

La vida santa de los caballeros:
camino de perfección, flor de santidad.
Reflexiones en torno al manuscrito 1877 de la Biblioteca
Universitaria de Salamanca

Juan Miguel VALERO MORENO

Universidad de Salamanca & SEMYR

RESUMEN

La ficción caballerescas en la Edad Media es una ficción educativa, un camino de iniciación hacia una forma de vida más elevada. Lo extraordinario de la propuesta del códice 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, reside, pues, en la ruptura de expectativas del sentido común del lector moderno, hijo del lector romántico.

Palabras clave: novela de caballerías, códice 1877

The saint life of the Knights: road to perfection, flower of sanctity.
Reflections on the manuscript 1877
from the University Library of Salamanca

ABSTRACT

The chivalry fiction in the Middle Ages is an educational fiction, a way of initiation towards a new and higher way of life. The extraordinary that lies inside codex 1877, from the University Library in Salamanca, is thus the breaking of the expectations in the modern reader, son of the Romantic reader.

Key words: chivalric romance, codex 1877

Quien de niña excitaba su imaginación y devoraba libros de caballería y vidas de santos, Teresa de Jesús, no era una lectora excepcional...¹ Corrijo la frase, porque aquella Teresita sí era una lectora excepcional. Son sus hábitos como lectora, el uso

¹ Un artículo de referencia sobre estas lecturas femeninas para el ámbito caballeresco es el de María del Carmen Marín Pina, "La mujer y los libros de caballerías. Notas para el estudio de la recepción del género caballeresco entre el público femenino", *Revista de Literatura Medieval*, 3 (1991), págs. 129-148. Las censuras que llovieron sobre estos libros, que al decir de Diego de San Pedro no eran sino *salsa para pecar*, como recuerda Marín Pina (pág. 135), censuras que recibió la propia Teresa de Jesús, "si no modificaron los hábitos de lectura, tal vez propiciaron algunos de estos cambios, aminorando el componente fantástico y amatorio en aras de lo didáctico-cristiano" (pág. 146). La cursiva es mía. Véase, además, Elisabetta Sarmati, *Le critiche ai libri di cavalleria nel Cinquecento spagnolo (con uno sguardo sul Seicento)*. *Un'analisi testuale*, Pisa: Giardini [Collana di Testi e Studi Ispanici, II. Saggi, 8], 1996.

que hace de los libros, más que la intención de su lectura y la acción que seguía a esta lectura, los que no constituían, entonces, una excepción.

El espíritu de emulación que proponían aquellos libros llevó a la joven a una primera escapada, como aquella primera, también, de Don Quijote, fallida. A ella y a su hermano Rodrigo, que los dos iban de la mano a tierra de infieles en busca de la palma del martirio, debió devolverlos su tío, que se los topó en alguno de los caminos polvorientos de la ficción, cogidos de las orejas, no sé yo si divertido por la ocurrencia o enojado por el disparate.

Ocurre esta hazaña memorable en 1522. Teresita cuenta la tierna edad de siete años. Los reproches en casa no debieron amilanarla, pues cuentan sus biógrafos que en 1528 escribiría un libro de caballerías que a la postre conoció la lengua de las llamas. La huella indeleble de esa práctica como escritora y de sus lecturas, tanto las sacras como las profanas, quedaría sin embargo patente, en adelante, en sus obras de madurez, en especial en las *Moradas*².

La afición infantil a aquellas lecturas y forma de vida imaginaria le vino, según confiesa, de su madre, pues son las madres, las tías y otras mujeres las inductoras, por lo general, a estos deslices narrativos.

John Steinbeck escribió en la introducción a su libro *The Acts of King Arthur and his Noble Knights*, un libro de plena madurez, que “hay muchas personas que olvidan, cuando crecen, lo mucho que les costó aprender a leer”. Poco después describe las lecturas comunes en el cerco de su casa³:

Recuerdo que las palabras –manuscritas o impresas– eran demonios, y los libros, que tanto me torturaban, mis enemigos. Cierta literatura impregnaba la atmósfera que respiré. Absorbí la Biblia por los poros. Mis tíos sudaban Shakespeare, y el *Pilgrim's Progress* de Bunyan vino mezclado con la leche de mi madre. Pero esas cosas me entraron por los oídos. Eran sonidos, ritmos, imágenes. Los libros eran demonios impresos, las pinzas y las empulgaderas de un suplicio ultrajante. Hasta que ocurrió que una tía, con fatua ignorancia de mis rencores, me regaló un libro. Contemplé con odio la impresión en negro y luego las páginas paulatinamente se abrieron y me permitieron la entrada. El prodigio ocurrió. La Biblia, Shakespeare y el *Pilgrim's Progress* eran patrimonio común. Pero este libro era mío. Era un ejemplar ilustrado de la *Morte d'Arthur*, de Thomas Malory, según la edición de Caxton.

² Sobre el influjo de los libros de caballerías en el estilo de Santa Teresa se recordará la nota de Marcel Bataillon, “Santa Teresa, lectora de libros de caballerías”, *Correo Erudito*, 5 (1957), págs. 265-266, luego recogido en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid: Gredos, 1964, págs. 21-23. En esta nota Bataillon relacionaba un pasaje del *Libro de la vida* con otro del capítulo 110 de *Las sergas de Esplandián*. La verdad es que bien mirado la imagen de un viejo que parece hecho de raíces de árboles podía ser de lo más cotidiano, como nuestra cristalización acerca de las manos sarmentosas. Pero en el fondo al maestro no le faltaba razón.

³ Cito el texto por la traducción de Carlos Gardini, *Los hechos del rey Arturo y sus nobles caballeros, según la obra de Sir Thomas Malory y otras fuentes*, Barcelona: Edhasa, 2006, págs. 11 y 12. La edición original en inglés fue publicada por Chase Norton, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1976.

A partir de entonces el jovenzuelo Steinbeck quedó prendido de esas ficciones que en su cerebro tierno se cruzaban con la Biblia aprendida casi de coro, los versos elevados de Shakespeare y esa novela alegórica sobre la peregrinación del hombre sobre la tierra y la busca de otras trascendencias, la novela, rara, de John Bunyan, que entonces se encontraba en cada uno de los hogares anglosajones casi sin excepción.

Los tíos se decantaban, hombres de recta moral y probado patriotismo, por la Biblia y el gigante de las letras inglesas; pero la tía, aunque estúpida, había dado a Steinbeck el regalo de la prosa del malhadado Malory.

También Fernando Ossorio, educado desde los diez años en casa de un abuelo “volteriano convencido, de esos que creen que la religión es una mala farsa”, había conocido el doble rasero que lo transportaría al padecimiento neurótico, a esa esquizofrenia casi incontrolable entre el mundo de los sueños, de la ficción, y el de la más metódica realidad, pues su nodriza, de nuevo la figura de la mujer, era “fanática como nadie”, a pesar de lo cual la quería más que a su propia madre⁴.

La deriva fantasiosa, germen de la anemia cerebral, inductora de una falta absoluta de voluntad y del acendramiento de la melancolía, era característica, según la tratadística misógina, del carácter airado y melancólico de la mujer⁵, de su continuo devaneo e incapacidad para una vida social útil.

En la encrucijada entre la vida contemplativa y la activa, Fernando Ossorio, el protagonista de *Camino de perfección* de Baroja (1902) se había dejado derrotar por la *pasión mística* (tal es el subtítulo de una novela que tiene mucho de regeneracionista y revisora del pasado hispánico) y sólo al final, tras una peregrinación a la inversa, consigue encontrar el camino a la recuperación en lo concreto: el matrimonio, la posesión de tierras y sus cuidados, la vida natural y salvaje despertadora de los instintos masculinos...

Porque aquellas ficciones, aquellos fanatismos arraigados no podían ser otra cosa que el efecto de una humillación de la hombría, de lo viril y lo masculino que se muestra en la acción. ¿No nace acaso la *literatura*, en el sentido zumthoriano del término, como un impulso femenino, de control de la violencia del macho europeo?⁶

⁴ En los primeros compases de la obra de Pío Baroja, *Camino de perfección (pasión mística): novela*, Madrid: Renacimiento, 1913.

⁵ Es iluminadora, por ejemplo, la idea sostenida por Francesc Eiximenis en el *Dotzè del Crestià*: “les dones són yroses e malencòniques e ab poca fermetat, ne ha res al món ab què elles axí puxen remeyar les dites passions com són bons libres e dits dels sants e les sanctes Escriptures”. Lo que Eiximenis no imaginaba era el revuelo espiritual que causaría la intensificación de la lectura entre las mujeres de esos libros que recomendaba. Tomo la cita del valioso artículo de Rossana Cantavella, “Lectura i cultura de la dona a l’edat mitjana: opinions d’autors en català”, *Caplletra*, 3 (1988), págs. 113-122; cit. pág. 119.

⁶ Ya C. Foulon, por ejemplo, en su artículo “Les tendances aristocratiques dans le roman de *Guillaume d’Angleterre*”, *Romania*, 71 (1950), págs. 222-237, estaba convencido que ese *romancier du grand monde* que era según él Chrétien de Troyes podía definirse justamente como *romancier courtois* por “la place que tient la femme dans l’action”, más que por sus descripciones pintorescas del mundo cortesano. Aunque no comparto ni la autoría de Chrétien de Troyes para esta obra ni las tesis feudalistas mantenidas por Foulon, lo refiero porque algunas de sus opiniones eran moneda corriente en la década de los 50, como por ejemplo: “Cette société est donc dominée par la femme; c’est déjà un idéal

¿No fueron así doblegadas las manos violentas de los jóvenes guerreros medievales, dirigidas de la espada a las plumas de las damas, según con tanta fortuna expuso Georges Duby?⁷

Al gran Marcelino Menéndez Pelayo, le fue suficiente su sed erudita para sumergirse hasta el último pelo en la ficción caballerescas medieval, de donde brotó su genial *Orígenes de la novela*. Para él esa literatura era precisamente eso, una domesticación del instinto fuerte de un pueblo, como contrapunto al carácter reciamente masculino y vital de la épica. La introducción del asunto, por cierto, no entusiasmará a los que han dedicado sus bibliografías a las raíces celtas y orientales de tales libros. Decía, pues, así⁸:

No hay por qué entrar en inútiles disquisiciones sobre el origen de la literatura caballerescas. No procede de Oriente ni del mundo clásico, por más que puedan señalarse elementos comunes y hasta creaciones similares. Nació de las entrañas de la Edad Media, y no fue más que una prolongación o *degeneración de la poesía épica*, que tuvo su foco principal en la Francia del Norte, y de ella irradió no sólo al Centro y al Mediodía de Europa, sino a sus confines septentrionales: a Alemania, a Inglaterra y a Escandinavia, lo mismo que a España y a Italia.

Y unas cincuenta páginas más adelante se deslizaba, de forma casi lasciva y como hipnotizado por sus lecturas, al género de opinión al que su impostación positivista del mundo le empujaba. Pocos textos mejores que éste, de espíritu anticaballeresco, para empujar incondicionalmente a la lectura de libros de caballerías⁹:

Aquella nueva y misteriosa literatura que de tan extraña manera había venido a renovar la imaginación occidental, revelándole el mundo de la pasión fatal, ilícita o quimérica, del amoroso devaneo y del ensueño místico; el mundo tentador y enervante de las alucinaciones psicológicas y del sensualismo musical y etéreo [nos parecen escuchar aquí los primeros acordes de un preludio de Wagner], de la vaga contemplación y del deseo insaciable; el mundo de los mágicos filtros que adormecen la conciencia [efectivamente, era el preludio de *Tristán e Isolda*, que tanto acabó por enojar a Nietzsche] y sumergen el espíritu en una atmósfera perturbadora, no tenía sus raíces ni en el mundo clásico, aunque a veces presente extraña analogía con algunos de sus mitos, ni en el mundo germánico, que engendró la epopeya heroica de las gestas carolingias. Otra raza fue la que puso el primer germen de esta poesía fantástica, ajena en

courtois"; "L'admiration constante pour la femme est un trait essentiel du roman courtois" (cit. pág. 225).

⁷ Me refiero al ya clásico "Que sait-on de l'amour en France au XII^e siècle", Oxford: Clarendon Press [The Zaharoff Lecture for 1982-1983], 1983, así como a otros textos bien conocidos relacionados con las ideas ahí expuestas. Puede consultarse una antología en castellano en Georges Duby, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, traducción de Ricardo Artola, Madrid: Alianza [Alianza Universidad, 659], 1990.

⁸ Cito por la edición preparada para la Nueva Biblioteca Románica Hispánica, *Orígenes de la novela*, Madrid: Gredos, 2008, 1, pág. 200. Los cuatro primeros volúmenes de la edición original fueron publicados entre 1905-1915. Véase la "Nota a esta edición", págs. 5-6.

⁹ *Orígenes de la novela*, pág. 250.

sus orígenes al cristianismo, ajena a las tradiciones de la Edad Media, poesía de una raza antiquísima y algún tiempo dominante en gran parte de Europa, pero a quien una fatalidad histórica llevó a ser constantemente vencida y a mezclarse con sus vencedores, siendo muy pocos los puntos en que conservó su nativa pureza, su lengua y el confuso tesoro de las leyendas y supersticiones de su infancia.

Y henos aquí vueltos, como el forro de un abrigo viejo, a la infancia, a la época de los balbucesos, de la acción sin propósito y de las faldas vigilantes de las matronas. A Menéndez Pelayo, que como cristiano a machamartillo, a su manera muy peculiar, eso sí, fascinaban tanto estas historias, como se desprende del entusiasmo de su interdicción, le olía a chamusquina todo aquello por pura tradicionalidad y por puro dejarse llevar de los severos censores que había espigado en sus innumerables lecturas, pero le encandilaba, por otro lado, todo aquello que de concreto y muy carnal trascendía de aquellos libros.

Era, a su manera, un guardián de determinadas prácticas culturales, y un descendiente de aquel Canciller Ayala que también en su juventud oyó, por no decir que devoró, los libros de caballerías: “Plógome otrosí oír muchas vegadas / libros de devaneos, de mentiras provadas, / Amadís e Lançalote, e burlas es[c]antadas / en que perdí mi tiempo a muy malas jornadas”¹⁰. Aquellos libros tenían el encanto de la serpiente oculta entre la hierba, de la manzana ofrecida por Eva. Lo mejor, bien lo sabían el Paolo y la Francesca de la *Commedia*, era no asomarse a ellos, pues podían resultar celestina y acicate de deseos poco santos.

