

## *Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la Estoria de España*

Raquel HOMET

CONICET - Universidad de Buenos Aires

«El rey, que es fermosura de Espanna et the-  
soro de la filosofía, ensennanças da a los yspa-  
nos; tomen las buenas los buenos, et den las va-  
nas a los vanos.»

(*Estoria de España*, «Prólogo»)

La redacción de obras históricas en castellano es manifestación de un movimiento mucho más amplio en dos direcciones, espacial y temática, es decir, que se refiere al progresivo empleo en Europa occidental de las lenguas vernáculas para poner por escrito piezas literarias en prosa y rima, proceso que se lleva a cabo desde *circa* 1100 y es rotundo en el siglo XIII.

En este sentido, la *Estoria de España*, que Don Ramón Menéndez Pidal bautizara *Primera Crónica General de España*<sup>1</sup>, producto de la voluntad alfonsí, constituye un hito imprescindible para conocer el pensamiento y el proyecto cultural de la segunda mitad del siglo XIII y, específicamente, para caracterizar la conciencia histórica del círculo áulico. No sólo es la primera en castellano que versa sobre el pasado peninsular desde los tiempos más remotos —con el digno antecedente inmediato de la latina de Jiménez de Rada— insertándolo en el pasado de la humanidad, sino que para componerla los autores escogieron entre un vasto material existente que, en algunos casos, sólo conocemos a través de este texto.

---

<sup>1</sup> *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Publicada por Ramón Menéndez Pidal con la colaboración de A. Solalinde, M. Muñoz Cortés y J. Gómez Pérez, Madrid, Gredos, 1955 (3.<sup>a</sup> reimpresión, 1977, con un estudio actualizado de Diego Catalán). Las referencias corresponden a esta edición; en lo sucesivo doy como sinónimos *Primera Crónica* y *Estoria de España*.

A lo largo de esta rica narración es posible discernir varios temas que reaparecen una y otra vez, constituyéndose en auténticas claves para explicar la concepción histórica e historiográfica que inspiró esta obra. Entre ellos, he elegido los sueños por la singular riqueza que ofrecen en número, variedad y contenido pero, sobre todo, porque al revisarlos sucesiva y comparativamente proporcionan una clave sustancial para comprender la noción del devenir histórico de España y de la función de los hombres en él que se expresa en la *Estoria*...

Mi propuesta reside en un acercamiento a la significación atribuida al conjunto de situaciones oníricas en el contexto de la *Primera Crónica*, fundándome en la importancia del tema para la historia de las creencias y del pensamiento histórico, y aún a pesar de las limitaciones impuestas por la necesidad de una nueva edición de la obra, que dé a conocer más puntualmente la historia del texto y sus fuentes<sup>2</sup>.

La función de la experiencia onírica en la literatura del occidente medieval fue influida, como en otros terrenos, por las tradiciones grecorromana, judeo-cristiana y musulmana que distinguen diversos tipos de sueños, alertando sobre el peligro de los engañosos y asumiendo que otros —por ende, auténticos— permiten el acceso a un conocimiento superior o de un acontecimiento futuro. La literatura grecolatina, la bíblica e islámica, el género historiográfico, los tratados médicos y filosóficos, la iconografía, en fin, se ocuparon del tema. Celtas y germanos prestaron profunda atención a los presagios oníricos, según los testimonios literarios tardíos y las fuentes normativas.

A pesar de estos antecedentes —o, precisamente, por ellos— la historiografía cristiana de tiempos romano-germánicos y carolingios prefirió circunscribir los sueños al grupo eclesiástico. El hecho fue señalado por Jacques Le Goff hace años, en el marco de una investigación preliminar sobre el tema, agregando que el siglo XII, que los ve reaparecer, «puede considerarse una época de reconquista del sueño por la cultura y la mentalidad medievales»<sup>3</sup>. Es decir que la aparición literaria del sueño sigue a la afirmación de la historia como género. Esta observación preliminar no pretende fijar una relación de causa-efecto que hace tiempo ha sido abandonada por la historiografía, sino llamar la atención sobre los vínculos que pudieren existir entre ambos hechos en cuanto productos de una misma manera de percibir la relación del hombre con el universo.

---

<sup>2</sup> En su cuidadosa reseña del libro de Inés Fernández Ordóñez, *Las Estorias de Alfonso el Sabio*, Madrid, Istmo, 1992 (en *Incipit*, XII, 1992, pp. 209-221), Leonardo Funes ha subrayado que «tampoco es posible un estudio de las *EE* sin contar con una nueva edición que saque a relucir el texto específicamente alfonsí, y sin un mejor dominio de las versiones posteriores» (p. 22).

<sup>3</sup> «Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval» (*Scolies*, 1971), en J. Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 282-288 (la cita de p. 288).

Mi exposición se desarrolla en dos partes, precisando primero el concepto operativo de «conciencia histórica» y el de «sueños y visiones», para examinar luego en la segunda parte la sucesión de sueños. Retomaré en las conclusiones las ideas planteadas en esta introducción a fin de comprobar de qué manera se ha logrado profundizar el conocimiento sobre el tema propuesto.

## I. PRECISIONES CONCEPTUALES

Entiendo por «conciencia histórica» la percepción reflexiva del pasado de los hombres, en este caso específicamente referida al pasado peninsular. El párrafo del «Prólogo» de la *Estoria de España* con el que he encabezado este artículo es una síntesis profundamente esclarecedora de esa conciencia, al adscribir la *Estoria* al ámbito de la filosofía que, en el siglo XIII, es teología. De ello proceden dos hechos fundamentales: uno, que la Historia es, en el sentido agustiniano, el camino hacia la realización de la *Ciudad de Dios*<sup>4</sup>. El segundo es que el pensamiento histórico recibe sus categorías interpretativas del pensamiento teológico<sup>5</sup>.

Respecto de los sueños, la larga data del interés de los hombres por ellos y la consiguiente especulación determinó que se los distinguiese con distintos nombres, según sus caracteres. La jerarquía descripta por Macrobio *circa* el 400 descendía desde el *oraculum* a la *visio*, el *somnium*, *visum* e *insomnium*, considerando falsos a los dos últimos<sup>6</sup>.

En la península ibérica Isidoro, en sus *Etimologías*, se refirió a la *visio* y el *somnium* en la sección dedicada a los profetas<sup>7</sup>. Lo hizo, concretamente, enunciando los tipos de profecía: las dos categorías que nos ocupan pertenecen al conjunto de siete modalidades de la manifestación o comunicación divina, en un contexto bíblico preciso<sup>8</sup>: la visión es cuando Isaías dice «Vi al Señor sentado en un trono excelso» (*Is.* 6,1) y el sueño corresponde a la visión de la escala que tuvo Jacob mientras dormía. También registró Isidoro los tres tipos de visiones —siempre en las Sagradas Escrituras— las que se ven con los ojos del cuerpo, las que se contemplan con los ojos del espíritu y la que se captan por intuición mental.

<sup>4</sup> Escribo «Historia» con mayúscula para designar la ejecución terrena del plan divino, a diferencia de la «historia» con minúscula, para designar el relato o narración de un suceso.

<sup>5</sup> M. D. Chenu, *La Théologie au XII siècle*, París, 1957, cap. III «Conscience de l'histoire et théologie».

<sup>6</sup> Steven F. Kruger, *Il sogno nel Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero, 1996 (ed. inglesa 1992), p. 50.

<sup>7</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. bilingüe preparada por J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero, Introducción general por M. Díaz y Díaz, 2.<sup>a</sup> ed., B.A.C., Madrid, 1993; VII, 8, 34.

<sup>8</sup> Los siete tipos de profecía son, en el orden que las enumera san Isidoro, éxtasis, visión, sueño, por medio de una nube, voz, parábola y la que se da cuando se está lleno del Espíritu Santo.

En cambio, en las *Sentencias* (3, cap. 6), el obispo de Sevilla discurrió sobre *De tentamentis somniorum*, atribuyéndolos a la *instigatione daemonum* o *inmundi spiritus* y vinculando el éxito de éstos a los pecados del alma<sup>9</sup>. Contrapuso el estado de pecado grave al estado de gracia o a las faltas leves: mientras aquél genera sueños aterradores o engañosos, el segundo permite dormir plácidamente «interdum etiam per soporem quaedam arcana et mystica contuentur ac vident». Es decir, al margen de los sueños escriturarios se admiten otros, que pueden ser positivos o negativos y que se caracterizan por dos variables: primero, las que se vinculan al sujeto que los experimenta y que pueden ser de orden espiritual (estado de gracia o pecado leve - pecado grave) o material, fisiológico (indigestión o, al contrario, falta de alimento); segundo, las que son externas al sujeto que sueña. Se disciernen dos agentes: el espíritu maligno que provoca el sueño y que no sólo afecta a los pecadores sino que puede actuar rompiendo la dicotomía planteada en la variable anterior y perturbando a una persona santa. El segundo agente es la revelación, y con ella reaparecen en la pluma del santo los ejemplos escriturarios.

En cuanto a la veracidad de los sueños, los inspirados por el Espíritu Santo son siempre proféticos, aunque puede recibirlos una persona malvada<sup>10</sup>. Asimismo, pueden ser veraces los sueños inspirados por Satanás, quien «in angelum lucis se transformans, quemlibet incautum fallat, et aliqua erroris fraude decipiat»<sup>11</sup>.

