

LA PERFECTA INFANTA Y EL PERFECTO CABALLERO.
LA *PSYQUE* DE MAL LARA Y LA *ÉGLOGA II* DE GARCILASO
COMO POEMAS DE APRENDIZAJE

JAVIER SUÁREZ TREJO
Harvard University

Según dice Plutarcho, la buena poesía no menos
será de loar en Sapho que en Anacreón, ni las
adiuinaciones de Héleno serán diferentes de las de
Casandra en lo diuino.

La Psyche

INTRODUCCIÓN

Entre 1533 y 1534, Garcilaso de la Vega escribe la *Égloga II*. Poco más de 30 años después, alrededor de 1565, Juan de Mal Lara escribe su *Psyque*. En el siguiente artículo, se describirán y analizarán tres motivos que caracterizan la representación del personaje principal de ambos textos, Albanio y Psyque: 1) la tensión entre el Dios cruel petrarquista y Dios como *caritas*; 2) el suicidio frustrado de los protagonistas como lección moralizante; y 3) los roles de género de los protagonistas dentro de un paisaje natural politizado. Este análisis revelará las tensiones históricas de estos *poemas de formación*,¹ tensión entre modernidad y tradición, que se expresa en la crisis del modelo platónico del amor y en la corporalización del deseo, cuya resolución, sin embargo, es el matrimonio que confirma los valores tradicionales funcionales

¹ “En lo que se refiere a la caracterización genérica, estamos, en primer lugar, ante narraciones alegórico-moralizantes de sesgo épico-mitológico en verso, divididas en doce libros, organización que recuerda la canónica *divisio* virgiliana de la *Eneida*, prolongada con posterioridad por los poetas épicos de la época imperial desde Lucano a Estacio o Silio Itálico. Ambas composiciones brindan, por tanto, una lectura en clave alegórica y están dedicadas a un miembro de la realeza: el *Hércules*, al príncipe D. Carlos, el primogénito de Felipe II, que cayó en desgracia, y *La Psyche* a Doña Juana de Austria. Ello parece indicar que Mal Lara concibe estos dos poemas como *espejo de príncipes*, aunque revestidos de una ejemplaridad universal” (Francisco Javier Escobar Borrego, «Introducción», en Juan de Mal Lara, *La Psyche*. México D.F.: Frente de Afirmación Hispanista, 2015, p. 31); espejos de príncipes cuya ejemplaridad universal permite describirlos como *poemas de formación*.

para la Corona española. Asimismo, se mostrará la probable influencia del texto de Garcilaso en el de Mal Lara, ya que, como afirma Escobar Borrego, “para componer la despedida de Psyque, Mal Lara pudo inspirarse en la *Égloga II* de Garcilaso, probablemente porque encontraba algunas similitudes entre la historia Amorosa de Albanio y la de Psyque (relacionadas, al tiempo, con el *Orlando*)”.²

Propongo el término *poema de aprendizaje* como variación de la noción de *Bildungsroman* con que Franco Moretti describe la novela europea desde fines del siglo XVIII; para Moretti, a través de las tensiones y contradicciones que caracterizan al joven (protagonista), la novela de formación es capaz de representar la modernidad. En este sentido, los poemas de Garcilaso y Mal Lara muestran ejemplarmente la formación de dos figuras históricas que serán guías de la modernidad europea del siglo XVI. De allí que sea posible afirmar, como Moretti lo hace de la novela, que estos poemas abstraen de la juventud “real” una juventud “simbólica”, centrada alrededor de nociones como movilidad e interioridad, con el fin de “darle un sentido, no tanto a la juventud, sino a la modernidad”.³

Es en ese sentido que *La Psyche* y la *Égloga II*, poemas de aprendizaje, se configuran como formas simbólicas de una monarquía en intensa transformación. Lo que distingue a la *Bildungsroman* de fines del siglo XVIII de los poemas de aprendizaje que se analizan en este artículo es el *telos* histórico de su aventura personal: mientras que, en el caso de la primera, los protagonistas buscan erigirse como individuos productivos para una sociedad y una economía liberales; en el caso de los segundos, sus protagonistas deben convertirse en autoridades de un reino que está abriéndose a una concepción moderna de la sociedad y la economía. Si la *Bildungsroman* “comes into being, this is because Europe has to attach a meaning, not so much to youth, as to modernity”⁴, en el caso de los textos de Garcilaso y Mal Lara, es la Corona Española la que está en busca de un sentido no tanto de la juventud de sus protagonistas sino de su propia modernidad.

Esta búsqueda se expresa en el desplazamiento desde un mundo caótico a uno ordenado y en la transformación que los protagonistas, Albanio y

² Francisco Javier Escobar Borrego, *El mito de Psyque y Cupido en la Poesía Española del Siglo XVI (Cetina, Mal Lara y Herrera)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de las Universidades de Sevilla, 2002, p. 109.

³ Franco Moretti, *The Way of the World. The Bildungsroman in the European Culture*, Londres y Nueva York, Verso, 1987, p. 5.

⁴ Franco Moretti, *op. cit.*, p. 5.

Psyche, experimentan como seres en formación. Ambos protagonistas tienen un correlato histórico al que los textos están dirigidos: por un lado, Albanio o el Duque de Alba, imagen del perfecto caballero cortesano; por otro, Psyche o la Infanta Juana de Austria, imagen de la perfecta mujer, cristiana, esposa y madre. Como se verá, estos desplazamientos y transformaciones reafirman y cuestionan, simultáneamente, estructuras eróticas, sociales y políticas de la España Imperial.⁵

Ambos textos aparecen en un contexto de reflexión crítica sobre las formas heredadas del mundo clásico; reflexión que dará origen a obras caracterizadas por su alto sincretismo formal; en otras palabras, estas obras, si bien identificadas con un género de la tradición clásica, abarcan diversos géneros problematizando de este modo su propia definición. Lo que afirma Azar sobre la *Égloga II* puede decirse también del texto de Mal Lara:

Si aceptamos que el poema en su totalidad no pertenece a ninguna de las categorías convencionales, tendremos que admitir también la inutilidad de analizarlo dentro de una sola de ellas. Más aún, será posible intentar su estudio sin pronunciarnos a favor de una sola categoría, y valiéndonos al mismo tiempo de todas.⁶

La *Égloga II* ha sido caracterizada como la más ambiciosa, aunque quizás no la más lograda, composición de Garcilaso; en ella, el autor introduce elementos narrativos (el relato de Albanio o el panegírico al Duque de Alba) así como elementos dramáticos (los diálogos entre los pastores o la acción entre Albanio y Camila). Por esta razón, el texto ofrece dificultades en el momento de clasificarlo. La *Psyche*, por su parte, es una narración de carácter épico-moralizante que hace uso de todos los géneros literarios que la tradición le ofrece: novela griega, novela latina, poema alegorizante, momentos de lirismo, entre otros.

⁵ Para el análisis, sigo la recomendación del excelente estudio de Beatriz Azar quien, señalando los límites del “análisis secuencial” de Lapesa, afirma lo siguiente acerca de cómo abordar la *Égloga II*: “En suma, la estructura de un poema extenso no puede estar constituida ni puede ser explicadas por las relaciones que existentes entre sus unidades secuenciales, pues estas solo se relacionan de manera efectiva con la que inmediatamente les precede o las sigue. Son las unidades no secuenciales (tipos de texto, tema), por su capacidad de relacionarse a cualquier distancia, las únicas que pueden constituir y, por eso mismo, explicar la estructura de una obra extensa” (*Discurso retórico y mundo pastoral en la “Égloga Segunda” de Garcilaso*, Ámsterdam, John Benjamins B.V., 1981, p. 8); en este sentido, el análisis que llevaré a cabo será, sobre todo, temático.

⁶ Beatriz Azar, *op. cit.*, p. 33.

