

ESPACIOS UTÓPICOS Y UTOPIA EN LA EDAD MEDIA: TRES REESCRITURAS DE LA *COLLATIO ALEXANDRI CUM DINDIMO PER LITTERAS FACTA*

Victoria Béguelin-Argimón*

Université de Lausanne

RESUMEN

En tres reescrituras de algunos pasajes de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, contenidas respectivamente en el *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, el *Cancionero d'Herberay des Essarts* y el *Libro de las maravillas del mundo* de Mandevilla, se presenta un modelo de sociedad que, por la perfección de sus miembros o por su organización ideal, se ha emparejado con la utopía. Este trabajo cuestiona el que la simple descripción de una sociedad ideal baste para considerar un texto como utópico y plantea la importancia de tener en cuenta igualmente sus aspectos formales, así como también los contextos en los que dicho texto se inserta y el horizonte de expectativas de sus destinatarios. Estos parámetros contribuyen a aprehender hasta qué punto un texto, amén de describir una sociedad ideal, la presenta como un espejo invertido de la sociedad receptora, dotando así a la descripción del componente crítico, fundamental en todo texto utópico.

PALABRAS CLAVE: *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, *Cancionero d'Herberay des Essarts*, *Libro de las maravillas del mundo*, Mandevilla, utopías, Edad Media.

UTOPIAN SPACES AND UTOPIA IN THE MIDDLE AGES: THREE REWRITINGS OF THE *COLLATIO ALEXANDRI CUM DINDIMO PER LITTERAS FACTA*

ABSTRACT

In three rewritings of some passages from the *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, contained in the *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, the *Cancionero d'Herberay des Essarts* and Mandeville's *Libro de las maravillas del mundo*, a model of society is presented which, because of the perfection of its members or its ideal organisation, has been related to utopia. This paper questions whether the mere description of an ideal society is sufficient to consider a text as utopian, and raises the importance of taking into account its formal aspects, as well as the context in which the text is inserted and the horizon of expectations of its recipients. These parameters contribute to understanding the extent to which a text, in addition to describing an ideal society, presents it as an inverted mirror of the readers' society, thus endowing the description with the critical component that is fundamental to any utopian text.

KEYWORDS: *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, *Cancionero d'Herberay des Essarts*, *Libro de las maravillas del mundo*, Mandeville, utopias, Middle Ages.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.02>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 27-44; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que, tradicionalmente, la crítica ha señalado dos momentos históricos fundamentales en el desarrollo del género utópico –la Antigüedad Clásica y el Renacimiento– y ha negado su existencia en la Edad Media¹. Si es verdad que hay que esperar hasta el Renacimiento para encontrar textos que puedan caber formalmente dentro de lo que se considera como el «género utópico», no por ello los espacios utópicos y los textos que dan cuenta de ellos están ausentes en las letras medievales peninsulares, funcionando como posibles antecedentes o como germen de lo que será el género propiamente dicho cuando llegue a su plenitud con el Humanismo².

No pensamos aquí en lugares como el Paraíso Terrenal, la Arcadia, el País de Jauja, Cucaña o la Antilia, a los que se ha imprimido el marbete de «utopías medievales» por la confusión ya señalada por Rodríguez Temperley (2005: XLIV) entre *utopía* (no lugar) y *eutopia* (buen lugar). En estos territorios míticos se da una abundancia de bienes materiales –especialmente de alimentos–, un clima templado, y en ellos el hombre vive en armonía con la naturaleza y puede satisfacer todos sus deseos. Sin embargo, estos espacios se alejan de entrada de todo espacio utópico, ya que nunca ofrecen un modelo social como el que forjará Tomás Moro en su *De optima republicae statu deque nova insula Utopia*, publicada en 1516, y se revelan como simples lugares de placer o de evasión.

Si, como observa Bellemare (2017: 5), la mayoría de especialistas del género utópico conciben la utopía principalmente «sur le plan des idées, des mentalités et des idéologies», dejando en segundo plano «la forme qu'elle adopte, les figures qu'elle déploie, les représentations dont elle serait porteuse», en su ya clásica caracterización de los textos que pueden englobarse dentro de la categoría de utopías, Trousson (1979: 28) propone una serie de rasgos definitorios que van más allá de los puramente temáticos. Efectivamente, para este crítico, el texto utópico presenta una sociedad organizada según unos principios políticos, económicos o morales concebidos como un ideal, pero cumple a la vez una clara función pragmática en la medida en que la sociedad descrita, al ser un espejo invertido de la sociedad receptora, actúa como un revulsivo y dota al texto de un componente radicalmente crítico (Baczko, 1971, citado por Trousson, 1979: 15). Además, Trousson señala también,

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9230-0139>. E-mail: victoria.beguelin-argimon@unil.ch.

¹ Como señala uno de los principales estudiosos del tema, «[e]n dépit de certains commentateurs, nous persistons à penser que l'utopie ne trouve pas sa place dans la tradition médiévale» (Trousson, 1979: x).

² Zumthor (1993: 313) abunda en la idea de que, si la Edad Media no conoció la utopía en el sentido estricto del término, desde el siglo XII hay indicios de la gestación de un pensamiento utópico. Algunos estudiosos han investigado la producción literaria e intelectual medieval en torno al concepto de utopía para señalar textos y temas que puedan considerarse como fermentos del género. Recordemos aquí, particularmente, los trabajos reunidos por Thomasset y James-Raoul (2005) o por Alvira Cabrer y Díaz Ibáñez (2011).

como propios del género, dos rasgos formales, pues, por un lado, la descripción de la sociedad ideal se inscribe en una narración y, por otro, dicha narración relata un viaje, sea este verosímil o no. También Bellemare, cuyo trabajo explora los aspectos formales del género utópico, defiende que la utopía se articula a modo de relato de un viaje en el que se manifiesta la subjetividad de un viajero-testimonio.

Partiendo de las características genéricas propuestas por Trousson y Bellemare, podemos acercarnos a algunos textos medievales que ya se han relacionado con la utopía, para estudiar en qué medida se emparentan con el género que nos ocupa. Nos centraremos aquí en los textos que recogen el tema de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*³, un conjunto de cinco cartas ficticias que incluyen las dos que Dindimo, rey de los brahmanes⁴, manda a Alejandro Magno para disuadirle de que invada sus tierras y otras tres, correspondientes a las respuestas del emperador⁵. Con el objetivo de convencer al macedonio, Dindimo describe en sus epístolas las bondades de la sociedad sobre la que reina —una sociedad no materialista, idealista y simple, que vive ligada a la naturaleza, y cuya conducta moral y social es intachable—, arguyendo que sería una iniquidad el que Alejandro sometiera estas tierras. Esta correspondencia apócrifa, cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad, tiene sus fuentes primeras en Julio Valerio —traductor del griego al latín del Pseudo-Calístenes— y en León de Nápoles —conocido sobre todo como autor de la *Historia de preliis Alexandri Magni*—. Durante toda la Edad Media, estas misivas se transmiten a través de la rica literatura ligada a la figura de Alejandro y su importante circulación da lugar a numerosas reescrituras que se recogen en obras tan conocidas como el *Speculum historiale* y el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais, en Jacques de Vitry o en el *Roman d'Alexandre* (Déluz, 1988: 404; Rodríguez Temperley, 2005: xxxii)⁶.