Por último, observamos que en este texto de las *Sentencias* Isidoro utiliza como sinónimos *somnium* y *visio*<sup>12</sup>.

Ya en el siglo XIII y en castellano, el *Setenario* define el sueño y la visión. Su distinción nos interesa por partida doble porque este libro es, como la *Estoria de España*, fruto de la dirección alfonsí. En él leemos:

«Suenno commo quier que ssea natural que ordenó Dios en la natura del omne en quel dió tiempo en que ffolgase en dormiendo por los trabajos que lieua velando —et en aquel dormir, ssegunt dixieron los que ffablaron de naturas e es uerdaderamente, los miembros ffuelgan e están quedos—, el spíritu de la vida mueue los sentidos e quiere obrar con ellos bien commo ssi estudiesen despiertos. Et porque esta obra non es tan ffirmes commo de la que husa el cuerpo quando non duerme, et por esso ssuennan muchas cosas, dellas naturalmente e con rrazón e dellas de otra guisa, ssegunt lo que comen o beuen o lo al que ffazen en que andan o cuydan mientra están despiertos, o ssegunt creçen o menguan los quatro humores de que es ffecho el cuerpo; que han de creçer en él los cuy-

<sup>9</sup> En: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz e I. Roca Melia, B.A.C., Madrid, 1971. I. 3, cap. 6.

<sup>10</sup> San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, VII, 8, 41.

<sup>11</sup> San Isidoro, *Sentencias*, I. 3, cap. 6, 8.

<sup>12</sup> San Isidoro, *Sentencias*, I. 3, cap. 6, 8.

dados e las antoianças de manera que lo que ffalla tiene que es çierto en quanto está en suennos, e quando despierta non tiene nada. Et por ende los que ssobre tan fflaco çimiento commo éste arman ssu crençia, bien se daua a entender que su creençia non era cosa ffirmem nin sanna, nin podría durar luengamiente.»

A continuación se define:

«Visión quiere dezir otrosí cosa que non veen commo çietamiente. Et porque esto non puede omne uer ssinon en dos ssazonen — la vna, quando está el omne entre dos sentidos, de guisa que non es omne bien salido del vno nin entrado en el otro, assí commo entre uelar e dormir; o entre cuydar omne tan ffirmemiente, estando despierto, que sse le oluide la çertedumbre de la obra en que ssee por la voluntad de la antoiança en que non es caydo aun del todo —, et por ende los que asacauan creençias e ssectas e opiniones de tales visiones commo ésta, bien se puede entender que non era rraygado el ssuenno donde tal creençia sse mouye nin podría sser ffirmem ninguna cosa que ssobre tal rrazón ffuesse.

Onde, por todas estas rrazones ssobredichas, todos los que en ellas creyen non auyan ffirmes creençias nin ley uerdadera. Et por ende queremos mostrar todas estas creençias, cada vna cómmo era ssegunt aquellas gentes las creyen, por que connoscan los que las oyeren dónde sse mouyen todos estos yerros que ffazían a las gentes errar ssin rrazón.»<sup>13</sup>

Ante todo, señalemos que este último párrafo transcrito da la clave del contexto en que se inscriben ambos conceptos en esta obra: se trata de la denuncia de lo que se califica como sectas y errores de los antiguos. Esto explica que se explye en los aspectos negativos de ambos fenómenos, sobre todo de la visión, pues del sueño se reconocen las dos posibilidades, sueños «con razón» y otros engañosos.

En segundo lugar, pasando a examinar ambos conceptos, la caracterización del sueño es eminentemente fisiológica, respaldada en la teoría de los humores de la medicina hipocrática.

En cuanto a las visiones, subrayamos la connotación de incertidumbre que se les atribuye y que no deja espacio alguno a una valoración positiva. Las dos modalidades de visión que distingue el *Setenario* están formuladas exclusivamente a partir del sujeto que las experimenta y no de un factor externo ni del contenido de las mismas: rasgos ambos que comparten con los sueños y que denotan un tratamiento del tema más restringido que el isidoriano.

Las definiciones examinadas proceden del campo teológico. Si pasamos a la narración historiográfica en castellano vemos que, avanzado el siglo XIII,

<sup>13</sup> Alfonso el Sabio, *Setenario*, Edición e Introducción de Kenneth H. Vanderford, Buenos Aires, Instituto de Filología, Facultad de filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1945, pp. 48-49.

la *Primera Crónica General* tradujo *visio* por sueño, describiendo como aparición en *sueños* la del apóstol Santiago a Ramiro, antes de la batalla de Clavijo (& 629, p. 360), que Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada habían narrado en latín como apariciones y visiones<sup>14</sup>. El relato es similar, aunque con variantes, en los tres autores, pero la palabra *somnium* no fue empleada por los dos más antiguos.

La *Primera Crónica* dio como sinónimos *sueños* y *visiones* en sueños o en estado de duerme-vela. Por ejemplo, al relatar que a Constantino «durmiendo en su lecho, uinol en uision» una vieja mujer muerta desde hacía tiempo, que él, orando, hacía resucitar convertida en joven (& 325). Queda así de manifiesto en la fuente que hemos de examinar el uso indistinto de ambos términos para designar aquello que el sujeto veía, escuchaba o percibía con los sentidos, mientras dormía o en duerme-vela, pero siempre con percepción lúcida.

## II. SUEÑOS Y VISIONES REFERIDOS EN LA PRIMERA CRÓNICA GENERAL DE ESPAÑA

Dados los caracteres de la *Estoria* los sueños incluidos en ella se suceden en orden cronológico y suman veintitrés, número que supera al de los que narraron tanto el Toledano como el Tudense en sus respectivas obras citadas. Incluyo en esta relación el sueño atribuido a Alfonso VIII, que alude a sus amores con la judía toledana y que de tanta fortuna literaria ha gozado hasta nuestros días, pese a que no figuraba en el manuscrito escurialense X-i-4 transcrito por Don Ramón Menéndez Pidal<sup>15</sup>. He copiado al final de este estudio el «Cuadro de los sueños y visiones en la *Primera Crónica*», que complementa este apartado y facilita el reconocimiento de los casos comentados, ya que sintetiza el contenido, tema y datos principales de cada relato.

### 1. Época romana

Los primeros sueños relatados corresponden a la historia de Roma, cuatro de ellos a la época pagana y ocho a la cristiana. En esta distribución hay dos personajes especialmente favorecidos: Julio César —quien, además, «auie por costumbre de se espantar entre suennos muchas uezes» (& 117, p. 92)— y Constantino.

<sup>14</sup> Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, IV, XVII, de. A. Schottus, *Hispania illustrata*, IV, Frankfurt, 1608; también *Crónica de España por...*, primera ed. del texto romanceado por Julio Puyol, Madrid, Real Academia de la Historia, 1926; Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, cura et studio Juan Fernández Valverde, III, XIII, 37.42, p. 133.

<sup>15</sup> Don Ramón Menéndez Pidal incluyó este sueño en nota, explicando que lo copiaba del Mss. I.

1. Los sueños de **Julio César** se refieren, respectivamente, al poder que había de alcanzar y al anuncio de su propia muerte. Fueron tomados —como la mayoría de los de la época antigua— del *Speculum historiale* del dominico preceptor en la corte de Luis IX, Vicente de Beauvais, lo que no invalida el interés que ofrecen en el conjunto, pues su inclusión supone la selección en función de los objetivos de los autores de la obra<sup>16</sup>.

El primero tuvo lugar en Hispania: el jefe romano, después de haber fundado Yspalis, cuyo emplazamiento había sido preanunciado por Hércules, meditó sobre Alejandro ante la estatua del macedonio y soñó «que emprendaua a su madre». Consultó entonces a «un so estrellero muy bueno que traye» y éste explicó «que la madre era la tierra; e assi cuemo la metie so si ys apoderaua della, bien assi metrie toda la tierra en so poder e serie sennor de todo» (& 6, p. 9).

Los códigos del relato reivindican las predicciones astrológicas, posibles por la existencia de un orden cósmico al que remiten también las referencias al héroe solar (Hércules) y a la divinidad lunar (madre = tierra). Julio César, el conquistador, queda vinculado a dos héroes civilizadores y fundadores en el espacio y tiempo peninsulares: Hércules y Alejandro. La reivindicación heracleana característica de la historiografía en latín del siglo XIII —*Historia de rebus Hispanie* de Rodrigo Jiménez de Rada— ha sido relacionada con la difusión de esos relatos en el Islam español por la *Crónica* del moro *Rasis*<sup>17</sup>.

Los otros dos sueños referidos al dictador integran el conjunto de ocho señales que anunciaron su muerte: la noche antes de ser asesinado, el protagonista soñó «que uolaua sobre las nuues, et ayuntaba su mano diestra con la de Juppiter». Por su parte, la mujer de César vio en sueños «que caye el crochel de su palacio et que soterraua a su marido en su regaço» (& 119, p. 96).