La composición garciliásiana es, en líneas generales, la historia del pastor Albanio quien se enamora apasionadamente de su amiga de la infancia, Camila. Al descubrir este amor, huye asustada, ya que no puede corresponder al pastor por estar consagrada a Diana, diosa de los bosques, virgen y cazadora que huye de la mano del hombre. La consecuencia de este rechazo es la desesperación y la locura de Albanio (*amor heros*) quien no encuentra mejor solución a su problema que el suicidio. Sin embargo, el suicidio se frustra, y son sus compañeros pastores, Salicio y Nemoroso, cuyas voces formadoras calmarán violentamente su furor erótico y quienes, luego de una alabanza al Conde de Niebla, lo llevarán donde el sabio Severo, quien le enseñará, como cuando fue preceptor del Duque durante su juventud, los secretos para conseguir una vida equilibrada como caballero de la corte, un cortesano.

El Caso de Psyque es similar y, al mismo tiempo, diferente, entre otras cosas, por el género: a diferencia de la *Égloga*, la protagonista no es un pastor (caballero) que se enamora apasionadamente y es rechazado; es, por el contrario, una doncella (infanta) enamorada del dios del amor, Cupido. Este la rechaza porque considera que Psyque ha traicionado la pureza de su amor (*caritas*); el consecuente abandono de Psyche es el castigo a su transgresión. En este momento, Psyque entra en un estado de desesperación y locura debido a la pérdida del amado; en consecuencia, decide arrojarse en un río y acabar con una vida que ha perdido todo sentido. Su intento, sin embargo, se frustra, ya que es el propio río quien, debido al respeto que le tiene a la madre de Cupido, Venus, la salvará de una muerte segura. En ese momento comienza la peregrinación de Psyque para recuperar a Cupido; durante su trayecto formativo, no serán pastores sus interlocutores sino los elementos de la naturaleza y los dioses; después de estos diálogos, Psyque finalmente se encontrará con su amado y una boda cerrará su ciclo de sufrimiento y furor erótico.⁷

⁷ Sobre las relaciones entre Albanio y Psyque, Escobar Borrego afirma que “Psique como Orlando o Albanio, tras ser abandonada por Cupido, padece del *amor heroicus*, ya que el *furor* (‘locura de amor’) se apodera de ella. La joven llora sin *modus* (‘contención’), entendiendo este concepto con el significado técnico de la elegía latina. El tema del abandono de la heroína ya presente en el *Asno de Oro* (V. 24), permite a Mal Lara contaminar el personaje de Psique con otros del Orlando recreados por el romancero (algunos de estos poemas son posteriores a la obra del humanista). Así, por ejemplo, Psyche, por su abundante llanto y las heridas que se hace en el rostro, recuerda a Isabela o Doralice. También el elemento de la sangre, que da a la escena cierta truculencia y fuerza expresiva, se encuentra en algunos

TENSIONES ERÓTICAS: ENTRE EL CRUDELE *IDDIO* Y EL *DEUS CARITAS EST*

Guillermo Serés afirma que, durante el proceso de formación de las imágenes del amor en el llamado Siglo de Oro, convivieron diversas concepciones de este; entre ellas, destacan 1) la caracterización del dios Amor como el petrarquista *crudele Iddio*, Dios cruel y 2) la identificación cristiana neoplatónica del Amor con Dios (como *caritas* y *summum bonum*). Los textos de Garcilaso y Mal Lara muestran las tensiones entre estas dos concepciones; aunque, como se verá a lo largo del análisis, “el Sumo Bien (por tanto, Sumo Amor) platónico combinado con el Dios caritas (amor y piedad) del Evangelio de San Juan, *tiende a* anular el ‘crudele Iddio’ petrarquesco y, con él, la arraigada tradición lírica trovadoresca-estilnovista”.⁸ Nótese el uso del verbo “tender a”, es decir, que no se elimina totalmente o se supera la lírica trovadoresca, sino que se privilegia la *caritas* cristiana debido, entre otros, a factores socio-históricos.

El primer elemento de la tradición erótica que se encuentra en los dos textos es el rostro del amado. Para el neoplatonismo cristiano (Ficino), el amante no ama la materialidad del amado, temporal e imperfecta, en tanto materialidad, sino que la materialidad (la belleza) no es sino una manifestación, bien que mundana, que lo acerca al amor divino: el fin de este eros es la transformación del amante en el amado. En este sentido, cuando dos amantes se miran, se produce un intercambio neumático y/o sanguíneo⁹ en virtud del cual el alma de cada uno de los amantes vive desde ese momento dentro del otro, siempre y cuando el amor sea recíproco: si esto sucede, el amor humano se eleva al ideal y se contempla la belleza universal, divina.

romances que tratan el llanto de Bradamante por la muerte de Rugero o el de Angélica por Medoro” (Francisco Javier Escobar Borrego, *op. cit.*, 2002, p. 108).

⁸ Guillermo Serés, *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1996 p. 172.

⁹ En la tradición cristiana neoplatónica, la transformación recíproca de los amantes se produce en términos neumáticos: el alma en tanto manifestación terrena de lo divino permite un acercamiento (*ascensus*) a este. Sin embargo, como afirma Serés, esta concepción convivía con la fisiopsicológica (recuérdese que Ficino era médico y que la tradición árabe entendía el amor como una enfermedad) según la cual el intercambio que transformaba a los amantes se producía entre otras cosas por el paso de la sangre del amado al amante (Guillermo Serés, *op. cit.*, pp. 184-187).

Para que esta contemplación tenga éxito, se requiere de una *muerte simbólica*, la muerte del amor ‘sensitivo’ o particular que Garcilaso recuerda en el Soneto V: “por vos he de morir y por vos muero”: el amante muere para *cupiditas* y renace en la *caritas* universal. Sin embargo, al no ser correspondido (y en este punto el Dios cruel hace su aparición), el amante se convierte en un *muerto viviente*: su alma, su fuerza vital, ha dejado de pertenecerle: no está dentro de sí, ha perdido el alma y no ha recibido nada a cambio. Esta doble concepción del eros tiene como correlato dos concepciones de la muerte: la muerte simbólica, primer paso para el *ascensus* místico, y la muerte viva, fracaso de todo vínculo con aquello que se ama. Se verá, a lo largo del análisis, cómo Albanio y a Psyque no pueden ser presas de ninguna de estas muertes, ya que su deber histórico-político se configura como negociación entre el mundo eterno y el terrenal que legitima la materialidad de este: el sacramento del matrimonio.

El eros neoplatónico, en este sentido, ha pasado por el filtro cristiano-caballeresco de la España renacentista e imperial del siglo XVI. Es decir, la unión de los amantes no solo debe verse como la armonía abstracta que los mantiene unidos sino, sobre todo, como metáfora de un sacramento cristiano que legitima el poder político y la perpetuación de la Corona. A este propósito, veamos la moralidad¹⁰ del Tercer Libro de la *Psyque*, que narra el intento de Psyque de matar a Cupido debido al consejo de sus hermanas, la huida del Dios y el frustrado intento de suicidio de la doncella:

No se creyendo el alma del buen deseo sino de la carne y de su libertad, poniéndose en experiencia, halla que lo que pensaba serle enemigo era el mismo Amor. *Con la llama de su concupiscencia, ama corporalmente a Cupido.* Assi es desamparada de la parte del amor y *deseo virtuoso* por el *deseo malo* con que quiso ser curiosa. Queda sin el bien que tenía y, queriendo desesperar, dízelle el buen consejero, el buen espíritu por voluntad de Dios, que se remedie con la paciencia, y comienza a padecer (“Tercer libro”; énfasis mío).

