



PROJECT MUSE®

Review Essay: Mediación y agencia: el trabajo de Clerecía

Rodríguez Velasco, Jesús D

Hispanic Review, Volume 75, Number 4, Autumn 2007, pp. 415-426 (Article)

Published by University of Pennsylvania Press

DOI: [10.1353/hir.2007.0028](https://doi.org/10.1353/hir.2007.0028)



➔ For additional information about this article

<http://muse.jhu.edu/journals/hir/summary/v075/75.4rodriguez-velasco.html>



REVIEW ESSAY: MEDIACIÓN Y AGENCIA:
EL *TRABAJO* DE CLERECÍA.

WEISS, JULIAN. *The Mester de Clerecía: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Monografías 231. Woodbridge: Tamesis, 2006. x+258 pp.

Jesús Rodríguez-Velasco

University of California, Berkeley

Veintidós años atrás se publicó en las páginas de esta misma revista el artículo de Francisco Rico “La clerecía del mester”. Este estudio, centrado en particular en las tradiciones latinas, supuso un punto de inflexión en los estudios sobre el *mester de clerecía*, al desplazar el centro de atención de la investigación hacia la noción de *clerecía* en tanto que fundamentación estética de una tradición al tiempo reconocible y heterogénea. Las investigaciones sistemáticas u orgánicas más recientes al respecto del mester no han vuelto a plantear el problema y han aceptado, por lo común, tanto la forma como el contenido, tanto la ética como la estética, del trabajo de Rico, así como algunas de sus recomendaciones programáticas (el caso más claro es el de Gómez Moreno). Uría Maqua, en su trabajo panorámico, vuelve a una aproximación tradicional del mester de clerecía. Otros trabajos, como el de

Amaia Arizaleta, se han volcado brillantemente en uno de los problemas de la mediación clerical, en particular el doble proceso de traducción y de *translatio*. Los de Olivier Biaggini, por su parte, se han interesado de manera central en la posición de autoridad ocupada por los autores de clerecía. Por desgracia, ni los trabajos de Arizaleta ni los de Biaggini, en ambos casos escritos en francés, han tenido la difusión que merecen tener.

Julian Weiss, en cambio, ha tomado la determinación de volver a plantear todos y cada uno de los términos del estudio del mester de clerecía. En su caso, la determinación supone también un desplazamiento del centro de atención. Para Weiss, lo que conviene no es volver a cuestionar la opción tradicional o estética de la clerecía, sino más bien y sobre todo qué tipo de *mester*, qué tipo de *trabajo* es el de clerecía. Todas y cada una de las nociones dadas por supuestas en los estudios que preceden a este de Weiss son sometidas a crítica. Sin excepción.

Esta resolución de centrarse en el *mester*, *menester*, *trabajo* u *obra* (es así como llaman sus propios autores de clerecía a su operación intelectual y estética, *obrar*, como puede documentarse varias veces en el *Libro de Alexandre*) es crucial. Todo *trabajo* parece situarse en un espacio fronterizo entre mediación y agencia. El operario (el obrero intelectual, en este caso, para seguir una metáfora de Baudri de Bourgueil) constituye una institución central que intercambia tradiciones, materiales, pone en contacto lenguas, interlocutores, universos sociales y culturales. Como en la imagen de Wolfram von Eschenbach en el manuscrito del *Wilehalm*, estudiado por Starkey, en la que el autor, Wolfram, es figurado con los brazos cruzados, señalando con cada mano a cada uno de sus interlocutores o personajes de la narración. Ese cruce de brazos es fundamental, porque da cuenta de que la mediación es compleja, no un mero intercambio didáctico de materiales dados. Pero por otro lado el operario es agente. Su trabajo constituye la edificación de un nuevo objeto literario que ya está separado de todas sus tradiciones, que es autosuficiente, que transforma la tradición misma y que, por tanto, supone una energía potencial de transformación en el seno de su también potencial audiencia. Se trata de un espacio estrecho, el de la dialéctica de la mediación y la agencia. Pero es también un espacio flexible. La práctica de ese espacio (la consideración parte de Michel de Certeau) supone un acto de habla cuyas condiciones es preciso discurrir, analizar y teorizar. Es en ese espacio en el que nos quiere introducir Julian Weiss.

