Florencia, Amatoris Masse & Laurentii de Landis, 1644.

- VALERA, Diego de, *Ceremonial de príncipes*, ed. Rafael Herrera, Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2011.
- VALDEÓN BARUQUE, José A. y Blanco Vallejo, Julio, *Cortes del real sobre Olmedo, año 1445*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2009.
- WHITE, Hayden, «La historia literaria de Auerbach: causalidad figural e historicismo modernista», *Teorías de la historia literaria*, eds. Luis Beltrán Almería y José A. Escrig, Madrid, Arco-Libros, 2005, págs. 301-324.
- ŽIŽEK, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso, 2000.