El furor erótico que experimentan Albanio y Psyque debe interpretarse en tres momentos: 1) rechazo de la corporalidad en el acto de amor (la Venus vulgar de Ficino), 2) legitimación del amor (y la carne) a través del matrimonio y 2) el sacramento como instrumento político. En el caso del fragmento de Mal Lara, un Cupido cristianizado (ya que esto no sucede en el relato de Apuleyo) interpreta el hecho de que Psyque le vea el rostro como una vulgarización o degradación del eros. El rostro, en tanto metonimia del cuerpo, se configura, desde la mirada masculina de un Cupido cristiano,

¹⁰ Cada libro de la *Psyque* está precedido por un fragmento llamado “moralidad” que *traduce* en términos cristianos su enseñanza moral.

como el símbolo de la incontinencia erótica de la doncella. En este sentido, toda la *peregrinatio amoris* que ella deberá llevar a cabo no es sino un proceso pedagógico de formación (como parece ser el futuro de Albanio) que le hará reconocer la necesidad del matrimonio para legitimarse como mujer en la sociedad. A continuación, se reproducen los dos fragmentos en los cuales se descubre el rostro del amado:

Cuando más el cuchillo estaba a punto,
Vio la fiera más brava de las fieras,
 Una sierpe doméstica del pecho
 Un monstruo deleitable a todo el mundo,
 Un animal terrible del ausencia,
 La culebra que sentía por las almas
 Lo que es amargo bravo y enemigo,
 Lo que es más dulce manso y amoroso,
 Lo que en su vista da a todos amores,
Lo que en ojos mienta encantamientos,
*Aquel que todos llaman Dios Cupido.*¹¹

Yo, que tanto callar ya no podía
 y claro descubrir menos osara
 lo que en el alma triste se sentía,
 le dije que en aquella fuente clara
veria d'aquella que yo tanto amaba
abiertamente la hermosa cara;
ella, que ver aquesta deseaba,
 con menos diligencia discurriendo
 d'aquella con que'l paso apresuraba
 a la pura fontana fue corriendo,
y en viendo el agua, toda fue alterada,
*en ella su figura sola viendo.*¹²

Albanio, como Psyque, transgrede (dentro de su proceso de formación, de hacerse caballero) la mitología política que establece que las vírgenes consagradas a la diosa Diana están prohibidas para los hombres. Dentro de la ley mitológico-pastoril, Albanio trastoca el orden y ocasiona la huida de Camila, quien, en concordancia con las leyes de Diana, lo rechaza y desdeña. La pasión que despierta la muchacha en Albanio es de carácter corporal; en este sentido, el pastor no se conforma con la experiencia amorosa neoplatónica, que no le ofrece un goce carnal, sino solo la contemplación del

¹¹ Juan de Mal Lara, *La Psyche*, México D. F., Frente de Afirmación Hispanista, 2015, III, vv. 153-167; todos los énfasis de este fragmento y los siguientes son míos.

¹² Garcilaso de la Vega, «Égloga II», en *Obra poética y textos en prosa*, Barcelona, Crítica, 2007, vv. 467-478.

alma amada. Una muestra del deseo carnal del pastor es el tocar la mano amada en sueños; como afirma Azar, “tocar la blanca mano no es en la *Égloga II* una metáfora más sino la expresión exacta de un tacto literalísimo, soñado primero, y realizado finalmente, a expensas del sueño de Camila”:¹³

Si solamente de poder tocalla
perdiése el miedo yo... Más ¿si despierta?
Si despierta, tenella y no soltalla.
Esta osadía temo que no es cierta.
¿Qué me puede hacer? Quiero llegarme;
en fin, ella está agora como muerta.
Cabe ella por lo menos asentarme
bien puedo, mas no ya como solía
¡Oh mano poderosa de matarme!,
¡viste cuánto tu fuerza en mí podía?
¿Por qué para sanarme no la pruebas?,
que su poder a todo bastaría.
CAMILA:
¡Socórreme, Diana!
ALBANIO:
¡No te muevas,
que no t'he de soltar; escucha un poco!¹⁴

Vemos, en este fragmento, el elemento que causa la melancolía suicida de Albanio: la *concupiscencia*; recuérdese que “la otra gran causa de la melancolía, además de la ausencia y la no reciprocidad, es la concupiscencia”¹⁵ que, para Ficino, se produce cuando el amante cambia la contemplación de la belleza universal por los efímeros placeres terrenales. Esta necesidad del cuerpo es un elemento que caracteriza a Psyque y a Albanio, en tanto jóvenes en formación, a través de direccionalidades semejantes en esferas diversas: en otras palabras, ambos personajes, en un primer momento, no encajan (¿no quieren o no pueden?) en el paradigma neoplatónico del amor, ya que este les ofrece un amor 1) cuyo fin es *de otro mundo* (muerte simbólica) y 2) que condena el deseo del amado en tanto materialidad (*cupiditas*). El amante cristiano neoplatónico no ama el cuerpo en tanto que cuerpo, sino que este se configura como una manifestación de la belleza divina gracias a la cual es posible acercarse a la contemplación de Dios.

En el caso de Psyque, este rechazo de la erótica neoplatónica se produce en el ámbito del *deseo de conocer* el rostro/cuerpo de Cupido; en cambio, en el

¹³ Inés Azar, *op. cit.*, p. 80.

¹⁴ Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, vv. 790-804.

¹⁵ Guillermo Serés, *op. cit.*, p. 192.

caso de Albanio se produce en el ámbito del *deseo de poseer* la mano/el cuerpo de Camila; ambos *deseos* indesligables de la *experiencia*. El deseo de conocer de Psyque se manifiesta como curiosidad humana a la cual no le basta la contemplación de lo divino que lleva a cabo el alma (interpretación alegórico-moralizante del contacto de Cupido y Psyque), sino que necesita conocer a quien ama, saber quién es, ver su rostro. Esta curiosidad será castigada.

Asimismo, para Albanio, el deseo de poseer es irrefrenable y hasta violento, ya que en un momento el pastor pretende adueñarse del cuerpo de Camila en contra de su voluntad. En este sentido, la ruptura de la erótica del neoplatonismo cristiano de ambos personajes obedece no solo a su deseo individual, sino que es un reflejo histórico de la insuficiencia del neoplatonismo para explicar lo que los seres humanos de la época experimentan cuando están enamorados, de allí que se necesite un instrumento que legitime *este deseo de conocer y de poseer* (característicos además de la Modernidad que el siglo XVI representa).

Los casos de Albanio y Psyque muestran la insuficiencia de la erótica neoplatónica y la necesidad de complementarla con la importancia del cuerpo amado que el cristianismo introduce en la reconfiguración del eros. La lectura histórico-política de ambos textos permite afirmar que es la institución del matrimonio (sacramento) la que legitimará no solo el amor, de suyo lícito, de las almas, sino, sobre todo, el amor del cuerpo, haciéndolo fértil y productivo para el Imperio: en el caso de Psyque, esta legitimación se actualiza en la boda, con la presencia de todos los dioses, de los amantes y en el nacimiento de su hija llamada, Placer. En el caso de Albanio, la narración panegírica de Nemoroso ofrece potencialmente la resolución y la legitimación del deseo carnal del pastor: si quiere poseer a una mujer, deber hacerlo bajo la sagrada unión del matrimonio, de allí el epítalamio que describe, corporal y eróticamente, la noche de bodas del Duque de Alba.

La tensión erótica de Psyche puede interpretarse análogamente a la ruptura experimentada por Albanio, cuya locura “prueba, pues, su error intelectual: confundir, como Narciso, la belleza del cuerpo, inferior y refleja, con la del alma. Prueba también su error mental, derivado del primero: considerar el apetito físico como ‘verdadero amor’. Conviene notar que la forma del *error* de Albanio es la disyunción, la quiebra jerárquica entre alma y cuerpo y la consiguiente confusión y sustitución de una por el otro. A la naturaleza de la “enfermedad” corresponde el carácter de la “cura”;¹⁶ la cura

¹⁶ Beatriz Azar, *op. cit.*, p. 135.

de este quiebre será, finalmente, el sacramento del matrimonio como estrategia erótico-política de la consolidación del deseo de la Corona.