En sus trabajos sobre los antecedentes medievales de las utopías en terreno peninsular, López Estrada (1980 y 1981) ha estudiado dos versiones de una de estas epístolas: la «Letra enviada por Dindimo, rey de los Bragamanos a Alejandro» recogida en el *Libro de los Ejemplos por a.b.c.* de Clemente Sánchez de Vercial (c. 1436-1438) y la «Letra de los escitas a Alejandro» inserta en el *Cancionero d'Herberay des Essarts* (c. 1463⁷). López Estrada ahonda, sobre todo, en el análisis de las fuentes de ambos documentos y defiende que la sociedad descrita en ellos sería un precedente medieval de la utopía. También Roumier (2013) rastrea el tema de esta carta, parti-

³ Para la edición crítica y un estudio de la *Collatio*, ver Villarroel Fernández (2016).

⁴ Para un estudio exhaustivo sobre el uso de esta voz en el castellano medieval, ver Marcos Marín (1977).

⁵ Estas misivas se inscriben dentro de la larguísima tradición alejandrina que recorrió todas las literaturas occidentales desde la Antigüedad hasta la Edad Media y se encuentra bien expuesta en Cary (1956), Stoneman (1999a y 1999b) y González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2003). Para una síntesis de los principales textos medievales castellanos que incluyen datos sobre Alejandro Magno en la literatura castellana medieval, ver Lida de Malkiel (1962).

⁶ Una reescritura de la carta en la literatura francesa es la que se encuentra en *Les Faicts et les Conquestes d'Alexandre le Grand* de Jean Wauquelin, estudiada por Hériché-Pradeau (2005: 231-249).

⁷ Datación que da su editor (Aubrun, 1951: i).





cularmente en dos obras, el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla (1371⁸) y el *Libro Ultramarino* (c. 1360), traducción al castellano de la descripción de Oriente de Jacques de Vitry. En su trabajo, la autora se interesa principalmente por las relaciones de Alejandro con la alteridad representada por el Oriente, pero resalta asimismo que los temas de la misiva pueden considerarse como el germen de la utopía en la Edad Media. Al tema de la utopía y de la reescritura de la carta incluida en la versión aragonesa del *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla se ha acercado asimismo Rodríguez Temperley (1999 y 2005: XLIII-XLIX). En ambos trabajos pone de relieve los rasgos que también le permiten afirmar que el pasaje del *Libro* donde se inserta esta carta prefigura el género utópico. Por último, respecto al *Libro de las maravillas del mundo*, no hay que olvidar las páginas que Déluz (1988: 235-265), en su monumental estudio sobre el texto mandevillano, dedica a analizar el componente utópico de muchos pasajes de este relato de viajes, entre los que se encuentra el que recoge la mencionada carta.

La presencia de elementos utópicos tanto en la *Collatio* como en sus reescrituras ya ha sido señalada, pues, por diferentes especialistas. Sin embargo, en las reescrituras medievales a las que acabamos de referirnos, habría que distinguir entre aquellas que se limitan a describir grupos humanos cuyas ideas y cuyo comportamiento caracterizan a las sociedades utópicas y aquellas que, amén de dicha descripción, presentan características estructurales y pragmáticas de lo que será más tarde el género utópico, y aquí pensamos sobre todo en la fuerza pragmática de crítica social que le, es tan propia. Para poner de relieve las especificidades de las diversas versiones de la carta, vamos a analizarlas teniendo en cuenta, no solo sus componentes temáticos, sino también sus características formales, sin olvidar los contextos en los que estas reescrituras aparecen, los objetivos de los autores de las obras en las que se insertan y los horizontes de expectativas de sus destinatarios. Veremos que el análisis de este conjunto de parámetros permite determinar la densidad del componente utópico en cada uno de los textos.

En la primera parte de este trabajo, empezaremos acercándonos a las dos versiones de las misivas recogidas en las dos recopilaciones del siglo xv –el *Libro de los ejemplos por a.b.c.* y el *Cancionero d’Herberay des Essarts*– para exponer cómo estas cartas se resemantizan según sus contextos respectivos de aparición y para cuestionar en qué medida funcionan como textos utópicos. En la segunda parte, retrocederemos en el tiempo para realizar un análisis algo más detallado de la inserción de la misiva en un relato de viajes del siglo xiv, la versión aragonesa del *Libro* de Mandevilla, señalando cómo, gracias a los recursos discursivos utilizados, el autor no solo describe una sociedad ideal, sino que construye un pasaje cuya arquitectura, plagada de ecos y de contrastes, prefigura claramente el modelo de texto utópico.

⁸ Fecha del manuscrito más antiguo, en francés (Déluz, 1988: 3).

1. LAS MISIVAS A ALEJANDRO EN EL *LIBRO DE LOS EJEMPLOS POR A.B.C.* Y EN EL *CANCIONERO D'HERBERAY DES ESSARTS*

En el *Libro de los ejemplos por a.b.c.* de Clemente Sánchez de Vercial⁹ se recoge una reescritura de la primera misiva de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, enmarcada dentro de una colección de *exempla* que ilustra comportamientos modélicos ordenados por temas alfabéticamente. Los ejemplos funcionan de manera autónoma, están numerados y el que corresponde al número 6 alecciona sobre el poder de la abstinencia para vencer a los enemigos exteriores –como reza su título «Abstinencie appetitus subicit hostes exteriores»–. El dístico que se lee al principio del ejemplo a modo de resumen del mismo –«El que apetito refrena / excusa mucha pena»– pone de relieve la enseñanza que se desea transmitir, a saber, que el dominio de los apetitos exteriores evita sufrimientos. El ejemplo arranca con un narrador en tercera persona que introduce la carta enviada por Dindimo a Alejandro Magno. El rey expone en ella los principios que rigen la vida en sus tierras. Por un lado, describe una sociedad que vive en comunión con la naturaleza y pone de relieve la igualdad natural («por natura») existente entre sus habitantes, basada en el hecho de haber sido creados por un mismo dios. Explica a continuación su gusto por una vida simple y natural: los miembros de esta comunidad, los brahmanes, viven en cuevas; se expresan sin artificios (sin recurso a las «artes») ¹⁰ y con mesura; y las mujeres se contentan con su belleza innata, prescindiendo de cualquier adorno o cuidado especial. Su alimentación se limita a lo que espontáneamente les ofrece la tierra, pues no la cultivan ni tampoco comen ni carne ni pescado. La bondad natural de estas gentes hace innecesaria la administración de la justicia. Su virtud natural los aleja de todos los pecados capitales: no son codiciosos, se contentan con lo que tienen y huyen de toda cosa superflua; tampoco son envidiosos; no conocen la gula, pues son templados en su alimentación, templanza que es recompensada con una inmejorable salud; y tampoco son lujuriosos, ya que subyugan sus apetitos exteriores, sobre todo los carnales, y dominan los sentidos. En el colofón de la carta, Dindimo apostrofa brevemente a Alejandro, acusándolo de privilegiar la guerra en el plano exterior y olvidando la guerra interior contra sus propios vicios. Su conducta se opone, afirma Dindimo, a la de los brahmanes –claro trasunto de los principios estoicos y cristianos–. La enumeración de las recompensas a la vida virtuosa de estos hombres y mujeres con la que se cierra el texto funciona como prueba de la justeza del comportamiento de los brahmanes: no tienen enemigos exteriores, gozan de una envidiable longevidad, viven sin dolor, mueren sin violencia y esperan «con grand deseo la vida bienaventurada de paraíso».