2. **Nerón** recibió dos avisos de su próximo fin; uno de ellos fue que «sono una noche que andaua sobre mar gouernando una naue, et falleciol el gouernage, et leuaualo su mugier, que ya era muerta, a unas tiniebras much estrechas, et cubriesse todo de formigas aladas» (& 178, p. 127). El símil del gobierno de la nave había sido aplicado a los gobernantes desde los días homéricos (y continúa utilizándose); el mismo universalismo alcanza a las hormigas, que se adentran en las entrañas de la tierra pero que, aladas, adquieren una dimensión que sobrepasa su dominio natural. La mujer, de acuerdo con la interpretación adoptada para el sueño ya citado de Constantino, es Roma pagana.

<sup>16</sup> A la lista de fuentes de cada capítulo incluida en la edición de la *Primera Crónica General*, agregó, en los casos necesarios, otras que he podido identificar. Sintetizo las referencias en el *Cuadro* final que mencioné antes.

<sup>17</sup> Sobre esta vinculación, *vide* Helena de Carlos Villamarín, *Las antigüedades de Hispania*, Spolèto, Centro Italiano di Studi sul'Alto Medioevo, 1996.

El conjunto onírico pagano incorporado a la *Primera Crónica* indica, pues, que en ésta se aceptó al espacio onírico como el apropiado para el conocimiento anticipado de los sucesos que habían de afectar el destino de los gobernantes y de los pueblos, conocimiento que se comunicaba mediante un simbolismo específico que requería la interpretación de especialistas.

**3. Con Constantino** se abre la era de los «sueños cristianos». Esta etapa se inició en el séptimo año del reinado y con una versión que la crónica recoge por partida doble indicando con precisión sus respectivas fuentes: primero, el relato tomado del libro quinto de la historia de *Hugo el de Floriaco* (Hugo de Fleury), según quien, cuando el emperador iba a Roma a combatir contra Magencio:

«...pensando mucho en el fecho de la batalla que auie de auer, adormeciosse, et uio en suennos en el cielo la sennal de la cruz que resplandecie a manera de fuego, e uio los angeles quel estauan a derredor et dizienle en el language teutonico: “Costantin, por aquesta uençras tu”».

A continuación, la versión más rica en detalles de Eusebio de Cesárea:

«E segund cuenta Eusebio en la Ystoria eclesiastica, diz que el oyo yurar a Constantino que medio dia era quandol a el contescio aquello, et que toda la hueste de los caualleros que yuan con el uieron aquella sennal. E el yendo cuydando en aquel fecho que cosa podie seer, uino la noche, et en durmiendo aparecio Nuestro Sennor Ihesu Christo con aquella misma sennal que uiera en el cielo, et mandol que fiziesse su senna daquella sennal, et que uençrie con ella todas las batallas. E [...] Costantino [...] allego todos los clerigos cristianos que auer pudo, et demando les conseio quel fiziesen sabidor de la su creencia...» (& 314, p. 182).

El proceso de la conversión se completó en el décimo año del reinado cuando, enfermo Constantino de lepra, los sacerdotes capitolinos le dijeron que sanaría bañándose en la sangre de niños. Desechó el emperador el brutal remedio y, esa noche, se le aparecieron en sueños san Pedro y san Pablo comunicándole que, por no haber querido derramar la sangre de los inocentes, le aconsejarían la curación para su mal, que no fue otra que el bautismo impartido por el papa Silvestre (& 316, p. 184).

Finalmente, a los veinticinco años de reinado, estando Constantino en Bizancio, «durmiendo en su lecho», tuvo la visión que anoté para referirme al vocabulario: una vieja mujer muerta, ante la cual él, por indicación de san Silvestre, oraba, resucitando ella joven y bella y siendo coronada por el emperador mientras la madre de éste, Elena, le decía: «Fijo, tuya sera aquesta, et numqua morra fasta la fin del mundo». Al despertar, Constantino relató el sueño a sus allegados, pero, no satisficiéndole ninguna de las interpretaciones

escuchadas, oró y ayunó durante siete días hasta recibir una nueva visión, también de san Silvestre, quien le aclaró que la mujer era Bizancio, indicándole, además, el ritual que debía cumplir para re-fundar la ciudad, a la cual había de dar su nombre (& 325, p. 195).

Los tres sueños de Constantino fueron relatados —como queda visto— con amplitud y con un esmero que llevó a incluir dos versiones del primero y que convierten al conjunto en el más destacado con relación al total de secuencias oníricas o visionales de la obra.

La antedicha relevancia se corresponde con la trascendencia del acontecimiento que introduce y tiene como función historiográfica mostrar que la adopción de cristianismo fue un hecho ordenado por la voluntad supraterrrenal que guió, además, sus etapas.

El valor de la secuencia se proyecta a los caracteres y códigos del espacio onírico: los elementos cristianos escriturarios se yuxtaponen a sus precedentes paganos o bien, para singularizarse, son re-significados. Huelga recordar que estos elementos no fueron creados por los autores de la *Crónica*, pero sí aceptados y seleccionados por éstos.

Los rasgos que se destacan y que gozaron de gran fortuna literaria son —como se puede apreciar en el *Cuadro*— la presencia de mensajeros, mediadores entre el espacio de donde procede el mensaje y el del receptor. El antiguo estrellero, ubicado en el acá terreno en el caso de Julio César, ha sido sustituido por estos seres del más allá: ángeles, santos, muertos, el propio Jesucristo... El proceso de sustitución del antiguo sistema onírico por el nuevo es gradual, desplegándose a lo largo de los tres sueños, todavía en el tercero Constantino acude a sus amigos y a la familia imperial en busca de la interpretación correcta, pero esta búsqueda conduce a instruir al lector sobre el procedimiento óptimo para alcanzar la comprensión: un sueño «voluntario», logrado con oración y ayuno durante un lapso «completo» de siete días que, al repetir el número de días de la Creación, alinea la fundación de Constantinopla con aquélla.

El camino de sueño autoinducido —practicado por los griegos— potencia la función de los mensajeros del espacio celeste, convertidos en guías del destino histórico. La superposición de los mensajes de la emperatriz Elena y de san Silvestre en beneficio de la mayor claridad de este último respalda la función mediadora eclesiástica y masculina, preferida a la femenina maternal, que queda subordinada a aquélla. La vivencia onírica, afirmada como espacio de comunicación del Emperador con el más allá, constituye un *locus* ideal para el conocimiento trascendente y, por ende, por ella llega la revelación del camino de «la verdadera religión», el signo que distingue y agrupa a sus seguidores y la trayectoria histórica que se ha de cumplir a través de la re-fundación urbana adecuada. Los sueños inspirados han comenzado a constituir un espacio donde la divinidad se manifiesta al emperador con un poder inapelable, rector del destino histórico.

Otra característica de este espacio onírico es que, pese a ser íntimo, personal, su contenido es público y ratificable: público porque el emperador comunica su sueño a quienes lo rodean y porque su contenido afecta a todos, pero también ratificable porque muchos de los signos son perceptibles por todos los presentes, integrando el campo de las apariciones colectivas<sup>18</sup>.

4. De las restantes visiones del período romano, una trata del padre de **Joviano**, que conoció por un sueño el nombre que había de dar a este hijo que, corriendo el tiempo, tras la muerte de Juliano, llegaría a emperador. Informa también la crónica que los hermanos de Joviano nacidos antes que éste habían muerto a poco de nacidos, y que el fallecimiento de este emperador dio lugar a muchas versiones, porque había ocurrido ocho meses después de haber sido proclamado, a los treinta y tres años de edad, a raíz del fuego que había ordenado encender para combatir el frío del aposento donde dormía, recién encajado (& 349, pp. 201-202). El nombre, derivado de Jove-Júpiter, la muerte a la misma edad que la que tenía Jesucristo al ser crucificado, la forma de morir, por las llamas y, en fin, cada uno de los hechos anotados, indican la preocupación de los autores por utilizar todos los códigos interpretativos afiatados en la exégesis escrituraria.

5. El único sueño de este período cuyo protagonista no es un emperador es el de **Mascelzer**, hermano del conde Gildo. Después de la muerte del emperador Teodosio, Gildo se había sublevado en el África, dando muerte a dos hijos de Mascelzer, quien —a su vez— se había refugiado en Italia y que, con buena estrategia imperial, fue enviado a combatir el levantamiento:

«E Mascelzer, que aprisiera tiempo auie dell emperador Theodosio cuemo aprouechaua mucho en las cosas desesperadas la piedat de Dios a aquellos que creen en el et lo ruegan de coraçon, fuesse pora una ysia que a nombre Capraria, o morauan muchos santos omnes, et leuo los consigo, et souo con ellos yaquantos dias en oracion et en ayuno. E tercer dia, ante que lidiase con su hermano, apareosciol en uision sant Ambrosio, que auie poco que muriera, et mostrol en que dia et en que hora et en qual guisa començasse la batalla con el» (& 356, p. 204).

Mascelzer siguió las indicaciones recibidas de la visión, logrando imponerse de modo rotundo. Se trata, pues, de una variante de la visión constantiniana, inducida con ayuno y penitencia, potenciada por el lugar en el que se realizó y puesta al servicio de la estrategia militar y bajo la protección del santo obispo de Milán que tan largamente contribuyera a la vertebración de la Iglesia romana en la antigüedad tardía.