EL SUICIDIO FRUSTRADO: ¿POR QUÉ EL VIENTO EVITA LA MUERTE?

El segundo motivo que relaciona a Albanio y a Psyche es el del suicidio frustrado que visibiliza sugerentes relaciones intertextuales. Los dos amantes, debido a la desesperación que les produce el rechazo de sus amados, optan por acabar con sus vidas; sin embargo, en los dos casos, algo se los impide. Comencemos por el caso de Albanio:

Estas palabras tales en diciendo,
 en pie m'alcé por dar ya fin al duro
 dolor que en vida estaba padeciendo,
 y por el paso en que me ves te juro
 que ya me iba a arrojar de do teuento,
 con paso largo y corazón seguro,
cuando una fuerza súbita de viento
vino con tal furor que duna sierra
 pudiera remover el firme asiento.
 De espaldas, como atónito, en la tierra
 desde ha gran rato me hallé tendido,
 que así se halla siempre aquel que yerra.
 Con más sano discurso en mi sentido
 comencé de culpar el presupuesto
 y temerario error que había seguido
 en querer dar, con triste muerte, al resto
 d'aquesta breve vida fin amargo,
 no siendo por los hados aun dispuesto.
 D'allí me fui con corazón más largo
 para esperar la muerte cuando venga
 a relevarme d'este grave cargo.¹⁷

El motivo del suicidio frustrado está tomado de la *Anadía* de Sannazaro, en la cual Carino narra el modo cómo iba a acabar con su vida cuando un grupo de palomas se le aparece y él interpreta esa señal como un buen augurio sobre el desenlace de su amor. En el caso del suicidio de Albanio, Garcilaso no introduce el episodio de las palomas, sino que lo cambia: cuando va a suicidarse, es un viento violento el que detiene al desesperanzado pastor. La pregunta que surge es por qué Garcilaso, quien en todo lo demás sigue a Sannazaro, decide, en este momento de la trama,

¹⁷ Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, vv. 650-670.

introducir al viento en lugar de las palomas. Para comprender esto se debe acudir a dos pasajes de *El asno de oro* de Apuleyo.

En el primero de ellos, el oráculo de Apolo les dice a los padres de Psyque, mujer bellísima considerada como una nueva Venus (he allí su transgresión), que su hija será robada por un monstruo que ha hecho temblar incluso al más poderoso de los dioses, Zeus; el oráculo se refiere a Cupido. Los padres, entonces, haciéndole caso al oráculo van a la cima de una montaña y dejan a su hija para que el monstruo la recoja. Psyque, entonces, comienza a caer por la montaña cuando de pronto el viento, Céfiro, impide su caída y, levemente, la deja en la entrada de un *locus amoenus*, hogar de Cupido; en este primer pasaje, es un suave viento mandado por Eros quien salva a Psyche.¹⁸

El segundo pasaje describe el momento en cual Psyque pretende quitarse la vida arrojándose en un río, pero es salvada por éste debido al respeto que le tiene a Cupido: “Postrada en tierra Psyque se desgarraba el corazón... y corrió hacia el río inmediato y se tiró al agua de cabeza. Mas el río, sin duda en atención al dios Cupido... la acogió cariñosamente al instante, y un remolino, sin hacerle daño, la depositó sobre el césped florido de la orilla”;¹⁹ a continuación, la versión de Mal Lara:

No pudo ella dar respuesta
Desesperada y sin sentido,
Viendo un río caudal que por la casa
Pasaba con sus ondas muy crecidas,
Se arroja en él, llorando el buen esposo.
Más luego, el mando río, que sabía
Lo que toca a Cupido aquella dama,
Y que también amor los ríos quema,
temiendo por si mal no le viniese,
llévala libre, en salvo, por las vueltas
que va haciendo el agua, a la otra parte
*y sácala sin daño, prestamente.*²⁰

Es posible suponer que la interpretación de Garcilaso haya articulado ambos eventos para la *Égloga II*. Asimismo, es probable que Garcilaso haya tomado esta escena de Apuleyo para el caso de Albanio. En este punto, se presenta una compleja constelación de correspondencias, influencias y préstamos cuya dilucidación permitirá comprender con más detalle las

¹⁸ Apuleyo, *El Asno de Oro*, Madrid, Gredos, 1983, p. 139 (IV, 35).

¹⁹ Apuleyo, *op. cit.*, pp. 160-161 (V, 25).

²⁰ Juan de Mal Lara, *op. cit.*, III, vv. 634-645.

semejanzas y las diferencias entre el texto de Mal Lara y Garcilaso. Como ya se ha dicho, Garcilaso se aleja de Sannazaro en este pasaje y parece reutilizar la historia de Apuleyo a través de un elemento natural que salva a la doncella. Sin embargo, la descripción de este elemento es en Mal Lara y Garcilaso distinto.

Mal Lara, siguiendo a Apuleyo, describe el viento mandado por Eros como un viento suave y gentil: en la tradición clásica, Céfiro era el viento asociado con la fertilidad y mensajero de la primavera. En el caso de Albanio, en cambio, es un viento violento que lo empuja con fuerza. En ambos casos el viento salva de la muerte a los enamorados. Sin embargo, la diferencia radica en que el viento se presenta como mímesis del deseo del individuo al que salva: mientras que el deseo de Psyque es un *deseo de saber* quién es su amado; en el caso de Albanio, el deseo se manifiesta como una necesidad violenta y desenfrenada de *posesión de la amada*. El viento, como ente benefactor, obedece miméticamente a las necesidades eróticas de los enamorados: un viento gentil para el deseo de conocer de Psyque, un viento violento para el violento deseo de posesión de Albanio.

Asimismo, en términos políticos, estos vientos reflejan una ideología de género que pertenece al tiempo histórico de la enunciación: Psyque, como la perfecta infanta, debe evitar todo exceso de curiosidad o intrigas (las hermanas representantes de la envidia) que pueden existir en la corte; Albanio, caballero en potencia que vive fuera de la ciudad (como Severo), debido al dolor del rechazo, debe imitar la armonía y perfección del duque de Alba que “la envidia en el cielo le miraba”, evitando todo exceso, todo desequilibrio.

LA POLÍTICA DE LA NATURALEZA: PASTOR Y DONCELLA

El tercer motivo que hay que tener en cuenta al comparar estos dos textos es la función que cumple la naturaleza en relación con los amantes en formación. En el caso de Albanio, la naturaleza se le presenta como dicotómica. Por un lado, está Diana, diosa de los bosques a quien Camila se consagra; esta naturaleza no profanada por las manos del hombre le es adversa a Albanio, es una naturaleza que, sin abandonar su función social, no se somete al deseo masculino y violento del pastor. Sin embargo, es una naturaleza virgen, es decir, no procrea, sino que preserva un *status quo* natural y femenino. Por otro lado, la naturaleza, en tanto espacio ameno, se le ofrece a Albanio como un refugio primero y como una cárcel después.

Cuando el pastor sueña con el amor de Camila, el *locus* es el lugar en el que la melancolía erótica se ejercita: el pastor sueña, piensa en la amada, tiene

esperanza y miedo al mismo tiempo. Sin embargo, en el momento en que es rechazado, el *locus* deja de ser un refugio y se convierte en una cárcel de la cual desea escapar a través de la muerte. Debe tenerse en cuenta que, en tanto pastor, Albanio tiene una relación de uso con la tierra y los seres que la habitan: es un espacio natural fuera de la historia, pero no ajeno a la explotación humana.