⁹ Utilizamos aquí la edición de la obra realizada por Gutiérrez Martínez (2009-2010); la carta se encuentra en las páginas 8-9.

¹⁰ Gómez Redondo (2002: 2128), en su análisis de la traducción de Walter Burley de las *Vidas e dichos de filósofos antiguos* (finales del siglo XIV), comenta la prevención, incluso el desprecio, que algunos sabios muestran frente a las artes retóricas.





La segunda carta que nos interesa aquí es uno de los siete breves textos en prosa que se encuentran al principio de la colección de poemas humanistas conocida como el *Cancionero d'Herberay des Essarts* (1463)¹¹. La misiva funciona dentro del *Cancionero* con total autonomía respecto a los demás textos y su título –dado por el compilador– nos informa tanto sobre su carácter epistolar como sobre sus emisores y el destinatario del mismo («Letra que fue embiada por los citas a Alexandre»). La carta se reproduce sin que medie ninguna voz que la introduzca y empieza con una larga diatriba lanzada contra Alejandro (el *tú* destinatario del texto) en la que los temas del *Contemptu mundi* y del *Memento mori* se ponen en boca de los escitas, que reprochan con dureza al conquistador su codicia, su ambición, su imprudencia, su *curiositas* y su olvido de la fugacidad e inconsistencia de la vida y de las cosas materiales –«Que tu non ves grandes hedifficios e arboles durar tanto tiempo en crescer, ser en un punto desfechos?»¹²–. Seguidamente dirigen al macedonio otra vehemente pregunta retórica –«Que tenemos merecido a ti porque nos deuas hacer guerra?»– para continuar con una breve descripción de la sociedad en la que viven –14 líneas en un texto de 54– presentada como igualitaria y exenta de robos, mentiras y codicia. Sus gentes se rigen por un claro desprecio del mundo (*contemptu mundi*), pues, desconociendo el uso del dinero, no persiguen el lucro ni el lujo en viviendas y ropas. No viajan ni para visitar otras tierras ni para comerciar. Volcados en la vida espiritual, dedican sus vidas a dominar cuerpo y alma, a cultivar las virtudes y a buscar el saber que, en sus palabras, es lo que los distingue de los animales y los acerca a los dioses. La misiva se cierra retomando la vehemente crítica contra el macedonio, a quien la codicia lleva a querer someter la tierra de los escitas y a guerrear para poseer cada vez más. Los escitas le amonestan sobre las mudanzas de fortuna, le recuerdan su condición humana y le advierten que solo le tratarán como amigo si no los ataca.

Una comparación de los dos textos, comentados desde la óptica que nos ocupa, permite observar que en el *Libro de los ejemplos por a.b.c.* se ofrece la descripción de una sociedad igualitaria y justa, caracterizada principalmente por su cercanía con la vida natural y marcada tanto por una búsqueda activa de la perfección moral –sus miembros subyugan sus apetitos exteriores y dominan sus sentidos– como por una fuerte rectitud moral –están libres de pecados capitales–. En cambio, un acercamiento más sapiencial con una vinculación de vida espiritual, saber y pobreza –con el correspondiente rechazo de todo bien material– es lo que parece vertebrar la sociedad, también igualitaria y también modélica, descrita en la epístola inserta en el *Cancionero*. Los escitas, al igual que los habitantes de la utopía moriana, no conocen el dinero y muchos de ellos dedican sus horas libres al estudio.

¹¹ Utilizo aquí la edición de la obra realizada por Aubrun (1951); la carta se encuentra en las páginas 15-16.

¹² Un reproche muy similar es el que hace Calístenes a Alejandro en las *Vidas e dichos de filósofos antiguos*: «Y tú no ves que los árboles prolongadamente crecen y en una ora son derribados?» (ver Gómez Redondo, 2002: 2126).

Es indudable que ambos textos dibujan, aunque sea breve o parcialmente, una sociedad justa y regida por algunos de los principios propios a toda sociedad utópica a la vez que recogen las ideas de la Antigüedad de cínicos y estoicos: se trata de sociedades igualitarias donde sus habitantes huyen del dinero y de la codicia, y llevan una vida simple. Sin embargo, los elementos temáticos presentados no pueden darnos por sí solos las claves para acceder a los objetivos que caracterizan estas reescrituras. Para comprenderlas cabalmente, hay que observar el contexto en el que estas se insertan y el horizonte de expectativas de los destinatarios de los textos. De hecho, tanto el libro de ejemplos como el cancionero, en los que se inscriben respectivamente ambas misivas, los lleva a funcionar como discursos destinados a una formación personal interior, a un perfeccionamiento espiritual o a una reflexión moral más que como descripciones *per se* de sociedades ideales. Tampoco los potenciales destinatarios de estas obras se acercan a ellas con el objetivo de conocer una sociedad distinta a la propia, sino que esperan encontrar en ellas alimento para su camino de perfección individual. Ambos textos tratan de retratar, principalmente, el comportamiento ejemplar de unos individuos –y no tanto de una sociedad– para confrontarlo con el comportamiento reprochable de Alejandro Magno. En el caso del *Libro de los ejemplos*, el propio título del ejemplo nos conduce a la idea que se quiere subrayar: la necesidad de la templanza y del dominio de sí mismo en todos los planos. A Alejandro se le reprocha que, en vez de someter sus vicios como hacen los brahmanes, se empeñe en una guerra vana por cuanto es solo exterior. En el *Cancionero*, la larga crítica a Alejandro puede leerse como una reprobación moral al hombre que, ignorante, se deja llevar por la codicia, olvidando la rueda de fortuna y el significado de la condición humana. No en vano, el editor del *Cancionero* califica la carta inserta en su poemario de «epístola moral». Si en la *Collatio* se asiste a un diálogo entre la sociedad de los sabios hindúes y Alejandro, en los textos que nos ocupan, se silencia la voz del macedonio y su figura se dibuja solamente a partir de las voces críticas tanto de Dínimo como de los escitas. La ausencia de toda respuesta de Alejandro enfatiza el objetivo prioritario de los textos, el de resaltar, antes que nada, los vicios del rey macedonio.

De hecho, en el espejo de dos caras que se construye en estos textos, no se contraponen dos modelos de sociedad –la que se describe y la de los destinatarios del texto–, sino dos modos de comportamiento individual –aunque este pueda manifestarse en el seno de toda una sociedad–, uno de los cuales –el de los brahmanes o de los escitas– es presentado como ejemplar. Es por ello por lo que la potencial crítica social implícita, propia a todo texto utópico, pasa prácticamente desapercibida.