<sup>18</sup> La afirmación de que los ángeles hablaron en lengua teutónica, es mala lectura del original griego (*cfr.* Lista de fuentes usadas en la obra).

6. Los tres sueños siguientes tienen que ver con las invasiones y una vez más, fueron experimentados por emperadores: **Marciano** vio a Nuestro Señor Jesucristo mostrándole «que ell arco de Athila era quebrado; et entendio luego Marciano que era muerto» (& 415, p. 237).

El segundo aviso lo recibió **Justiniano** cuando los vándalos ocuparon África:

«Dios [...] enuio el su benedicto martir san Leto obispo que fuera de Neptena [...] all emperador Justiniano, quel dixiesse en uision que aco-riessse a aquel gran periglo que en Affrica auie. El emperador, luego que esperto, penso en este fecho [...] y enuio la expedición de Belisario]» (& 449, p. 253).

La visión de **Heraclio** presagiando una pérdida vuelve, en cambio, a los códigos pre-cristianos: «sonno el emperador Eraclio que unos mures, que nascien en tierra de Affrica, quel royen las faldas et las puntas de los pannos», poco después Heraclio envió a su hermano al Africa para combatir contra las fuerzas musulmanas, donde fue reiteradamente derrotado (& 487, p. 270).

Resulta útil contrastar este último episodio con el relato que hizo Heródoto sobre cómo el rey de Egipto Seton, al ver su país invadido por los árabes, fue reconfortado en un sueño por el dios Vulcano, de quien era sacerdote. Reanimado, Setón salió al encuentro de los invasores pese a que no contaba con un ejército profesional y, merced al favor de Vulcano, los ratones royeron las aljabas, los nervios de los arcos y las correas de los escudos de los árabes, obligando a estas tribus a emprender la huida<sup>19</sup>. Los relatos son simétricos y en ambos casos los ratones cumplen una función que se corresponde con la que tienen en vigilia (que se adscribe al simbolismo de la fuerza telúrica), pero los resultados son opuestos para cada uno de los reyes protagonistas del sueño.

## 2. Reinos romano-germánicos

He de destacar la ausencia de sueños de época visigoda, ya que no entra en esta categoría la percepción del cambio de color de las armas de los godos cuando Eurico revistaba el ejército en Arles (& 428, p. 244)<sup>20</sup>. Los dos visiones que incluye la *Primera Crónica General* para este período proceden del ámbito no hispano, itálico una y franco la otra. Dan cuenta del destino ultraterreno de las almas de sendos reyes cuya conducta asaz violenta se procuró destacar: el ostrogodo **Teodorico** y el franco **Dagoberto**.

<sup>19</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, Buenos Aires, Joaquín Gil ed., 1948, II, 141.

<sup>20</sup> También la narra Rodrigo Jiménez de Rada, *op. cit.*, libro II, X.

Del primero leemos la narración incluida por vez primera en los *Diálogos* de Gregorio Magno<sup>21</sup>, pero transformada como sigue:

«A aquella sazón [a la muerte de Teodorico] auie en aquella tierra un sancto omne hermitanno a quien Nostro Sennor Dios quiso mostrar en uision como el dicho papa Johan et Simaco el patricio et Boecio el philosopho, los que el rey Theoderigo matara, leuauan ell alma daquel Theoderigo pora las penas dell infierno et la echauan dentro en la olla de Vulcano, esto es en los fuegos ardientes» (& 444, p. 251).

La versión sobre el rey de los francos procede de Sigeberto de Gembloux<sup>22</sup>, redactada en la primera década del siglo XI, pero que —con un hito en los *Gesta Dagoberti*— deriva de la de Hilduin de Saint-Denis, que fue abad de este monasterio en 814<sup>23</sup>. A la *Primera Crónica General* llegó muy reelaborada:

«Esse anno murio Daguberto, rey de Francia, e fue demostrado a un sancto omne en uision como ell alma dell era leuada a iuzio ante Dios, et como muchos sanctos se querellauan del por muchos males et robos que el fiziera en sus iglesias, e los diablos que estauan ya por leuarle ell alma porall infierno, sobreuino sant Dionisio, obispo que fue de Paris, et rogo a Dios por ella por mucho seruicio que el fiziera demiente que fuera uiuo, et librol de las penas» (& 499, p. 276).

La comparación de ambos relatos permite apreciar el contraste entre la condena del ostrogodo arriano Teodorico, conducido a su condena final por los católicos a quienes aquél persiguiera<sup>24</sup>, y la salvación del franco católico Dagoberto por su patrono san Dionisio, pese a las acusaciones no menos graves en su contra.

En el caso itálico un Papa, un patricio, un filósofo, muertos todos en la cárcel, con un toque de sacrificio martirial, tomaron la revancha contra el rey arriano que no supo o no pudo alinearse en la amplia vía romana. En cambio, en el más allá franco, la alianza entre los monjes que custodiaban la tradición del legendario primer obispo de París y la realeza, muestra que unos y otra habían emprendido el camino idóneo para imponerse en ambos espacios.

<sup>21</sup> Grégoire le Grand, *Dialogues*, Introduction, Bibliographie et cartes par Adalbert de Vogüé, moine, París, ed. du Cerf, 1978, IV, chap. XXXI.

<sup>22</sup> «Chronografia sive Chronica», *M.G.H., SS*, t. VI, Hannoverae, 1844, pp. 300-374. Esta crónica universal se extiende de 381 a 1111.

<sup>23</sup> Vide F. Brunhölzol, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge. 1/2. L'époque carolingienne*, Belgique, Brepols, 1991, pp. 161-166.

<sup>24</sup> Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Saint-Amand (Cher), Gallimard, 1981, p. 130, señaló el uso político del más allá en este castigo de Teodorico.

Ambos sueños continúan el sistema onírico diseñado para Constantino, pero la capacidad de los mediadores religiosos se ve ampliada en una nueva dirección: a la función de anunciar e intervenir en los sucesos de este mundo se agrega la de actuar también en el otro, conduciendo las almas o, incluso, influyendo para lograr la salvación eterna.

### 3. Islam

De fuentes musulmanas proceden dos sueños, el de Mahoma, que ya había narrado en la *Historia Arabum* del Toledano, y el de Alfonso VI, que incluye en el contexto de los reinos cristianos de la reconquista porque a él corresponde por su protagonista, contenido y concepción.

El sueño de **Mahoma** es una breve síntesis del *Libro de la Escala de Mahoma*, vertido al castellano para la misma época en que se componía la *Estoria*, por un hombre que integraba el mismo círculo alfonsí que compaginaba ésta, el judío Abraham, médico del rey. De esta visión del más allá experimentada por el profeta, según la tradición, me interesa subrayar la definición de *visión* puesta en boca del fundador del Islam: «Quando yo ui a Abraham et a Moysen et a Ihesu, dixo el, los oios deste mi cuerpo dormian, mas los oios del mio coraçon uelauan» (& 488, p. 271). El sueño —si así optamos por llamarlo, con un vocablo que no usó el cronista— es la vía de acceso a un nivel de conocimiento que se localiza en el corazón, donde lo ubicaron los antiguos egipcios y al que se hace referencia en varios pasajes de la crónica.

El profeta explicó a continuación su recorrido por los siete cielos con el ángel Gabriel como acompañante-guía. En todos ellos, el autor retuvo del extenso relato que Mahoma fue reconocido por los ángeles, no al verlo, es decir, no por su aspecto, sino al escuchar su nombre:

«E en todos los cielos en que yo sobi preguntauan los angeles a Gabriel quien era yo, et el diziele: este es Mahomat. Et desi ellos muy alegres por esto que oyen preguntauan le et dizien le: ¿e es ya enuiado al mundo? [...]». (& 489, p. 272).

La pre-ciencia está, pues, desvinculada del aspecto exterior (forma) y la esencia reside, como en el *Génesis*, en el nombre<sup>25</sup>.

La inclusión de este texto en la crónica supone el reconocimiento de su trascendencia histórica para la religión musulmana, aunque el autor lo haya invalidado como falso: «E el [Mahoma] mintiendo dize que fallo y eston-

<sup>25</sup> Aunque estrictamente referido a la exégesis escrituraria, es útil reflexionar esta afirmación vinculándola a lo expuesto por G. Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, París, ed. du Cerf, 1999, cap. VI, acápite «La significación espiritual de las palabras».

ces...» (& 488, p. 270). El rechazo se corresponde con los fundamentos dados en el *Setenario*.

#### 4. Reinos de la reconquista

1. El primer sueño de esta etapa es la visión del apóstol Santiago por **Ramiro I** antes de la batalla de Clavijo contra Abd al-Rahman II. El relato ha dado lugar a largas controversias porque esta victoria cristiana se vincula con el cese del pago de un tributo de cincuenta, cien u otro número de doncellas a los musulmanes y porque, como corolario de la asistencia apostólica, el rey astur-leonés instituyó un sustancioso tributo a la iglesia compostelana. Es decir que el sueño potencia a Ramiro en cuanto rey que rompió con la dependencia respecto del emirato y estableció un vínculo definitorio y definitivo con Compostela: en términos geográficos significa contraponer Córdoba a Santiago, y en términos religiosos lo musulmán a lo cristiano.