Influido por la tradición petrarquista, la naturaleza adquiere para el pastor las características de su estado de ánimo, es decir, si él está recordando la naturaleza es refugio; si está desesperado, la naturaleza es una cárcel. La relación de Albanio con Natura puede leerse en términos de género, ya que, por un lado, el pastor explota la tierra y, por el otro, esta adquiere el cariz del estado emocional-existencial del pastor. No hay que olvidar, además, que los interlocutores de Albanio no son sino *otros hombres*: pastores, sus iguales. Luego del rechazo de Camila, Albanio se despide:

Adiós, montañas; adiós, verdes prados;
adiós, corrientes ríos espumosos:
vivid sin mí con siglos prolongados,
y mientras en el curso presurosos
iréis al mar a dalle su tributo,
corriendo por los valles pedregosos,
haced que aquí se muestre triste luto
por quien, viviendo alegre, os alegraba
con agradable son y viso enjuto,
por quien aquí sus vacas abrevaba,
por quien, ramos de lauro entretejiendo,
aquí sus fuertes toros coronaba.²¹

Albanio y Psyque se despiden del *locus amoenus* que abandonan después de ser rechazados por sus amados. Mientras que Albanio se despide de la naturaleza, Psyque le dice adiós a “su casa”, a los baños y a las voces que la sirvieron cuando llegó al jardín hogar de Cupido:

A su casa hablaba con gemidos
'Oh casas do mis vienen comenzaran
[...]
Aguas calientes, baños de contento
servicio extraño y a manjares dulces
ya no me veréis más casas doradas
no me digas más voces: mi señora".²²

²¹ Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, vv. 638-649.

²² Juan de Mal Lara, *op. cit.*, III, vv. 560-593.

Nótese que la fenomenología del *locus* obedece, asimismo, a una ideología de género: para Albanio, este espacio no es sino un lugar que lo aleja del mundo histórico, de la corte, de las labores asociadas al perfecto caballero/cortesano, de allí que sea un espacio donde pastores se entretienen cantando sus penas de amor; para Psyche, en cambio, el *locus* se le presenta como un hogar, también fuera de la historia, al cual ha sido llevada por Cupido. Ambos personajes se despiden de un *locus amoenus* alejado de la historia y con una marca de género: el pastor en el caso de Albanio, la casa en el caso de Psyche.

El caso de Psyque es distinto al de Albanio, ya que su relación con la naturaleza no es de explotación o identificación sino de diálogo y diferencia. La naturaleza no es para Psyque una entidad a la cual se explota, sino con la cual dialoga; el mundo natural a su vez colabora con Psyque para que esta consiga su objetivo de reencontrar a su amado Cupido (por mencionar solo un caso, las hormigas ayudan a Psyche a llevar a cabo las labores que Venus le impone). La diferencia de género es clara en este punto también, ya que el sujeto femenino está relacionado con el mundo natural con el cual se comunica productivamente, con el fin de llegar al matrimonio y ser buena esposa y madre. Esta diferenciación de los roles masculinos y femeninos en relación con la naturaleza debe verse en conexión con los personajes a quienes están dirigidos los textos.

Garcilaso dedica el texto al duque de Alba, ideal de perfecto caballero; Mal Lara dedica su texto a Juana de Austria, perfecta noble e infanta. Así, mientras que la *Égloga* muestra un potencial equilibrio entre Marte (guerra) y Eros (matrimonio), encarnado por el Duque, para el melancólico Albanio, la *Psyque* de Mal Lara, como el frontispicio del texto nos informa “rara est concordia formae atque pudicitiae”, es decir, que la infanta-Psyque representaría ese difícil equilibrio entre la belleza (Cupido en tanto hijo de Marte y Venus) y la modestia o castidad (valor para el matrimonio). El frontispicio de *La Psique* representa la coronación de Belleza y Castidad simbolizadas en figuras de Venus (acompañada de Cupido) y de Diana con un ciervo. El último libro muestra a Psyque navegando con Venus y Cupido en una embarcación del Imperio español:

Ellos son recibidos de todos los dioses en sus islas: del Sol, en Rhodas, con las Musas; en casa de Saturno; en Naxos, de Bacho y sus criados; en Delos, de Diana; en Lemnos, de Vulcano. Házesse experiencia del nuevo valor de Psyche: los cíclopes muestran una torre extraña. Marte rescíbelos en Thracia. *El hermano del rey, padre de Psyche, se levanta con el reyno y, haziéndose cruel con todos los que buscaban a Psyche, vino a pagar su maldad, y de qué manera Psyche remedió a sus padres, y se hacen las fiestas del casamiento* (énfasis mío).

En este libro se introduce la figura de la “nave imperial de Hespaña”. Todos los dioses asisten al matrimonio y con ello legitiman la unión; más aún (y, en este punto el texto de Mal Lara se aleja del de Apuleyo), el padre de Psyque, que era un rey y no un dios, participa de esta boda. El poema culmina entonces con una alabanza del Imperio Español cuyo equilibrio se mantiene gracias a la constancia y al reconocimiento que Psyque obtiene a lo largo de su peregrinación y formación erótica: ella sabe cuál es el verdadero amor y qué deseo es el lícito y cuál no lo es.

En este sentido, esta dedicatoria estaría en concordancia con la alabanza de la Armada española (*Égloga*) que vence al turco, sin necesidad de enfrentarse a él, gracias a un ejército que reúne a diversas naciones: podría pensarse en la diversidad del imperio de Carlos V. Sin embargo, el texto de Mal Lara presenta un dato curioso, un guiño, diríamos, que merece tenerse en cuenta debido al momento en el cual se escribe. En el Libro Quinto de la *Psyque*, Venus, madre, acude a Mercurio para pedirle que lleve el pregón acerca de la búsqueda de Psyque, incluso Venus ofrece “siete besos” a quien pueda darle información acerca del paradero de la enamorada muchacha. Sin embargo, la descripción que Venus hace de Psyque es muy sugerente:

Luego Venus se va a su madre y pide
 Que su hermano Mercurio venga luego;
 El cual la con ella, que le dize:
 “Hermano, sabes bien qu’esta tu hermana
 Sin tu presencia en algo no se emplea;
 Bien tienes conocido que no puedo
Una esclava de las que tengo,
Hallar para el castigo que se deve”.
 [...]
 “Si alguno de los hombres o mujeres
Pudiere descubrir la esclava noble
 De Venus y hallare por su dicha,
 Psyche es su nombre, aquella más hermosa,
 Llévela donde Venus tiene su casa.
 O venga a do Mercurio descendiere”.²³

Psyque es descrita dos veces como una doncella “esclava” y “esclava bozal”. Lo interesante de este fragmento es que se describe a Psyque no como una doncella hija de un rey sino como una esclava bozal: este término alude, por un lado, al estado en que el ardiente deseo por Eros tiene a la doncella, y, por otro, a los esclavos negros de cuyo tráfico (y conversión) se encargaba la corona portuguesa y española. La caracterización que se hace de

²³ Juan de Ma Lara, *op. cit.*, V., vv. 705-710.

Psyche como “esclava” y “esclava bozal” revela el estadio del aprendizaje erótico-político en el que se encuentra y que debe superar. Para dejar de ser esclava (bozal) de su ardiente deseo por Eros (transgresión de la autoridad de una furiosa Venus), éste debe ser elevado (cristianizado) a través del sacramento del matrimonio que sanciona la legalidad del deseo.

