

2010

## Poder, palabra y realidad en la historia del Sendebar

María Dolores Bollo-Panadero

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

---

### Citas recomendadas

Bollo-Panadero, María Dolores (Primavera-Otoño 2010) "Poder, palabra y realidad en la historia del Sendebar," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 71, Article 27.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss71/27>

This Notas is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in *Inti: Revista de literatura hispánica* by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact [dps@providence.edu](mailto:dps@providence.edu).

## PODER, PALABRA Y REALIDAD EN LA HISTORIA DEL *SENDEBAR*

**María Dolores Bollo-Panadero**  
Colby College

Con unos orígenes que se remontan a Oriente, el relato del *Sendebbar*, más tarde transformado por su vertiente occidental en la *Historia de los siete sabios de Roma*, es la fuente de todas las narrativas en que la imposibilidad de hablar en auto-defensa se opone a un sentido de probidad, de justicia y de verdad<sup>1</sup>. A partir del siglo XIII, traducida al castellano por el infante don Fadrique y re-trabajada por el imaginario cristiano<sup>2</sup>, la historia se cristaliza en una unidad enigmática y pedagógica cuyas múltiples versiones giran en torno a la noción de que, ante los engaños producidos por la palabra, al ser humano sólo le reta la confianza en la justicia divina.

El *Sendebbar* cuenta la historia de un poderoso rey que, a pesar de contar con un harem de noventa mujeres, “non podía aver de ninguna dellas fijo” (65)<sup>3</sup>. Finalmente, por gracia de Dios, consigue, ya en su vejez, “dexar para cuando muriese heredero para que heredase el regno” (66). Orgulloso de su hijo, quiere para él la mejor educación posible, y, con este fin, lo entrega en manos del sabio podía aver de ninguna dellas fijo” (65)<sup>3</sup>. Finalmente, por gracia de Dios, consigue, ya en su vejez, “dexar para cuando muriese heredero para que heredase el regno” (66). Orgulloso de su hijo, quiere para él la mejor educación posible, y, con este fin, lo entrega en manos del sabio Çendubete. Con el pasar de los años, el príncipe no se demuestra tan brillante como era de esperar, lo que hace que su maestro lo tenga que aislar de la corte para educarlo en privado, por un tiempo acordado entre él y el Rey. Sin embargo, ya se sabe de que, a la edad de 20 años, el príncipe tendría problemas graves con su padre, pues esto pronosticaba su “carta astral”. Cuando se aproxima el plazo acordado para que el Infante vuelva al palacio, el sabio Çendubete, tras observar las constelaciones, llega a la conclusión de que él no debe hablar durante una semana después de su llegada<sup>4</sup>. Aprovechándose de esta debilidad impuesta por influencias “sobrenaturales”,

una de las jóvenes esposas de su padre, “la qual más amava e onrávala más que a todas las mugeres qu’él avía” (74), acusa falsamente al joven príncipe, diciendo que éste ha intentado seducirla y que, por lo tanto, ha maculado la honra del Rey, cuando en realidad lo que ella quería era que el Infante traicionara a su padre, le usurpara el poder y se casara con ella – “matemos a tu padre e serás rey e seré yo tu muger” (75) –, le había propuesto la madrastra. Así, a partir de la falsa imputación hecha por la esposa, la historia se desarrolla por medio de una serie de acusaciones y defensas perpetradas en forma de historias retiradas de lo cotidiano: los ejemplos; teniendo, por un lado, a la esposa del rey y, por otro, a los siete sabios, “siete privados mucho sus consejeros” (76), que salvarán la vida del Infante. Esta secuencia de intervenciones dura una semana, tiempo necesario para que el príncipe pueda otra vez hablar y defenderse personalmente. La narrativa conlleva, pues, las marcas de lo que Northrop Frye denominó historia romanesca, definida por la presencia de lo mágico, una historia que existe en un tiempo que mantiene la proximidad de lo real con el tiempo del mito (33-35).