2. LA MISIVA A ALEJANDRO EN EL *LIBRO DE LAS MARAVILLAS DEL MUNDO*

Vistos los contenidos y los objetivos de la carta en los dos textos presentados hasta aquí, detengámonos ahora en la inserción del tema de la *Collatio* en un relato de viajes ficticio, la versión aragonesa del *Libro de las maravillas del mundo* de Mandevilla. Es indispensable recordar de entrada la estrecha relación existente



entre relatos de viajes y utopía, y precisar, con Carrizo Rueda, que «uno de los subgéneros más importantes generados por los libros de viajes es la utopía» (Carrizo, 1997: 26). En la misma idea redonda Bellemare (2017: 10) cuando sostiene que «les textes communément rangés sous la bannière de l'utopie sont, par leur construction formelle, leur structure thématique et leurs stratégies textuelles, issus de l'ensemble discursif des littératures viatiques» y, por ello, «il apparaît que l'une des façons de redonner à la fiction utopique ses pleines dimensions (poétique, historique et philosophique) est de la considérer d'abord et surtout comme un récit de voyage». Bellemare caracteriza estos relatos por estar narrados a menudo en primera persona y por contar una experiencia del mundo en la que se van entrelazando «défamiliarisation de soi et inquiétude de l'autre» (2017: 11). De la misma premisa parte Hugues (2005: 378), para quien «[l]e révélateur de la terre utopique est toujours un voyageur», que adopta en el relato la primera persona para dotar al discurso tanto de un valor testimonial como de un efecto de realidad. No en vano, textos como la *Utopía* de Moro o el *Omnibona* están enmarcados dentro de un viaje y es a través de este armazón narrativo como se describen unas sociedades presentadas como ideales.

En la Edad Media, sabemos de viajeros que se ponen en camino para obtener conocimientos de orden político o social con el objetivo de mejorar su propia comunidad, como lo expresa claramente Pero Tafur en el prólogo de su *Andanzas*, sosteniendo que «por la diferencia de los governamientos e por las contrarias cualidades de una nación a otra» se puede «venir en conocimiento de lo más provechoso a la cosa pública e establecimiento de ella» (Tafur, 2018: 64). Efectivamente, en los relatos de viajes se describen lugares, pueblos y modos de comportamiento que pueden aparecer, para bien o para mal, como espejos invertidos de la propia sociedad. A veces, estos espacios y sus gentes se presentan como modelos de buena administración y de buenas prácticas en algún ámbito como el político, el social, el religioso o el moral, y se describen lugares donde imperan la paz, el orden o la justicia. En tales casos, los textos pueden encerrar un fuerte potencial crítico frente a ciertas fallas de la sociedad del mundo de partida.

Recordemos, asimismo, el carácter híbrido de los relatos de viajes –etiquetados por algunos como «género multiforme» (Richard, 1981) o como «encrucijada de textos» (Rodríguez Temperley, 2005: xvi)–, en los que se entremezclan discursos geográficos, históricos, religiosos, legendarios, etnológicos o artísticos, y que suelen nutrirse tanto de la experiencia resultante del desplazamiento como de fuentes librescas de diversa procedencia. Mandevilla, en particular, parece haber construido su obra exclusivamente a partir de los libros de su rica biblioteca, cuyos contenidos trenza con maestría para crear un relato de relatos que, como recordaremos, fue un éxito rotundo en su época. No debe sorprender, pues, encontrar en el *Libro de las maravillas del mundo*, ente tantos otros materiales, una reescritura de la correspondencia de los brahmanes con Alejandro. Destacaremos aquí tanto el carácter ficticio del *Libro* de Mandevilla –rasgo que le acerca igualmente a los relatos utópicos– como el carácter ficticio de este material inserto, la carta a Alejandro. En este sentido, cabe asimismo mencionar el paralelismo existente entre el empleo de esta carta en el *Libro* mandevillano y la inserción de la carta del Preste Juan de las Indias –también material de ficción con un componente utópico– en el *Libro del infante*



don Pedro de Portugal, otro relato de viajes ficcional peninsular del siglo xv. En él se narra el periplo de don Pedro de Portugal desde Castilla hasta el reino del Preste Juan de la India, territorio que se describe a través de una carta espuria firmada por el Preste Juan y que se difundió con gran éxito a partir del siglo xii por toda la cristiandad. El reino descrito estaba gobernado por un rey-sacerdote y su ordenada y justa organización social y espiritual contrastaba profundamente con el estado de los territorios cristianos de aquella época¹³.

En el relato de Mandevilla, la misiva a Alejandro adquiere un significado y un valor propios por el pasaje en el que se inserta y por el modo en que el autor hace uso de ella. El análisis de este pasaje ilustra a las claras que el *Libro de Mandevilla*, lejos de ser un simple recorrido por el mundo conocido y un compendio de las maravillas que caracterizan las tierras lejanas, es un espacio textual en el que el autor plasma sus propias preocupaciones y las de su tiempo¹⁴. Escrito en la segunda mitad del siglo xiv, el libro supone una dura crítica política, social, moral y religiosa de su época, un periodo marcado por acontecimientos traumáticos como la peste negra, el exilio del papado a Aviñón o la corrupción de la Iglesia.

Los recursos discursivos desplegados por Mandevilla para insertar la misiva a Alejandro en su relato potencian el mensaje que el autor desea subrayar en el conjunto del pasaje. En contraste con la autonomía que presentan las cartas recogidas en el *Libro de los exemplos* y en el *Cancionero* respecto del texto marco —y la forma epistolar que conservan en ambos casos—, Mandevilla hace suyo el material de base, lo adapta y lo transforma, crea una estructura compleja, juega con distintas voces, ensarta los temas e introduce distintos puntos de vista de forma gradual, para presentar a los destinatarios de su texto una sociedad ideal que se opone claramente a la sociedad destinataria del texto. El pasaje cobra una relevancia particular dentro del conjunto del *Libro* gracias a estos recursos estructurales que le confieren su fuerza argumentativa.

El fragmento está articulado en cuatro partes (Mandevilla, 2005: 151-154). Se abre con la voz en primera persona del viajero-relator, que llega a una isla donde encuentra una sociedad modélica que, aun sin ser cristiana, se rige según unos principios próximos a los de esta religión. En la segunda parte este narrador retrocede en el tiempo, al interpolar la misiva que las gentes de estas tierras habían dirigido en el pasado a Alejandro Magno. En ella, un «nosotros» colectivo describe las cualidades morales de los isleños y el orden social ejemplar que rige su sociedad, motivo que justifica la petición de sus habitantes de que el emperador no los someta. En la tercera parte, a través del viajero-relator se ponen en escena los intercambios verbales entre Alejandro y los habitantes de la isla, en una ágil combinación de discurso directo e

¹³ Para un análisis del componente utópico de la Carta del Preste Juan, ver Bejczy (2001) y Caire-Jabinet (2005: 111-133).

¹⁴ Comentando la relación entre relatos de viajes y utopías, Carrizo Rueda señala que «[e]se viaje a “ningún lugar” no tiene otro sentido que dar respuesta a los interrogantes que se plantea un grupo social, respecto a las posibilidades de salvarse de sus padecimientos a través de cambios más o menos radicales» (Carrizo, 1997: 26).



indirecto, y se mencionan las consecuencias positivas de este contacto, pues Alejandro renuncia a tomar las tierras de estas gentes. Y el pasaje se cierra con una serie de referencias y citas bíblicas con las que el viajero-relator expone y justifica su punto de vista: esta sociedad, pese a ser «pagana», es amada por Dios por la perfección de su organización, pero, sobre todo, por su moral intachable y cercana a la cristiana.