Como es sabido, las crónicas asturianas del ciclo de Alfonso III —las más próximas a los acontecimientos— no mencionan esos hechos. En ellas, Ramiro I fue —ni más ni menos— el rey que dominó los levantamientos magnaticios, impidió el ingreso de los normandos y construyó diversos edificios<sup>26</sup>. La aparición santiaguina en Clavijo y los sucesos a ella vinculados recién se incluyeron en las historias del siglo XII y en el XIII los incorporaron a sus obras los obispos Lucas de Tuy y el Toledano, con mayor lujo de detalles el primero, cuya versión es la que recogió la *Primera Crónica General*<sup>27</sup>.

El primer texto con el relato del sueño, sus causas y consecuencias, sería la supuesta copia de un diploma atribuido a Ramiro I, autorizada por «Petrus marcius dei gratia ecclesie beati iacobi cardinalis» a mediados del siglo XII<sup>28</sup>, profundamente marcado por la presencia cluniacense en el reino y por el interés de esta orden en la difusión del culto santiaguino. Los elementos del episodio en la *Primera Crónica* son:

1. La negativa de Ramiro a pagar a los musulmanes el tributo de cincuenta doncellas de la nobleza y cincuenta del pueblo (en la versión del tudense eran sólo cincuenta, sin distinción).

<sup>26</sup> *Crónica de Alfonso III*, 23. En la *Albeldense* se menciona también que castigó a los bandoleros y quemó a los magos: *Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y «A Sebastian»)*. *Crónica Albeldense (y Profética)*. *Introducción y edición crítica de Juan Gil Fernández. Traducción y notas de José L. Moralejo. Estudio Preliminar de Juan I. Ruiz de la Peña*. Universidad de Oviedo, 1985.

<sup>27</sup> Lucas de Tuy, *Chron...*, *op. cit.*, IV, XVII, pp. 290-292 y Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia...*, *op. cit.*, IV, XIII.

<sup>28</sup> Lo reprodujo A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, II, Santiago, 1899, pp. 132-137.

2. Incursión cristiana hasta Nájera, para asolar las tierras musulmanas, quedando Ramiro y sus hombres cercados en el otero de Clavijo por fuerzas musulmanas muy superiores en número.

3. Los cristianos pasaron la noche llorando y orando, cuando Ramiro se durmió se le apareció el apóstol Santiago anunciándole que Jesucristo le había encomendado la protección de España. Acompañando las palabras con la gestualidad, el apóstol oprimió la mano del rey —agregando a la visión el sentido del tacto— y le dijo:

«Rey Ramiro, esfuerça en tu coraçon, et sey bien firme et fuerte en tus fechos, ca yo so Yague, ell apostol de Jhesu Cristo et uengo a ti por ayudarte contra estos tus enemigos. Et sepas por uerdad que tu uençras en la mannana con ell ayuda de Dios a todos estos moros que te agora tienen cercado. Et digote que tomaran y muerte muchos de los tuyos, a los que esta apareiada la gloria de Dios et la su folgança que siempre durara» (Cap. 629).

Santiago prometió, asimismo, acudir al combate con su caballo y la enseña blancos y con la espada, ordenando que fueran todos a la lid confesados y comulgados y que se lanzasen a la lucha al grito de «Dios, ayuda, et sant Yague».

4. Al despertar, el rey contó la visión a obispos, abades y jefes de la hueste, e hicieron lo que aquélla había indicado. Santiago, por su parte, cumplió lo prometido y los cristianos lograron la victoria.

Los antecedentes del relato son de larga data y han sido reiteradamente señalados: R. Basset, en 1921, al desestimar la autenticidad del tributo de las doncellas lo relacionó con el de siete muchachos y siete doncellas atenienses por el que Teseo luchó contra el Minotauro<sup>29</sup>.

Respecto del sueño, A. López Ferreiro —siempre dispuesto a admitir la veracidad de estas afirmaciones— señaló su coincidencia con el del emperador Teodosio en vísperas de la batalla de Aquileya, en 394, cuando los apóstoles Juan y Felipe se le presentaron, también en caballos blancos<sup>30</sup>. Entre los antecedentes escriturarios, quizá es el más conspicuo el caballero celestial del *Apocalipsis* (19, 11-15). Por su parte, Américo Castro asoció la aparición de Santiago a caballo con el mito dioscórico<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> R. Basset, en *Bulletin Hispanique*, XXIII (1921), citado por P. Aguado Bleye, *Manual de Historia de España*, I, Madrid, Espasa-Calpe, 1958, p. 496.

<sup>30</sup> A. López Ferreiro, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 117-118, nota 1 citando a Rohrbacher.

<sup>31</sup> A. Castro, *La realidad histórica de España*, 5.ª ed., Porrúa, México, 1973. Es sabido que C. Sánchez-Albornoz rechazó rotundamente esta posición en *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, y, entre otras páginas, en «El culto de Santiago no deriva del mito dioscórico», *C.H.E.*, XXVII, 1958. El debate ha continuado.

El episodio de la *Primera Crónica General* se sintetiza así:

A. Espacio terrenal: Tributo infamante – Reacción regia – Inferioridad de fuerzas respecto del enemigo – Llanto y plegaria regia.

B. Vivencia onírica: el Apóstol comunica al rey su patronazgo, anuncia la victoria y ordena el rito, el grito y la guerra santa.

C. Espacio terrenal: Se acata lo indicado por el Apóstol – Triunfo – Queda el signo identificatorio.

La vivencia onírica tiene nuevamente la función mediadora informando de la voluntad divina y abriendo la posibilidad del cumplimiento de ésta a través de la intervención santiaguina: el santo sale, pues, del espacio onírico para actuar en el terrenal. La visión es rotundamente fundadora, de orden mítico-religioso y militar, dotando de jefatura espiritual a toda la cristiandad peninsular, no sólo al reino astur a cuyo rey se le atribuye. En efecto, Santiago se declaró protector de España, siguiendo en ello la *Estoria* las palabras del Tudense.

2. El relato de la visión de **Fernán González** antes de combatir con Almanzor en la batalla de Hacinas (& 698, pp. 400-402) —cantado en el *Poema* dedicado al conde<sup>32</sup>— siguió los mismos derroteros que la de Clavijo, con algunas variantes. La primera de ellas es que el protagonista no es rey sino jefe militar, caudillo fundador. La circunstancia, en cambio, es del mismo género: lucha agonal contra quienes eran presentados como enemigos de la fe y con superioridad numérica abrumadora. El conde pronunció una extensa plegaria ante el altar de San Pedro de Arlanza, donde el monje Pelayo —ya fallecido— le había brindado su consejo en anterior ocasión (& 690). Se trata, pues, de un *locus* sagrado, sitio de unión tierra-cielo, mundo-trasmundo, donde habitualmente se guardan las reliquias protectoras. De acuerdo con los códigos exegéticos, el nombre es portador de la *uirtus*, y el del monje Pelayo remite al iniciador de la resistencia contra los moros<sup>33</sup>.

«Estando el conde Fernand Gonçalez faziendo esta oration, uenole un suenno, et adurmiose alli ant ell altar. Et apareşciol alli el monge sant Pelayo uestido de pannos tan blancos como la nieue...». Pelayo aseguró al conde que Santiago, los ángeles y él mismo lo ayudarían, «todos en la batalla con armas blancas, et traera cada uno de nos cruz en su pendon».

Al sueño se suma la posterior audición del mensaje que —a la manera del tercer sueño de Constantino— complementa la visión brindando soporte adicional de índole estratégico ante las dudas del interesado:

<sup>32</sup> Anónimo, *Poema de Fernán González*, Edición, Introducción y notas de Alonso Zamora Vicente, Madrid, Espasa, 1978 (1946), XVI-X. Recordemos que el *Poema* se supone escrito hacia 1250 por un monje del monasterio de Arlanza.

<sup>33</sup> *Primera Crónica...*, cap. 564. Acerca del valor del nombre, *vid. supra*, nota 25.

«Et estando el penssando en aquella uision et rogando a Dios, oyo una gran uoz...»

que lo instó a apurar el combate y le brindó indicaciones estratégicas, ordenando la formación en tres columnas respectivamente comandadas por Santiago, san Millán y el conde. De este modo, los cultos locales de san Pedro de Arlanza y de san Millán encontraron acople con el jacobeo.

La historia se completa con la aparición a los hombres de una serpiente lanzando fuego por la boca, que el conde no alcanzó a ver pues, cuando lo despertaron, el aterrador animal ya había desaparecido. Fernán González rehizo la moral de su gente interpretando la visión como un encantamiento de los moros. Esta conocida variante de la lucha entre las fuerzas celestes y demoníacas, enfrentamiento bipolar, plantea la psicología de masas en términos de fe y, en el relato, facilita la introducción al rito de la misa y comunión para combatir en estado de gracia, pieza fundamental del encuadramiento bélico eclesial<sup>34</sup>.

«Et desde que el gallo canto, leuantaronse todos et oyeron missa, et fizieron su confession et su penitencia, et repintieronse de quanto mal auien fecho, et rogaron a Dios que les ouiesse merced et que los ayudasse contra los moros; et desi comulgaron todos» (& 699, p. 402).