Gómez Redondo afirma en su estudio sobre las artes poéticas en el medioevo que “la primera teoría literaria, en lengua vernácula, procede de la asimilación de las artes elocutivas en las cortes letradas que se suceden en Castilla desde mediados del siglo XIII” (13). En este contexto, no es extraño que la cuestión de la palabra, o de la prohibición de ésta, se instaure por lo tanto en el cerner de la trama del *Sendebär*. La historia reflexiona exactamente sobre el misterio de la palabra, no tanto por su función comunicativa meramente, sino también por su capacidad de operar cambios en nuestro comportamiento. Así, la lectura de la historia del infante dentro del imaginario cristiano cobra una correlación inmediata con problemáticas pertenecientes al nuevo contexto cultural<sup>5</sup>. La jaculatoria “señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarle,” en referencia a Lucas 7, 6-7, crea en la ideología cristiana la certeza de que todo el poder existente en la tierra, y la justicia decurrente de éste, se resume en la fuerza de la palabra. Nos conduce, así, a la comprensión mítico-simbólica de que el hombre y el mundo no son más que una manifestación del lenguaje y que sus destinos dependen del lenguaje mismo. El propio misterio de la creación del mundo y de sus seres sólo puede ser concebido como un pensamiento de Dios materializado en la fuerza de la palabra – “Al principio era el Verbo y el Verbo era Dios” (Juan 1, 1) –, prenunciando el pensamiento heiddegeriano según el cual “el lenguaje es la casa del ser.” La epístola de Pablo a los Hebreos reconfirma este pensamiento explicando que Dios sustenta el universo con el poder de su palabra (Hebreos 1, 1).

La historia del *Sendebär* insiste, pues, dentro de la ideología cristiana, en la conexión entre el lenguaje y las fuerzas sobrenaturales e inexplicables que gobiernan nuestros destinos. En la narrativa, todos tienen la conciencia del poder otorgado por la palabra y de la capacidad que tenemos de utilizarlas para bien o para mal. La historia evidencia nuestra relación con las palabras en busca de una conciencia de verdad, ya que las palabras, como demuestra el relato, pueden ser empleadas para una aproximación con el sentido de justicia, de

realidad, que guarda la verdad, pero al mismo tiempo pueden ser utilizadas para alienar su verdadera función de análisis de la realidad con falsedad, o sea con la mentira. Como el mismo don Fadrique establece en su prólogo, en referencia a la comprensión de la obra, la preocupación del lector u oyente debe estar centrada en “la entención en fin de los saberes” (63). De este modo la trama es construida sobre la noción del miedo de hablar, resaltando la convicción de que los vocablos tienen poderes mágicos y que, por ello, es necesario respetarlos o temerlos como algo sagrado. El príncipe en la historia del *Sendebár* no habla no por incapacidad de hablar, sino que guarda silencio por miedo de que su acción, como pronosticó Çendubete tras “catar” las estrellas, provoque una catástrofe o invoque la mala suerte. La narración crea un tabú lingüístico generalizado a todo el lenguaje, fenómeno que toda civilización atribuye normalmente sólo a algunas palabras que se juzgan portadoras de malas energías o capaces de atraer desastres personales o colectivos<sup>6</sup>.