La ficción, podría decirse, es considerada por aquellos cancilleres de llave estrecha, el interruptor de la carne, su puerta de acceso. En los consejos que Alonso de Cartagena ofrece a Pedro Fernández de Velasco para conformar su biblioteca y sus lecturas se indica que aquellos *poetarum figmenta*, tan elocuentes y de tan agudas composiciones, de gran elevación, admirable composición en sus metros y dulcísimo sabor, no son otra cosa que *materia obscena et provocativa libidinem*, con lo que se sumaba a los halagos y añagazas de conversión de Jerónimo, Agustín, Graciano, Petrarca y tantísimos otros que nunca olvidaron la miel de los paganos. Entre los modernos, de los que conviene apartarse por su falsedad, figuran, por cierto, los *ingentia volumina* de los Tristanes, Lanzarotes y Amadises¹¹.

Cartagena, como Ayala o Pérez de Guzmán, muy probablemente pensaban todos estos subterfugios con la mente y el recuerdo puestos en la difusión de textos ibéricos, y no sólo o nada más que en su prolija difusión europea. Esto es, que para Cartagena existían realmente esos plurales que menciona: Tristanes, Lanzarotes y Amadises, a pesar de que hoy para nosotros la mayoría de estos textos los conocemos en versiones posteriores a Cartagena o Ayala y otros, además, de forma extremadamente fragmen-

¹⁰ Pero López de Ayala, *Rimado de palacio*, ed. Germán Orduna, Madrid: Castalia [Clásicos Castalia, 156], 1987, pág. 150, c. 163.

¹¹ Véase Jeremy N. H. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona [Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística, 5], 1979, en páginas 50 y 54.

taria. Sin duda la cronología de su transmisión y recepción debe ser la piedra de toque de las reflexiones que seguirán.

Toca ya, ¡qué remedio!, entrar en algunos detalles y erudiciones varias. Cuando nos referimos a la *primitiva* ficción castellana, la observamos y describimos como si se tratase de un proceso arcaico (asentado y reforzado siempre en su fragmentariedad, rareza y atrabiliario proceso de composición y transmisión) cometemos, en parte, una impropiedad. Ni las lenguas peninsulares son nuevas con respecto a estos primitivos (más de cien años las avalan) ni mucho menos puede considerarse primitiva una ficción que, en su marco románico, cumple casi 150 años de historia. El llamado *Amadís primitivo*, anterior a 1350, según la mención que de él se hace en la famosa *Glosa* del fraile de Castrojeriz, sólo es primitivo con respecto a su vida impresa y, si se quiere, en cuanto a su temática, como prehistoria del mundo artúrico¹². Pero muchos años antes, desde principios del siglo XIII, se habían consolidado los grandes ciclos artúricos, todos ellos culminados antes de cruzar el vado de 1250.

En realidad, el hecho de que no conservemos versiones, por ejemplo castellanas, de estos ciclos durante el siglo XIII, sino más bien testimonios indirectos, no es una excepción, sino la norma. Los textos franceses son sobre todo eso, textos franceses, y no fueron traducidos a otras lenguas, si echamos de comer aparte a las recreaciones germánicas de esta materia. Ello no impidió, sin embargo, su repercusión general en Europa, como queda testimoniado desde los tiempos de los trovadores que ya estudiará Manuel Milá y Fontanals.

Pero no es mi intención tratar de la transmisión indirecta de estos textos ni de su expansión en sus distintos formatos estéticos, lenguas y sensibilidades, sino más bien de la transformación general que se produjo en esta materia desde finales del siglo XII en adelante, de una apropiación, debida o indebida, que escindió el mundo de la ficción caballeresca y que hizo reformular para siempre su recepción y uso.

Bernard Cerquiglini observó con mucho tino que la prosificación de las historias de Robert de Boron hacia 1210 y su permanencia en los códices supervivientes de la BNP, ms. n.a. 4166 (Didot-Perceval) y E.39 de la Estense de Módena, constituyen una “opération capitale, qui nous livre la première prose de la littérature française”. Las infancias del Grial son pues las infancias de la prosa, y el texto de Robert de Boron recibe, así, “la forme naissante du savoir”¹³.

Porque, en efecto, y ese el camino que pretendo ilustrar desde el principio de estas palabras, la difusión y la recepción de la literatura artúrica después de Chrétien de Troyes es ya indisoluble de una apropiación de la ficción por los nuevos hombres (y subrayo *hombres*) del saber, los confeccionadores de las leyes, la historia, la ciencia y la religión. Y todo ello ocurrió, de forma dominante, bajo la especie de la prosa.

¹² El trabajo de referencia sigue siendo el de Martín de Riquer, “El *Amadís de Gaula* antes de Montalvo”, en *Estudios sobre el Amadís de Gaula*, Barcelona: Sirmio [Biblioteca General, 3], 1987, págs. 8-35.

¹³ Robert de Boron, *Le roman du Graal*, ed. Bernard Cerquiglini, París: 10|18 [Bibliothèque Médiévale, 1412], 1981, pág. 10.

Lleven o no razón celtistas como Loomis, Marx o Markale, y lleve o no razón la interpretación de cuño cristiano como aquella propuesta por Amelia Klenke, Freeman o Gilson, después de Chrétien de Troyes, y una vez que el grial es cristianizado, esto es, que el grial es el santo grial¹⁴, no hay más retorno a esas tradiciones orales y folclóricas que las de la antropología literaria, asunto del que no se ocuparon ni poco ni mucho, esto es, nada, los hombres de la Edad Media. Incluso en Marie de France o Thomas d'Angleterre se advierte ya la férula de la escrituralidad penetrando la materia y dominándola.

Si Etienne Gilson y otros tienen razón y la *Vulgata* artúrica fue modelada al gusto de la estética y la espiritualidad cisterciense¹⁵, asunto en todo caso discutible al menos para el *Lancelot*, la fecha de 1215, tanto por el Concilio IV de Letrán, la renovación del impulso de las cruzadas o la fundación en España del Real Monasterio de las Huelgas bajo Alfonso VIII debieron imponer también un modelo de lectura e interpretación de estos textos que crearía, de ahí en adelante, una fuerte resistencia.

Dicho modelo no sería ya apenas discernible de dos secciones clave de los ciclos en prosa de la materia artúrica, la *Estoire du saint graal* o *Joseph d'Arimatea*, que por lo mismo pienso que no sufrió grandes modificaciones, y la *Queste du graal*, un extraordinario experimento exegético de proporciones y consecuencias desconocidas para cualquier otra obra de la ficción medieval. En ambos textos y sus ramificaciones la cristianización de las posibilidades originales de una ficción predominantemente profana fue determinante.

Claro que existió una ficción profana, importante pero tan exigua a veces en su conservación como el único testimonio de *Le bel inconnu*. Pero si bien esta posibilidad quedaba abierta, la propuesta de reconversión de la milicia terrena en una milicia espiritual resultó triunfante. Por eso los testimonios quejumbrosos de Ayala, Cartagena o Fernán Pérez de Guzmán que recogen preocupaciones de finales del siglo XIV y principios del XV hay que apreciarlas en su preciso contexto, como el del debate historiográfico o la propuesta de sustitución de la ficción educativa por el tratado moral *tout court* y la lectura piadosa. Pero es evidente que éste fue un debate perdido por los vigilantes de determinada ortodoxia, pues los sustitutos elegidos resultaron ser una salsa muy liviana para estómagos acostumbrados a manjares bastante más especiados.

¹⁴ El propio *Perceval* de Chrétien de Troyes, aunque presenta un grial mínimamente cristianizado, si bien ya el ermitaño deja caer la idea de su procedencia religiosa, inicia su dedicatoria al Conde Felipe de Flandes con toda una batería de citas neotestamentarias.

¹⁵ De Gilson véase, por ejemplo, "La mystique de la grâce dans la *Queste del Saint Graal*", *Romania*, 51 (1925), págs. 321-347. Como término de comparación, Aurelio Roncaglia, "Riflessi di posizioni cisterciensi nella poesia del XII secolo", *I Cisterciensi e il Lazio. Atti delle Giornate di Studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma (17-21 maggio 1977)*, Roma: Istituto di Storia dell'Arte, 1978, págs. 11-22. Y, para el contexto artístico y estético general, el entretenido libro de Georges Duby, *Saint Bernard. L'arte cisterciense*, París: Flammarion, 1979. Hay traducción castellana de Luis Muñiz, *San Bernardo y el arte cisterciense. El nacimiento del gótico*, Madrid: Taurus [Humanidades, 181], 1981.

Hoy en día hay quien defiende una especie de bifurcación en la prosa de ficción castellana¹⁶. De un lado correrían parejas Amadises y Tristanes, del otro lado de la luz en el campo, los textos artúricos y, añadiría yo, el *Zifar*, y otros textos con él más o menos relacionados. En uno y otro campo hay especialistas más aguerridos que yo mismo, pero trataré de dilucidar algo sobre ello.

Todas estas ficciones castellanas debieron existir desde principios del siglo XIV. Para los más optimistas ya desde finales del XIII, aunque no aprecio excesivo mérito en la antigüedad de unas décadas más o menos. Del *Amadís*, el *Tristán* y el *Zifar* sabemos a ciencia cierta que circulaban por el fraile Juan García de Castrojeriz antes mencionado. De los fragmentos de la materia artúrica, castellana o leonesa (o ambas cosas), por una versión portuguesa de la *Demanda* que fija una fecha de partida en 1313. Debió existir a mediados del siglo XIV aproximadamente una compilación de vidas de santos y ficción caballerescas breve que se copia luego en un códice del Escorial fechado en el siglo XV. Sería la más importante conocida, pero no la única. Francisco Rico supone que traduce del gallego o castellaniza del leonés un códice perdido de principios del siglo XIV¹⁷. Aparte de esto, aunque pudieran sumarse algunas secciones de la *General estoria* o de la *Gran conquista de ultramar*, poco más puede ser dicho de esa particular *eccezione narrativa* del Trescientos castellano que es casi pareja de su *eccezione lirica*. Los testimonios indirectos del conocimiento de la ficción artúrica, por ejemplo, son muy numerosos, y no es la intención ahora enumerarlos, pero están recogidos en la bibliografía, desde Bohigas, Bonilla y Riquer a Lorenzo Gradín o Lucía Megías, por ejemplo¹⁸.

Estas fechas, tan imprecisas, debieron ser las del período de composición y difusión original de la ficción caballerescas en Castilla. Los testimonios conservados, co-

¹⁶ Citaré tan sólo el artículo de conjunto de Veronica Orazi, “Artù e Tristano nella letteratura spagnola (XIV-XVI sec.)”, en *Materiali arturiani nelle letterature di Provenza, Spagna, Italia*, ed. Margherita Lecco, Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2006, págs. 115-142. Un ejemplo de las tesis expuestas por Orazi puede resumirse como sigue: “mentre la materia arturiana è volta a dimostrare l’inferiorità della dimensione cavalleresca rispetto a quella spirituale, la leggenda tristaniana non presenta alcun sostegno ideologico di matrice religiosa e aspira a opporre la vita cavalleresca all’ideale irrealizzabile dell’amore” (pág. 131), o bien: “Il ruolo giocato dalle categorie cavalleresche si configura in termini differenti: nella storia di Tristano si realizza il confronto tra cavalleria cortese e integrità del protagonista da un lato e dall’altro bassezza e meschinità delle trame di corte; mentre nella dimensione arturiana la cavalleria terrena è destinata a dissolversi per cedere il passo a quella celeste, enfaticamente della componente religiosa del ciclo” (pág. 141).

¹⁷ Véase su importante artículo “Entre el códice y el libro. Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV”, *Romance Philology*, 51 (1997-1998), págs. 151-169, corregido y aumentado en el *Libro del caballero Zifar. Códice de París*, ed., Rafael Ramos, Barcelona: Moleiro Editor, 1996, págs. 245-258, 261-262, y más accesible en *Estudios de literatura y otras cosas*, Barcelona: Destino [Biblioteca Francisco Rico. Imago Mundi, 11], 2002, págs. 33-54.

¹⁸ El artículo de José Manuel Lucía Megías, “Literatura caballerescas catalana: de los testimonios a la interpretación (un ensayo de crítica ecdótica)”, *Caplletra* 39 (2005), págs. 231-256, es más de lo que anuncia. Recoge y sistematiza todos los fragmentos y textos peninsulares (portugueses, gallego-portugueses, castellanos y catalanes) relativos a la materia artúrica y tristaniana. Su ordenación es clara y concisa, además de actualizar bibliográficamente trabajos como el todavía útil de Harvey L. Sharrer (*vid. infra*).

mo adelantaba, son mucho más tardíos, lo que certifica su resistencia y tradicionalidad. Así, los fragmentos de aquel *Amadís* primitivo se encuentran en un manuscrito de hacia 1420; el *Tristán* de la Vaticana se piensa escrito entre 1390 y 1410; el *Zifar* de la BNM, ms. 11309, sería copiado a principios del siglo XV (y estuvo en la biblioteca de Santillana), pero el de la BNP, ms. esp. 36, copiado para Enrique IV, se fecha en el último tercio del siglo XV. La miscelánea de vidas de santos y caballeros del Escorial h-I-13, de la que por fin contamos con una edición integral¹⁹, es también copia del siglo XV, y los fragmentos artúricos del manuscrito 1877 de la BUSAL se certifican por la suscripción del copista en 1469 o 1470. Para todos ellos, pues, es preciso suponer una serie de pasos intermedios que procuren esa conexión caballeresca entre los dos siglos. Un período tan amplio como para que hayan cambiado los gustos, los usos, las representaciones, los significados, los formatos y, para resumir, casi todo. El ejemplo paradigmático es el gran *rifacimento* del *Amadís*²⁰.

Tales textos se gobiernan, por tanto, en una tradición sumamente movediza y deslizante, donde la transversalidad es la norma. Podría decirse mucho acerca de la relativa inestabilidad de la ficción medieval, que en tantos casos anula la posibilidad de aplicación de una metodología ecdótica de corte lachmaniano²¹. Si tales son los restos del naufragio, ¿con qué aguja de marear orientarnos en la interpretación de su significado? O, dicho de otro modo, en la reconstrucción de sentido de aquello que proponen.