Al mismo tiempo, no conviene confundir el libro de Weiss con un estudio orgánico y sistemático sobre el mester de clerecía. No lo es. No pretende

comprender las invariantes de un movimiento ni aquello que hace que el movimiento pueda ser identificado. Al contrario, al entrar en el espacio del *trabajo*, con todas las circunstancias semánticas y pragmáticas que tiene este sustantivo, también conviene entrar en el problema de las producciones particulares y de su variación. En cierto modo, el libro de Julian Weiss es una genealogía de las condiciones de trabajo del clérigo que desea incorporarse a la comunicación literaria en romance. Tampoco es sistemático en la medida en que ni siquiera habla de *todos* los textos del mester de clerecía. Sus textos, o *estudios de casos*, como él los llama a lo largo del libro, han sido cuidadosamente elegidos y seleccionados, y no son una enésima descripción de las obras que conforman el movimiento. De buen seguro, quien se aproxime a este libro se sorprenderá al observar que al *Libro de Buen Amor* se le concedan unas líneas dispersas a lo largo del libro, que a las vidas de santos de Berceo se las mencione un par de veces por el título, que Pero López de Ayala no comparezca y que, en cambio, se dedique un gran número de páginas al debate *Elena y María*. El hecho de que el libro hable del *mester* del siglo XIII es, sin duda, una buena razón, pero no es, desde luego, la más importante. A fin de cuentas, este libro es también un examen sobre los problemas epistemológicos de la periodización, en la medida en que el mester de clerecía es también la historia de su recepción y su proceso de canonización. La razón es, más bien, el modo en que Weiss establece sus tesis acerca del *trabajo* y acerca del modo en que el *clericus* se enfrenta a este trabajo con toda su ansiedad creativa en un espacio de producción y recepción que, en todos los sentidos, le resulta innovador y revolucionario; a fin de cuentas la *nueva maestría* se establece en su relación dialéctica con otro trabajo diferente y mucho más extendido que es el *mester* desarrollado por los juglares. El *mester* de clerecía viene desde el margen de una autoridad latina con el deseo de instalarse en el centro de la comunidad romance.

No es demasiado sencillo identificar una tesis única en el libro de Weiss. Éste es un verdadero mar de ideas que fluye constantemente a base de lecturas cercanas y atentas de los textos a los que se refiere. Esa lectura impone, además, el ritmo al que se va creando el marco teórico, pues Weiss huye de la frecuentada fórmula académica que consiste en hacer una pregunta simple y responderla en varios textos mediante la aplicación de un código teórico preconcebido. Es posible, sin embargo, aislar una tesis central acompañada de un corolario. En mi opinión, la tesis puede ser expresada de la siguiente manera: estudiar el *mester* de clerecía requiere internarse en problemas intelectuales e ideológicos localizados históricamente, no con objeto de estable-

cer las fuentes, dependencias y diálogos de una tradición, sino, sobre todo, para comprender el grado de compromiso intelectual, moral, político, etc. que los autores establecen con el mundo en el que viven. Este compromiso es central, en la medida en que nos permite salir del *impasse* teórico representado por la idea tradicional de didactismo, en la que el autor clérigo enseña un código a su audiencia. En este compromiso, no sólo vemos más allá de la mera relación pedagógica, sino que también nos debemos enfrentar a los cambios que se operan en el interior mismo de la obra que se está creando. Estos cambios, que a veces han pasado por contradicciones de los autores, son, en realidad, formas de un perspectivismo o incluso formas complejas en las que el autor está estableciendo una negociación entre doctrinas, opiniones, opciones prácticas, etc.

Es preciso insistir, sin embargo, en que la anterior es solamente una de las posibilidades de tesis que nos ofrece el libro de Weiss, aunque, a mi entender, es la que da sentido a la mayor parte de los análisis con que se da vida al libro. Aunque toda descripción de éste ha de ser por fuerza estrecha, conviene ensayar una a continuación.