El miedo de hablar del príncipe, el tabú lingüístico, requiere con que la historia se valga de un metalexismo que transmite el poder del lenguaje a otros personajes de la trama. La duplicidad de la verdad ofrecida por este recurso permite que se exponga claramente la inestabilidad de la palabra en el discurso humano. El texto demuestra que más allá del arte, la palabra es expresión de artificio, de alteración de la verdad, llevando como resultado la injusticia en la observación de las acciones. Parece indicar que nuestros destinos como seres humanos, dependientes del lenguaje, están subyugados, condicionados por la manipulación de la fuerza de las palabras en un mundo inseguro, donde éstas están en las lenguas de los agentes del poder. Zumthor apunta el siglo XII como el momento en que “el universo de sentidos” de Occidente, que “reposaba sobre una visión simbólica que distinguía mal entre la realidad de las cosas y su representación” (31), sufre un cambio sensible: se empieza a dudar de la conexión directa entre el lenguaje y la realidad. La traducción de don Fadrique resultaría, por lo tanto, de la adopción y adaptación de esta nueva visión que separa los mundos de la realidad y del lenguaje, demostrando que éste puede ficcionalizar de manera convincente y razonable la realidad. Esta perspectiva también responde a la filosofía aristotélica recién instaurada en la Península y de gran influencia en la época<sup>7</sup>. Según la filosofía aristotélica y la de sus seguidores andalusíes – principalmente Maimónides y Averroes – “all human thought is rooted in the physical perception of the external world and what cannot be given in such perception, or deduced from it, cannot be known at all” (Green 294). Como el lenguaje puede confundir la percepción humana, éste puede ser utilizado con el objetivo de generar un entendimiento específico, diferenciado de la realidad y de la verdad.

Así, el relato del *Sendebár* se construye a partir de una duplicidad de opiniones, que engendra un ejercicio de respuesta de un contradictor, cuya única virtud es permitir la demostración bien argumentada de una tesis, imitando, de este modo, el género muy popular en la península de los debates, “probablemente,”

según Franchini, “uno de los más cultivados y difundidos de toda la Edad Media” (11). Con la utilización de una doble verdad, la historia del *Sendebär* haría, por lo tanto, una apología de la duda, y la acción de dudar sería la única opción en el constante cuestionamiento de una situación y lo que permitiría, al mismo tiempo, llevar a cabo una conclusión sobre los hechos<sup>8</sup>. Sin embargo, la narrativa excluye la duda de la discusión que la construye como historia, pues el lector oyente ya sabe de antemano que la razón está del lado del príncipe y de los siete sabios. Nos es informado de principio que la posición defendida por la madrastra se basa en un fraude. Es lo que permite que la duda de la veracidad de los hechos sólo exista para un personaje de la historia, el Rey, quien no sabe si la justicia consiste en castigar al príncipe o a la mujer. El Rey es, pues, la gran representación del poder y de los peligros que sufrimos todos delante de la equivocada utilización de la palabra y de la corrupción de la verdad. Somos todos irremediabilmente esclavos de las palabras de otros, subimos los escalones de la fama, caemos en desgracia, existimos y morimos por ellas.

Por lo tanto, la gran conclusión de la obra reside en una crítica de la duda y de la veracidad, veracidad ésta subrayada por un sentido de justicia de la existencia, ya que el destino de los personajes depende totalmente del juzgamiento autoritario del monarca. El personaje del Rey, en sí mismo, ya ofrece una importante lección sobre la capacidad de dudar – sólo los espíritus sabios son capaces de dudar y, consecuentemente, cambiar de opinión. El reconocimiento de la duda, la reivindicación de su fecundidad y valor, se transforma en la narrativa en una marca de inteligencia y de saber, llevando a una transformación de la concepción de las relaciones humanas. Sin embargo, la duda no es por sí sola capaz de resolver la cuestión del falseamiento del lenguaje. La incertidumbre permite que la injusticia no sea perpetrada de inmediato, pero no la previene, ya que la misma duda que lleva a reconocer la verdad puede engendrar la aceptación de la mentira como realidad. Con ello, esta historia de los siete sabios hace la crítica implacable sobre los peligros de la duda misma, ya que ésta, engendrando el error en la boca de una persona vil, conlleva el peligro de la injusticia. El comportamiento de la madrastra evidencia una blasfemia contra el lenguaje. Cabe recordar que el verbo griego *blasphemeo* significa “decir cosas que perjudican”. La blasfemia, vista aquí como acto de lenguaje, toma la función de pecado contra la conexión mítica del hombre con las palabras, ya que el pecado, dentro de la interpretación eclesiástica, no se restringe a las acciones de comportamiento, sino que también incluye los pensamientos y, sobre todo, las palabras.