Porque si la diferencia radical entre la realidad y la ficción es que la ficción ha de ser siempre lógica, ¿cuál es la lógica de esos entramados narrativos? La primera precisión que ha de hacerse es que la tradición compleja y estragada de los textos castellanos tampoco es excepcional, sino que replica las condiciones de la ficción románica, particularmente la francesa, que plantea problemas similares para el siglo XIII.

¹⁹ *Antología castellana de relatos medievales (ms. Esc. H-I-13)*, ed. Carina Zubillaga, Buenos Aires: Seminario de Edición y Crítica Textual [Incipit. Ediciones Críticas, 4], 2008.

²⁰ Con todo, y en contraste con lo dicho arriba, es probable que Montalvo no sólo se amoldara a la nueva estética renacentista y cortesana. Quizás quepa también considerar el influjo de aquella otra deriva ejemplar, doctrinal y hasta espiritual de las ficciones caballerescas del siglo XIV que proponían un compromiso entre el entramado cortesano y el orden religioso. Las agudas observaciones de Antonio Gargano podrían ser matizadas en este sentido. Para Gargano Montalvo “scriveva per un lettore rinascimentale per il quale il romanzo arturiano si era ridotto alla sua *versione debole*, *dive cioè l'azione* narrativa si era irrimediabilmente dissociata da quell'originario ‘significato coerente di tipo simbolico e allegorico’ (pág. 129). Tal debilitamiento se concreta en el “accomodarsi nelle forme del compendio di virtù cavalleresche o, in altri termini, in quelle di un moderno manuale del perfetto cavaliere” a través del “ricorso a un altro genere, quello del compendio o manuale, destinato a una grande fortuna in epoca rinascimentale” (pág. 122). Merece la pena seguir por completo la interesantísima argumentación en “L’*Amadís de Gaula* e il romanzo cavalleresco”, en *Le arti della pace. Tradizione e rinnovamento letterario nella Spagna dei Re Cattolici*, Nápoles: Liguori Editore [Barataria-Saggi, 4], 2008, págs. 117-138. Las cursivas son mías. Sobre la acomodación de la ficción caballeresca con otros textos baste recordar el artículo de Harvey L. Sharrer, “La fusión de las novelas artúrica y sentimental a fines de la Edad Media”, *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1 (1984), págs. 147-157.

²¹ Véase a este propósito, por ejemplo, José Manuel Lucía Megías, “La teoría de los diasistemas y el ejemplo práctico del *Libro de cavallero Zifar*”, *Incipit*, 16 (1996), págs. 56-114.

Sería demasiado pretencioso tratar de establecer un sistema general de recuperación de sentido para todos los textos mencionados, así que me limitaré, con algunas referencias de apoyo, a lo que el manuscrito 1877 de la BUSAL nos sugiere acerca de su lógica interna.

Este manuscrito, copiado en el último tercio del siglo XV, comparte rasgos con el manuscrito del Escorial y el *Libro del caballero Zifar*. Los dos primeros son de carácter misceláneo, incluyen en sus folios una serie de textos más o menos fuertemente cohesionados, bien completos, bien fragmentarios, en los que se identifica un dominio de los parámetros religiosos. El tercero, el *Zifar*, a pesar de los estudios que defienden a ultranza su carácter unitario es una ficción caballeresca compuesta según un modelo poético misceláneo, como ha quedado patente desde al menos 1903 en el estudio de sus fuentes, en las que se entrelaza lo doctrinal y piadoso con lo caballeresco, las *Flores de filosofía* con el *Cavallero Pláçidas*, la *Estoria del rey Guillelme*, ambas presentes en la compilación del Escorial, la materia de Bretaña, el sermón o el *Barlaam*²². En cierta manera podría decirse que el *Zifar* es nada más y nada menos que la concreción visible de uno de los caminos o paradigmas posibles de la ficción caballeresca medieval castellana²³. Y, sobre todo, es el *Libro del caballero de Dios*, según declara de forma explícita el prólogo de Ferrán Martínez.

Ya Ferrán Martínez sospecha que el libro que promueve pueda ser entendido como una ficción caballeresca de dominante profana, por lo que aclara de inmediato que no es ése el propósito del libro, que está encaminado a ensalzar las ideas del buen

²² Me limitaré a mostrar un brevísimo elenco de estudios bien conocidos, por otra parte, de los estudiosos del *Zifar*. La monografía pionera fue la de Charles Philip Wagner, "The Sources of *El caballero Cifar*", *Revue Hispanique*, 10 (1903), págs. 5-104. El mismo publicó mucho más tarde "The *Caballero Zifar* and the *Moralium Dogma Philosophorum*", *Romance Philology*, 6 (1953), págs. 309-312. Es sustancial la propuesta de James F. Burke, "The *Libro del caballero Zifar* and the Medieval Sermon", *Viator*, 1 (1970), págs. 207-221, autor también de un libro que considero básico para la comprensión del *Zifar* en el modelo que aquí estudio, *History and Vision: The Figural Structure of the "Libro del Cavallero Zifar"*, Londres: Tamesis [Serie A. Monografías, 28], 1972. Sobre el implante oriental del *Zifar* véase el capítulo "Algunos aspectos orientales del *Cifar* y del *Esplandián*" de Erich von Richtofen, en *Las metamorfosis de la épica medieval*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1989, págs. 59-66, que amplía una publicación de 1985. En relación con las vidas de santos y en particular con la de San Eustaquio véase Michael Harney, "The *Libro del caballero Zifar* as 'Refraction' of the Life of Saint Eustace", *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, eds., Jane E. Connolly, Alan Deyermond y Brian Dutton, Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, págs. 71-82. En el monográfico que dedicó *La Corónica* al *Zifar*, 27.3 (1999), además de un buen apéndice bibliográfico se encontrarán dos artículos de interés sobre este asunto, el de Juan Manuel Cacho Blecua, "Del *Liber consolatonis* et *consilii* al *Libro del cavallero Zifar*", págs. 45-66 y José Manuel Lucía Megías, "Los castigos del rey Mentón a la luz de *Flores de filosofía*: límites y posibilidades del uso del modelo subyacente", págs. 145-165.

²³ Me sigue pareciendo óptimo como modelo para la reflexión el artículo de Pedro M. Cátedra, "El entramado de la narratividad: tradiciones líricas en textos narrativos españoles de los siglos XIII y XIV", *Journal of Hispanic Research*, 2 (1993-1994), págs. 323-354. Y, desde luego, el vivero de relaciones y sugerencias que se encontrará, de animadísima lectura, además, en Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, 2. *El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid: Cátedra, 1999.

seso natural, el esfuerzo, la justicia, el buen consejo y la buena verdad que, contra los designios de la fortuna, adornan a Zifar.

Al libro se le atribuyen en el mismo prólogo remotos orígenes orientales y una cronología próxima a la de los primeros discípulos de Cristo. El libro, según la imagen tan conocida, es una nuez de la que hay que desechar el *fuste seco* para aprovechar su *fruto escondido dentro*. No hay que precipitarse en despreciarlo, pues los sabios antiguos ya pusieron en sus libros muchos ejemplos incluso si los componían a manera de *fablillas* (recuérdense, por cierto, las disquisiciones de teoría poética del prólogo del *Amadís* de Montalvo) con figuras de animales y hasta de yerbas o piedras (pág. 59)²⁴:

e feziéronnos entender e creer lo que non aviemos visto nin creímos que podría esto ser verdat, así como los padres santos fezieron a cada uno de los siervos de Ihesu Christo ver como por espejo e sentir verdaderamente e creer de todo en todo que son verdaderas las palabras de la fe de Ihesu Christo, e maguer el fecho non vieron, porque ninguno non debe dudar en las cosas nin las menospreçiar fasta que vean lo que quieren dezir e cómo se deven entender...

Tales paños calientes debían ser correlativos de la suspicacia o de los caminos paralelos por los que en ese momento circulaba la ficción²⁵. La historia de Zifar es una historia de superación y de virtud, cristiana, ha de apostillarse, más allá del linaje (“este cavallero Zifar, segunt se falla por las estorias antiguas, fue de linage del rey Tared, que se perdió por sus malas costumbres”; pág. 79), que muestra la posibilidad de la redención personal a través de las buenas obras y el ejemplo para los demás en el mundo. Así, como un caballero asceta, confiado únicamente en Dios, Zifar pasará de la desesperación que le sugiere incluso el suicidio en los compases iniciales al mayor de los logros: “¿e non sabes que cada no anda con su ventura, que Dios puede poner al ome de pequeño estado en grande?” (pág. 137).

²⁴ Citaré por la edición de Joaquín González Muela, *Libro de caballero Zifar*, Madrid: Castalia [Clásicos Castalia, 115], 1982, a pesar de los lunares que se han encontrado en ella. González Cuenca transcribe el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid. La mejor edición que se conoce, basada en este mismo manuscrito, es la de Lucía Megías, en su tesis doctoral, *La transmisión textual de “El libro del cavallero Zifar”: manuscrito 11309 de la Biblioteca Nacional de Madrid. (Transcripción paleográfica)*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1992, sin publicar en un formato de fácil consulta. También en microfichas se puede compulsar una buena transcripción del manuscrito parisino por Francisco Gago Jover, *Texto y concordancias del “Libro del cavallero Çifar”*. (BN-Paris, Ms Espagnol 36), Madion: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1994. Como no discuto asuntos ecdóticos en relación al *Zifar* me permito remitir a la edición más adsequible.

²⁵ Pero no sólo la ficción caballeresca, también la didáctica y la política, porque este fragmento recoge una idea que se puede seguir del *Calila e Dimna* al *Barlaam y Josafat* y al *Libro de los estados* de don Juan Manuel: “Que crea el omne lo que non vee nin puede alcanzar con razón”. Me di cuenta de esta proximidad gracias al artículo de Madelaine Pardo, “L’itinéraire spirituel de Berzebuey”, *Crisol*, 21 (1996), págs. 89-101; ahora en *L’historien et ses personnages. Études sur l’historiographie espagnole médiévale*, Paris: ENS Éditions [Annexes des Cahier d’Études Hispaniques Médiévales, 17], 2006, págs. 11-21. Por no mencionar, desde luego, el *Blanquerna* de Llull y algunas otras obras sapienciales.

Si las hazañas militares de Zifar son muy reales, producto de la estrategia además del coraje, y se apartan de los enfrentamientos particulares más comunes de la ficción artúrica, en las lides particulares, como en las generales, Zifar vence más a un concepto que a un ejército o a un hombre. Cuando “de allí adelante le dixieron *el caballero de Dios*” (pág. 161) es porque Zifar ha vencido no a dos hombres, sino, translaticia-mente, a la misma soberbia. A pesar de la inicial situación de empobrecimiento de Zifar, su búsqueda personal no reside en el logro de cosas, sino de ideas como la justicia, la paz y la concordia, la domesticación, pues, del mundo salvaje que es el trasfondo de la ficción caballeresca. Es clave, por ejemplo, cómo se describe la administración del reino de Glanbeque:

e así el rey non se trabaja de otra cosa si non de fazer leer ante sí muchos libros buenos e de muchas buenas estorias e buenas fazañas, salvo, ende, quando va a monte o caça, do lo fazen los condes e todos los de la tierra mucho serviçio e plazer en sus lugares, ca non les toma ninguna cosa de lo que han nin les pasa contra sus fueros nin sus buenas costunbres, ante gelas confirma e les faze graçias a aquellos que entiende que puede fazer sin daño de su señorío (pág. 175)

La idea remonta, entre otros lugares, a las disposiciones de Alfonso X (cf. *Partida* II, título XXI, ley xx) y, hacia delante, al prólogo *histórico* del *Cancionero de Baena*. En fin, la relación del *Zifar* con los vectores ideológicos del molinismo defendida por Fernando Gómez Redondo, que puede ser discutida pero que es muy verosímil, hace de la asimilación de los ideales cristianos por Zifar y por la realeza el punto fuerte de su ficción política y, muy probablemente, uno de los motivos por los que la obra fue recuperada para Enrique IV²⁶.

La impregnación religiosa del *Zifar* evidenciaría la mixtura de la ficción caballeresca con el orden religioso y su imbricación en el entramado cortesano en un período delicado como el que va de la muerte de Sancho IV al reinado de Fernando IV y la minoría de Alfonso XI, para el que cabe recordar la inserción de unas profecías merlinianas en el poema que le es dedicado²⁷.

Pero la ordenación de la acción política en la tierra sometida a los preceptos de Dios y la religión no es más que un paso en la espiritualización de ese espacio de la ficción caballeresca que trato de esclarecer²⁸. De entre los pocos puntos de apoyo con

²⁶ Véase Fernando Gómez Redondo, “El *Zifar* y la *Crónica de Fernando IV*”, *La Corónica*, 27.3 (1999), págs. 107-123. Sobre la delimitación de tres públicos del *Zifar* y la interesante idea de una *composición progresiva* en esta obra véase, del mismo estudioso, “Los públicos del *Zifar*”, *Studia in honorem Germán Orduna*, eds., Leonardo Fines y José Luis Moure, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2001, págs. 279-297.

²⁷ Acerca de este asunto de las profecías merlinianas, que se tocará más adelante, se tendrá en cuenta todavía el artículo de Pedro Bohigas, “La *Visión de Alfonso X* y las *Profecías de Merlín*”, *Revista de Filología Española*, 25 (1941), págs. 383-398.