En el capítulo introductorio (1-25) Weiss explora algunas de las insuficiencias analíticas del estudio tradicional del mester de clerecía. Para él, el estudio de este movimiento ha de tener en cuenta las conexiones entre la poética de clerecía, la naturaleza del mensaje y las condiciones históricas en que éste se produce. A partir de aquí, analiza los tres conceptos clave que conviene replantear: el didactismo, la condición de los autores como intelectuales y el problema de la ideología. Se trata de los tres elementos fundamentales que van a articular el libro. La reinterpretación teórica de Weiss conlleva una crítica del concepto mismo de didactismo que supone, de hecho, un lastre de los estudios medievales. En su lugar, Weiss propone un estudio en que los autores del mester exploran su propio papel dentro de la negociación epistemológica en que se produce la comunicación literaria. De ese mismo modo ha de ser considerado su papel como intelectuales, no sólo como personas que ostentan una autoridad, sino también, y quizá de modo más importante, como voces que están buscando construir una autoridad en el ámbito románico: el intelectual no es un productor hierático e incuestionado, sino que hemos de buscar su propia dialéctica en el interior de sus producciones y en el modo en que vuelve a construir el conocimiento con el que trabaja. Esta idea sobre el intelectual al mismo tiempo pone en cuestión la noción lábil de didactismo. El tercer punto de análisis es el de la ideología. Es éste un concepto que supone también un lastre de los estudios medievales, pues

frecuentemente se ha considerado como un dato exterior a los textos, como si éstos simplemente reflejaran o hicieran versión de ideologías que les pre-existen y dominan (de hecho, la teoría más reciente intenta evitar el uso de un concepto de ideología que está totalmente lexicalizado). Weiss propone, en cambio, enfrentarse al modo en que los autores del mester investigan, desde sus textos, las narrativas sobre el poder del mundo en transformación en el que viven. Los autores del mester no son, pues, meros burócratas de un conocimiento y de una ideología que simplemente se están ocupando de transmitir desde una posición concreta, sino que su proceso creativo consiste en la formación y transformación de ideas acerca del mundo, tanto natural como maravilloso, en el que viven, en un complejo entramado de creación de cultura.

El capítulo 1 (26–66) se dedica particularmente a varios milagros de Berceo, pero empieza y termina con Berceo mismo buscando su propio papel dentro de ese entramado de creación de cultura. En primer lugar, mediante la búsqueda de una perspectiva desde la que hablar, la cual halla también grados de variación, cambios en la perspectiva. En último término, con el milagro que supone la propia escritura en tanto que hallazgo de ese espacio estrecho y flexible entre mediación y agencia. Para poder estudiar estos dos polos, Weiss analiza de cerca los milagros de “El sacristán fornicario”, “El clérigo y la flor”, “El labrador avaro”, “El pleito de Teófilo”, “El judezno” y “Los judíos de Toledo”. En todos ellos, el grupo de cuestiones que se plantea es equivalente: ¿Qué tipo de contaminación suponen los pecados de que hablan esos milagros? ¿cómo pueden analizarse dentro de la frontera entre pecado y remisión en que los propios milagros suceden? ¿de qué modo lo negativo puede ser utilizado positivamente en la construcción de comportamientos sociales y políticos? La posición de Berceo, el ángulo desde el que enfoca sus milagros es, en estos casos, crucial, en la medida en que el intelectual puede rearticular ideológicamente estos problemas que parecen estar centrados en una *hybris* que, desde la perspectiva de un didactismo sólido, resultarían irreductibles.

En el capítulo 2 (67–108) Weiss analiza el problema de la santidad femenina tal y como la investigan algunos poemas del mester y, más concretamente, Berceo en su *Vida de Santa Oria*, el poeta de la *Vida de Santa María Egipcíaca* y, de nuevo, Berceo en el milagro de “La abadesa preñada”. ¿Cuál es el valor de la asociación intelectual del poeta y las mujeres santas? El caso de Santa Oria parecería diferente al de las otras dos, pues tanto la Egipcíaca como la abadesa han cometido uno de esos pecados irreductibles. Pero la

asociación de Berceo con Oria es a su vez una muestra del tipo de búsqueda que ambos persiguen, que no es sino la búsqueda de una voz oculta: en el caso de Oria, la voz de la santidad, en el caso de Berceo, la voz de la autoridad que permite dar sustancia escrita a la santidad de Oria. Pero por otro lado, la duplicidad entre el cuerpo femenino prostituido o pecador y la actuación de la autoridad masculina es también una representación del desorden del cuerpo social y del modo en que éste puede ser sometido a formas de la autoridad. Ello no excluye, por otro lado, el modo en que los poetas se enfrentan al problema surgido en el IV Concilio de Letrán sobre la relación entre el culto a la Virgen, la santidad o espiritualidad femenina y el problema de la autoridad de la *Ecclesia*.