3. El siguiente sueño incluye nuevas perspectivas: versa sobre los rasgos de Santiago y su fuente es un texto latino que, con variantes, habían reproducido el *Silense* y el *Liber Sancti Iacobi*<sup>35</sup>. Data, pues, de comienzos del siglo XII —segunda década para el *Silense* y sexta para el *Liber*— y responde, una vez más, a la influencia cluniacense debiendo ser interpretado a la luz de las controversias religiosas de la época.

El agraciado por la visión no fue el rey ni un caudillo militar sino el obispo griego **Estiano** que, yendo de peregrino a Compostela, había afirmado que Santiago no debía ser llamado caballero sino pescador. Cuestionar la condición del Apóstol no es asunto de poca monta, por el contrario, constituye un tema central pues pone en tela de juicio la construcción ideológica —difundida a través de Cluny y del Císter— en torno al mito vertebrador religioso-militar que respaldaba al orden de la caballería. Este enfrentamiento se hace opo-

<sup>34</sup> En el cap. 9 del «Llibre des fets» (*Les Quatre Grans Cròniques. Revisió del text, pròlegs i notes* per F. Soldevila, Barcelona, Selecta, 1983, 1.ª ed. 1971) redactado también hacia la segunda mitad del siglo XIII, Jaime I vincula la derrota y muerte de su padre en Muret al hecho de haber combatido en pecado mortal. Me refiero a ello en R. Homet, «Caracteres de lo político en el «Llibre des fets», de Jaime el Conquistador, *Res Gesta*, 32, Rosario, 1993, pp. 175-176.

<sup>35</sup> «Chronicon del Monge Silense», 89, P. H. Flórez, *España Sagrada*, XVII, 1789, pp. 312-313; *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Milagro XIX. Sobre la fecha de recopilación del *Liber*, vide M.C. Díaz y Díaz, *El códice calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago, 1988.

niéndole otro gran mito vertebrador, el del pescador que, con sólida apoyatura neotestamentaria (*Mt* 4<sup>19</sup>), tiene antecedentes que, en el mundo griego, remontan a Homero y Hesíodo. La atribución no se presenta como alternativa sino como antagónica, por ende, la rectificación debe producirse en el mismo nivel donde se ha fundado el mito: el onírico. Así ocurre, y el apóstol se presenta en sueños ante el obispo cuestionador:

«con unas llaues en la mano [...] por que nunca iamas dubdes que yo non so caballero de Cristo et ayudador de los cristianos contra los moros». Et diziendo esto fuel aducho un caualllo muy blanco, et ell apostol caualgo en el a guisa de cauallero»,

agregando que a la hora tercia el propio apóstol le abriría a Fernando «con estas llaues que tengo en la mano» las puertas de Coimbra, que el rey Magno llevaba siete años sitiando (& 807, p. 487).

Junto con la reafirmación del patronazgo y de la caballería santiaguina ha reaparecido la persona regia, en este caso como destinataria y beneficiaria del favor apostólico, mientras que la comunicación onírica era recibida por un representante de la iglesia<sup>36</sup>.

4. Pocas páginas más adelante hace la primera de sus apariciones como visión (en la *Estoria*) san Isidoro, anticipándole a **Fernando I** el momento en que moriría:

«Ell [el rey] estando en su uida buena et limpia et en sus oraciones que fazie buenas et santas todauia, paresciol sant Esidro; et porque quando el fuesse cierto de su finamiento se confessarie mas complidamientre et alimpiarie su alma de todos sus pecados, dixol alli sant Esidro qual die auie de finar et la ora en que ell alma se auie a partir de la su carne» (& 812, p. 493).

El objeto de este aviso tiene la finalidad inmediata explicada en el texto: permitir el adecuado tránsito del rey dándole lugar a que abandone los asuntos de su oficio y prepare su espíritu para el más allá<sup>37</sup>. Hemos visto cómo recogió la crónica los anuncios anticipatorios de muerte en la Roma pagana; la

<sup>36</sup> Nótese que la rica visión de Santiago con las llaves apuntala la versión alquímica del culto.

<sup>37</sup> La aparición de Isidoro fue mencionada con las variantes que anoto por Lucas de Tuy y por R. Jiménez de Rada. El primero escribió en su *Crónica...* [IV], cap. LIX, p. 361 de la edición de Julio Puyol: «...tomadas todas las çibdades y castillos de Çeltiberia, paresçiole el sancto Doctor Ysidoro y notificole venir el día de su muerte». En el Toledano leemos: «Set iam uite sibi termino imminente apparuit ei beatus Isidorus et diem sui obitus intimaui». Líneas más abajo indicó que ésta ocurrió el martes [27 de diciembre], día de san Juan Evangelista, a la hora sexta; Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia...*, libro VI, cap. XIII, pp. 193-194.

contrapartida es el modelo bíblico, difundido en el contexto hagiográfico sellado por Gregorio Magno en la vida de Benito de Nursia, donde tales avisos son uno de los signos de santidad.

Ello aparte —y no es poco— la aparición hizo del hijo de Sancho el Mayor doble protagonista del sistema visional-onírico: en torno a Fernando se organizan los patronazgos de Santiago y de Isidoro, cuyos respectivos ámbitos y caracteres quedan mostrados a través de los dos sueños: el jacobeo es militar-caballeresco al servicio de la iglesia cristiana y del rey a través de un mediador griego. El isidoriano le asegura el tránsito a la vida eterna y es «directo», justificable por la estrecha relación del rey con el Doctor de Cartagena, validada por el conocido hecho de la invención y traslado de los restos del obispo hispalense a la ciudad de León durante el reinado del Magno. En el ámbito práctico de la organización eclesiástica, ambas series de justificaciones oníricas brindaban argumentos para fundamentar el engrandecimiento de las sedes involucradas, aunque no fuera ésta la preocupación del autor.

5. De los hijos de Fernando, el agraciado por los presagios fue **Alfonso VI**. Todo un capítulo de la *Primera Crónica General* (el 827, p. 504), está dedicado a la caza y a los signos que se manifestaron en torno a Alfonso cuando estaba en la corte de Almemon de Toledo<sup>38</sup>. En este contexto simbólico y premonitorio, el sueño se singulariza porque se produce en ámbito musulmán y porque quien lo experimentó es un moro, quien le contó a otro:

«“Yo sonnaua esta noche que este Alfonso que entraua por Toledo cauallero en un puerco”. Dixol essa ora ell otro moro, como soluiendol este suenio: “sin falla te digo: este a de ser sennor de Toledo”. En ese momento “alçaronse [...] al rey Alfonso todos los cabellos de la cabeça enfiestos arriba” y fueron vanos los esfuerzos de Almemon por acomodárselos.»

He transcrito el fragmento incluyendo el signo porque son complementarios, ratificando el segundo al primero. En este contexto, la función receptora del rey fue desplazada de la situación onírica a la de vigilia, manifestándose a través de un signo corporal vinculado —en las diversas tradiciones— a la idea de energía, autoridad y contacto con la divinidad (el pelo erizado), en tanto que los códigos del sueño premonitorio protagonizado por el moro difieren de los que vimos en el ámbito cristiano, remitiendo al simbolismo animal que aparecía en el Imperio (las hormigas de Nerón) o en Bizancio refiriéndose a los árabes (los ratones de Heraclio). En el conjunto que venimos analizando, el sueño tiene una función legitimadora no tanto de la revelación onírica —aceptada en los diversos ámbitos político-religiosos— sino de la voluntad

<sup>38</sup> El Toledano, en cambio, no incluyó el sueño entre los presagios (R. Jiménez de Rada, *Historia...*, VI, XVI, 196-197).

trascendente respecto del señorío de Alfonso sobre Toledo: al atribuir el sueño a un moro el relato convierte a quien ha de ser súbdito en receptor del mensaje ultraterreno: la voluntad divina no ha sido expresada en clave escrituraria sino en la que corresponde a los receptores del mensaje.