2.1. ESPACIO Y TIEMPO

Aun siendo el relato de un viaje ficticio, el *Libro de las maravillas del mundo* se presenta como un verdadero periplo por el espacio, realizado por un viajero-relator que desempeña un papel capital dentro de la estructura textual, pues funciona como mediador entre el territorio recorrido –el mundo descrito–, por un lado, y los destinatarios del texto, por otro.

Por consiguiente, y contrariamente a lo que ocurre en las cartas del *Libro de los ejemplos* y en el *Cancionero d'Herberay*, donde la noción de espacio está ausente y la ubicación de la tierra de los brahmanes o de los escitas es irrelevante, en el *Libro de las maravillas* es posible situar la tierra donde florece la sociedad descrita. Esta se presenta, al igual que el resto de territorios y pueblos del *Libro* mandevillano, como un lugar que el viajero ha visitado y ha conocido *de visu*. Como ocurre con otros textos utópicos con el fin de dotarlos de la mayor verosimilitud posible, el espacio isleño del *Libro* se inserta dentro de una geografía considerada como realista (Belle-mare, 2017: 57), pues se introduce en un momento preciso del itinerario, cuando el viajero-relator está relatando su periplo por Oriente. Las gentes del lugar viven rodeadas de los territorios, los pueblos y los prodigios que conforman el cuadro de las maravillas de Oriente –las tierras de los gigantes, de las mujeres que matan con la mirada, de las gentes peludas o de las hormigas guardianas del oro–. Sin embargo, en este caso, la tierra descrita no está poblada por criaturas monstruosas o rayando lo monstruoso, ni tampoco se producen en ella prodigios ligados a la naturaleza. Sus habitantes en nada se diferencian en cuanto a sus rasgos humanos de los de la sociedad destinataria del texto, lo que no hace más que acentuar su radical alteridad por su modo de vida ejemplar y sus irreprochables valores religiosos, morales y sociales.

Como en tantas otras sociedades utópicas, esta comunidad se caracteriza por su insularidad, pues florece en una «isla grand et buena et planturosa...» – lo que permite preservarla de la corrupción exterior y de las influencias exteriores disolventes, creando un mundo cerrado, autárquico y autónomo (Trousson, 1979: 19-20)¹⁵. La isla configura un espacio separado y a la vez delimitado, en el que pueden salvaguardarse las diferencias.

¹⁵ En su obra *Problèmes de l'utopie*, Dubois (1968: 25, cit. por Trousson, 1979: 20) habla de la insularidad utópica como de «un cosmos miniaturisé, où règnent des lois spécifiques qui échappent au "champ magnétique du réel"».



De los «bragamanes» y del rey Díndimo del *Libro de los ejemplos por a.b.c.* y de los escitas del *Cancionero d'Herberay* no hay rastro en el *Libro* de Mandevilla, que no menciona el gentilicio de los isleños, a los que simplemente se refiere con un «ellos». En cambio, el autor sí da un nombre a la isla: «Et claman aquella tierra la Tierra de Fe, et los otros la claman l'isla de Bragmep» (Mandevilla, 2005: 151-154). En primer lugar, señalemos que dar nombre a un lugar le confiere existencia, pues lo que tiene nombre existe (Bellamare, 2017: 57). Además, si, por un lado, en el imaginario topónimo «Bragmep» hay un eco de los «bragamanos» de una rama de la tradición textual de la *Collatio*, por otro lado, el también imaginario topónimo de «Tierra de Fe» condensa los aspectos que a Mandevilla le interesará poner de relieve en su exposición sobre la sociedad que vive en este territorio, la de estar formada por personas con una religiosidad, luego una fe, intachable. Si con Bellemare (2017: 63) sostenemos que nombrar un territorio permite domesticarlo, convertirlo en familiar e inteligible, añadiremos también que este acto, discursivamente, permite a Mandevilla crear de entrada un filtro entre el territorio visitado y los destinatarios del relato, orientando las expectativas de sus lectores-oyentes. Recordemos de paso el acto de «dar nombre» de Cristóbal Colón y los descubridores que, mediante esta acción, cristianizaban *de facto* las tierras a las que llegaban, desposeyéndolas así de toda huella de su propia identidad. En el caso de Mandevilla, la asimilación de la espiritualidad de estas gentes con el cristianismo —los cristianos son, por definición, los detentores de la fe— le permite tanto acercarlas al mundo de los destinatarios del texto como universalizar sus prácticas morales y religiosas. Se puede pensar, además, que obviar el nombre de los habitantes, bautizando en cambio el territorio —algo que no aparecía en los otros dos textos presentados—, redundaba en el objetivo del autor de describir no tanto la conducta modélica de unos individuos (brahmanes o escitas) como el funcionamiento ejemplar de toda una sociedad.

Cabe señalar asimismo que la comunidad de la isla de Bragmep es una sociedad viva y existente en el presente del viaje, lo que dota al pasaje de una gran fuerza persuasiva. Entra en el relato como un pueblo más entre los descritos en el *Libro* y no está situada en un pasado histórico, aunque la referencia a la carta a Alejandro muestra que se trata de una comunidad que se ha mantenido inmutable pese al paso del tiempo. De hecho, como toda sociedad utópica, que es perfecta por definición, no puede ni debe cambiar¹⁶. Como muy bien resume Déluz (1988: 244-245), «[l]'âge d'or, pour Mandeville, n'est pas autrefois, il est ailleurs, non dans l'ailleurs fabuleux de quelque roman de chevalerie où d'étranges châteaux de rêve surgissent une fois passé le pont, traversée la forêt, mais dans un ailleurs authentifié par la réalité affirmée des voyages».

¹⁶ Respecto a la relación del tiempo con la utopía, Trousson (1979: 21) defiende que este presente coincide con el del presente de la utopía que está «dans un présent définitif qui ignore le passé et même l'avenir, puisque, étant parfaite, elle ne changera plus. [...] elle est résolument fixiste, définitive, à l'abri du temps».



2.2. LA RELIGIÓN

Acerquémonos ahora a las temáticas que articulan todo el pasaje, tanto las que retratan unas prácticas morales y espirituales ejemplares como las que dan cuenta de una organización política y social sin tacha.

Las bondades espirituales de los habitantes de la isla de Bragmep se exponen en la primera y la cuarta parte del pasaje, con las que el discurso del yo viajero-relator introduce y cierra la descripción de esta comunidad ideal. Mandevilla expone ahí los principios espirituales que la rigen y que, como comprendemos enseguida, no se basan en ninguna religión revelada, sino en una «ley» –en el sentido de religión– llamada «natural». Mandevilla describe las creencias y el comportamiento de estas gentes: «ay buenas gentes et de buena fe segunt lur crencia. Et comoquiere qu'ellos no sean perfectos christianos que eillos no ayan ley perfecta segunt nos, maguera de la ley natural eillos son plenos de todas las uirtudes» (Mandevilla, 2005: 151).