El capítulo 3 está dedicado íntegramente al *Libro de Alexandre* y al modo en que se construye políticamente el Imperio (109–142). Partiendo de la definición que Dante hace del Imperio en su *De Monarchia*, Weiss se propone estudiar el *Libro de Alexandre* desde una perspectiva meridianamente política que a su parecer no ha sido suficientemente explotada a la hora de estudiar este texto. Para ello, analiza algunos de los problemas políticos centrales: el del tiempo (tanto desde la perspectiva de su caducidad como desde la de su continuidad), el de la soberanía singular y su autoridad en el espacio y, finalmente, en el problema concreto del de los grupos definidos dentro del cuerpo político imperial, en concreto el de los judíos desde la perspectiva clerical. Weiss analiza, en particular, los problemas genealógicos sobre los que se asienta el *momentum* en que Alejandro se lanza al proceso de conquista. El poema, de acuerdo con sus análisis, trata del alcance y limitaciones del poder monárquico, pero igualmente de los del poder eclesiástico y papal. El análisis sobre el problema de la genealogía del poder en el *Libro de Alexandre* es particularmente brillante pero, a mi modo de ver, ha sido explotado de manera insuficiente. Weiss empieza por analizar la crisis de legitimidad que asola a Alejandro, pero en cambio deja de lado el hecho de que esta crisis de legitimidad también conlleva, quizá de modo principal, una crisis en la percepción de los conocimientos recibidos, de la vulgata científica. Alejandro, de mano de nuestro clérigo escritor, no sólo ha de emprender un movimiento incesante (hacia el *orto*, por cierto) en busca del poder, sino que también ha de colmar, a través del conocimiento de la historia y de las narraciones (a las que me resisto a considerar como digresiones, pese a la insistencia de la crítica) que pueblan el camino de Alejandro hacia la construcción de su poder personal. Esa crisis del conocimiento universitario es central, creo, para el argumento de Julian Weiss sobre el didactismo, pues muestra el

modo en que el bloque de conocimiento recibido declara toda su insuficiencia, al tiempo que reclama una construcción cultural personal y, hasta cierto punto, intransferible.

El *Poema de Fernán González* es el texto al que se dedica el capítulo 4 (143–178), sobre el papel de Castilla dentro de la construcción del poder hispánico. Los conceptos de *coita* y *premia* son los primeros que analiza, pues son los dos pilares de construcción ideológica sobre los que se asienta el proceso de liberación de Castilla del reino de León por Fernán González. La genealogía de la liberación se basa en dos extremos económicos que Weiss pone de relieve: por un lado la “pérdida de España” por su falta de dedicación a la defensa del territorio, así como por el crecimiento de un tercer estado fundamentalmente agrario, y la reducción simbólica de Castilla a una cabaña en la cual, sin embargo, es criado un Fernán González enajenado de su genealogía y sus posesiones. Toda la simbología del poder y sus valores políticos y económicos son objeto de análisis. En este capítulo, Weiss ensaya un análisis histórico brillante, pero es extraño que no haya tenido en cuenta la relación del *Poema de Fernán González* con la leyenda de los Jueces de Castilla estudiada por Georges Martin. Es igualmente extraño que haya pasado por alto que el *Poema de Fernán González* ha sido escrito poco después de que Alfonso IX de León aceptara el señorío del rey de Castilla y, lo que es más importante, que el momento de su creación coincide con el momento de ascenso al trono de Fernando III, primer de Castilla y León y leonés él mismo. El problema político de la creación de la nación es particularmente crítico teniendo en cuenta ambos elementos.

El último capítulo, dedicado al modo en que el clérigo adopta un trabajo de mediación innovador en espacios como el mercantil o el de la corte, ocupa las páginas 179–225. En este capítulo analiza el debate *Elena y María* y el *Libro de Apolonio*. En el primero vuelve a centrarse en uno de los múltiples temas que articulan todo el libro, que es el debate entre “Church” y “State”. Discutiré más adelante la adecuación del uso de estos conceptos. En *Elena y María* el clérigo se convierte en un extraño mediador que, a través de la sororidad simbólica entre Elena y María, alcanza por enfrentarse a la imposibilidad de reconciliación de los estamentos clericales y militares (problema que, aunque Weiss no lo indique, es una de las claves legales del siglo XIII). El *Libro de Apolonio* es, para Weiss, un análisis político y económico del papel del poder feudal y del poder monárquico frente a las clases mercantiles emergentes, el cual se desarrolla sobre todo en el simbolismo del mar y de su inestabilidad (por cierto que es también la metáfora del mar la que utiliza