6. Conocido es el amplio espacio dedicado en la *Crónica General* a **Rodrigo Díaz**, páginas redactadas sobre fuentes tales como el *Cantar* y la *Estoria del Cid o de Cardena*. De esta última procede el relato de los sueños, que ocupan el tramo final de la vida del héroe, favorecido por dos conjuntos de visiones, siempre nocturnas y anticipatorias de su muerte, pero completada, la más extensa de ellas, con el contenido militar. Durante más de siete noches el Cid vio a su padre y a su hijo, ya muertos, que le decían: «mucho auedes morado aqui trendos, et vayamosnos a las asonadas perdurables». Tras este proceso preparatorio se le apareció san Pedro cuando estaba a la media noche en su cama, «velando ca non durmiendo», meditando la estrategia a seguir ante el inminente ataque almorávide. El apóstol se anunció primero a través de los sentidos de la vista y del olfato: «[Rodrigo] non cato al, sinon quando entro en el palacio vna grant claridad, et olie tan bien que era maravilla [...]». El aparecido era «tan blanco como la nieue, et era cano et crespo, et entro por el palacio, et traye en su mano vnas llaves». Se cercioró de la atención de su visitado requiriéndole: «¿Duermes, Rodrigo, o commo yazes?». El Cid siguió el diálogo introductorio de rigor en la literatura de los siglos XIV y XV y preguntó: «¿Quién sodes vos que me preguntades?». A partir de este instante comienza la revelación o mensaje:

«“Yo so sant Pedro, principe de los apostolos, que vengo a ti con mas pressurado mandado, que non es el que tu cuydas del rey Bucar. Esto es: que as a dexar este mundo et yrte a la vida que non a fin, et esto sera de oy en treynta dias. Pero tanto te quiere Dios fazer merced, que la tu conpanna desbarate al rey Bucar, et que tu, seyendo muerto, venças esta batalla, por onrra del cuerpo tuyo; et esto sera con ayuda del apostol sant Yago, que Dios enbiara a la fazienda. Et tu, antes de todo esto, faras enmienda a Dios de todos tus pecados, et assi seras saluo. Et todo esto te lo otorgo Jesu Cristo, por amor de mi et por la reuerençia que tu siempre feziste en la mi egle-sia del monesterio de Cardenna”.» (& 952, p. 634)

Coexisten en torno a esta visión del héroe castellano los dos tipos de emisarios que hemos distinguido desde el comienzo: parientes difuntos y mensajeros celestiales, aunque con una variante significativa: el desplazamiento del sexo femenino (Elena) por el masculino en la función de emisario o interlocutor.

En cuanto al contenido, el anticipo de la muerte reviste el propósito ya comentado de asegurar la salvación eterna. A este interés primordial por el alma se agrega la prodigación de la gracia al cuerpo del héroe a través del triunfo

militar. La dimensión heroica del protagonista ha quedado sellada desde el más allá. En cuanto a las jerarquías celestes, siguen los derroteros de la visión del conde Fernán González: el patronato militar de Santiago y el culto al patrono local, en este caso Cardeña.

En el espacio onírico de la crónica alfonsí la unidad se establece en torno a la correspondencia entre patronazgos y territorios: el vínculo con san Pedro no reside sólo en la relación de Rodrigo Díaz con Cardeña —expresamente mencionada— sino que, en el discurso nominativo de tipo escriturario, deriva de que Valencia fue el primer nombre de Roma, luego convertida por el cristianismo en la ciudad de Pedro<sup>39</sup>. De hecho, ha de entenderse que la piedad petrina —y la voluntad de alineamiento con la sede pontificia— desempeñan un rol fundamental en el relato.

Si ponderamos los sueños de Alfonso y de Rodrigo en el contexto de la *Primera Crónica*, notamos que la relación que vinculó a ambos en vida se proyecta en la legitimación de sus respectivas obras. Acaso fue la decisión de ubicar la capacidad legitimadora del plan divino en el nivel onírico lo que indujo a los responsables de la obra a incluir el sueño del moro, que el Toledano no había recogido.

7. San Isidoro entra a competir con Santiago en el terreno de éste —el combate armado— cuando se le aparece a **Alfonso VII** durante el asedio de Baeza, en ocasión de que algunos nobles han abandonado al rey:

«Parescio en la noche sant Esidro all emperador, conortandol et esforçandol, que la batalla de otro dia que la cometiesse atreudamientre et con grand esfuerço, et que el le uernie y en ayuda et serie su ayudador». Efectivamente, entablada la lid «ell emperador uio a sant Esidro andar en la fazienda de la su parte; et en ell esfuerço de lo quel el prometiera, esforçosse ell emperador et esfuerço otrossi a los suyos...» (& 981, p. 660).

La aparición y ayuda de Isidoro en esta lid, registrada antes por el especialista en milagros isidorianos que fue el Tudense, tenía para ese autor fundamento en el desgravio (moral y material) hecho por Alfonso VII a la sede leonesa y a su santo patrono tras las violencias infligidas por Alfonso de Aragón y por el conde Enrique en tiempos de la reina Urraca<sup>40</sup>. Empero, Don Lucas había juzgado preciso justificar expresamente que fuera Isidoro y no Santiago quien anunciara la ayuda militar, poniendo en boca del obispo sevillano las palabras:

«Yo soy Isidoro, doctor de las Españas, sucesor en gracia y en predicacion del bienaventurado Jacobo Apostolo; esta mano derecha es de esse Apostolo Jacobo, defensor de España» (Libro IV, cap. LXXIX).

<sup>39</sup> *Primera Crónica...*, cap. 84-85.

<sup>40</sup> Lucas de Tuy, *Crónica...*, Libro IV, cap. LXXII-LXXIX.

El redactor de la *Primera Crónica General*, omitidos los hechos precedentes, siguió la versión del Toledano sin explicar los motivos de la presencia de Isidoro, aunque anotó, sí, la fundación de una iglesia de canónigos regulares generosamente dotada, en agradecimiento y honor del santo<sup>41</sup>. Que sea el venerado obispo sevillano y no Santiago quien lidere la conquista de Baeza no me parece vinculado —en el contexto del conjunto onírico de la *Primera Crónica*— con las luchas entre las diócesis sino con el precedente histórico, pues Baeza era una plaza andaluza tradicionalmente dependiente de la sede toledana<sup>42</sup>, pero, sobre todo, Baeza era llave de la conquista de Almería, con un valor simbólico que prefiguraba la «recuperación de España». Atribuir a Isidoro la dirección de su reconquista no era sólo mostrar esta empresa como producto de la voluntad divina sino, en lo que hace a la autoridad regia, respaldarla frente a las pretensiones nobiliarias (tema candente durante el reinado de Alfonso X) e identificarla con el destino imperial.

8. La última de las visiones narrada en la *Primera Crónica* fue agregada a uno de los manuscritos<sup>43</sup>. La experimenta Alfonso VIII dos años después de la derrota de Alarcos, estando en Illescas, en su lecho y, como el Cid, despierto, pero cambia aquí el horario, que no es nocturno sino «en amaneciendo». En estas circunstancias, el rey:

«[...] uio entrar por la puerta a desora un grant omne todo uestido de blanco et auie los cabellos et la barua blanca, et traye un capiello de Ultramar en la cabeça. Et el rey, quando le uio, espantosse del, et demando quien era et le el le dixo: “non ayas miedo que mandadero so de Dios, que me enuia a ti, mas mio nombre non sabras, et dixete Dios que por el peccado que feziste con la judía et dexauas la Reyna tu muger por ella, quisotelo Dios calomiar assi como calomio a Dauit que tomo lla muger de Vrias, et por esso fuste uençudo en la batalla de Alarcos, et perdiste y toda tu gente, ca el peccado del rey calomia Dios en el pueblo et quieretelo aun calomiar en los tus fijos uarones, ca todos morran et non fincara generaçion de ninguno dellos; mas el tu nieto, fijo de tu fija et del rey de Leon, aquel heredara la tu casa”. El mandadero divino agregó la posibilidad de redención: “Tu connosçe a Dios el yerro que feziste contra el, et gradeçe de que te dexa con tanto, et faz connosçimiento et arrepentymiento en tus obras, et auerte ha merçed”.» (& 1006, p. 685).

El estilo identificatorio de la visión se corresponde con la del Cid, pero ésta es de muy otra índole. El terrible mensaje alienta la autoridad regia y pro-

<sup>41</sup> R. Jiménez de Rada, *Historia...*, op. cit., VII, XI.

<sup>42</sup> Acerca de las disputas interdiocesanas, Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, con relación a esta aparición, especialmente p. 368.

<sup>43</sup> Lamentablemente, no conozco la historia del texto, que aportaría luz a la interpretación del tema que nos ocupa. Aún así, es posible formular algunas observaciones válidas.

porciona una explicación histórico-escrituraria que enriquece la perspectiva que venimos desarrollando: primero, el sueño permite dar noticia de la relación del rey con una mujer de religión judía, de la cual el relato no había dado ninguna otra información.

En segundo término, al identificar el castigo al Noble Alfonso con el impuesto al rey David, se indica —en el contexto de la obra— la condición del rey como ungido y de los «yspanos» como pueblo elegido.

En tercer lugar, es imposible soslayar que la falta de Alfonso enlaza con el pecado de Rodrigo, tema también central de la *Primera Crónica*<sup>44</sup>. En «lectura bíblica», Alfonso se identifica con la caída adánica, en lectura caballeresca, con la pérdida de Troya, en lectura histórica Alfonso pecador es responsable del desastre infligido por los almohades y de las pérdidas sucesorias. Pero, a diferencia del rey Rodrigo, se abre el camino de la redención a través de la penitencia que Alfonso, contrito, cumple, fundando el monasterio de las Huelgas y el hospital en Burgos. Arrepentimiento y expiación permitirían explicar la victoria de Las Navas de Tolosa y la posterior conquista de Andalucía: para justificar históricamente el encumbramiento de la España cristiana se ha acudido al mecanismo caballeresco del héroe fundador.

Por último, la mujer aparece por vez primera desde Constantino. Lo hace de manera indirecta: no como emisaria ni mucho menos como protagonista del sueño sino en doble función pasiva: agente necesario del pecado del rey (la judía) y víctima de ese pecado: la reina. Por este procedimiento, la figura femenina completa el mensaje del sueño en torno al tema culpa-redención y muestra por primera vez la apertura al tema de raigambre mariana en un espacio rotundamente masculino.