²⁸ Excedería el marco de estas palabras referirse aquí a la compleja bastidura de la tratadística caballeresca; pienso en textos como el *De laude novae militiae ad Milites Templi* de san Bernardo o el *Libre de l'orde de cavalleria* de Ramon Llull. Aunque son textos bien conocidos ofrezco un par de citas con el único propósito de mostrar el *tono*: 1) “Es nueva esta milicia. Jamás se conoció otra igual,

que contamos tengo por probable que la huída hacia delante y la inmersión en el terreno de la caballería espiritual e intelectual se da de forma emblemática en el manuscrito 1877 de la BUSAL, cuyos contornos textuales no se han deslindado con claridad hasta el momento²⁹.

porque lucha sin descanso combatiendo a la vez en un doble frente: contra los hombres de carne y hueso, y contra las fuerzas espirituales del mal. Enfrentarse sólo con las armas a un enemigo poderoso, a mí no me parece tan original ni admirable. Tampoco tiene nada extraordinario –aunque no deja de ser laudable– presentar batalla al mal y al diablo con la firmeza de la fe; así vemos por todo el mundo a muchos monjes que lo hacen por este medio [...]” (*Elogio de la nueva milicia templaria*, traducción de Iñaki Aranguren, Madrid: Siruela [Selección de Lecturas Medievales, 41], 1994, pág. 169); 2) “Oficio de caballero es mantener y defender la santa fe católica por la que Dios Padre envió a su Hijo a encarnarse en la gloriosa Virgen, Nuestra Señora Santa María; el cual, para honrar y multiplicar la fe, sufrió en este mundo muchas fatigas e injurias, así como una muerte penosa. [...] Al caballero se le da espada hecha a semejanza de la cruz para significar que, así como Nuestro Señor Jesucristo venció en la cruz a la muerte en la que habíamos caído por el pecado de nuestro padre Adán, el caballero debe vencer y destruir con la espada a los enemigos de la Cruz. Y como la espada tiene un filo cortante a cada lado, y la caballería debe mantener la justicia, y la justicia supone dar derecho a todos, por eso la espada del caballero significa que el caballero debe mantener con ella caballería y justicia” (traducción de Javier Martín Lalanda, Madrid: Siruela [Biblioteca Medieval, 31], 2009, págs. 72 y 90). Todo este tráfico entre caballerías es desde luego tan antiguo como los textos bíblicos y se halla muy presente en las instituciones monacales. El *De Institutis Coenobiorum* de Juan Casiano (360/8-434/5), por ejemplo, abren el capítulo primero del primer libro con la siguiente consideración: “Es necesario que el monje, como un soldado de Cristo, esté con la cintura constantemente ceñida, siempre dispuesto para entrar en combate (Cf. Ef 6, 11.13-17 y 2 Tm 2, 4)”. Cito por la traducción española del Padre Mauro Matthei, *Juan Casiano. Instituciones cenobíticas*, Zamora: Ediciones Monte Casino [Colección de Espiritualidad Monástica, 50], 2000, pág. 35. Otras referencias de interés pueden encontrarse en Emma Herrán Alonso, “La configuración literaria del tópico del *miles Christi* entre la Edad Media y el Renacimiento”, *Actes del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval (Alacant, 16-20 de setembre de 2003)*, ed. Rafael Alemany, Josep Lluís Martos y Josep Miquel Manzanaro, Alicante: Universitat de Alicante [Symposia Philologica], 2005, vol. 2, págs. 879-894.

²⁹ Baso el análisis que sigue en el trabajo directo con este manuscrito. Se encontrará una buena descripción codicológica, aunque no del todo completa en el, por otra parte magnífico, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, 2 (manuscritos 1680-2777)*, ed. Óscar Lilao Franca y Carmen Castrillo González, Salamanca: Universidad de Salamanca [Obras de Referencia, 13], 2002, págs. 209-211. Karl Pietsch, que editó los textos artúricos de este manuscrito, *Spanish Grail Fragments*, Chicago: The University of Chicago Press [The Modern Philology Monographs], 1924-1925, 2 vols., hizo la descripción más completa de su contenido hasta la fecha en “The Madrid Manuscript of the Spanish Grail Fragments”, *Modern Philology*, 18 (1920-1921), págs. 147-156 y 591-596. El contenido de esta publicación lo había preparado antes, sin embargo, en 1914, para el *Gesellschaft für romanische Literatur*. Pudo consultar las breves descripciones preliminares de Alfred Morel-Fatio en *Romania*, 10 (1881), págs. 299-301, n. 1 y Otto Klob, “Beiträge zur Kenntniss der spanischen und portugiesischen Gral-Litteratur”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 26 (1902), págs. 169-205; ref. págs. 185-189. En 1902 el profesor Klob sabía ya que Pietsch y De Haan trabajaban en la edición de partes de este manuscrito, como se manifiesta en pág. 185, n. 2. El artículo mencionado de Karl Pietsch ha sido muy poco consultado por la crítica, pese a contener numerosas notas eruditas y algunas catas de los textos del manuscrito, sobre todo del *Barlaam*. La sección artúrica del manuscrito ha sido reeditada en su tesis doctoral por César García de Lucas, *La materia de Bretaña del manuscrito 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1997, 2 vols. Se prometía su publicación en los anejos de *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, lo que todavía no ha sucedido, e incluso la revista ha cambiado de nombre. Sí, por el contrario,

¿Qué hacer con el artefacto literario de un códice cuya miscelánea nos sorprende a cada paso? Para tratar de averiguarlo conviene asomarse a su contenido. Antes que todo, una llamada de atención. A no ser que un análisis paleográfico minucioso desmienta esta opinión, todo el códice, con ligeras variaciones en su *mise en page*, fue copiado por una misma persona, en principio el clérigo Petrus Ortiz que lo suscribe. Es decir, no se trata de un códice facticio que haya sido formado de manera más o menos caprichosa, sino que dicha miscelánea debería responder a algún tipo de plan previo. Bien, éste es el orden actual:

- [1] *Este es el libro de las leyes que es llamado flos sanctorum (Fuero Real)*
- [2] *Libro de la vida de Berlan e del rrey Iosapha de India*
- [3] *Libro que fabla de la mesquindad de la condicion humana / Vidas de los sanctos padres*
- [4] *Libro de las cosas maravillosas y espantos que han de venir e acontecer (frey Juan de Rroca Çisa)*
- [5] *Libro de Iosep Abarimatia e otrosi libro del sancto grial*
- [6] *Estoria de Merlin*
- [7] *La santa fe de los christianos*
- [8] *[Lançarote]*

El primero de los textos viene precedido de una *Tabla del Libro de las leyes* (fols. 1r-2r), dividido según la misma en cuatro libros y sus correspondientes capítulos: 11 para el primero (aunque el texto de la tabla presenta 12 títulos), 17 para el segundo (pero el texto de la tabla no enumera más que 15 títulos), 20 para el tercero y 25 para el cuarto. En realidad el texto de la tabla es correcto de acuerdo a la división estructural del *Fuero Real*, esto es: Libro I, 12 títulos, 70 leyes; Libro II, 15 títulos, 97 leyes; Libro III, 20 títulos, 190 leyes; Libro IV, 25 títulos, 193 leyes. Dentro de algunos de los títulos se indica el número de leyes. El texto del *Libro de las leyes* se inicia, según numeración arábiga en el fol. 2v y, a partir de 20r ésta es sustituida por la romana. El lomo de la encuadernación actual, que da nombre al volumen, es el de *Leyes de Palencia*, de acuerdo al fuero concedido de forma expresa, según consta en el prólogo, a Palencia y Sevilla. El título de la primera tabla, *flos sanctorum*, muestra una probable confusión del copista que resultaría emblemática del contenido y de la orientación del

un artículo de este investigador, junto a Bernard Darbord, centrado en el manuscrito 1877, “Espacio, tiempo y movimiento en los textos artúricos del ms. 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca”, *Homo viator. Errance, pèlerinage et voyage dans l’Espagne médiévale*, eds. Charles Heusch y Georges Martin, en *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), págs. 197-213. Harvey L. Sharrer recogió en su entrada Ae1, págs. 33-35, de *A Critical Bibliography of Hispanic Arthurian Material, 1. Texts: The Prose Romance Cycles*, Londres: Grant & Cutler Ltd. [Research Bibliographies & Checklists, 3], 1977, parte de su contenido, aunque se centra sobre todo en la sección artúrica. Una selección de los textos del manuscrito ha sido editada recientemente por José Manuel Lucía Megías en el apéndice “Fragmentos castellanos procedentes de la Materia de Bretaña”, en su *Antología de libros de caballerías castellanos*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2001, págs. 429-460. En su estudio de 2005 (*vid. supra*) se transcribe parte del material de la *ordinatio* del manuscrito salmantino y se reflexiona sobre su sentido.

código completo. Pero en realidad debe tratarse de una confusión más o menos inocente ya que, como advirtió Pietsch (1920-1921, pág. 150), y es bien conocido, de otro lado, el *Fuero Real* fue conocido por varios títulos, que bien pudieron originar la confusión. Las designaciones más habituales fueron: *Libro del Fuero*, *Fuero de las Leyes*, *Libro de Flores* o simplemente *Flores*. Hay que pensar, además, que algunas compilaciones legales portan el título de *Flores de derecho* o *Flores de las leyes*, como las *Sumas* del Maestro Jacobo de las Leyes, por ejemplo, junto a la que aparece en varias ocasiones el texto del *Fuero Real*. Otra observación que también tiene su origen en Pietsch (*ibid.*) es la siguiente: “The *Fuero Real* was given by Alfonso X to Palencia in 1256, while the king was at Segovia. It was given to many other cities a list of which is found in Marichalar-Manrique, III, 17. Sevilla is not among them. The fuero of this city was the *Fuero Juzgo*, bestowed upon her by San Fernando in 1250”. La combinación de dos ciudades como destinatarias del *Fuero Real* es anómala. La totalidad de los códigos conocidos se refieren a una ciudad en particular o a un grupo genérico, del tipo *villas y ciudades*. Además, en ninguno de los testimonios del *Fuero* aparece Sevilla, salvo en éste y en E₇ (Escorial, ms. K.III.25), donde se lee *La noble çibdat de Sevilla*, pero luego corregido por el copista por la ciudad de Burgos. Como el ms. 1877 no se formó sobre E₇ la inclusión de Sevilla debe ser entendida como un lapsus del copista, quizás por encontrarse con una abreviatura, caso bastante improbable para el título de una ciudad, quizás por la recurrencia de la palabra *villa* [se+villa]... en cualquier caso resulta curiosa, aunque no única en su tradición, la absoluta falta de concordancia de la formulación: “Entendiendo que la noble çibdat de Palencia e de Sevilla non ovieron fuero”.

El texto

El texto de este manuscrito merece una completa revisión en orden a incardinarlo en la tradición textual del *Fuero Real* que, como la de todas las obras del período alfonsí, es compleja. Abundan sus lecturas particulares y es característica suya exclusiva la omisión de las siguientes leyes: I, IX, ii / III, II, ii / III, XVII, vii / III, XIX, v / III, XIX, x. Gonzalo Martínez Diez, de cuya edición he extrapolado los datos anteriores, repertorió 36 manuscritos (alguno más, en realidad) y 7 fragmentos del *Fuero Real*, entre los que se incluye este texto, conocido pero poco o nada estudiado³⁰. Reproduzco, a título de apoyo, el *prólogo* del *Fuero* y el final absoluto del testimonio³¹:

³⁰ Vid. Gonzalo Martínez Diez, *Leyes de Alfonso X, II. Fuero Real*, Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1988, págs. 28-77. Martínez Diez describe este manuscrito, al que otorga la sigla S₂ en págs. 60-61, donde concluye que es un “código bastante correcto del *Fuero Real*” (pág. 61). La descripción es incompleta, pero el cotejo de títulos y leyes es fundamental. El listado ofrecido en la edición del texto del *Fuero Real* según el manuscrito Z.III.16 de la Biblioteca de El Escorial por Azucena Palacios Alcaine, Barcelona: PPU [Filológica], 1991, no es otra cosa que una recopilación acrítica de los datos disponibles entonces en Philobiblon, págs. XXIV-XXXI. El estudio y transcripción de Palacios parece desconocer o ignorar, aunque parezca increíble, la edición de Martínez Diez. En fin, ni en este censo de Palacios, ni tampoco en el cuidado artículo de Fernando Gómez Redondo y José Manuel Lucía Megías, “Alfonso X. *Fuero Real*”, *Diccionario filológico de literatura medieval española*.

En el nombre de Dios, amén. Porque los coraçones de los omnes son departidos, por ende natural cosa es que los entendimientos dellos e las obras non acuerden en uno, e por esta razón vienen muchas discordias e muchas contiendas entre los omnes, onde conviene al rey que ha de tener sus pueblos en justicia e en derecho que faga leys porque los pueblos sepan cómo an de bevir e las desavenencias e los pleitos que nasçieren entre ellos sean departidos en manera que los que mal fezieren resçiban pena e los buenos bivan seguramente. Et por ende Nos, don Alfonso por la graçia de Dios rey de Castilla, de Toledo, de León, de Galizia, de Sevilla e de Córdoba e Murçia e de Jaén e de Baeça e de Vadajoz e del Algarbe, entendiendo que la noble çibdat de Palençia e de Sevilla non ovieron fuero fasta en nuestro tiempo e judgávanse por façañas e por alvedrío de partidos de los onbres e por usos desaguisados e sin derecho, de que vienen muchos males e muchos dapños a los omnes [e] a los pueblos, e pedieron Nos merçed que los emendásemos sus usos, que fallávamos que eran sin derecho, e que les diésemos fuero porque viviesen derechamente de aquí adelante e oviésemos consejo con nuestra corte e con los omnes sabidores de derecho e dímosles este fuero que es escripto en este libro porque se judgasen comulmente varones e mugieres, tan bien los grandes como los pequeños; e man [fol. 2v] damos que este fuero que sea guardado para siempre e ninguno non sea osado de ir contra ello.

[*Explicit*, fols. 94v-95r]: Si los que andan en el navío avieren peligro o miedo de peligro, si acordaren de echar alguna cosa del navío por aliviarlo e las cosas que echaren [fol. 94v] non venieren a puerto todos los que andodieren en el navío sean tenidos de pagar cada uno segund que trahe en el navío, et si algunos andaren en el navío que non troxieren si non sus cuerpos non sean tenidos en dar nada.

Le sigue, sin solución de continuidad, en el folio 94v, una traducción castellana del *Barlaam y Josafat*, editada por Keller y Linker³². Transcribo, la rúbrica, en rojo

Textos y transmisión, ed. Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, Madrid: Castalia [Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 21], 2002, págs. 11-15, donde se aportan 28 testimonios manuscritos, aparece recogido el manuscrito 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.

³¹ He escrito *prólogo* porque de eso se trata, pese a que en realidad el texto es copiado bajo la rúbrica “Tº de la fe cathólica”, esto es, el título I del libro I. Sobre el asunto del *explicit* y las fechas del *Fuero Real* véase Jerry R. Craddock, “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 51 (1981), págs. 365-418, reproducido ahora en *Palabra de rey: selección de estudios sobre legislación alfonsina*, Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas [Homenaje, 6], 2008, págs. 43-101; véase en especial págs. 55-66 y 100-101.