Alfonso X [*Partidas*, II, ix] para simbolizar la corte, lo que le habría venido bien a Weiss para comprender el proceso de construcción del poder monárquico en concreto). Este análisis del clérigo como mediador entre la corte, la iglesia y la ciudad “and not necessarily at home in any of them” (180) culmina con la lectura de otro milagro de Berceo, “El burgués de Bizancio” (o “El mercader fiado”), en el que vuelve a abordar además el problema de la construcción del problema judío, en este caso desde una perspectiva en que el problema económico-mercantil supone una dialéctica de funciones y de percepciones de la ganancia desde la ladera cristiana.

El libro termina con un *afterword* (226–230) que, como señala el propio Weiss, es casi un *foreword* para otro libro. No nos ofrece conclusiones, sino más bien una serie de consideraciones teóricas sobre el problema del estudio del *mester de clerecía* en los términos culturales e históricos en que lo ha hecho. Bibliografía e índices analíticos completos dan final al volumen.

El libro de Julian Weiss es de todo punto necesario y brillante en todo momento. Como se señaló al principio, supone un replanteamiento del *trabajo* del clérigo en un mundo que no sólo está en transformación, sino cuya transformación se va también construyendo al mismo ritmo en que se construye la propia voz clerical, la autoridad de la letra, en el ámbito romance. Lo más fascinante de este estudio es, además, el modo en que Weiss construye al tiempo metodología y teoría para el análisis y lectura de los textos de que está hablando. Conoce en profundidad tanto los elementos históricos como las tradiciones románicas y latinas, pero todo ello no le conduce a una mera descripción o simple casado entre el conocimiento histórico por un lado y la lectura del texto por otro. La lectura y análisis del texto suponen precisamente una forma de resistencia al conocimiento histórico y tradicional, en tanto que Weiss quiere incidir en la dialéctica, en el problema, en las formas en que se produce eso que se dio en llamar *la trahison des clerics*, que viene a ser, en cambio, la aportación central del *trabajo* clerical a la construcción cultural.

El libro, por otro lado, no es únicamente un estudio sobre el *mester de clerecía*. Es un estudio que debe ser leído como una compleja problematización a los estudios medievales. Las lecturas e interpretaciones de los textos mencionados anteriormente suponen también un proceso de problematización de la idea de didactismo, que, a partir de este momento, debe verse como un lastre indeseable de los estudios medievales. Lo mismo sucede con el concepto mismo de ideología aplicado a los estudios medievales y la tendencia más o menos generalizada de percibir la ideología como un dato

identificable; Weiss nos invita a ensayar más bien el modo en que el intelectual busca los pliegues mismos de los valores e ideas, tanto propios como recibidos, y los modos en que va eligiendo tanto la lengua como el marco retórico y político en que esa dialéctica ideológica se desea manifestar. El modo en que Weiss recurre a las tradiciones para observar los cambios en la expresión, en la retórica, en los conceptos, etc., nos indica la necesidad de elaborar una interpretación de las fuentes literarias que sale del *impasse* de ciertas tradiciones filológicas y culturales.

Sería traicionar el carácter provocador del estudio de Julian Weiss no intentar ofrecer algunas críticas o, al menos, no plantear algunas preguntas, además de las que el propio autor desarrolla en su *afterword*.

La primera tiene que ver con el modo en que Weiss polariza el debate entre Iglesia y Estado. Esta polarización tiene su propia crítica en las páginas del libro y, en particular, en el capítulo dedicado al *Poema de Fernan González*, en que se introduce un elemento, la fuerza agraria del tercer estado, que rompe el equilibrio de fuerzas entre estas dos instituciones; lo mismo sucede en el capítulo siguiente, en el que los análisis conducen al ámbito de los problemas mercantiles y económicos. El problema podría, de hecho, ser planteado en ese espacio de triangulación: el *trabajo* clerical no puede resolverse en una dialéctica entre dos polos, por la sencilla razón de que el siglo XIII, y aun más el siglo XIV, es también el momento en el que el tercer estado (sobre todo por lo que respecta al universo ciudadano) se incorpora a su particular búsqueda de una *vox mea*, de lo que dan cuenta sobre todo los cuadernos de cortes en los que se plantean, como en *cahiers de doléances*, algunas de las aspiraciones políticas, económicas y culturales de ciertas clases ciudadanas.