La esclavitud erótica de Psyche, entonces, expresa y legitima la cristianización católica del deseo humano. Piénsese, en este sentido, en el carácter experiencial de la religión testimoniada por la vida y obra de San Ignacio de Loyola y en la defensa de la evangelización de los esclavos negros de jesuitas como Luis de Molina, Alonso de Sandoval y Pedro Claver.²⁴ La condición para la regeneración de Psyche (como es esclava bozal) reside en el reconocimiento de un error (no reconocer la autoridad divina) y la consecuente conversión confirmada por un sacramento (matrimonio-bautismo). Teniendo en cuenta que los abusos generados por la esclavitud fueron censurados por los jesuitas y la tan cercana la relación de Juana de Austria con la Compañía de Jesús es posible imaginar su punto de vista con respecto a esta práctica del Imperio.²⁵

La descripción de Psyche como hija de un rey, esclava bozal y divinización (cristianización) luego de la boda con Cupido hacen de la caracterización del personaje algo problemático. Recuérdese, a este propósito, que, a diferencia de la *Égloga Segunda*, la *Psyque* es posterior al famoso Debate de Valladolid (1550-1551) que reunirá a los juristas y

²⁴ Manuel Marzal, S.J., «La evangelización de los negros americano según el *De instauranda aethiopum salutem*», en Sandra Negro y Manuel Marzal (comp.), *Esclaritud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2005.

²⁵ Recuérdense, a este propósito, los intereses de la Corona Española en el norte de África que llevará a Juana de Austria, en desavenencia con Carlos V y Felipe II, a una infructuosa campaña bélica en Mostagenem (María Pepa Lara García, «La regencia de Doña Juana de Austria: su relación con Málaga (1554-1559)», *Isla de Arriarán*, XVIII, 2001, p. 47). Las incursiones del Imperio en África del norte, revelan la relación entre el comercio de esclavos y la lucha contra el Islam; como afirma Beatriz Alonso, “también para Castilla, desde el siglo XIV, es patente la disposición a comerciar con los puertos de Berbería y, a partir de la conquista de las islas Canarias, los intereses económicos llevan a realizar expediciones para capturar esclavos desde estos enclaves, así como operaciones de rescates comerciales” («El norte de África en el ocaso del emperador (1549-1558)», José Martínez Millán (ed.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, SECCFC, 2001, p. 399); habría que considerar, en este sentido, la decisión de Juana de continuar la guerra contra el Islam no solo en términos políticos sino también desde su concepción jesuita de la esclavitud.

teólogos más importantes de la época en torno a la figura del indio y su humanidad (o su posesión de alma). Es posible suponer que Mal Lara estaba enterado de este debate. En este sentido, la Psyque, el alma, es caracterizada por Venus como un “esclava bozal”; en un giro sorprendente, una esclava africana resultaría siendo el alma-hija de un rey, como probablemente eran las esclavas traídas desde África.

El análisis del texto de Mal Lara sugiere el impacto que el debate de Valladolid tuvo sobre la relación político-religiosa del Imperio con sus súbditos del llamado Nuevo Mundo (las Américas y África). Mientras que la *Égloga* presenta a un Duque de Alba que reafirma, indubitablemente, el poderío bélico de España en contra del turco infiel; el texto de Mal Lara retrata un alma noble, hija de un rey y descrita como una esclava bozal. ¿Es este acaso un guiño político de Mal Lara a las políticas imperiales? Sin duda, este elemento añade una riqueza a un texto y a una obra algo olvidada como *La Psyche*.

Estos poemas muestran la crisis del modelo platónico del amor experimentado por los protagonistas. Esta crisis es parte de una específica formación erótico-política, cuya materialización literaria e histórica es el sacramento del matrimonio que legitima el deseo del cuerpo, pero en términos de placer procreativo. El matrimonio, sacramento cristiano, autoriza el encuentro carnal de los amantes y, simultáneamente, al Imperio español del siglo XVI, su estabilidad, su orden. Muy sugerente es, asimismo, la caracterización que se hace de Psyche en el Libro V como “esclava bozal”, ya que establece una relación con la política imperial española.

Como afirma Azar, “La *Égloga II* propone el caos, lo diverso, la confianza en el carácter reparable de todo error; el pequeño mundo del pastor y su ganado, y también la vida histórica, con sus afanes y su cuota asequible de perfección: la situación bucólica, fragmentaria y atemporal, y su posible desarrollo en ‘historia’ o en ‘drama’; el peligro entrañado en esas formas ‘dramáticas’ o ‘históricas’ (tiempo, desdicha, desorden humano), y la posibilidad poética de conjurarlo (distancia artística)”.²⁶ A pesar de sus diferencias, es un juicio análogo posible sobre *La Psyche* de Mal Lara.

Psique y Albanio se presentan como figuras en formación que, interpretadas desde múltiples esferas, ofrecen luces para comprender el desarrollo y la interacción entre las formas del deseo y las formas políticas en una España cuyo siglo XVII vivirá una radical experimentación formal cuyos antecedentes habría que buscarse en las obras más complejas y sincréticas del

²⁶ Inés Azar, *op. cit.*, p. 137.

siglo XVI como es el caso de la extensa *Égloga II* de Garcilaso y *La Psique* de Juan de Mal Lara. Finalmente, ambos textos se revelan como poemas de formación erótico-política, Albanio y Psyche deben aprender a amar para consolidar un Imperio.

CONCLUSIONES: LA ACTUALIDAD DE LA *PSYCHE*

La comparación de la *Égloga II* y *La Psyche* recuerda las tensiones entre los miembros del bando albista y ebolista²⁷ al interior de la corte española desde la época de los Reyes Católicos hasta el reinado de Felipe II quienes, “a través de sus potentes redes clientelares de poder, alternaron su control sobre las decisiones de gobierno y el reparto de los puestos de la administración real”.²⁸ La segunda *Égloga* está dedicada a Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, tercer Duque de Alba, amigo de batallas de Garcilaso y líder del bando albista que promovía una política imperial fuertemente centralista y que consideraba necesaria la subordinación de los diferentes territorios imperiales al reino de Castilla. Asimismo, la política religiosa albista, cuyo fin último era la universalización del catolicismo, era de una dura represión en todos aquellos lugares donde el protestantismo apareciera;

²⁷ El “partido albista” estuvo liderado por Fernando Álvarez de Toledo, Duque de Alba (amigo de Garcilaso) mientras que el “partido ebolista”, al que la infanta Juana y su confesor Francisco de Borja adhirieron, tuvo como líder a Ruy Gómez de Silva, Príncipe de Éboli. Entre otros aspectos, ambos bandos se diferenciaban en las formas de lidiar con el problema religioso: mientras que la facción albista consideraba necesaria la represión bárbara que justificaba “en una espiritualidad ascética y en la defensa de la ortodoxia mediante el formalismo en la práctica religiosa y la intransigencia, con el fin de impedir la entrada de ideas protestantes”, la ebolista (sin negar la necesidad de lo represivo) “defendían una práctica religiosa más vivencial y poco formalista, buscaban resolver sus inquietudes piadosas en una espiritualidad más interiorista y personal, asumiendo las diversas corrientes reformistas del siglo XV de religiosidad y misticismo”. En términos políticos, para los miembros del partido albista “la naturaleza del Estado respondía a un orden político natural, y por lo tanto se ordenaba bajo una jerarquía divinamente establecida”. Los miembros del partido ebolista, en cambio, poseían “una visión más compleja de la Monarquía, el Estado se componía de grupos políticos contrapuestos, dependientes unos de otros y siempre en precario equilibrio, el monarca era el garante de ese equilibrio, al tiempo que los aristócratas eran partícipes con él de un gobierno secular, particularista y, desde luego, aristocrático” (Esther Alegre Carvajal, «La configuración de la ciudad nobiliaria en el Renacimiento como proyecto ideológico de una élite de poder», *Tiempos Modernos*, 6, 16 (2008).

²⁸ Esther Alegre Carvajal, *op. cit.*

en este sentido, se materializa históricamente el famoso binomio de armas y letras que el Duque de Alba y Garcilaso encarnaron.