### III. CONCLUSIÓN

Los compiladores de la *Estoria de España* tomaron los sueños, como el resto del material utilizado, de otros autores o historias. Lo hicieron conscientes de que con ello proyectaban el significado escriturario a la Historia, mostrando el mensaje onírico como el espacio, el *locus* de encuentro entre la Voluntad Divina y los hombres (algunos de ellos), formalizado a través de mensajeros santos o angélicos que, de este modo, son el vehículo de la **intervención providencial** en la Historia. En la columna «Emisario» del «Cuadro...» se aprecia cómo, a partir de la conversión constantineana, en todos los sueños cristianos (y en la visión de Mahoma) aparecen estos mediadores,

Desde el punto de vista de la conciencia histórica la incorporación de este tipo de sueños bíblicos vetulotestamentarios a la historiografía es índice de

---

<sup>44</sup> Raquel Homet, «La pérdida de España, mito motor de la Reconquista», *Temas Medievales*, 4, 1994, pp. 89-113. También en ese episodio se plantea el tema de *pueblo elegido*.

maduración. Incluidos consecuentemente desde la época de la dominación romana, muestran que la *translatio* de la idea de «pueblo elegido» de Israel a España se opera sin abdicar del pasado más antiguo sino, por el contrario, integrándolo como parte de la entidad histórica España a través del imaginario. Esta es la función que cumple Heracles, el héroe mítico-fundador que había predicho la fundación de Hispalis, mientras que esta ciudad donde César tiene su sueño, sirve a su vez de enlace entre la historia más antigua y el período romano, pero, sobre todo indica que la voluntad providencial preexistía: por eso habían sido posibles las predicciones de Heracles y las soñadas por César. El cambio representado por el cristianismo —en este terreno— consiste en la adquisición del *locus* onírico.

El resultado práctico es la legitimación del poder a través del discurso historiográfico, un poder manifiestamente masculino, bélico y con espacio para los santos locales, pero del cual fue relegada la mujer, que sólo regresa pasivamente al cabo de la serie.

Este espacio onírico cristiano aparece estructurado, primero, en beneficio del Imperio, después de los reinos romano-germánicos y más tarde liderando resueltamente la cristiandad hispana. Respecto de su contenido los sueños y visiones versan sobre cuatro áreas temáticas: *dominium* (del Imperio o del reino), religión, milicia y muerte, que no se dieron en forma excluyente sino, por lo general, simultánea, ya que la primera es subordinante de las otras: la muerte fue tempranamente atrapada en las redes del poder, como dan fe las almas de Teodorico y de Dagoberto, la de Rodrigo Díaz e, incluso, la de Fernando I.

En definitiva, el espacio onírico de la *Estoria* es *providencial* porque a través de él se entra en contacto con las potencias del más allá, rectoras de la Historia. Por ser este espacio onírico *locus* del conocimiento anticipado y sacralizado, se sustrae la toma de decisiones sobre eventos capitales del espacio real y cotidiano y de las motivaciones terrenales, prestigiándolas con la impronta de la trascendencia: por este procedimiento historiográfico tales eventos quedan convertidos en sucesos fundadores (en la mayoría de los casos) o, por lo menos en sucesos modélicos.

En este contexto, los hombres son *agentes históricos* en tanto ejecutores de la voluntad trascendente. Esta afirmación tiene dos limitaciones: en primer lugar, que en la práctica de la narración histórica no todos los hombres son agentes, sólo los que reciben el mensaje onírico: emperadores, reyes y caudillos militares. Cuando los que protagonizan la experiencia onírica pertenecen a otro sector social (los hombres de iglesia, los parientes de los emperadores o el moro que soñó con Alfonso VI) su función en el relato es testimonial, como transmisores del mensaje.

La segunda limitación es que la expresión «agente histórico» debe entenderse en el sentido de ejecutor e intérprete de los objetivos fijados en el más allá. En sentido absoluto, filosófico, el único agente es Dios, que es acto puro, los demás, se trate de mediadores ultraterrenos o terrenales, obran subordinados a Él.

## SÍNTESIS DE LOS SUEÑOS Y VISIONES EN LA ESTORIA DE ESPAÑA

Capít.	Fuente	Receptor	Lugar	Emisario	Contenido	Contexto	Observ.	Tema
6	V. de Beauvais, Suetonio	Julio César	Yspalis	—	Que preña a su madre	—	—	<i>Dominium Mundi</i>
119	Id.	Julio César	Roma	—	Que vuela y toca a Júpiter	Integra conjunto de signos de muerte de César	—	Muerte
119	Id.	Calpurnia	Roma	—	<i>Crochel</i> del palacio entierra a César	Id.	—	Muerte
178	V. de Beauvais	Nerón	Roma	—	Naufraga y lo lleva su mujer; lo cubren hormigas aladas	Integra conjunto de signos	—	Muerte
314	Hugo de Fleury y Eusebio (por V. de Beauvais)	Constantino	Puente Milvio	Ángeles; Jesucristo	Ve cruz	—	—	Militar-religioso

SÍNTESIS DE LOS SUEÑOS Y VISIONES EN LA *ESTORIA DE ESPAÑA* (continuación)

<i>Capít.</i>	<i>Fuente</i>	<i>Receptor</i>	<i>Lugar</i>	<i>Emisario</i>	<i>Contenido</i>	<i>Contexto</i>	<i>Observ.</i>	<i>Tema</i>
316	V. de Beauvais	Constantino	—	San Pedro y San Pablo	Anuncian remedio a lepra	—	—	Religioso
325	San Adelmo	Constantino	Bizancio	1. Elena; 2. San Silvestre	1. Constantino resucita a vieja como joven y la corona; 2. Silvestre explica el sueño anterior e indica el rito	Conjunto de dos sueños complementarios	Al segundo se llega por oración y ayuno	Cívico-religioso
349	Paulo Diácono	Padre de Joviano	—	—	Nombre de su hijo	—	—	Religioso
356	Paulo Diácono	Mascelzer	Isla Capraria	San Ambrosio	Día y hora de batalla contra Gildo	—	Se llega por oración y ayuno	Militar
415	Jordanes	Marciano	—	Jesucristo	Arco de Atila quebrado	—	—	Militar; Muerte
449	Jiménez de Rada	Justiniano	[Bizancio]	Obispo-mártir Leto	Avisa invasión de África por vándalos	—	—	Militar
487	—	Heraclio	[Bizancio]	—	Ratones africanos le roen la vestimenta	—	—	—

SÍNTESIS DE LOS SUEÑOS Y VISIONES EN LA *ESTORIA DE ESPAÑA* (continuación)

Capít.	Fuente	Receptor	Lugar	Emisario	Contenido	Contexto	Observ.	Tema
488	Jiménez de Rada ( <i>Historia Arabum</i> )	Mahoma	—	Ángel Gabriel	Ve a Abraham Moisés y Jesús. Recorre los siete cielos	—	—	Religioso
629	Lucas de Tuy y Jiménez de Rada	Ramiro I	Albelda (Clavijo)	Santiago	Santiago protector de España. Ayuda militar contra los musulmanes. Indica rito y grito	Visión y sensación táctil	Se produce en situación límite	Militar
698	Poema de Fernán González	Conde Fernán González	Altar de ermita de San Pedro de Arlanza	Monje Pelayo	Ayuda militar de Santiago, con ángeles y santos, contra Almanzor	A la visión se suma voz de San Millán	Ora e invoca ayuda	Militar
807	Silense; <i>Liber Sancti Iacobi</i>	Obispo griego Estiano	Santiago de Compostela	Santiago	Se declara caballero de Cristo contra los moros. Anuncia toma de Coimbra	—	—	Religioso-militar
812	Lucas de Tuy, Jiménez de Rada	Fernando I	—	San Isidoro	Anuncia al rey el día y hora en que morirá	—	—	Religioso

SÍNTESIS DE LOS SUEÑOS Y VISIONES EN LA *ESTORIA DE ESPAÑA* (continuación)

Capít.	Fuente	Receptor	Lugar	Emisario	Contenido	Contexto	Observ.	Tema
827	Fuente árabe	Moro	Toledo	—	Ve a Alfonso [VI] entrar en Toledo caballero en un puerco	A Alfonso se le eriza el pelo al escuchar el sueño	—	<i>Dominium</i>
952	Leyenda de Cardaña	Cid	Valencia	1. Padre e hijo del Cid, ambos difuntos 2. San Pedro	1. Lo alientan a ir con ellos 2. Le anuncia que morirá en 30 días; victoria póstuma por Santiago; ordena penitencia	Visión y olor	—	Muerte. Militar
981	Lucas de Tuy	Alfonso VII	Baeza	San Isidoro	Ayuda a tomar Baeza	Alfonso lo ve en la batalla	—	Militar
1006 (nota)	—	Alfonso VIII	Illescas	Hombre de blanco se presenta como mensajero de Dios	Explica derrota y muertes dinásticas por pecado regio; indica penitencia; anuncia sucesión	Tiene lugar dos años después de la batalla de Alarcos	Alfonso lo expone	Religioso-expiatorio rimenta «despierto en el lecho»