Pero por otro lado, la propia idea del uso de conceptos como Iglesia frente a Estado o Feudalismo frente a Monarquía, parece, a día de hoy, incurrir en algunas de las críticas que el propio Weiss sostiene. En particular supone aceptar sistemas ideológicos exteriores, datos ideológicos con nombre propio, datos rotundos que proceden más bien de la historiografía decimonónica y del siglo XX, pero que, como tales, no se ven representados en los propios textos. Esto es válido, sobre todo, por lo que respecta a la distinción historiográfica entre Feudalismo y Monarquía. Pero de entre todos estos conceptos el que aparenta ser más criticable es el de Estado aplicado a cualquier otro referente que no sea el de estado de la sociedad (que es el que comparece en los textos medievales). La idea de Estado remite a una forma única y central de la jurisdicción que es prácticamente inaplicable con anterioridad a

1789. Téngase en cuenta que la única definición posible de Estado es la de una *polité* con jurisdicción única y división de poderes (la jurisdicción central de ciertas formas monárquicas no puede evitar, sin embargo, la concentración del poder ni la existencia de dominios jurisdiccionales). La gran característica política, jurídica y económica (incluida la fiscal), así como cultural, del siglo XIII es precisamente la ausencia de un Estado (con mayúsculas, que es como lo escribe Weiss) y su sustitución por una plétora de formas del poder que son, precisamente, las que los autores del *mester de clerecía* someten a complejo análisis. La polarización y la utilización de estos conceptos, creo, reduce en gran medida algunos de los problemas analizados por Julian Weiss, como el del valor de los grupos mercantiles y la participación en los mismos de cristianos y de judíos. En tal caso, es preciso desplazar el interés analítico al modo en que se conforman los poderes ciudadanos, por su mayor parte burgueses, para poder comprender la originalidad del *trabajo* del clérigo en espacios en los que no puede establecerse una polaridad de poderes ni laicos ni religiosos. Quizá el punto máximo de este movimiento, de este *trabajo*, sea el de un clérigo como Francesc Eiximenis, en la corona aragonesa del siglo XIV, entronizando como héroe de la sociedad política al *conseller* Ramon Savall y colocándolo en la mismísima portada del manuscrito más rico del *Dotzè del Crestià*.

La segunda pregunta que puede formularse al libro de Weiss es acerca de la relativa indefinición del clérigo entre mediación y agencia. Desde el inicio de esta reseña he insistido en esa estrecha frontera como espacio practicado por el clérigo y desde el que, mediante la práctica, propone sus actos de habla. Lo cierto es que Weiss define principalmente al clérigo como un mediador. A pesar de la fina crítica a la que somete a Michel García y su trabajo de 1989 (que, por otro lado, habría debido tener una difusión mucho mayor de la que ha tenido), a pesar de que esta crítica está construida desde una teoría de la función intelectual en la que se pone en cuestión (con Gramsci y Williams, Benda o Said, McLellan y otros) también el concepto mismo de ideología, lo cierto es que Weiss da un peso esencial a la idea de un clérigo que asume su papel como mediador. En ocasiones, Weiss parece estar convencido o dar un relieve crucial a un clérigo en que predomina el papel de adaptador: “The stories of the *mester de clerecía* were not invented, but adapted by their authors” (179). Pero esta afirmación, que permea una gran parte de la percepción del clérigo como mediador, es compleja y quizás inexacta.

Podríamos señalar que toda adaptación es, al cabo, una forma de inven-

ción y que, de hecho, no hay una *invención* pura ausente de procesos de adaptación. Pero esto mismo sería utilizar los conceptos de una forma igualmente intuitiva. Lo cierto es que la invención debería ser percibida desde una perspectiva estrictamente retórica, la de la *inventio*, es decir, el proceso mediante el cual el autor determina el asunto sobre el que va a tratar y define su racionalidad y estructura general. En eso, el clérigo es, en propiedad, un inventor de sus historias: él, voluntariamente, elige las historias de que desea hablar, las aísla dentro de una tradición, las somete a una racionalidad y las elabora dispositiva y elocutivamente, antes de librarlas a la memoria y a la diversidad de sus pronunciaciones. El clérigo, así, abandona, o al menos propone abandonar el papel de mediador cultural y deviene obligatoriamente un agente cultural. Es su papel como agente, como inventor, y no el de mediador y *adaptador* el que es problemático. Es el agente cultural el que muestra su ansiedad por la posición que ocupa, por su capacidad de transformación en diversos entornos, si bien está al mismo tiempo inventando su propia posición en el interior de los mismos. Es el agente, no un intermediario, el que corre con el riesgo de cambiar, al mismo tiempo, opiniones y doctrinas, con frecuencia procedentes de espacios de autoridad que, en la jerarquía civil, le son superiores.

