

Alejandro Casais

***Saña y codicia* como conceptos rectores de la miscelánea castellana del ms. Salamanca, Biblioteca Universitaria, 1877**

<https://doi.org/10.1515/zrp-2022-0004>

Abstract: Salamanca, University Library, MS 1877 (1469–1470) is a miscellany made up of genetically independent works, all in Castilian: the *Fuero real* by Alfonso X; a translation of the *Barlaam et Josaphat*; sayings of the desert fathers taken from the *Vitae patrum* of Pelagius and John; a translation of John of Rupescissa's *Vade mecum in tribulatione*; segments of three French Arthurian romances (*Libro de Josep Abarimatia*, *Estoria de Merlín* and *Lançarote*); a short catechism with no known direct source. But it is also miscellaneous because, as usually occurs in these compilations, the collected works belong to different textual genres: code of law; oriental didactic literature; hagiographic and apocalyptic discourses; Arthurian romance; catechetical compendium. Taking materialist philology as a theoretical framework, this article will propose a unitary reading of the manuscript from the hypothesis that among its dissimilar components there are semantic ties that give it a specific coherence and meaning. We will claim that the codex explores a series of exemplary variations destined to reprove the excess of irascible (*saña*) and concupiscible (*codicia*) appetites that those who dedicate themselves to *active life* tend to experience against the virtues of *justice* and *prudence* that are essential to access *contemplative life*.

Keywords: materialist philology, miscellany, medieval Spanish literature, Salamanca, University Library, MS 1877, contemplative and active life, appetites (*saña* and *codicia*)

Palabras clave: filología materialista, miscelánea, literatura medieval española, Ms. Salamanca, Biblioteca Universitaria, 1877, vida contemplativa y activa, apetitos (*saña* y *codicia*)

Dedicatoria: para Sofía M. Carrizo Rueda, maestra sabia y generosa, como muestra de gratitud.

Dirección de correspondencia: Dr. Alejandro Casais, Universidad Católica Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Avenida Alicia Moreau de Justo 1500, planta baja (C1107AFD), Ciudad de Buenos Aires, República Argentina, E-Mail: alejandro_casais@uca.edu.ar

1 Introducción

El ms. 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca (1469–1470; en adelante *P*) es un códice doblemente misceláneo. Lo es por el hecho de estar integrado por una serie de obras o secciones de obras de génesis independiente, todas en castellano: el *Fuero real* alfonsí (ff. 1r^o–94v^o); una traducción del *Barlaam et Josaphat* (ff. 94v^o–213r^o); apotegmas de los eremitas del desierto tomados de las *Vitae patrum* (ff. 213r^o–237v^o); un romanceamiento del *Vade mecum in tribulatione* de Juan de Rupescissa (ff. 237v^o–251r^o); segmentos de tres *romans* artúricos de fuente francesa, *Libro de Josep Abarimatia* (ff. 251r^o–282r^o), *Estoria de Merlín* (ff. 282v^o–296r^o) y *Lançarote* (ff. 298v^o–300v^o); por fin, entre *Merlín* y *Lançarote*, un breve catecismo sin fuente directa conocida (ff. 296v^o–298r^o).¹ Pero también es misceláneo porque, cual suele ocurrir en estas compilaciones, las obras reunidas pertenecen a tipos textuales distintos —prosa jurídica, literatura didáctica oriental, discursos hagiográfico y apocalíptico, novela artúrica, compendio catequético—. El valor de *P* no es escaso para la literatura castellana pues su *Barlaam* es uno de apenas tres testimonios medievales de la obra traducida en su versión amplia, sin contar los epitomes (de la Cruz Palma 2001, 31–37 y 40–47), mientras que sus

1 El códice anticipa estos contenidos en una tabla copiada en el verso de la última de cuatro hojas iniciales, en blanco y sin foliación. Pero en el recto de su folio final 301 —erróneamente identificado como 302— se leerán otras dos tablas que incluyen obras no listadas en la primera y que faltan en *P*; volveremos sobre esto. Además, al pie del folio 300v^o, acabado el *Lançarote*, se lee: «Esriptus fuyt anno Domini m^occcc^olxx Petrus Ortiz»; y luego de las dos tablas del folio siguiente hay otro éxplicit: «Et este libro se acabó anno Domini m^occcc.lxix Petrus Ortiz clericus». De estos datos puede concluirse que la miscelánea conoció dos versiones, una amplia, elaborada en 1469, y otra reducida, reelaborada en 1470. Sobre la historia de su uso y conservación poco puede decirse salvo que fue encontrado en el siglo XVIII entre los fondos de la biblioteca del Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca (sign. 267), que hacia fines de ese mismo siglo fue trasladado a la biblioteca del Palacio Real de Madrid y que a mediados del siglo XX se lo devolvió a Salamanca (Pietsch 1920, 147–148; Moldenhauer 1929, vol. 1, 13–15; Bogdanow 1991, vol. 1, 210–216; Lacarra 2002, 206; Valero Moreno 2010, 352–353; Gracia 2015, 276–278; Lucía Megías 2015, 46–47; Codita/Lerner 2019, 218–221). Moldenhauer (1929, vol. 1, 14) indicó que no hay constancia de que Ortiz haya pertenecido al citado colegio como estudiante o profesor, pero Codita/Lerner (2019, 218) lo creen muy probable y conjeturan que *P* habría sido confeccionado para el destino que finalmente tuvo, la biblioteca escolar; si consta que Ortiz fue un religioso (*clericus*), pero no de qué cabildo catedralicio —¿León (Lacarra 2002, 206), Salamanca (Codita/Lerner 2019, 218)?—. Por otra parte, indiquemos que hemos estudiado *P* gracias a una reproducción integral provista por la propia biblioteca, complementada luego por la generosa iniciativa de Ricardo Pichel (Universidad de Santiago de Compostela), quien nos facilitó unas fotografías tomadas personalmente; intervenimos solo en la separación de palabras, la regularización del empleo de la tilde, las mayúsculas y la interpunción, el desarrollo (sin indicación) de las abreviaturas y el signo de nasalización, y la transcripción del signo tironiano y la *ese e i* largas como *e*, *s e i*; cierran cada cita los números de folio y líneas.