³² *Barlaam e Josafat*, ed. John E. Keller y Robert W. Linker, con una introducción de Olga T. Impney y John E. Keller, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Miguel de Cervantes” [Clásicos Hispánicos, II. 21], 1979. El texto del ms. 1877 en las páginas 3-351. Los editores consignan el *Barlaam* salmantino con la sigla *P*, mientras que a su paralelo, el manuscrito 18017 de la Biblioteca Nacional de Madrid, se le asigna la sigla *G*, por haber pertenecido a Pascual de Gayangos. El tercer manuscrito castellano que contiene una versión del *Barlaam* se custodia en la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo con el número 1829 y ya había sido editado por Friedrich Lauchert, “La storia del rey Anemur e de Josaphat e de Barlaam”, *Romanische Forschungen*, 7 (1983), págs. 278-364/331-402. Este último testimonio, consignado con la sigla *S*, es en realidad una traducción del libro XV del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais. Por fin, procedentes de la *Legenda aurea* de Santiago de la Vorágine perviven dos manuscritos castellanos de finales del siglo XV, que han de ser copia de otros bastante anteriores y que editó G. Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Josap-*

sangre en el manuscrito, como la mayor parte de las rúbricas que en él se encuentran, y que se copia después de cuatro líneas del final de las leyes:

Sancti spiritus ab sit nobis gratia amen. Aquí comienza el libro de la vida de berlan e del rey Iosapha de India, siervos e confesores de Dios. ¶ Et de cómo el rey de India martiriava los cristianos e los monges e los hermitaños e los segudava de su tierra. ¶ E de cómo se tornó cristiano el rey Iosapha e este mismo tornó cristiano después al rey Avenir su padre, parrofo primo.

A partir del folio 105r se aprecia ya claramente una numeración borrosa en el margen superior derecho, también en romana, donde se lee xlv (45), el folio décimo segundo desde el comienzo del *Barlaam*. Tal numeración permite sospechar que el *Libro de las leyes*, si bien de un mismo copista o taller, fue incorporado con posterioridad a la compilación pero que, además, el *Barlaam* debió estar precedido de algún otro texto no muy extenso en el diseño original de un códice con características algo distintas al que hoy podemos leer. Veremos un poco más adelante cuál pudo ser esa configuración.

En el fol. 213r (153) acaba el Barlaam y da comienzo el *Libro que fabla de la mesquindat de la condiçión humanal*, que es en realidad una *Vida de los santos padres* o, mejor dicho, una antología de las *Vidas de los padres del desierto* que, sin duda, enlaza temáticamente con el *Barlaam*. Bastará con copiar de la edición de Keller y Linker las primeras líneas (págs. 3-4):

Segund cuenta sant John Damaçeno, que fue griego muy sancto e muy sabidor, que ovo escripto en griego esta vida de Berlan e del rrey Josapha, en el comienço que los monesterios se començaron a ser fechos e se començaron de allegar por el mundo la muchedumbre de los omnes que entravan monges. E començaron de ser publicadas por la tierra las buenas de las sus virtudes e de las sus sanctas vidas por tal guysa que llegó fasta en tierra de India. E tornaron muchos de los indianos a voluntad de fazer aquello mismo, así que muchos dellos dexavan quanto avyan e yvanse para los de-

hat auf der iberische Halbinsel, Halle: Untersuchungen und Texte, Romanistischen Arbeiten XIII, 1929. Véase, además, F. de Haan, Barlaam and Josaphat in Spain", *Modern Languages Notes*, 10 (1985), págs. 11-17. No se ha aclarado todavía la fisonomía más o menos exacta del texto soporte, supuestamente latino, del que procede la versión del manuscrito de Salamanca, la más amplia de todas las mencionadas. Las dos versiones latinas básicas se resumen en un texto traducido del griego hacia el año 1084 en la corte de Constantinopla, del que deriva un único manuscrito superviviente, el VIII.B.10 (fols. 411v-502v) de la Biblioteca Nacional de Nápoles, fechado en el siglo XIV (vid. ed. José Martínez Gázquez, *Hystoria Barlae et Iosaphat*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas [Nueva Roma, 5], 1997), y los manuscritos representantes de una versión más abreviada y que son denominados en conjunto como *Vulgata*. De esta última tradición derivarían los dos textos castellanos P y G. La complicada génesis y evolución de la leyenda de Barlaam y Josafat ha sido bien resumida por Pedro Bádenas de la Peña en su traducción de una redacción bizantina anónima, *Barlaam y Josafat*, Madrid: Siruela [Selección de Lecturas Medievales, 40], 1993. Otros *barlaames* quedan a Occidente y Oriente de Castilla, como las dos redacciones portuguesas de las que trató Mário Martins, *Estudos de literatura medieval*, Braga: Livraria Cruz, 1956, págs. 12 y siguientes, su uso en el *Blanquerna* de Ramón Llull en Cataluña o la versión occitana del *Barlaam*.

sierτος; e en el cuerpo mortal fazían allá vida de ángeles, pues yendo asy, avien fecho de Nuestro Señor Jesu Cristo, e sobiendo las almas de muchos a los ciellos e resplandesciendo asy como con allas de oro.

Los *Verba seniorum* acompañaron, de hecho, a las glosas a las que se atribuye el nacimiento del castellano³³. Este texto es una selección según la recensión de Pelagio y Juan, que se inicia justamente como aquí. Es importante que se haya seleccionado esta opción en vez de la compilación alfabética, pues la de Pelagio y Juan es temática. Se podrá discutir en otra ocasión cual es el modelo respecto a la totalidad (supuestos 23 libros) a que se refiere el copista³⁴. La rúbrica del tratado reza:

³³ En el códice emilianense 60 que da carta (convencional) de existencia al castellano, las diez primeras glosas “se refieren a extractos de los *Verba seniorum* de Pascasio Dumiense”. Véase Heinz Jürgen Wolf, *Las glosas emilianenses*, Sevilla: Universidad de Sevilla [Serie Lingüística, 6], 1996. Traducción castellana de Stefan Ruhstaller, pág. 65. Véase también Adalberto Franquesa, “El códice emilianense 60 y sus piezas litúrgicas”, *Hispania Sacra*, 12 (1959), págs. 423-444 y Manuel Díaz y Díaz, *Las primeras glosas hispánicas*, Barcelona (Bellaterra): Universidad Autónoma de Barcelona [Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística, 3], 1978. El texto gozó también de una versión catalana. Sobre su difusión vernácula es importante la versificación de Henry d’Arcis, factor de otros textos religiosos para el uso de laicos, como el *Antéchrist* en alejandrinos, traducido del *Libellus de Antichristo* de Adson de Montier-en-Der u otro rimado en alejandrinos sobre la famosa *Visión de san Pablo*. El texto que ahora nos interesa lo editó Basilides Andrew O’Connor, *Henry d’Arcis “Vitas Patrum”*: a Thirteenth-century Anglo-Norman rimed translation of the *Verba seniorum*, Washington: The Catholic University of America, 1949. Para su contexto medieval véase el libro detallado de Columba M. Batlle, *Die Adhortationes sanctorum patrum, Verba seniorum, in lateinischen Mittelalter*, Münster-Westfalen: Aschendorffs [Beitrage zur Geschichte des alten Monchtums und des Benediktinerordens, 31], 1972. Un buen libro de corte histórico en español es el de García M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid: Editorial Católica [Biblioteca de Autores Cristianos, 588], 1974, 2 vols. Para el contexto monacal antiguo en tierras leonesas, a las que se ha atribuido el origen de los textos que se encuentran en el manuscrito que nos interesa, es preciso tener en cuenta la intensa vida monástica desarrollada en torno a Valerio del Bierzo. Véase ahora Manuel C. Díaz y Díaz, *Valerio del Bierzo. Su persona, su obra*, León: Centro de Estudios de Investigación “San Isidoro” [Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 111], 2006.

³⁴ Véase Jean-Claude Guy, *Les apophtegmes des pères: collection systématique*, París: Les Éditions du Cerf [Sources Chrétiennes], 1993-2003, 3 vols [I-XIX; X-XVI; XVII-XXI]. Existe una traducción directa del latín por José Fernández Retana Arostegui, con introducción de Lucien Regnault, *Las sentencias de los padres (recensión de Pelagio y Juan)*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989 (2ª ed. revisada). Este libro es la versión española de *Les sentences des pères du désert. Les apophtegmes des Pères (Recensión de Pélage et Jean)*, introducción de L. Regnault y traducción francesa de J. Dion y G. Oury, Sarthe: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1966. Puede cotejarse con la versión alfabética traducida al español de la obra dirigida por Luciana Moriarti, *Vita e detti dei padri del deserto*, Roma: Città Nuova Editrice, 1986², (traducción española de Fernando Rodríguez de la Torre), Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994, 2 vols. La letra “M” comienza con la vida de Macario el Egipcio. Véase también Eva Schulz-Flügel, ed., *Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum* [Rufino de Aquileya], Berlín: Walter de Gruyter [Patristische Texte und Studien, 34], 1990. Este artículo nació, en realidad, de la necesidad de contextualizar una edición que preparo de este segmento del manuscrito 1877. En la publicación correspondiente mostraré, gracias al avance de los estudios críticos y bibliográficos de los que no dispuso Pietsch, cuál es la tradición de esta antología castellana y cómo casa esta tradición con la composición del códice salmantino. Pietsch, que tuvo el acierto de identificar este texto, remitía, como era natural entonces, al *De vitis Patrum* contenido en el volumen LXIII de la

Aquí comiença el libro que fabla de la mesquindat de la condiçion humanal, e fue conpuesto por uno que era diácono, e en este libro se contienen los amonestamientos e de las vidas de los sanctos padres; ay en él veinte e tres capítulos, aunque non están aquí todos.

El libro está distribuido en las siguientes secciones:

- 1) Inicio del texto, según la compilación mencionada, de la que ya ofreció texto latino paralelo Pietsch. Varios argumentos, entre ellos el de la verdadera caridad;
- 2) Capítulo segundo. “De la conpunción que debe omne aver”
- 3) Capítulo tercero. “De la continencia e que non solamiente en el comer, mas en los otros movimientos se debe guardar”
- 4) Capítulo cuarto. “De las tentaciones de la luxuria que se levantan contra nós”
- 5) Capítulo quinto. “De cómo non deven los monges aver ninguna cosa de la ca convién esquivar la codicia”
- 6) Capítulo sexto. “De razones desvariades para nos anima* e a penitencia (sobre la fortaleza)”
- 7) Capítulo séptimo. “Que non deven los omnes fazer ninguna cosa por se mostrar a los otros por muy mejor”
- 8) Capítulo octavo. “De cómo non devemos judgar a ninguno en mala manera.”

En el fol. 237v (177) acaban estas *Vidas* y comienza el *Libro que conpuso frey Juan de Roca Çisa* [“enel nombre de dios aquí comienca el libro que conpuso frey juan de rroca çisa frayre dela orden de sant françisco delas cosas maravillosas y espantos que han de venir e acontecer en los tienpos que han de aconteçer, el qual llamo buen amigo non te partas de mi enel tiempo de tribulación, el comienço del qual es este que se sigue”], un libro profético del visionario franciscano que está todavía por filiar dentro de la tradición hispánica y latina estudiada ya en el libro clásico del padre franciscano José María Pou y Martí³⁵. Pietsch indicó que el texto aquí contenido no era otra cosa que una traducción del *Vademecum in tribulatione* de Rocatallada, frente

Patrologia Latina (véase reimpresión, Turnhout: Brepols, 1896-1989, de los volúmenes 73 y 74). En la pág. 592 de su artículo (1920-1921) Pietsch menciona algunos manuscritos ibéricos de las *Vitae Patrum* en latín cuyo censo completo resta por hacer. Uno de los testimonios que recuerda perteneció a la biblioteca del Conde de Haro.

³⁵ La obra fundamental de Pou y Martí es la conocida *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Barcelona: Editorial Seráfica, 1930. Véase, sobre todo, su capítulo noveno, “El visionario Fr. Juan de Rocatallada”, págs. 289-307, con extracción de varios pasakes de las *Visiones* (Vaticano, BAV, ms. lat. Reg. Sued. 1964, fols. 183r-195v) y el *Vademecum* (*idem* fols. 196r-203v y BAV, ms. lat. 4265, fols. 175r-181v). Son importantes por su carácter actualizador, dos reimpressiones posteriores. En primer lugar el facsímil presentado por Antolín Abad Pérez, con una bio-bibliografía de José Martí Mayor, franciscanos, y un extenso estudio introductorio de la especialista en joaquinismo y literaturas proféticas Juana María Arcelus Ulibarrena, Madrid: Colegio Cisneros, 1991. Luego la edición con estudio preliminar por Albert Hauf i Valls, Alicante: Instituto “Juan Gil-Albert”, 1996.

a la idea de Entwistle de que pudiera tratarse de Juan Vivas, el nombre al que se atribuye la más antigua autoría de las tres partes de la *Demanda del santo grial* ibérica. Es claro que Pietsch tenía razón en la atribución a Juan de Rocatallada (ca. 1300-ca. 1365)³⁶. Transcribo a continuación la dedicatoria y argumento del libro³⁷:

A vos, frey Pedro, maestro de física de la orden de san Francisco, yo, frey Juan, frayre sobre [fol. 238r] dicho, de la misma orden, requerido por vos e rogase que vos declarase e denunciase algunas cosas de los spantos e temores que han de venir, çedo y en breve tiempo sobre todo el mundo digovos e fagovos de cierto que yo non presumo de ser propheta, mas un pobre e indigno religioso a quien Dios por su infinita bondat quiso dar gracia e entendimiento para que pudiese entender e conocer los secretos escondidos en los dichos de la sancta e sagrada scriptura de los santos prophetas, los quales an de venir aýna e ya están a la puerta para en el mundo entrar, que quiso Dios a mí en el mundo enviar con testimonio cierto a los fieles cristianos a que les diga e denuncie en el mundo las cosas que han de venir por los merescimientos de los onbres por tal que quando las tales cosas venieren que no ayan excusación de decir non aver podido fazer penitencia de sus peccados e maldades en quanto tovieron tiempo e lugar, e esto vos escribo yo porque non lo neguedes e escondaes, mas que lo digades e publiquedes a todos los devotos e fieles cristianos para se apercebir e aparejar, para fuyr de la saña del muy alto Dios e del fuego que está muy presto para el mundo destruyr, et non quiere que sea negado a los papas e cardenales nin a los príncipes nin reyes. Enpero non quiero que ninguno me crea cosa de aquesto que he dicho si non tan solamientre lo que por cierta speriencia es fecho e fuere provado. Et set cierto que todo aquesto que aquí dixier que ha de ser así e por tanto mucho será disculpar aquel a cuya noticia aqueste breve e verdadero tratado de información veniere si se non apercebiere menospreciando aquesta, ca cierta denunciación onde bien sabéis que en [es]te año quando [fol. 238v] me venistes a ver e visitar a la cárcel donde yo yazia preso vos dixe e denuncié cómo el rey de Francia la honra e gloria de los franceses avía de ser abaxada, e así mesmo bien sabedes de don Pedro, rey de Castilla, que es agora, e de lo que en su tiempo avía de contescer lo más es conplido; mucho bien lo saben aquellos que en España son moradores. Et así mesmo bien sabedes que el vuestro sobrino don Guillén cobró todo su derecho como lo ante dixe que avía de aconteçer, et por ende la çertidunbre de las cosas pasadas e provanca dellas da fe e testimonio de las que son por venir e s* resebit en onrra e servicio de Ihesu Cristo este pequeño presente deste libro que vos enbió para fazer penitencia e para vos guardar de los yerros e peligros que presentes están, et para conoscer las cosas que vos

³⁶ Sobre Juan de Rocatallada el estudio marco sigue siendo el de Jeanne Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, París: J. Vrin, 1952. Reimpreso con actualizaciones en *Histoire Littéraire de la France*, 41 (1981), págs. 75-284. Véase también Arcelus Ulibarrena, cit. *infra*, págs. LVII-LXIII (es extraño que no aparezca incluido el códice salmantino 1877).