La presencia de un «nosotros» nos lleva a señalar el carácter dialógico de los relatos de viajes –y por extensión de los textos utópicos–, en los que el narrador tiene siempre en mente al destinatario del texto y lo involucra en el discurso. Las líneas citadas muestran a las claras la oposición que crea Mandevilla entre dos grupos humanos: el «nosotros» –los detentores de la «ley perfecta segunt nos», el cristianismo– y el «ellos» –las «buenas gentes et de buena fe» que viven según la «ley natural», «lur crencia»–. En esta oposición se encuentra el germen de la confrontación entre el mundo de partida y el mundo utópico: si el primero encarna, en principio, la norma, finalmente aparecerá como injusto o disfuncional; el segundo parece transgresor a primera vista, pero, en definitiva, será el grupo que encarne el ideal (Bellemare, 2017: 528).

De los isleños nos dice Mandevilla que no son «perfectos cristianos» –sintagma del que se desprende que, en su creencia, subyace, no obstante, alguna idea vaga de la fe cristiana–, aunque la «ley natural» a la que obedecen los colma de todas las virtudes. El concepto de «ley natural», que atraviesa todo el *Libro de las maravillas*, es una noción pagana nacida en la Antigüedad, y bien enraizada entre los estoicos. Estos creían que Dios estaba en todas partes y que cada ser humano estaba dotado de una chispa divina que le inspiraba acciones acordes con la virtud y que le llevaba a actuar de acuerdo con la naturaleza. La idea vivió relativamente reprimida durante la Edad Media y renació en los albores del Humanismo (Randles, 1955: 170, cit. por López Estrada, 1981: 209). Sin embargo, ya la filosofía escolástica concebía una «religión natural», implantada en la razón de todos los hombres y «some came to believe it was possible for all men to know the truth in some murky way, and the idea made them more tolerant and more curious towards infidels and schismatics» (Howard, 1980: 69, cit. por Rubio Tovar, 2005: XLIII).

Los que siguen esta «ley natural», que tiene por lo demás numerosos puntos de contacto con lo que más tarde se conocerá como deísmo, creen en la existencia de un Dios creador, el «Dios de natura» (Rubio Tovar, 2005: XLIV) –«que fezo toda cosa e es en los cielos», como aparece en la descripción mandevillana de la India (Mandevilla, 2005: 86); «vn Dios qui crea todo» como el Dios en el que creen los tártaros (Mandevilla, 2005: 127)– que se manifiesta a través de la naturaleza, y no practican



ninguna religión revelada. Efectivamente, como veremos más adelante, una de las características de la sociedad de Bragmep es su estrecha relación con la naturaleza.

En su descripción de estas gentes modélicas, Mandevilla precisa que no cometen ninguno de los pecados capitales, obedecen los diez mandamientos y, buscando la felicidad colectiva, se abstienen de causar cualquier daño al prójimo. Este pueblo, sin embargo, no solo cumple con unos preceptos que se imponen a todo buen cristiano, sino que, además, su modo de vida se puede parangonar con el de los monjes, aquellos que han decidido consagrar sus vidas a Dios: los insulares llevan una vida tan ejemplar «como ningún religioso podría fazer» por su castidad, la práctica del ayuno y su sobriedad en el comer y en el beber. Su desprecio por los bienes materiales —«no han cura d'avuer ni de rriqueza»— y el desprecio del mundo —«no precian rres todas honrras terrianas»— los acercan también a la pobreza del cristianismo primitivo e incluso al voto de pobreza propio de las órdenes monásticas. Recordemos que la vida monacal se consideraba en la Edad Media como un modelo de perfección (Rodríguez Temperley, 2005: XLIX) y que a menudo es vista ya como una utopía «intra ecclesiam» (López Estrada, 1981: 214 y Trousson, 1979: 45). Mandevilla, a la par que expone un modo de vida conforme a una sociedad cristiana ideal, dibuja los principios de toda sociedad utópica, que, ascética por definición, huye de la profusión, de la prodigalidad y del lujo (Trousson, 1979: 24). La simple pintura diáfana de un grupo humano de tal valía espiritual crea una imagen especular en la que los destinatarios del texto perciben de inmediato el abismo que separa su propia sociedad de la descrita en el *Libro*, lo que exime al viajero-relator de toda crítica explícita de la sociedad receptora.

Si, en la Edad Media, el mundo es un libro abierto escrito por Dios en el que basta con saber interpretar su mensaje, la mejor prueba del valor de la sociedad de Bragmep es la respuesta que Dios le reserva en forma de múltiples privilegios que funcionan como otros tantos argumentos de Mandevilla en favor de estas gentes y su modo de vida. En primer lugar, Dios nunca castiga a los habitantes de la isla —«nunca fueron tempestados de gelada, de foudra nj de pestilencia, de guerra nj de fambre nj d'otras tribulationes así como nos somos pardaca por nuestros pecados» (Mandevilla 2005: 151-152)—. Otra recompensa para las gentes de Bragmep, y no menor, es que gracias a su modo de vida gozan de una envidiable longevidad y llegan a la muerte sin enfermedad y, por ende, sin sufrimiento. La sociedad descrita, la del «allá», la del «ellos», la ejemplar, aparece explícitamente confrontada con la del «pardaca», la del «nosotros», la del pecado, con lo que se oponen dos mundos, uno libre de todo sufrimiento y el otro sujeto a catástrofes naturales, enfermedades, pugnas, hambrunas, entre otras miserias y desgracias. Todo ello lleva a Mandevilla a concluir que Dios, respondiendo a la fe y a la devoción de los habitantes de Bragmep, «los ama et prende en grado lur crencia et lures buenas obras» (Mandevilla 2005: 152). Aunque paganos, sostiene que les «salva» su «buena fe natural» y su «buena entention».

En las líneas en las que el yo del viajero-relator, responsabilizándose de su discurso, describe los principios espirituales de esta sociedad insular, la crítica a la cristiandad se realiza sobre todo por contraste, mediante un efecto especular. Sin embargo, estas líneas despiertan innegablemente ecos de otros pasajes del *Libro* en los que se alude explícitamente a comportamientos que han acarreado a los cristia-



nos grandes daños y, muy concretamente, recuerda las palabras con las que el sultán de Babilonia había criticado con dureza a la cristiandad en un encuentro previo con Mandevilla. En su crítica (Mandevilla, 2005: 70), el sultán acusa a los cristianos de cometer los graves pecados capitales de los que la sociedad de Bragmep está libre: la gula —los religiosos, en vez de ir al templo, van «a las tujernas estar, en glotonia todo el dia et toda la nuyt, comen et beuen como bestias»—, el engaño —los cristianos intentan «baratar et de decebir l'uno al otro»—, el orgullo —«son assi orgullosos car eillos no se saben como vestir»—, la codicia y la lujuria —«por vn poco d'argent eillos venden lures fijas, lures hermanas et proprias mujeres por meter a luxuria»— son práctica común, oponiéndose a la simplicidad, humildad, verdad y caridad, propias de toda buena sociedad cristiana.

Contrariamente a lo que ocurriría con los isleños de Bragmep, a los que Dios colma de favores, la corrupción de la cristiandad ha ocasionado graves desgracias a esta:

Et assi por lures peccados han eillos perdido toda esta tierra que nos tenemos, car nuestro Dios la dio en nuestras manos no pas por nuestra fuer[ç]a mas por lures peccados. Car nos sabemos bien de verdat que quando vos serviredes bien Dios et ell vos querra bien ayudar, ninguno non podria contra vos. Et sabemos bien por prophcias que christianos nos ganaran esta tierra quando eillos seruiran lur Dios mas deuotament. Mas en tanto que eillos seran d'aquella suzia vida como eillos son agora nos no auemos pas goarda d'eillos, car lur Dios no lis ayudara pas (Mandevilla, 2005: 70).