Por otro lado, *La Psyche* está dedicada a Juana de Austria, infanta de España y archiduquesa de Austria, quien favoreció sobre todo al grupo de los ebolistas (recuérdese su cercana relación con Francisco de Borja) quienes tenían un programa político menos centralista de cuño humanista que buscaba una convivencia más moderna, federada, entre los territorios. Al igual que los albistas, también consideraban al Imperio Español como el adalid del catolicismo en el mundo, pero no confiaban demasiado en la represión armada como respuesta política al surgimiento del protestantismo en España.

Si bien es cierto que no es posible adscribir a Garcilaso o a Mal Lara a uno de los “partidos” debido a sus filiaciones personales o las dedicatorias de sus textos, lo que sí es posible sugerir es la compleja coexistencia (más que una evolución) de una multiplicidad de valores que resumen la virtud de la realeza y nobleza castellana durante siglo XVI; es en este sentido que un texto como *La Psyche* encomia la virtud en términos universales (y no solo femeninos) de Juana de Austria; juicio que se inserta ya no solo en un ideal caballeresco (de raigambre medieval y trovadoresca, ¿albista?) donde las jerarquías erótico-políticas eran regidas por rígidas cortes (de amor), sino por un planteamiento más híbrido (como el mismo texto de *La Psyche* muestra) que busca articular un universalismo cristiano platónico donde una figura como Juana de Austria pueda ubicarse cómodamente y ejemplarmente (¿ebolista?).

De hecho, es justamente la mención del texto de Plutarco, *Erótico*,²⁹ la que da forma a la dedicatoria de la *Psyche*, la que desea universalizar la virtud real *a pesar de los géneros*; esfuerzo que, como dice Mal Lara, no es sólo teórico sino

²⁹ Nótese, además, la funcionalidad política de un texto como el *Erótico* que no solo universaliza el amor (lo degenera) sino también encauza el virtuoso eros femenino (ya en igualdad de condiciones con el masculino) en la institución del matrimonio; para Plutarco, entre dos amantes cuyos virtuosos eros están en igualdad de condiciones, la “unión integral” de los esposos es la finalidad existencial (*imperial*): “No hay en verdad placer mayor, ni ventaja más constante, ni tampoco amistad más encomiable y digna que cuando un hombre y una mujer comparten la misma *casa* en perfecta armonía” (Pau Gilabert Barbera, «El amor en Plutarco: la necesaria corrección platónica de Platón», en *El amor en Plutarco. IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, León, Universidad de León: Secretariado de Publicaciones, 2007, p. 132); la casa de los reales esposos no es sino la sinécdote del poder imperial romano (Plutarco) y español (Mal Lara).

consecuencia histórica de la performance cultural y política de Juana de Austria. Con respecto a la concepción del amor en la Antigüedad, Barbera afirma que Plutarco “corrige platónicamente a Platón” llevándolo a sus extremos universalistas; lo que un texto como *La Psyche* muestra es ya no solo la corrección platónica de Platón sino la corrección universalista de Platón vía un platonismo cristianizado en el cual se legitima no solo el amor conyugal como forma legal del deseo de los cónyuges, sino también como posibilidad histórica de una gobernante mujer cuyas bellas formas, como afirma Mal Lara en un sorprendente texto, deben verse como reflejo de una virtud universal que incluye tanto a hombres y mujeres:³⁰

¿Y, en nuestros tiempos, ¿han andado más cortas las reynas de Hespaña que los reyes, sus maridos? Cierre los exemplos de todas un par de casados en reynos, en hermosura y en virtudes. Don Fernando y Doña Ysabel, los reyes Cathólicos, de gloriosa memoria, bisabuelos de V.A. ¿Qué valor auia en el uno que no paresciesse entera virtud en el otro y qué virtud en ambos que no alcançasse mayor valor en cada uno, prestándosela sin concederse ventaja con un dissoluble amor que hazía andar perdidos los juyzios de todos los mejores ingenios? *Tienen las virtudes esto, aunque sean de un mismo género: que toman color y dibuxo diferente en lo más hermoso del ánimo, según las personas en que se estampa naturalmente; y según los cuerpos de cada uno, hacen una hermosa representación de sí mesmas con claridades nuevas y diferentes obras, según se puede ver por las dos madres de los buenos exemplos: la historia y la poesía.* Fuertes fueron Achiles y Ájax, pero en diuerso punto (“A la muy alta y muy poderosa señora Doña Jana, Infanta de las Hespañas y Princesa de Portugal.³¹

Compárese este fragmento con el siguiente del *Erótico*:

Quien ama la belleza y es noble de carácter, en cambio, ¿diferencia el amor no por razón de la bondad y talento de la persona amada sino por razón de su sexo? El amante de los caballos valora por igual las cualidades de Podargo que las de Eta, la yegua de Agamenón. El cazador, por su parte, no se contenta con criar solo perros, sino también perras cretenses y lacedemonias. ¿El enamorado de la belleza y del hombre, en cambio, no adopta una actitud semejante frente a ambos sexos, sino que cree que el amor sentido por hombres o mujeres es, como sus vestidos, diferente? Dicen, con razón, que la juventud “es la flor de la virtud”, pero es absurdo (*ἄτοπον*) negar que la mujer de fruto alguno o tenga talento (*εὐφυῖας*) para alcanzarla...

³⁰ Es este el sentido de frontispicio de la *Psyche* texto (véase Francisco Javier Escobar Borrego, *op. cit.*, 2015, pp. 175-187).

³¹ Juan de Mal Lara, *op. cit.*, p. 238; énfasis mío.

Sin duda nada de esto está bien dicho (εὐλογον) ni es verdad (ἀληθές) (766 E-767 C).³²

En la parte final del *Erótico*, Plutarco afirma que “así, pues, afirmar que la mujer no participa en modo alguno de la virtud (ἀρετῆς) es sin duda absurdo (ἄτοπον)... ¿qué necesidad hay de mencionar su sensatez e inteligencia, e incluso su fidelidad y sentido de la justicia, cuando son muchas las que han demostrado valor, coraje y generosidad” (769C). Este diálogo pone en escena la lucha por la supremacía del amor pederástico y el conyugal: según Protógenes, personaje defensor de aquél, el amor a las mujeres tiene como única finalidad la continuidad de la especie y, en tal sentido, es análogo a lo que las abejas sienten por la miel. De allí que, para Protógenes, si aquello que los varones experimentan por las mujeres puede ser llamado amor, este deba ser “afeminado y bastardo” (θῆλιν καὶ νόθον). En este sentido, es el amor entre varones, que no es presa de los excesos que produce la pasión y que se cultiva en escuelas de filosofía, el que puede llamarse propiamente amor.

Para Protágoras, a fin de cuentas, “la amistad (φιλία) es un sentimiento noble y propio de ciudadanos (καλὸν καὶ ἀστεῖον)... el placer es común a todos e indigno de un hombre libre (κοινὸν καὶ ἀνελεύθερον)... este Eros... el recibido de las mujeres, es simple unión sexual (συνουσία)” (750 C-751 B). Lo que Plutarco pone en boca de Protógenes no es nada nuevo; expresa, en cambio, la persistencia de una ideología que identificaba a la mujer con el desborde de la pasión, la función reproductora y el espacio privado, mientras que los varones no eran sino los ciudadanos capaces de experimentar un “entero y sobrio” (λιτὸν καὶ ἀθρυπτόν) amor en la polis. Como afirma Barbera, el discurso de Protógenes es un ejemplo de lo que denomina “sexualización” o “masculinización” de la ética que persiste hasta el día de hoy.³³

La voz de Plutarco cuestiona al amor platónico, pero sin salirse de sus márgenes y extendiéndolo al amor por las mujeres. Dos son los elementos que permiten al filósofo llevar a cabo esta transformación: por un lado, se apela a la apariencia “ambidextra” (766 E)³⁴ de la Belleza que puede

³² Sigo la traducción de Barbera (*op. cit.*, 2007) que sigue, a su vez, la edición de R. Flacelière, *Plutarque. Dialogue sur L'Amour*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

³³ Pau Gilabert Barbera, «La Ismenodora del *Erótico* de Plutarco. («La Cultura Occidental ha ‘sexualizado’ -i. e. ‘masculinizado’- la Ética?»), *Anuari de Filología. Studia Graeca et Latina*, XXII, sección D, 10 (2000).