El descontrol de las palabras intenta ser compensado en la obra por la noción de experiencia:

Si la duda pone a prueba el saber adquirido, la experiencia confirma este saber. Por ello, la experiencia es defendida en la obra como fuente de saber. Toda verdad, en el texto, debe ser probada mediante la experiencia, constantemente alegada en los ejemplos como prueba irrefutable de la “verdad” que está siendo

defendida. Los personajes de los ejemplos son especies de testimonios “vivos” de la verdad de la argumentación<sup>9</sup>. O sea, de la observación de los hechos, a partir de las múltiples experiencias y testimonios, se retira, con ayuda del raciocinio, las relaciones de causa y efecto, posibilitando el establecimiento de conceptos morales generales, importantes para la disolución de la duda<sup>10</sup>. No se quiere con ello inferir que la historia de los siete sabios ya defienda conscientemente la explicación racional y cuantitativa de los hechos, como aparecerá en la literatura española en los siglos posteriores, sino que los ejemplos permiten un juzgamiento cualitativo de una situación a partir de la aproximación de las historias contadas (los ejemplos) con la historia vivida (la historia marco). Así, como explica Lacarra y López Estrada, si “en el origen del recurso subyace una gran fe en el poder persuasivo de los cuentos, pues con ellos se espera modificar la conducta de quienes los escuchaban” (*Orígenes* 47), desde un punto de vista intratextual, los ejemplos buscan exterminar la duda del monarca.

Constituyendo un aprendizaje, una fuente del saber la experiencia se presenta así como una alternativa al saber medieval tradicional: la fe. El saber advenido de la experiencia condena, aunque levemente, la noción de esencia implementada por la fe, demostrándola relativamente hadada al malogro. Dejando al margen el conocimiento religioso o mágico, la filosofía del saber defendida en el *Sendebär* se instaura al nivel de lo profano, permitiendo al individuo la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Esta manera de ver el mundo permite llegar a una verdad con la ayuda de la crítica del espíritu. Sin embargo, como esta vertiente profana de la filosofía del saber no termina por ofrecer una vía perfecta para acceder a la verdad, así como no es del interés del traductor oponerse a la ideología cristiana dominante, la conclusión es puesta de nuevo en las manos de Dios. Los límites filosóficos del *Sendebär* son los mismo encontrados por la propia Iglesia en el uso del aristotelismo en el siglo XII, pues aunque parezca poder desarrollar la trama sin la presencia divina, prefiere al fin introducirla en la obra como aquella que constantemente determina el curso de los eventos humanos<sup>11</sup>. Por esto, en su prólogo, don Fadrique, seguro de que el aprendizaje es fundamental para el saber e insistiendo en que el saber adviene de saber escuchar los razonamientos de los otros, afirma que la capacidad de aprender “es dada e enbiada por lo gracia que le es dada e enbiada de suso” (64). La gracia enviada de arriba es la única vía para que uno tenga certeza de que la verdad corresponde a la realidad, pensamiento que acaba restituyendo la presencia de Dios en la noción del saber perfecto y justo.

Desde esta perspectiva, la historia de los siete sabios adquiere también un poder pedagógico muy notable, pues el control del lenguaje siempre estuvo asociado al control del poder. La manipulación del lenguaje puede servir a la preservación del poder, pero debe ser totalmente punida si el lenguaje es utilizado contra el poder establecido. La manipulación de las palabras puede servir como revolución pues tiene la capacidad de transferir el poder a quien supo utilizarlas con argucia. Gurevich recuerda que “the pages of popularizing

medieval texts contain an ongoing hidden dialogue between official doctrine and folkloric consciousness” (5). Al mismo tiempo, la fuerza de las palabras depende, en gran medida, del respeto que tenemos por el lenguaje, incluso por su interdicción e intangibilidad. El lenguaje, asociado a lo sobrenatural, mantiene la conexión con los orígenes de la sociedad establecida, e incrementa valores que dependen de la aceptación de la fuerza del lenguaje. Utilizar el lenguaje falseado contra el poder significa así “pecar” contra el orden establecido, de ahí la importancia de la justicia divina, fuente de poder en sí misma, según se concebía en la Edad Media, como única solución para una situación dual de la palabra, como lo que está expuesta en el *Sendebār*.