³⁷ No parece que el texto catalán pueda filiarse con el castellano, a tenor de su comparación. El texto catalán, después de una dedicatoria del traductor, comienza: "Al molt amat per caritat evangelical pare mey en Jesuchrist frare Pere Perot, mestre en medecina del orde dels frares menors, frare Johan de Rochatayllada, pobre encarcerat, e devot pregador per vos d'aquell matex orde, prenets les coses qui son a esdevenir aci scrites a laor e a gloria de Jhesu Christ, Senyor nostre, e cuytats-vos de tenir dret cami per anar a la terra celestial" (fol. 55; transcripción de Bohigas, 1922, pág. 29). Tampoco coincide suficientemente lo que se lee en el *explicit*.

son menester para que podaes buscar lugar en que vos escondaes e adonde fuyades en el tiempo de la tribulación e para enformar e enseñar a los simples por tal que por ellos non saber ayán de caer en error. Et este tratado pártese en veinte capítulos e declaraciones de los quales el primero es éste que se sigue.

El texto del manuscrito está dividido en 19 capítulos, y su *explicit* completo es el que sigue:

[251r] merçed e gracia de Dios que se comunica con los fieles cristianos lo que por lumbre e gracia de Dios resebí del muy alto Dios para entender las sanctas scripturas de los sanctos profetas que sobre todo lo que dicho es fablaron e entendí yo sobre indigno los secretos escondidos en [e]llos, lo qual sea a honra e gloria de nuestro Salvador e Redemptor Ihesu Cristo e de sancta María e por mejoramiento de los fieles cristianos, el qual tratado e cada una cosa de quanto en él es dize e fabla homildosamente so hemienda e correpción del sancto padre e cardenales patriarcas e arcobispos e obispos e enxalcamiento de la Sancta Madre Iglesia de Roma e de la corte celestial. Amén, Deo Graçias.

Por los temas tratados en este texto, los más célebres los relacionados con la política pero los más punzantes, en verdad, los que se refieren a la llegada del Anticristo³⁸ y a la reforma integral de la vida religiosa, la repugnancia de los bienes materiales y el abandono del mundo es obvio que su contenido casa sin grandes retorcimientos con el estilo de vida propugnado por los padres del desierto y ya desde el inicio mismo del *Barlaam*.

La inclusión del tratado de Juan de Rocatalhada en esta compilación, por otra parte, es fundamental, pues marca un *terminus a quo* a partir de la publicación del *Vademecum*, cuya redacción se ha datado a finales de 1356³⁹. En el propio texto se haya

³⁸ Una monografía genérica sobre el tema en la Península puede leerse ahora en José Guadalajara Medina, *El Anticristo en la España medieval*, Madrid: Ediciones del Laberinto [Arcadia de las Letras, 26], 2004.

³⁹ Las obras proféticas de Rocatalhada se componen entre 1345 y 1356. La primera de ellas es un comentario al *Oráculo de San Cirilo* (1345 y 1349). A finales de este último año se cumple la redacción del *Liber secretorum eventum* o *Revelationes*, dedicado a Guillaume Court, del que existe una traducción catalana en el manuscrito 336 (siglo xv, fols. 1-54v) de la Bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras, de la que hay edición por Josep Perarnau i Espelt, “La traducció catalana medieval del *Liber secretorum eventum* de Joan de Rocatalhada”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 17 (1998), págs. 7-167. El *De oneribus Orbis* o *Veh mundo in centum annis* fue compuesto en 1354 y, en 1356, el *Liber Ostensor* y el *Vade mecum in tribulatione*, probablemente la obra más difundida de Rocatalhada, también en traducción catalana en el mismo códice citado de la biblioteca de Carpentras, fols. 55r-75r (vid. *infra* Bohigas, 1922, págs. 28-30) que fue editada por Josep Perarnau i Espelt, “La traducció resumida del *Vademecum in tribulatione* (Ve ab mi en tribulació) de fra Joan de Rocatalhada”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 12 (1993), págs. 43-140. Dos ediciones recientes en las que se encontrarán refrescados algunos datos son las de Robert E. Lerner y Christine Morerod-Fattebert, eds., *Johannes de Rupescissa. Liber secretorum eventuum*, Friburgo: Éditions Universitaires [Spicilegium Friburgense, 36], 1994 y André Vauchez, coord. ed., *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, Roma: Ecole Française de Rome [Sources et Documents d’Histoire du Moyen Âge, 8], 2005.

una referencia interna a la cronología, aunque toda ella, como no es raro en las obras de Rocatallada, está muy deturpada:

El sexto capítulo demuestra e devise que las cosas que han de venir serán fechas que en el año que este libro fue conpuesto, que fue en el año de mil e cccc e çinquenta e cinco años [*nota al margen*: nō / 1304 conpositus / liber iste] con los otros años puestas en el quinto capítulo e estos días e años apercibene hordenan cómo los príncipes de la iglesia desta çibdat de pecadores de Aviñón han de ser corridos e fuídos e así mismo aperciben e ordenan e aparejan para inducir en el mundo sentencia aquellas siete cosas que ante fueron mucho dichas en el capítulo v^o.

La fecha de 1356, con todo, y no la inscrita por el copista, no obliga en absoluto a determinar las cifras de la primera compilación o de los textos sueltos en su primera fase de redacción y difusión que sirvieron para la composición del modelo (o modelos) del manuscrito 1877. Pero sí nos indica, al menos, que a partir de 1356 cupo la posibilidad de introducir este texto entre las *Vidas de los santos padres* y el *José de Arimatea*. Es de notar, también, que para la fecha en que se data el manuscrito 1877 las profecías contenidas en el tratado de Rocatallada, cuyo término fundamental es 1465, ya se habrían cumplido (o no), lo cual sitúa al texto en una perspectiva literaria distinta a la de su período fuerte de difusión y recepción.

En el códice o texto que sirvió de modelo a Petrus Ortiz, sin embargo, o a su o sus antecesores, el tratado, sin embargo, conservaría su carga política e ideológica, reforzada, de otro lado, por la vecindad del libro de *Merlín*⁴⁰. La presencia de personajes, sentencias o textos proféticos, ya sea de forma directa o indirecta en la literatura peninsular no es infrecuente, como tampoco lo es en el resto de las literaturas europeas. De hecho, en determinados contextos resultaba tan característica como para que en la primera mitad del siglo XV Gutierre Díez de Games escribiera en su *Victorial* aquello ya tan conocido de que “si bien paras mientas, como biene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo. Dizen que aquel rey á de pasar la mar e destruyr toda la morisma, e ganar la casa santa, e á de ser enperador...”⁴¹. Merlín (pero

⁴⁰ Para la apasionante historia de los textos proféticos en la Edad Media sigue siendo punto imprescindible de partida la monografía de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford: Clarendon Press, 1969. Entre las obras espúreas de Joaquín de Fiore ya figuraba una *Expositio abbatis Joachimi super sibillis et Merlino*, recogida en varios manuscritos desde el siglo XIII (vid. pág. 520, apéndice A). Entre los ejemplos de *antologías proféticas* de su apéndice C pueden encontrarse algunas en las que se conjugan profecías merlinianas con textos joaquimistas e incluso de Rocatallada (París, BNP, ms. lat. 3319; La Haya, Biblioteca Regia, ms. 71.E.44, fechado en 1500: extractos de las profecías de Merlín con glosa de Juan Rocatallada, fol. 116r-117v).

⁴¹ Véase la edición de Rafael Beltrán Llavador, Salamanca: Universidad de Salamanca [Textos Recuperados, 15], 1997, pág. 325. La sentencia, que se suele citar descontextualizada, forma parte del capítulo 19, sobre las doctrinas y buenas maneras de hidalgo que enseñó un ayo dado por el rey a Pero Niño a fin de que éste acompañara luego a su heredero. La estampa que de Merlín muestra el texto nada entre las aguas del racionalismo y el tradicionalismo: “Merlín fue un buen hombre e muy sabio. No fue hijo del diablo, como algunos dizen, ca el diablo, que es espíritu, non puede engendrar. Provo-car puede cosas que sean de pecado, ca éste es su ofiçio. Él es sustança yncorpórea; non puede engen-

también otros profetas y sibilas), pasa por la *General estoria*⁴², la cantiga 108 de las *Cantigas de Santa María*⁴³, el *Poema de Alfonso XI*⁴⁴, la *Crónica del rey don Pedro I* del canciller Ayala⁴⁵, el *Cancionero de Baena* y, desde luego, el *Baladro del sabio Merlín*⁴⁶. La referencia a Merlín en el *Cancionero de Baena* por Villasandino, por ejemplo, es de cierta importancia, pues nos sitúa en la perspectiva de su fondo galaico-portugués⁴⁷. E insisto en ello porque el tratado de Rocatallada plantea un pro-

drar corpórea. Mas Merlín, con la grand sabiduría que aprendió, quiso saber más de lo que le cunplía, e fue engañado por el diablo, e mostróle muchas cosas que dixese, e algunas dellas salieron verdad. Ca ésta es manera del diablo, e aun de qualquier que sabe engañar: lançar delante alguna verdad, por que sea creýdo de aquel que quiere enartar. Ansí en aquella parte de Angliaterra dixo algunas cosas que fallaron en ellas algo que fue de verdad, mas en otras muchas fallesció. E algunos que agora algunas cosas quieren dezir, conpónenlas e dizen que las fabló Merlín” (págs. 325-326). Como se aprecia, hay una reinterpretación vigilante de los textos artúricos detrás de este texto, no del todo distinta a ciertos evemerismos aplicados a la mitología clásica. Uno de los primeros estudios genéricos sobre la profecía en la literatura medieval castellana fue el de Joaquín Gimeno Casalduero, “La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1971), págs. 64-89.

⁴² Véase, entre otros, Lloyd Kasten, “The Utilization of the *Historia Regum Britanniae* by Alfonso X”, *Hispanic Review*, 38.5 (1970), págs. 97-114.

⁴³ Este episodio ha sido estudiado ahora, con todo detenimiento, por H. Salvador Martínez, “María y Merlín”, en *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsies*, Madrid: Polifemo, 2006, págs. 271-279.

⁴⁴ *Poema de Alfonso Onceno*, ed. Yo Ten Cate, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, estrofas 242-247; 1815-1834. La redacción del *Poema* se adscribe a los años 1344-1348, fechas barajadas para el supuesto modelo del manuscrito 1877.

⁴⁵ En el capítulo 3 del año 20. Véase *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, ed. Germán Orduna, con un estudio preliminar de Orduna y José Luis Moure, Buenos Aires: Seminario de Edición y Crítica Textual [Incipit. Ediciones Críticas, 1-2], 1994-1997, 2 vols.

⁴⁶ La discusión sobre el propósito es muy larga como para entrar en demasiados detalles. El primer artículo minucioso se debe a Pedro Bohigas, “La *Visión de Alfonso X* y las *Profecías de Merlín*”, *Revista de Filología Española*, 25 (1941), págs. 383-398. Recuérdese que a Bohigas debemos una edición del *Baladro del sabio Merlín* que anotó con profusión en su volumen tercero, *El baladro del sabio Merlín. Según el texto de la edición de Burgos de 1498*, Barcelona: Selecciones Bibliófilas [Segunda Serie], 1962, vol. 3, que incluye un “Estudios obre el *Baladro del sabio Merlín*”. Bohigas edita y compara las profecías del final del *Baladro* de 1535 con las del manuscrito 271 de la Biblioteca de Cataluña y la *Visión de Alfonso X* contenida en el manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Sobre las profecías de Maestre Antonio, contrahechas a imitación de las de Merlín a Mestre Antoine en *Les Prophecies de Merlin*, que refiere Bohigas en la pág. 387 de este artículo, véase ahora Isabelle Rousseau, “Prophétie et réécriture de l’histoire dans les vaticinations de Merlin à Maître Antoine”, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e-XVII^e siècles)*, ed. Augustin Rondono, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle [La Modernité aux xv^e-xvii^e siècles, 5], 2000, págs. 175-190. Resulta extraño que Rousseau no cite en ningún momento a Bohigas. Como se aprecia, los textos proféticos y mesiánicos no desaparecieron con el otoño de la Edad Media sino que, más bien, se afianzaron en muchos casos y hasta colonizaron nuevas tierras. Baste ahora recordar el libro de Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid: Casa-Museo Colón [Cuadernos Colombinos, 11], 1983.