Delegando la voz enunciativa en el sultán y utilizando a este pseudoenunciador (Déluz, 1988: 244), Mandevilla evita las contrariedades que hubiera podido acarrearle la clara crítica frontal de sus propios correligionarios.

El autor cierra esta parte del pasaje, centrado en la descripción de los isleños, reconociendo la diversidad de las religiones y creencias, y la validez de todas ellas en la medida en que sus fieles aman a Dios, le sirven y muestran su *contemptu mundi*, su desprecio del mundo: «Et esto como quiere que aya muchas leyes diuersas por medio el mundo, yo creo que Dios ama siempre aquellos qui [li aman] et sieruen en verdat, lealdat et humildat et que desprecian la vanedat d'este mundo assi como fazen estas gentes» (Mandevilla, 2005: 153).

Justificando sus argumentos con citas de profetas del Antiguo Testamento y del propio Jesucristo, Mandevilla invita a no menospreciar ni juzgar a ningún pueblo por sus creencias, a mostrarse tolerante hacia ellas y a practicar la caridad, rezando por ellos. Su alusión a un único creador de todos los seres humanos a los que Dios ama por igual —«eill no quiere mal ninguna creatura qu'el ha fecho»— permite salvar las distancias que parecen oponer la sociedad descrita y la sociedad receptora. Estas ideas quedarán ratificadas por Mandevilla cuando, al final del *Libro*, vuelva a hacer hincapié en ellas.

En materia religiosa, el texto de Mandevilla encaja también con las concepciones utópicas que abogan por la tolerancia y el respeto. Trousson pone de relieve que el dirigismo propio de las sociedades utópicas desaparece cuando se trata de religión. En Utopía, «tolérance, et libéralisme sont de règle en matière religieuse» y deísmo, rechazo de las Iglesias, pluralismo de las consciencias, tolerancia, flexi-



bilidad, desconfianza hacia toda Iglesia constituida son constituyentes propios de Utopía en lo que respecta a la religión (Trousseau, 1979: xix). Moro, en su *Utopía*, defiende la tolerancia hacia otras ideas y otras religiones, y dispone que nadie sea molestado a causa de sus creencias.

Señalemos que esta exposición detallada sobre los valores religiosos de la sociedad descrita no figura en las versiones de la *Collatio*, por lo que estamos ante una suerte de «amplificatio» de la misiva que permite a Mandevilla subrayar temas que le interesan particularmente y que se encuentran diseminados en otras partes del libro como son la crítica a la cristiandad, la defensa de la tolerancia en materia religiosa y la comprensión y aceptación de la diversidad de costumbres y creencias de pueblos exóticos y lejanos. El *Libro* de Mandevilla invita a los lectores a entrar en contacto con sociedades muy distintas a la propia –e incluso con la que era considerada como paradigma de la diferencia, el islam– y a modificar su percepción sobre aquellos que, por no ser cristianos, son considerados como infieles.

2.3. EL ORDEN SOCIAL Y EL BUEN GOBIERNO

En la tercera parte del pasaje estudiado se inserta la carta de los habitantes de Bragmep a Alejandro. En ella, un «nosotros» colectivo describe la ejemplar forma de vida y organización social de los isleños, motivo que lleva a estos a implorar a Alejandro que no los someta. Muy distintos son los aspectos que se tematizan aquí respecto a los ya comentados, pues, en este caso, la carta se centra, sobre todo, en la justa organización social de Bragmep, donde sus habitantes viven sin dinero, sin propiedad privada y despreciando las riquezas y los bienes materiales.

Por un lado, encontramos en esta versión de la carta, al igual que en la misiva del *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, el tema de la vida cercana a la naturaleza, manifestada tanto en la simple forma de vestir de los isleños como en su alimentación frugal y en el contento de las mujeres con la belleza que Dios les concedió al nacer. Por otro lado, también se alude al desprecio por los bienes materiales: los habitantes de la isla no poseen riquezas ni las codician –se trata de un tema común a las tres cartas analizadas– y solo persiguen «concordia, paz y amor». Tampoco conocen la propiedad privada y viven en una paz perpetua.

Respecto a la jerarquía social, si bien tienen un rey, este no precisa dictar leyes ni hacer cumplir la justicia, puesto que, gobernando sobre una sociedad sin tacha, le basta con ejercer una función ejemplar –«por nobleza guardar et por aprender que nos seamos obedientes» (Mandevilla, 2005: 152)¹⁷–. Esta ausencia de leyes –también mencionada en la carta del *Libro de los ejemplos*– aleja la sociedad descrita de las utopías surgidas a partir del Renacimiento, pues estas, en general, funcionan con un importante cuerpo de normas que asegura el justo funcionamiento social.

¹⁷ En una sociedad de sabios, como la que florece en la isla de Bragmep, la función ejemplar del rey evoca al rey-filósofo de Moro, que une sabiduría y realeza: «L'humanité sera heureuse un jour, quand les philosophes seront rois ou quand les rois seront philosophes» (Moro, 1966: 95).



El encuentro de Alejandro con este pueblo deja ver el diálogo que entablan ambas partes y que muestra al emperador convencido de las bondades de la sociedad de Bragmep. Es interesante señalar que Mandevilla, introduciendo la reacción favorable de Alejandro –algo que estaba ausente en las versiones de la carta del *Libro de los ejemplos* y la del *Cancionero*–, pone de relieve la eficacia retórica de la misiva de los isleños, que, hay que recalcarlo, no contenía ninguna crítica al macedonio. La respuesta positiva del emperador funciona como una prueba suplementaria, si cabe, de la bondad de la sociedad presentada.

Alejandro no solo acepta la demanda de los habitantes de Bragmep, sino que se brinda a otorgarles cualquier deseo. Sin embargo, ante la petición del don de la inmortalidad, el emperador debe confesar la imposibilidad de satisfacer a los isleños, por lo que estos le reprochan con vehemencia su soberbia, recordándole la fugacidad de la vida y la imprevisibilidad de la muerte. Estas duras palabras contra el emperador no hacen más que resaltar las virtudes del pueblo descrito.