Explica Marsan que el relato presenta inherentemente características que, ya de principio, aseguran su permanencia a través de los siglos: su forma no es nunca definitiva, del mismo modo que no es fijo su contenido. Así, dice ella, “pourvu que quelques traits essentiels demeurent, comme une sorte d’armature primitive, tout le reste peut se modifier, se renouveler, s’adapter aux temps et aux moeurs” (111). Su adaptación moral y social depende menos de que sea un trabajo original, una traducción, una versión, que del contexto social en que el mensaje es recibido, pues para cada cultura la misma lectura apuntará en dirección a ciertas preocupaciones e intereses específicos. Warning, defendiendo la estética de la recepción, afirma que el crítico, como abogado del público literario, “integra la obra en la conciencia colectiva, la convierte en objeto estético en el sentido pleno de un hecho social” (17). Si tratamos, pues, de un tema más específico, como la palabra en una obra del siglo XIII, necesitamos estar aún más atentos al contexto ideológico-social de los lectores u oyentes que tendrían acceso a la obra. El *Sendebār* entre la palabra y la no-palabra pone en jaque la idealización del discurso como algo sólidamente anclado en la realidad y apunta hacia el peligro de la duplicidad de la palabra. El *Sendebār* defiende la necesidad de actuar con justicia, de razonar, aunque como producto de su época, termine por dejar la solución del raciocinio humano en manos de la justicia divina.

## NOTAS

- 1 Para la introducción histórica véase Sofía Kantor, *El Libro de Sindibad*. Para la cuestión de los orígenes remitimos a Perry y Lacarra, *Cuentística*.
- 2 Sobre las posibles motivaciones que habrían impulsado a don Fadrique a ordenar la traducción de la obra, véase Deyermond.
- 3 En las versiones occidentales, la poligamia del Rey es sustituida por la monogamia. Es la viudez que lo obliga a entregar a su único hijo a un grupo de sabios para que lo eduquen lejos de la corte. En estas versiones, el rey vuelve a casarse y a la nueva reina no le agrada, por una razón u otra, la existencia de un heredero que no sea hijo suyo, de ahí que conspire para eliminarlo. Utilizamos para las citas la edición de

María Jesús Lacarra.

4 Sobre la prueba del silencio, de arraigo común en los cuentos folklóricos como parte de numerosos rituales de iniciación, véase Mircea Eliade (31).

5 La identificación de la palabra con el poder creador de la divinidad no es exclusividad del cristianismo. En la religión egipcia, el dios Khern, la Palabra, habría creado el mundo a través de palabras proferidas por él. El mantra OM de los hindúes yoguis es considerado el cuerpo sonoro de Dios. Y Hesíodo, en su *Teogonía*, muestra las palabras como diosas nacidas de Zeus y de la Memoria. La palabra para el cristianismo sirve, sin embargo, como hilo conductor de todo el corpus bíblico. La noción de que el significante emana el significado, tan común en la mayoría de las religiones, adopta en el cristianismo la función de conexión con la divinidad. La palabra representa así aceptación y salvación.

6 La cuestión del tabú lingüístico también se encuentra expreso en la Biblia desde el Deuteronomio: “Yavé no dejará impune al que tome en falso su nombre” (5, 11). Con diferencias de una sociedad a otra, transferimos esta capacidad a nombres de enfermedades, nombres de demonios y otros.

7 Menocal ofrece un excelente resumen de las cuestiones referentes a la filosofía de Maimónides y a la de Averroes en su libro *The Ornament of the World*. Véase especialmente el capítulo “Banned in Paris” (201-215).