⁴⁷ Véanse el decir de Villansandino numerado como composición 97, y el 199, donde se citan en el mismo verso a Merlín y fray Juan, nexo que se da también en el n^o 586; en la edición del *Cancionero de Baena* de Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Madrid: Visor, 1993. Véase, Erasmo Buceta,

blema de interpretación contextual que no puede considerarse menor. Si la *profecía* más o menos literaria queda bien atestiguada en Castilla⁴⁸, y desde luego también en Portugal, es probablemente en la Corona de Aragón donde la profecía política goza de un mayor desarrollo y difusión, en particular en lo que se refiere a los textos de Rocatallada, que es allí donde tienen su asiento principal⁴⁹. Pero es preciso tener en cuenta que la historia castellana y la aragonesa-catalana tras la muerte de Pedro I, el advenimiento de los Trastámara y la cuasi novelesca biografía de los llamados infantes de Aragón, por ejemplo, resultaba entonces indisoluble. El tratamiento que da Rocatallada a los hechos peninsulares afectaba tanto a castellanos como a aragoneses y la vida política y militar de finales del siglo XIV y principios del XV era tan internacional como puede verse en la biografía de Pero Niño que se desenvuelve en el *Victorial*, ya citado. Tampoco extraña, entonces, que en un códice posterior a 1454 compuesto por varias obras en latín, la *Lamentación de España* de Santillana, un fragmento del *Calila e Dimna*, *Las siete edades del mundo* de Pablo de Santa María, un tratado latino y una traducción de la *Bulla contra turcos* de Pío II se encuentre, justo tras el libro de Santa María, una traducción castellana del *Vademecum in tribulatione* de Juan de Rocatallada⁵⁰.

“Ensayo de interpretación de la poesía de Villasandino, número 199 del *Cancionero de Baena*”, *Revista de Filología Española*, 15 (1928), págs. 354-374, que sitúa los hechos de referencia entre 1420 y 1423. Importante también el artículo de Charles F. Fraker que relaciona a Gonzalo Martínez de Medina con la tradición joaquimita y las profecías de Rocatallada, “Prophecy in Gonzalo Matínez de Medina”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 43 (1966), págs. 81-97.

⁴⁸ Remito ahora a la síntesis de Sylvia Roubaud, “La prophétie merlinienne en Espagne”, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e-XVII^e siècles)*, ed. Augustin Redondo, París: Presses de la Sorbonne Nouvelle [La Modernité aux xv^e-xvii^e siècles, 5], 2000, págs. 159-173.

⁴⁹ A. Rubió y Lluch, dada la relativa abundancia documental, pudo encargar a Pere Bohigas i Balaguer un primer repertorio, “Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1922), págs. 24-49, que se ha de completar con el artículo del *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 8 (1928-1932), pero publicado en 1934, titulado “Profecies de Merlí. Altres profecies contingudes en manuscrits catalans”, págs. 253-279. Más recientemente, y en relación con la figura de Rocatallada, son de interés los trabajos de Miquel Batllori y Munné, “La Sicile et la Couronne d’Aragon dans les prophéties d’Arnaud de Villeneuve et de Jean de Roquetaillade” y, sobre todo, el amplio esbozo historiográfico de Martin Aurell, “Prophétie et messianisme politique. La Péninsule Ibérique au miroir du *Liber ostensor* de Jean de Roquetaillade”, ambos en *Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen Âge*, 102 (1990), págs. 363-379 y 317-361, respectivamente.

⁵⁰ El códice, ms. 18 del Archivo de la Catedral de Oviedo, lo ha descrito Juan Carlos Conde, en su monumental edición de *Las siete edades del mundo*, Salamanca: Universidad de Salamanca [Textos Recuperados, 18], 1999, págs. 170-173. La traducción ocupa los folios 318r-328r. En nota 174 indica Conde que existe otra traducción española, “con variantes significativas”, en el manuscrito 9-2176 de la Real Academia de la Historia (Madrid), fols. 14r-29v, titulada *Exposición sobre el fin del mundo*. Se trata de un liviano error, pues la *Exposición* es otro texto. El correlativo es, en realidad, el *Libro de las tribulaciones del mundo*, esto es, una traducción castellana del *Vade mecum* fols. 1-13v. Este texto ha sido editado por José Guadalajara Medina como apéndice a su *Las profecías del anticristo en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1996, págs. 427-441, así como la *Exposición*, págs. 443-463. También dice que Pedro M. Cátedra le comunicó la existencia de otro manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Aunque no se da referencia no puede ser otro que el 1877. Si bien desconozco ahora mismo la historia detallada del códice ovetense quizás no esté de más recordar que en el *Vade mecum* de Rocatallada refiere la visión de un ermitaño de Asturias, de nombre Juan, que afectaba a dominicos

A este libro le sigue ya el primer texto de materia artúrica o bretona, en el fol. 251r (191): *Este tratado se llama el libro de Iosep abarimatia e otrosi libro del sancto grial que es el escodilla en que comio Ihesu Cristo*. Una notación al margen apunta, con más brevedad: *Libro de iose(ph)*.

En el fol. 282r (221), en principio de folio, figura el hasta ahora primer *Merlín* castellano, que Paloma Gracia ha estudiado, según se ha dicho hasta el momento, en la tradición de la *Post-Vulgata*⁵¹. Esto es, el *Merlín* de este códice es el antecesor de los *Baladros* impresos de los que se ocupa la misma Paloma Gracia y que cuentan con un estudio reciente de Pedro M. Cátedra y Jesús Rodríguez Velasco⁵². La rúbrica, como todas en rojo sangre, explica: *Aquí comienza la estoria de merlin e cuyo fijo fue. E del rey Artus e de cómo gano la grand Bretaña que se dize Inglaterra*. Pero todos los que conozcan el texto, editado hace tiempo por Pietsch, como todos los artúricos, sabrá que se trata en realidad nada más que de su inicio y que de Arturo nada se dice salvo unas líneas esquemáticas que resumen el contenido del texto completo. Así pues, si el *Libro de Iosep Abarimatia* resulta de un romanceamiento completo, el *Merlín* y luego el *Lanzarote* son claramente fragmentarios. Sin embargo no son fragmentarios por deturpación de su conservación material, sino que han sido concebidos de este modo por el copista.

El *Merlín* acaba en el fol. 296r (235) y le sigue en el vuelto del folio un *Libro de la sancta fe e crehencia de los fieles cristianos*, una especie de compendio catecismal probablemente compuesto para su uso y distribución en una demarcación episcopal⁵³.

Contra lo esperable, es cuando da término este *Libro de la sancta fe* cuando se copia el *Lanzarote*, que inicia, con la rúbrica más simple de todo el códice, el fol. 298v

y franciscanos. Véase el texto del manuscrito Vaticano Latino 3822, *Iohannes Heremita Hispaniae de partibus Asturiarum Visio Mirabilis*, editado por L. Oliger, "Ein pseudoprophetischer Test aus Spanien über die Heiligen Franziskus und Dominicus (13 Jahrhundert)", *Kirchengeschichtliche Studien P. Michael Bihl, O.F.M.*, ed. Ignatius-Maria Freudenreich, Kolmar im Elsass: Alsatia Verlag, 1941, págs. 13-28.

⁵¹ Véase Paloma Gracia, "Los merlines castellanos a la luz de su modelo subyacente: la *Estoria de Merlín* del ms. 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca", *De la literatura caballeresca al "Quijote"*, coord., Juan Manuel Cacho Bleuca, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza [Humanidades, 61], 2007, págs. 233-248.

⁵² En *Creación y difusión de "El baladro del sabio Merlín" (Burgos 1498)*, Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas [Serie Chica, 3], 2000.

⁵³ Este texto también fue editado, junto a otros de similar índole, en un interesante artículo de José Sánchez Herrero, "La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV", *Archivos Leoneses*, 30 (1976), págs. 145-183. El texto se encuentra en la entrada nº 3 de su apéndice documental, págs. 167-169. El *Libro de la sancta fe* se ocupa de enumerar catorce artículos de fe, siete de divinidad y siete de humanidad, una suerte de credo esquemático sobre algunos dogmas fundamentales de la ortodoxia que, en otra manera se encuentran desarrollados también, por ejemplo, en la parte inicial de algunos de los testimonios del *Fuero real*. Sigue un listado de los pecados mortales y sus circunstancias, como fórmula de inquisición por parte de los confesores, las virtudes teologales y cardinales, las obras de misericordia y los siete sacramentos. Algunos de estos temas elementales de doctrina se encontrarán desarrollados, por cierto, aparte de en la literatura propiamente catequismal o de doctrina, en textos de la *cuaderna vía*, como el *Libro de miseria de omne* o el *Libro rimado de palacio*.

(237). Este *Lanzarote*, que finaliza en el fol. 300v (239) no es más que una mínima porción no del *Lanzarote* propio, sino de un episodio fundamental de la *Morte le roi Artu*. El titulillo de *Lanzarote* deriva, pues, del protagonista del fragmento, no de su texto base.

Tras el *Lanzarote*, pues, figura la suscripción del copista: *escriptus fuyt anno domini m^o ccc^o lxx Petrus Ortiz*. En el ángulo inferior derecho de este mismo folio se reconoce un reclamo que indica *en la provincia* y que no se continúa. Debe faltar al menos un folio porque el siguiente no es el 301 sino, de nuevo en numeración arábiga, el 302. En este folio figura una interesantísima recensión del código más una tabla de contenidos que no coincide con la que se encuentra en los primeros folios de corte-sía. Ni siquiera coincide con la recensión en prosa que se encuentra inmediatamente a la disposición de la tabla.

Esto es, aparte de la descripción actual en el *Catálogo* de la BUSAL, con los elementos hasta ahora mencionados, existen otras tres colaciones, diferentes entre ellas, que no han sido hasta ahora, que yo sepa, convenientemente cotejadas y explicadas. Por comodidad las numeraremos como 1, 2 y 3, según su orden de aparición. Son, por cierto, tablas antiguas que dependen del conocimiento de los materiales originales que se manejaron, no añadidas a posteriori.

En la primera tabla se enumeran 8 segmentos, que coinciden con el orden actual y con su foliación:

¶eneste libro ay ocho tratados	
¶el primero que se llama flox sco que es libro de fueros de las leyes i	
¶el segundo de la vida de berlan e del infante Iosafa	xciiij
¶el terçero de la vida de los sanctos padres	
ccxij	
¶el quarto del libro de frey iohan de rrocacisa	ccxxxliiij
¶el quinto de iosep abarimatia	cclj
¶el sexto de merlin	
cclxxxij	
¶el septimo de los articlos e fe de los cristianos	
ccxcvj	
¶el octavo de lancarote	
ccxcviiij	

En la segunda recensión, redactada en prosa a línea tirada, no como tabla, se pueden entresacar las siguientes entradas, que ya son 10 en vez de 8, aunque dicha recensión se refiere a *onze tratados*:

- [1] Libro del arra del anima, de commo se rraçona con el cuerpo (diálogo)
- [2] Vida de sant Macario e de Sergio e Alchino
- [3] Vida de Berlan e del infante Iosafa
- [4] Vidas de los sanctos padres
- [5] Frey Iohan de Rocaçisa
- [6] Iosep Abarimatia e el cual libro es llamado del sancto grial
- [7] Libro de Merlin
- [8] Libro de Tungano

- [9] Articulos e sancta fe de los christianos
 [10] Lançarote e del rey Artus e de su mugier

Y, por fin, en la tercera tabla, que es la más interesante, copiada a continuación de la recensión que acabo de exponer, son 12, en vez de 10 u 8 los elementos a considerar, con la particularidad de que consta también su foliación:

¶libro del arra del anima	i libros de fueros
¶libro de la vida de sant macario	xxiiij enles qual fe g
¶libro de la vida de berlan e de iosafa	xxxiiij quatro lib
¶libro de la vida de los santos padres	clij
¶libro de frey Juan de rroçaisa	clxxvij
¶libro de iosep abarimatia	cxc
¶libro de merlin	ccxxj
¶tratado de los articulos e fe de los cristianos	ccxxxv
¶tratado de lançarote	ccxxxvj
¶libro de tungano	ccxl
¶sermo domini notatum en nominem eius ihs	cclxxix
¶reglas de la yglesia de leon para rrezar	cclxxxvij
Este libro se acabó anno domini m ^o cccc lxxix / Petrus Ortiz	

Esta última tabla nos permite hilar varias hipótesis. Por lo pronto uno de esos códices contaba 237 folios con respecto a los 298 de la tabla primera. Ello se explica por la inclusión del *Libro de fueros de las leyes*, que según la primera tabla ocuparía 94 folios. La diferencia entre 298 y 237 es 61, 30 folios menos, escamoteo que queda por explicar, salvo que esos folios hayan sido ganados por la eliminación de otros materiales.

¿Cuáles son los materiales que faltan? No parece casualidad que sean justo los que constan al principio y al final de la segunda tabla y la tercera. La segunda ya no recogía los dos últimos textos, el sermón y las reglas. El *Libro de tungano*, que no debió ser otro que la *Visión de don Túngano*⁵⁴, también se desgajó, así como el *Libro del arra e del anima*, que hubo de ser una traducción del tratado de Hugo de San VÍ-

⁵⁴ La *Visión de don Túngano* o *Visión del caballero de Ibernia* ha sido estudiada en su difusión ibérica por Huw Abed Lewis, "The *Vision of the Knight Tungano* in the Literatures of the Iberian Peninsula", *Speculum*, 72.1 (1997), págs. 85-99. Aparte de los testimonios portugueses y catalanes se conservan dos testimonios en castellano. El más antiguo de ellos se encuentra en un códice de finales del siglo XIV, el manuscrito 99-37 de la Biblioteca Capitular de la Catedral de Toledo, fols. 1-24v. Luego en una impresión toledana de Ramón de Petras, del 3 de julio de 1526, editada por John K. Walsh y B. Bussel Thompson, *Historia del virtuoso cavallero don Túngano*, Nueva York: Lorenzo Clemente, 1985, sobre el único ejemplar conocido de la Bibliothèque Nationale de France, Res. P. Y² 239. Es de gran interés la composición del códice procedente del monasterio cisterciense de Alcobaça, ahora en Lisboa, Torre do Tombo, cod. Alc. 266, un manuscrito de finales del siglo XIV copiado por varias manos y en el que se encuentran juntos textos como el *Barlaam*, la *Vida de Túngano*, la de *San Alexis*, la de *Eufrosina* o la de *María Egipciaca*. Fue estudiado por Luciano Rossi en su *Literatura novelística na Idade Média portuguesa*, traducción de C. Moura, Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, págs. 77-89.

tor (c. 1078-1141)⁵⁵, y la *Vida de san Macario*, uno de los más relevantes padres del desierto⁵⁶, entre los cuales se encontraba emparedado el *Barlaam*.