La tercera pregunta es más compleja y, en cierto sentido, habría requerido de una investigación diferente. El clérigo y su trabajo no son únicamente una producción discursiva o un proceso de organización de materiales, llamémosle *inventio* o no, que funcionan contra tradiciones que, en la mayor parte de los casos, son minuciosamente desconocidas en su ámbito directo de recepción y que, por tanto, carecen de relevancia estética (pero no, evidentemente, de relevancia en la investigación, pues Weiss demuestra de una sola vez que son cruciales e indispensables). El trabajo del clérigo es también la producción de una *presencia* de un *poder* y en ambos casos me refiero a la definición que de estos conceptos (producción de presencia y poder) ofrece Hans-Ulrich Gumbrecht (*Powers; Productions*). Presencia y poder son esenciales dentro de los espacios de recepción y suponen una materialidad de la autoridad de que la hermenéutica o la historia no pueden dar cuenta. ¿Cómo se produce esa presencia y cómo se produce ese poder? ¿De qué modo podrían haberse estudiado? ¿Habrían tenido en esto un papel esencial los modos de funcionamiento de la producción de los manuscritos o de la materialidad de la comunicación? Son éstos temas que, aunque centrales para las tesis de Weiss, nuestro autor no ha tratado. No merece crítica por ello, pero

se trata de asuntos que quizá deban formar parte de estudios correlativos al de Weiss que se hagan en el futuro.

Estas preguntas no son más que preguntas sugeridas por el enorme caudal de ideas que fluye de la investigación de Julian Weiss. Es, a todos los efectos, el trabajo más importante sobre el mester de clerecía publicado en muchos años. Estoy seguro de que lo utilizaré (ya lo he hecho) en todos mis futuros trabajos, puesto que también nos ofrece un marco teórico que se ha ido creando al mismo ritmo que el propio libro y se ha ido decantando en conceptos fundamentales. También lo utilizaré, en todo o en parte, en mis futuros cursos, tanto de doctorado como de licenciatura. Mi esperanza es que, por otro lado, este libro se traduzca también al español y tenga toda la difusión y relevancia que sus ideas deberían tener.

Bibliografía

- Arizaleta, Amaia. *La translation d'Alexandre. Recherches sur les structures et les significations du Libro de Alexandre*. Annexes del Cahiers d'Études Médiévales Hispaniques 12. París: Klincksieck, 1999.
- Biaggini, Olivier. "Le témoin impossible: Gonzalo de Berceo et la construction de l'auteur." *La Question de l'Auteur. Actes du XXXe Congrès de la Société d'Hispanistes Français*. Ed. Corinne y Manuel Montoya. Brest: U de Bretagne Occidentale, 2002. 131-146.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien. 1: Arts de faire*. París: Seuil, 1988.
- Garcia, Michel. "La médiation du clerc dans le mester de clerecía." *Les Médiations Culturelles*. París: U de la Sorbonne Nouvelle, 1989. 47-54.
- Gómez Moreno, Ángel. "Clerecía." *La poesía épica y de clerecía medieval*. Ed. Carlos Alvar y Ángel Gómez Moreno. Historia Crítica de la Literatura Hispánica. Madrid: Taurus, 1988. 71-98.
- Gumbrecht, Hans-Ulrich. *Powers of Philology*. Chicago: U of Chicago P, 2002.
- . *Productions of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Princeton: Princeton UP, 2004.
- Martin, Georges. *Les juges de Castille*. Annexes des Cahiers d'Études Médiévales Hispaniques 6. París: Klincksieck, 1992.
- Rico, Francisco. "La clerecía del mester." *Hispanic Review* 53 (1985): 1-23 y 127-150.
- Starkey, Kathryn. *Reading the Medieval Book: Word, Image, and Performance in Wolfram Von Eschenbach's Willehalm*. Notre Dame: U of Notre Dame P, 2004.
- Uría Maqua, Isabel. *Panorama crítico del Mester de Clerecía*, Madrid: Castalia, 2000.