8 Hacemos mera mención al concepto de “Doble Verdad” que marcará en el campo de la filosofía muchos de los debates en torno a la razón y a la teología. Nuestra crítica no hace uso del término en su verdadera acepción, pues éste no se relaciona, a no ser tangencialmente, con la problemática de las palabras. Véase a este respecto Green, 295-297.

9 Lacarra propone que “el término *exemplum* abarca una pluralidad de significados que gira en torno a dos conceptos fundamentales: modelo y testimonio (*Cuentística* 42). Insistimos en la noción de testimonio, pues la mayoría de las historias en el *Sendebear* intenta explicar al rey lo que pasa con una persona si toma una determinada acción. Los personajes son así testimonios de los resultados de ciertas acciones.

10 García Berrio apunta esta manera de raciocinar a través de la escritura como un aporte oriental al mundo occidental, “pues el concepto y la práctica de una expresión ejemplar no son propias de la tradición occidental, sino de la oriental” (176). Intentando adaptarla a una visión occidental, Daniel Devoto intenta clasificar el ejemplo como apólogo, lo que no se adapta formalmente al ejemplo, ya que según el propio Devoto: “el apólogo utiliza con fines moralizadores un variado conjunto de formas narrativas pertenecientes a diferentes géneros literarios y de origen sobremanera diverso” (76).

11 Explica Canto que, para la Iglesia Católica, así como para el judaísmo y el Islam, la filosofía aristotélica presentaba el peligro de dislocar la importante creencia en la constante presencia y acción divina en la vida de los seres humanos – “instead of the theistic and providential God whose will constantly determines the course of the universe, Aristotle posits a mechanistic God who is simply a prime mover. He inaugurates the course of universal events, but He does not participate actively after He has inaugurated the long chain of being” (360)



## OBRAS CITADAS

- Cantor, Norman F. *The Civilization of the Middle Ages*. New York: HarperCollins, 1994.
- Devoto, Daniel. *Introducción al estudio de don Juan Manuel*. Madrid: Castalia, 1972.
- Deyrmond, Alan. "The *Libro de los engaños: Its Social and Literary Context.*" *The Spirit of the Court. Selected Proceedings of the Fourth Congress of the International Courtly Literature Society (Toronto, 1983)*. Eds. Glyn S. Burgess y Robert A. Taylor. Woodbridge, Suffolk: D. S. Brewer, 1985. 158-167.
- Eliade, Mircea. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975.
- Franchini, Enzo. *Los debates literarios en la Edad Media*. Madrid: Laberinto, 2001.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton UP, 1957.
- García Berrio, Antonio y Javier Huerta Calvo. *Los Géneros Literarios: Sistema e Historia*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Gómez Redondo, Fernando. *Artes Poéticas Medievales*. Madrid: Laberinto, 2000.
- Green, Otis H. *Spain and the Western Tradition – The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón*. V. III. Madison: U of Wisconsin P, 1968.
- Gurevich, Aron. *Medieval Popular Culture – Problems of Belief and Perception*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Kantor, Sofía. *El Libro de Sindibad – variaciones en torno al eje temático "engaño-error"*. Madrid: Real Academia Española, 1988.
- Lacarra, María Jesús, ed. *Sendebat*. Madrid: Cátedra, 1989.
- . *Cuentística medieval en España: los orígenes*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1979.
- . F. López Estrada. *Orígenes de la prosa*. Madrid: Júcar, 1993.
- Marsan, Rameline E. *Itinéraire Espagnol du conte médiéval (VIII - XV siècles)*. París: Klincksieck, 1974.
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World – How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Back Bay, 2002.
- Perry, Ben Edwing. "The Origin of the Book of Sindibad." *Fabula* 3 (1959-60): 1-94.
- Warning, Rainer. "La estética de la recepción en cuanto pragmática en las ciencias de la literatura." *Estética de la recepción*. Madrid: Visor, 1989. 13-34.
- Zumthor, Paul. *La letra y la voz de la "literatura" medieval*. Madrid: Cátedra, 1989.