Conviene recordar que la versión catalana del *De arra de ànima* fue dedicada a la reina María. En su prólogo, el fraile predicador Antoni Canals hace una serie de observaciones que se incardinan en la discusión acerca de las lecturas vanas e inconvenientes y las apropiadas⁵⁷:

Com en los nostres temps, per la malícia dels vivents, universalmente infeccionats, seguint la major part de les gents la [c]obejansa excessivament inflamada, en diver-

⁵⁵ Sería, con gran probabilidad, una de las versiones vernáculas de este soliloquio entre el alma y el hombre más temprana. Véase edición crítica del texto latino en *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor*, texto latino establecido por Hugh B. Feiss y Patrice Sicard, traducción francesa de Dominique Poirer, Henri Rochais y P. Sicard; introducción, notas y apéndices por D. Poirer, Turnhout: Brepols, 1997. En ámbito catalán procuró un romanceamiento de la misma el fraile Antoni Canals, cuyo texto estudió y analizó Jordi Rubió i Balaguer, “*De arrha animae*. Traducción catalana de Fra Antoni Canals”, *Revista Estudis Universitaris Catalans*, 4 (1910), págs. 450-475; reimpresso luego en *Estudios de literatura catalana*, págs. 303-338. Alfred Morel-Fatio, en una minúscula pero densa recensión a un artículo de Baist en el tomo cuarto de la *Zeitschrift für Romanische Philologie*, en el que éste daba a conocer una versión catalana de la *Visio Tundali* en el cod. Hisp. 66 de la Biblioteca de Múnich, diferente a la publicada en el tomo 13 de la *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, piensa, al referirse al contenido del códice salmantino 1877, que este libro podría ser la *Visión de Filiberto* publicada por J. M. Octavio de Toledo en la *Zeitschrift für Romanische Philologie*, tomo 2 (vid. Morel-Fatio, *art. cit. supra*, n. 1, asterisco). Pero el propio Morel-Fatio confiesa que tomó sus notas hacía cinco años y con cierta premura, por lo que o no leyó el texto o no lo recordaba bien, de modo que su sugerencia era un tanto aventurada, como demostró Pietsch al vincular este título con su auténtico referente (1920-1921: 148).

⁵⁶ Macario aparece, desde luego, en las *Vidas de los santos padres del desierto* ya comentadas. La refiere, junto a otros 21 textos posiblemente perdidos, Alan D. Deyermond, “Lost Hagiography in Medieval Spanish: A Tentative Catalogue”, *Saints and their Authors. Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, ed. Jane E. Connolly, Alan Deyermond y Brian Dutton, Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, págs. 139-148; cit. pág. 147. A este artículo se remite Fernando Baños Vallejo en su *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid: Laberinto [Arcadia de las Letras, 17], 2003, que no incluye en su “Ensayo de un índice de la hagiografía hispánica medieval”, págs. 183-257, las *Vidas de los santos padres del manuscrito 1877*.

⁵⁷ Cito por la edición de Martí de Riquer, *Antoni Canals. Scipió e Anibal. De providència (de Sèneca). De arra de ànima (d'Hug de Sant Víctor)*, Barcelona: Barcino [Els Nostres Clàssics. A, 49], 1988, págs. 121 y 123. Según el único manuscrito que lo contiene, el de Barcelona: Biblioteca de Catalunya, ms. 41, fols. 1-25r, copiado en el siglo xv. Martín de Riquer considera que la dedicatoria de la obra es María de Castilla, la mujer de Alfonso IV y, en consecuencia, que la datación más probable de este tratado ha de fijarse entre 1416 y 1419, fecha de la muerte de Antoni Canals. En pág. 25, n. 1 de la introducción Riquer menciona el manuscrito salmantino, entonces en la Biblioteca de Palacio, suponiendo una posible relación entre ambas traducciones, aunque sin otro soporte que el de la coincidencia, pues el texto no se había conservado. El tratado de Venus que se menciona en el prólogo de la traducción de Canals no se ha identificado con claridad, y podría referirse de forma genérica a la literatura amorosa y caballeresca de corte profano, aquella que era más del gusto del público femenino, según se desprende de palabras del propio Canals: “E supplich, alte senyora, vostre mercè que aquest tractat sia comunicat singularment a vostres donzelles, per ço que, axí com vistra altesa lurs és aximpli de honesta vida, per semblant forma lo tractat a vostre altesa endreçat, los sia informació de nostra doctrina; lo qual a castes obres e amor singular de Jesu Christ és molt inflamatiu”, pág. 123; subrayado mío.

ses corts de grans senyores se llege lo tractat de Venus, pero los amadós carnals follament deïficat; en lo qual tractat se mòstran paraules suggestives, tocants, provocatives, sguarts desonestes, gest dissoluts, arreaments excessius, afayts il·lícits e massa studiosos (...). E, molt alte e excel·lent senyora, com la vostre cort (da què devets fer gràcias a Déu) sia tostemp en vera honestat fundada, ordonada a virtuts, e, axí com una religió, a Jesu Christ per devoció singularmente dedicada; (...) Volent jo, qui són d'estament de religió, a la dita honestat donar alguna consolació spiritual, ab la qual resebe perseverança virtuosa, he curat, ab aquella pocha suficiència que he, de offerir a vostra altesa lo tractat que fêu mestre Hugo, intitulat *De arra de ànima*, en lo qual se tracta de la amor de la ànima, en què ne quina deu ésser, en guisa que, conexent la vera honesta amor, sia squivat lo Venus ardent e inflammat, ple de mala cobejança.

La referencia a Canals, como las que se han hecho a otros textos y tradiciones peninsulares orientales, no debe alentar necesariamente, sin embargo, hipótesis sobre un posible origen catalano-aragonés de la compilación, pues una traducción castellana de Hugo de San Víctor también se encuentra en un códice de finales del siglo XIV o principios del XV de la Biblioteca del Convento de Santo Domingo el Real, Madrid, del que se ha ocupado Pedro M. Cátedra, y donde junto a la *Vida de Santo Domingo de Guzmán* o la *Vida de Santo Tomás de Aquino*, puede leerse un *Diálogo entre el Hombre y el Alma* de Hugo de San Víctor (fols. 193r-208v, 211r-213r)⁵⁸.

El caso es que si del *Libro de Tungano* en adelante podemos pensar que efectivamente los cuadernos fueron desgajados, porque el texto del *Lançarote* acaba un folio vuelto, no sucede lo mismo con el *Barlaam* que, como he indicado, se encuentra copiado a mitad del folio donde acaba el texto del *Libro de las leyes*. Esto nos indica, si nos dejamos llevar por lo que las tablas sugieren, que existió un plan inicial, y unos borradores, *çedas* o formas de los textos que más adelante fueron copiados según otro diseño, lo cual explicaría al menos la existencia de una rúbrica de 1469 en la tabla tercera y la rúbrica más modesta con que se cierra el *Lançarote* conservado de 1470⁵⁹.

⁵⁸ El libro de Pedro Cátedra puede manejarse a más propósitos del que parece el suyo principal, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Madrid: Gredos [Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y Ensayos, 444], 2005. Conocidos los hábitos de lectura en los conventos femeninos, y todavía con las palabras del prólogo de Canals en mente, o incluso de aquellas fundaciones femeninas que se encuentran en el *Zifar*, no debe extrañar que en un listado de libros de una biblioteca cisterciense femenina, la de la Abadía de San Clemente (Toledo, 1331), que estudia Cátedra, págs. 59-75, se encuentre “un libro que dizen *Ugonis*”, que muy bien pudiera ser una versión vernácula del *De arrha animae*.

⁵⁹ El término *çeda* lo he tomado de Enrique de Villena, que ofrece un precioso testimonio en la translación de la *Eneida* de Virgilio de los procedimientos de trabajo para la copia y producción de textos. Escribe en el Prohemio de su *Eneyda*: “E la data de la fyn de quando se acabó la traslación es del tiempo que se cumplió la primera çeda, siquiere enxemplar de letra cursada sobr'el qual / fue fecha la primera corrección, e de aquella minuta fue después glosado. E estove en aquella primera extracción un año e doze días, non tancto por la graveza de la obra, como por otras ocupaciones...” (pág. 35). Un año es también la diferencia entre las datas que suscriben el manuscrito 1877, aunque no quepa comparación estricta. También es cierto que si el manuscrito 1877 es copia de uno anterior no necesitaría de borrador en cursiva, como la obra original de Villena, sino que el borrador sería el códice sobre el que se realiza la copia. Aun así interesa conocer la autoglosa que redactó Villena para esta palabra: “*Çeda etc.* Deste vocablo usan los escrivanos quando cogen algúnd contracto ho carta, quel primer cogimien-

Entre los textos, borradores o no, que manipuló Petrus Ortiz debió figurar el original o más probablemente una copia del manuscrito de mediados del XIV que contenía ya la orientación doctrinal y espiritual del códice copiado por Pedro Ortiz. De lo que no estaremos del todo seguros es de si esa forma original seleccionó los *membra disjecta* del *Merlín* y el *Lanzarote* de un *corpus* completo, en el que entonces pudieran leerse completas las aventuras de tristanes y lanzarotes, como decía Cartagena.

De lo que sí podemos estar más o menos ciertos es de que el compilador de este códice, Pedro de Ortiz, y muy probablemente el factor o los factores de los textos que copia, se había inclinado por una miscelánea con carácter interpretativo, según la cual la ficción caballeresca se había aclimatado junto a otros textos de índole devota, doctrinal y espiritual, a un modelo virtuoso de ficción educativa. Este modelo, alternativo a otros, acabaría por desembocar, al menos en una de sus vertientes, en las novelas caballerescas alegóricas y espirituales del siglo XVI, esto es, aquellas que antes se llamaban *libros de caballerías a lo divino* y que hoy se denominan, simplemente, con el marbete de *narraciones caballerescas espirituales*⁶⁰, uno de cuyos mejores ejemplos es la *Peregrinación de la vida del hombre* (Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1552) del palentino Pedro Hernández de Villaumbrales, también conocida por el título más caballeresco de *El Caballero del Sol*.

Pero toda ficción en la Edad Media, y desde luego la caballeresca, es, en verdad, una ficción educativa, una camino de iniciación hacia una forma de vida más elevada, ya sea en el ámbito profano o en el sacro.

Lo extraordinario de la propuesta del códice 1877 no reside, pues, en su radical novedad como compilación, pues ya Michel Garcia, Francisco Rico y otros han descrito con ajustadas palabras la funcionalidad de la miscelánea en la literatura castella-

to que escriben con los testigos, día e año e las fuerças prinçipales aquello llaman çeda. E viene çedula dende, que quiere dezir pequeña çeda. E ampliattyva úsase deste vocablo nombrando qualquier minuta, siquiere primero original, que después se ha de reduzir en mejor forma. E, por ende, llamó al primer original çeda, dando a entender que aún se avía de poner en mejor letra e forma, segúnd ya es dicho en algunas glosas de suso” (pág. 69), ed. Pedro M. Cátedra, *Enrique de Villena. Traducción y glosas de la Eneida. Libro primero*, Salamanca: Biblioteca Española del Siglo xv – Diputación de Salamanca [Serie Básica, 2], 1989.

⁶⁰ Es la propuesta de Emma Herrán Alonso, que anima a “desvincular estos relatos del género libros de caballerías, del que no son ni dependientes ni contrapunto, sino que forman parte de una tradición literaria propia que discurrió paralela al torrente de éxito de los libros de amores y caballerías del Siglo de Oro”, en “Entre el *homo viator* y el *miles Christi*. Itinerarios narrativos de la alegoría espiritual hispánica en la imprenta áurea”, *Cahiers d’Etudes Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), págs. 145-165, cit. pág. 165. Aunque esta afirmación es discutible se entiende perfectamente en el contexto de las argumentaciones de Herrán Alonso, que se pueden ampliar en la consulta de su tesis doctoral, inédita, *La “Cavallería celestial” y “los divinos”*. *Estudio de la narrativa caballeresca espiritual del siglo XVI*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2005. Hasta las publicaciones de Herrán Alonso éste había sido un aspecto fundamentalmente descuidado de nuestra historia literaria, a pesar de que se disponía de la magnífica edición y estudio de la obra de Villaumbrales por H. Salvador Martínez, Madrid: Fundación Universitaria Española [Clásicos Olvidados, 9], 1986. La obra, de no pequeña extensión e impresa en folio, fue dirigida, por cierto, a Pedro Fernández de Velasco, el heredero de una casa, la de los Condes de Haro, con afición, desde el principio, a este género de textos.

na medieval⁶¹. Tampoco en la idea de que la ficción sirve para enseñar mientras deleita, asunto para el cual las autoridades son mucho más antiguas que las antes mencionadas. Se trataría, más bien, de la ruptura de expectativas del sentido común del lector moderno, hijo del lector romántico. Esto es, de la aplastante lógica de sentido y composición, de la profunda adecuación entre *matière*, *sens* y materialidad que hace de un códice de supuestos fragmentos, de retales de ficción y doctrina en las que se entremezclan las tradiciones de Oriente y Occidente, algo más esclarecedor que el interés meramente erudito por haber sido testimonio temprano de una ficción demediada, despedazada y, supuestamente, incomprensible.

⁶¹ Vid. Michel Garcia, "El delicado manejo de misceláneas: ms. Res. 27 de la BNM", *Bulletin of Hispanic Studies*, 81.7-8 (2004), págs. 913-926 y "Las colecciones misceláneas de principios del siglo xv: ¿una nueva manera de escribir la historia?", *Incipit*, 24 (2004), págs. 39-58. Podría decirse que la perspectiva de Michel Garcia analiza la miscelánea en su sentido caso por caso, mientras que el trabajo de Francisco Rico, cit. *supra*, nos provee del andamiaje mental con el que comprender la configuración de los códices misceláneos en su contexto cultural y material en el Trescientos, cuando *componer* y *compilar* llegan a ser, en ocasiones, sinónimos. Esto es, cómo el códice llega en algunos casos a imponerse sobre el libro y cómo la miscelánea (característica de esos "libros mestizos, urdidos de ingredientes variopintos que se superponen sin llegar a fundirse", pág. 54), una como la del manuscrito 1877, por ejemplo, llega a constituirse, según una preciosa expresión, en *personalidad enteriza*. Lucía Megías, por su parte, (2005) estudia la vida fragmentaria de la materia caballeresca desde el punto de vista de su sentido, bien como *fragmentos instrumentales*, aquellos que se han conservado al formar parte de una encuadernación u hoja de guardas, por ejemplo, y los que llama *fragmentos textuales*, que se definen por el valor de su contenido. Aunque la formulación puede resultar un poco ambigua se entiende perfectamente en el marco de su desarrollo. Para Lucía Megías el manuscrito 1877 es ejemplo perfecto de una *compilación textual* que supera la instrumentalidad de las meras *compilaciones codicológicas*.