3. CONCLUSIÓN

Este rápido repaso a tres reescrituras de fragmentos de la *Collatio* nos ha permitido observar que, si bien todas ellas describen efectivamente, y como ya se había señalado, una sociedad que comparte rasgos con las sociedades utópicas, los contextos en los que estas misivas se insertan y las estructuras con las que se presentan desactivan o potencian esta dimensión utópica. Nos parece que tanto la misiva del *Libro de los ejemplos por a.b.c.* como la del *Cancionero de Herberay des Essarts* tienen como objetivo primero oponer las virtudes de los brahmanes y de los escitas a las conductas extraviadas de Alejandro Magno, minimizando con ello el componente utópico de su discurso. El *Cancionero*, especialmente, concede un amplio espacio a la dura crítica contra Alejandro, planteando una profunda reflexión moral articulada en torno a temas que preocupan particularmente al hombre del siglo xv –el tema de la fortuna y de la fugacidad de la vida–, pero no parece focalizarse en una crítica social. Algo distinto ocurre con el texto de Mandevilla, en el que, para introducir el episodio dedicado a los sabios hindúes, pone en juego una serie de recursos como son la propia estructura narrativa del relato –en el que el episodio se inserta en un viaje–, la puesta en escena de un viajero-narrador en primera persona, la ampliación de las temáticas, el juego de voces y los ecos con otras partes del *Libro* para construir un texto que no solo presenta claramente una sociedad ideal, sino que esta aparece como opuesta a la sociedad receptora, creando así una clara crítica social. Y es que, de hecho, con Déluz, habría que considerar a Mandevilla como un verdadero escritor de utopías. La inserción de la misiva de los brahmanes a Alejandro no es más que un pretexto para exponer su visión de lo que tendría que ser una sociedad ideal, para oponerla claramente a la propia, para mostrarnos el mundo recorrido como un espacio de utopías.

RECIBIDO: 29-05-2023; ACEPTADO: 08-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIRA CABRER, M. y DÍAZ IBÁÑEZ, J. coord. (2011): *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval*, Sílex, Madrid.
- AUBRUN, Ch. V. (ed.) (1951): *Le chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (xv^e siècle), édition précédée d'une étude historique*, Féret et Fils, Burdeos.
- BEJCZY, I. (2001): *La lettre du prêtre Jean. Une utopie médiévale*, Éditions Imago, París.
- BELLEMARE, A. (2017): *Mundus est fabula. L'imaginaire géographique dans la fiction utopique (xv^{ie}-xviii^e siècles)*, tesis de doctorado, Université de Montréal / Université Sorbonne Nouvelle, Montreal, París, disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewiO_oLkhf_AhXNhP0HHA9bBBAQFnoECA8QAQ&url=https%3A%2F%2Fpapyrus.bib.umontreal.ca%2Fxmlui%2Fbitstream%2Fhandle%2F1866%2F20457%2FBellemare_Alex_2017_these.pdf%3Fsequence%3D2%26isAllowed%3Dy&usq=AOvVaw2d-IDMK-5f3P-as4vIM-iG.
- CAIRE-JABINET, M.-P. (2005): «La lettre du Prêtre Jean: de la création d'un faux à la genèse d'une utopie», Thomasset, C. y James-Raoul, D. coord. (2005): *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París: 111-133.
- CARRIZO RUEDA, S.M. (1997): *Poética del relato de viajes*, Edition Reichenberger, Kassel.
- CARY, G. (1956): *The Medieval Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DÉLUZ, Ch. (1988): *Le livre de Jehan de Mandeville. Une «géographie» au xiv^e siècle*, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'études médiévales, Lovaina la Nueva.
- GÓMEZ REDONDO, F. (2002): *Historia de la prosa medieval castellana. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2003): «La imagen polimórfica de Alejandro Magno desde la Antigüedad latina al Medioevo hispánico: edición y estudio de las fuentes de un desatendido *Libro de Alexandre* prosificado», *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Latinos*, 23: 107-152.
- HÉRICHÉ-PRADEAU, S. (2005): «Les Brahmanes dans le Roman d'Alexandre: le fleuve de la légende», Thomasset, C. y James-Raoul, D. coord., *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París: 231-249.
- HUGUES, M. (2005): «Émergence de l'Utopie», Thomasset, C. y James-Raoul, D. coord., *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París: 375-393.
- LIDA DE MALKIEL, M.R. (1962): «Datos para la leyenda de Alejandro en la Edad Media castellana», *Romance Philology* 15, n. 4: 412-423, disponible en <https://www.jstor.org/stable/44939340>.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1980): «Prehumanismo del siglo xv: la letra de los escitas a Alejandro del Cancionero de Herberay des Essarts y las formulaciones utópicas en la Edad Media», *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Keller*, Juan de la Cuesta, Newark-Delaware: 189-203.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1981): «Por los caminos medievales hacia la utopía. *Libro de los ejemplos*, núm. 6», *Aspetti e problemi delle letterature iberiche. Studi offerti a Franco Meregalli*, Bulzoni Editore, Roma: 209-217.
- MANDEVILLA, J. de (2005): *Libro de las Maravillas del Mundo (Ms. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas*, SECRET, Buenos Aires: IX-CXLI.



- MARCOS MARÍN, F. (1977): «Notas de literatura medieval (Alejandro, Mainete, Marco Polo...) desde la investigación léxica de “brahmán” y sus variantes», *Vox Romanica*: 121-161.
- MORO, T. (1966): *L'Utopie*, introduction et notes de M. Bottigelli-Tisserand, Éditions Sociales, Paris.
- RICHARD, J. (1981): «Voyages réels et voyages imaginaires, instruments de la connaissance géographique au Moyen Âge», Hasenohr-Esnos, G. y Longère J. (eds.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Éditions du CNRS, Paris: 211-220.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, M.M. (1999): «Invenções preutópicas medievais: Juan de Mandevilla y la isla de Bragmep», *Hispanic Journal*, Fall, 20, 2: 341-349, disponible en <https://www.jstor.org/stable/44284606>.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, M.M. (ed.) (2005): Juan de Mandevilla, *Libro de las Maravillas del Mundo (Ms. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas*, SECRIT, Buenos Aires: IX-CXLI.
- ROUMIER, J. (2013): «La figure héroïque d'Alexandre le Grand en Espagne à la fin du Moyen Âge comme modèle du rapport à l'étranger. El *Libro Ultramarino* et el *Libro de las maravillas* de Jean de Mandeville (XIV^e et XV^e siècles)», *e-Spania*, disponible en <http://journals.openedition.org/e-spania/22488>, DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.22488>.
- RUBIO TOVAR, J. (ed.) (2005): *Viajes medievales*, tomo 1, Biblioteca Castro, Madrid.
- SÁNCHEZ DE VERCIAL, C. (2009-2010): *Libro de los exemplos por a.b.c.*, Gutiérrez Martínez, M.^a del M. (ed.), *Memorabilia*, 12: 1-212.
- SANTISTEBAN, G. de (2008): «Edición del Libro del infante don Pedro de Portugal, de Gómez de Santisteban», Sánchez Lasmarías, E. (ed.), *Memorabilia*, 11: 1-30.
- STONEMAN, R. (1999a): «The latin Alexander», en Hofmann, H. (ed.), *Latin fiction: the latin novel in context*, Londres-Nueva York: 167-186.
- STONEMAN, R. (1999b): «The medieval Alexander», Hofmann, H. (ed.), *Latin fiction: the latin novel in context*, Londres-Nueva York: 238-252.
- TAFUR, P. (2018): *Andanzas y Viajes*, M.-Á. Pérez Priego (ed.), Cátedra, Madrid.
- THOMASSET, C. y JAMES-RAOUL, D. coord. (2005): *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris.
- TROUSSON, R. (1979): *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruselas.
- VILLARROEL FERNÁNDEZ, I. (ed.) (2016): «La *Collatio Alexandri et Dindimi* según Vicente de Beauvais. Estudio y edición crítica de la versión del *Speculum historiale*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*: 233-253.
- ZUMTHOR, P. (1993): *La Mesure du monde*, Éditions du Seuil, Paris.