³⁴ “...las causas a las que imputan la generación de Eros no son exclusivas (ἴδιαι) de uno u otro sexo, sino comunes a ambos (κοιναὶ)... estos bellos y sagrados recuerdos (ἀναμνήσεις) que decimos los llevan hacia aquella divina, verdadera y

encontrarse tanto en varones como mujeres, en ambos sexos (esta es la corrección platónica de Platón según Barbera); por otro lado, se legitima la igualdad erótica de los sexos sobre la base de múltiples ejemplos históricos y mitológicos. En este sentido, filosofía, poesía e historia son, como para Mal Lara, los garantes de la igualdad en la virtud (y en el amor) de Juana de Austria frente a cualquier otro noble.

Es la existencia histórica de una regente, que transgrede los géneros que le asignan una tradición misógina y patriarcal (al ser reina que gobierna y primera y última jesuita femenina), la que hace que un humanista encuentre en la tradición (Plutarco) un modo de legitimar este poder a través de la comprensión de la igualdad en la diferencia,³⁵ porque, como afirma Mal Lara en la dedicatoria, “la desigualdad con la razón la alcanzamos inquiriendo lo propio de cada una, alabando lo que es diferente para compararlo con cierta ygualdad” (238-239). Es en este punto donde reside la actualidad de un texto como *La Psyque* cuya hibridez genérica³⁶ no solo es un fenómeno literario, sino el anuncio de una revolución de las formas que alumbrará ese complejo fenómeno que se ha dado en llamar *lo barroco*. Con todo, Albanio y Psique, personajes en formación, aun encuentran una resolución al final de su peregrinaje o aventura; pero, cada vez de modo más claro, *las formas que forman* a estos personajes se hibridarán, se complejizarán convirtiendo a sus protagonistas ya no en educados príncipes/reyes o princesas/reinas renacentistas sino en irresolubles figuras reales como Segismundo o el príncipe de Dinamarca.

olímpica Belleza y gracias a los cuales el alma adquiere alas, ¿qué podría impedir que procedan de niños y adolescentes, pero también de vírgenes y mujeres, cuando el carácter íntegro y disciplinado de unos y otras se deja ver en la juventud y gracia de sus cuerpos... o cuando en las bellas formas y cuerpos puros descubren, cuantos son capaces de tales percepciones, las claras, certeras e intactas huellas del alma? En cierta pieza teatral se pregunta a un personaje ávido de placer si *Siente mayor inclinación por las mujeres que por los hombres* y éste responde que, *Allí donde anida la belleza, él es ambidextro...*” (766 E- 767 C).

³⁵ “La grandeza de ánimo de Olympias, madre de Alejandro, y la madre de Cornelia, madre de los Grachos, podían competir en ser grandes, pero lleuan su calor cada una por sí. Aunque alabadas ambas, diferencia grande uuo en ella y, por eso, no se sigue ni lo auemos de decir que ay diferentes justicias, prudencias y fortalezas” (Juan de Mal Lara, *op. cit.*, p. 238).

³⁶ “Atendiendo a las características de *La Psyche* hasta aquí señaladas, su híbrida caracterización genérica se inserta, en consecuencia, en el marco de renovación que experimentaron los géneros narrativos a mediados del siglo XVI” (Francisco Javier Escobar Borrego, *op. cit.*, 2015, p. 62).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonso, Álvaro (2001): «Suicidas y pastores: sobre un lugar común de la *Égloga II* de Garcilaso», *Pandora: revue d'études hispaniques*, 1, 2001, pp. 96-105.
- Alegre Carvajal, Esther (2008): «La configuración de la ciudad nobiliaria en el Renacimiento como proyecto ideológico de una élite de poder», *Tiempos Modernos*, 6, 16.
- Alonso Aceró, Beatriz (2001): «El norte de África en el ocaso del emperador (1549-1558)», José Martínez Millán (ed.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa* (1530-1558), 4 vols. Madrid: SECCFC, pp. 387-414.
- Apuleyo (1990): *El Asno de Oro*, Madrid, Gredos, 1983.
- Azar, Inés (1981): *Discurso retórico y mundo pastoral en la Égloga II de Garcilaso*, Ámsterdam, John Benjamins B.V.
- Barbera, Pau Gilabert (2007): «El amor en Plutarco: la necesaria corrección platónica de Platón», en *El amor en Plutarco. IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, León, Universidad de León: Secretariado de Publicaciones, pp. 123-132.
- Barbera, Pau Gilabert (2000): «La Ismenodora del *Erótico* de Plutarco. (¿La Cultura Occidental ha ‘sexualizado’ -i. e. ‘masculinizado’- la Ética?)», *Anuari de Filología. Studia Graeca et Latina*, XXII, sección D, 10, pp. 35-50.
- Bertrand, Dominique S.J. (2003): *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, Bilbao, Ediciones Mensajero; Santander: Editorial Sal Terrae.
- Chevalier, Maxime (1966): *L'Arioste en Espagne (1530-1560). Recherches sur l'influence du "Roland Furieux"*, Burdeos, Féret & Fils.
- Cruz, Anne J. (2009): «Juana of Austria: Patron of the Arts and Regent of Spain, 1554-59», Anne J. Cruz y Mihoko Suzuki (eds.), en *The Rule of Women in Early Modern Europe*, Urbana, University of Illinois Press.
- Escobar Borrego, Francisco Javier (2002): *El mito de Psyque y Cupido en la Poesía Española del Siglo XVI* (Cetina, Mal Lara y Herrera), Sevilla, Secretariado de Publicaciones de las Universidad de Sevilla.
- Escobar Borrego, Francisco Javier (2015): «Introducción», en Juan de Mal Lara, *La Psyche*, México D.F., Frente de Afirmación Hispanista, pp. 15-228.
- Garcilaso de la Vega (2007): «Égloga II», en *Obra poética y textos en prosa*, Barcelona, Crítica.
- Lapesa, Rafael (1985): *La trayectoria poética de Garcilaso*, Madrid, Bella Bellatrix-Istmo.
- Lara García, María Pepa (2001): «La regencia de Doña Juana de Austria: su relación con Málaga (1554-1559)», *Isla de Arriarán*, XVIII, pp. 43-61.
- Mal Lara, Juan de. (2015): *La Psyche. Estudio preliminar, notas y edición crítica de Francisco Javier Escobar Borrego*, México D.F., Frente de Afirmación Hispanista.
- Marzal, Manuel., S.J. (2005): «La evangelización de los negros americano según el *De instauranda aethiopum salute*», en Sandra Negro y Manuel Marzal (comp.), *Esclaritud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Moretti, Franco (1987): *The Way of the World. The Bildungsroman in the European Culture*, Londres y Nueva York, Verso.

- Rivers, Elías L. (1973): «Albanio as Narcissus in Garcilaso's Second Eclogue», *Hispanic Review*, 41, «Special Issue in Honor of Arnold G. Reichenberger», pp. 297-304.
- Sánchez y Escribano, F. (1934): «Una biografía desconocida de Juan de Mal Lara», *Hispanic Review*, 2, 4, pp. 348-350.
- Serés, Guillermo (1996): *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori.
- Waley, Pamela (1977): «Garcilaso's Second Eclogue Is a Play», *The Modern Language Review*, 72, 3 (July), pp. 585-596.