segmentos artúricos son los únicos vestigios manuscritos de la difusión castellana de unos materiales que para Bodganow (1966) remontarían al tardío ciclo francés *Post-Vulgate*, el cual se preservó muy fragmentariamente en su lengua original pero podría reconstruirse desde las versiones ibéricas (Gracia 2015, 273–283).²

Interesado en tales segmentos, Pietsch ofreció primero (1920–1921) una descripción del códice y elaboró luego (1924–1925) una edición conjunta de aquellos, la única hasta hoy publicada. Poco después Moldenhauer (1929, vol. 1, 12–15) reexaminó tanto el códice como los análisis lingüísticos y textuales de Pietsch en su estudio de la difusión peninsular del *Barlaam*. Más tarde Gracia (2007, 244) subrayó el carácter intencional del recorte practicado sobre los textos artúricos y lo vinculó al tenor religioso que ostentan las obras de *P*. Opiniones similares expresaron, también a propósito de las piezas arturianas, Gómez Redondo (1998, 983; 1999, 1477–1479 y 1482–1485), y Darbord/García de Lucas (2007, 201). Por último, Valero Moreno (2010, 351 y 356–357) y Lucía Megías (2015, 46–47) repasaron el plan de *P* y, ratificando la cuidada selección de los episodios artúricos, concluyeron que la unidad del conjunto está asegurada por la lectura doctrinal y ejemplar de los materiales, entre los cuales la ficción caballeresca se carga de una misión educativa. En el marco de esta rapidísima historia crítica el presente artículo explorará una concreta vía de acceso al sentido de la miscelánea en tanto que macrotexto coherente: la pintura de la *saña* y la *codicia* como enemigos del alma. Visto que todas sus obras —a excepción del *Fuero*— son versiones de textos no peninsulares, el más amplio marco teórico para la tarea son los estudios de traducción. Empero, nuestro interés principal no estará en las mutaciones de sentido operadas de hipotexto a hipertexto por la traslación sino, ubicados ya en la comunidad receptora, las derivadas de la relectura que *P* opera sobre dichos hipertextos gracias a su plan macrotextual; en otras palabras, aspiramos a efectuar contribuciones para una lectura unitaria de la miscelánea desde la hipótesis de que entre sus disímiles componentes existen unos lazos semánticos que la dotan

2 Interesa completar la nómina de los testimonios castellanos y portugueses de las tres *branches* de esa *Post-Vulgate* reconstruida —excluimos *P*— pues citaremos algunos: i) *Josep (Estoire del Saint Graal)*: *Estória do Santo Graal* del ms. Lisboa, Torre do Tombo, 643 (siglo XVI); ii) *Merlín (Estoire de Merlin / Suite du Merlin)*: fragmento gallego-portugués de la *Suite du Merlin* del ms. Barcelona, Biblioteca de Cataluña, 2434 (siglo XIV), más las ediciones castellanas del *Baladro del sabio Merlín con sus profecías* (Burgos, 1498) y la primera parte de la *Demanda del Santo Grial* (Sevilla, 1535), impresos que aúnan *Estoire y Suite*; iii) *Lançarote (Queste del Saint Graal / Mort Artu)*: *Demanda do Santo Graal* del ms. Viena, Österreichische Nationalbibliothek, 2594 (siglo XV), junto a las ediciones también castellanas *Demanda del Santo Grial* (Toledo, 1515) y la segunda parte de la *Demanda del Santo Grial* (Sevilla, 1535). A propósito de la polémica suscitada por la reconstrucción de Bodganow consúltese la historia crítica del ciclo trazada recientemente por Gracia (2020a y 2020b); sobre la *Queste Post-Vulgate*, Ménard (2020), en el mismo volumen.

de una coherencia y un sentido específicos, inherentes a *P* en tanto que códice único e irrepetible.³

Antes de emprender la tarea es preciso abundar sobre el hecho de que el contenido reseñado corresponde a una segunda versión de *P*, fechada en 1470 (cf. nota 1); el año anterior el códice tenía un plan distinto: no incluía el *Fuero*, las primeras dos obras eran un *Libro del arra del ánima* y un *Libro de la vida de Sant Macario*, seguía luego el *Barlaam* y las restantes, y se cerraba con un *Libro de Túngano*, una *Sermo Domini* y unas *Rreglas de la Yglesia de León para rrezar*. Vale decir que Ortiz, por razones desconocidas, rehizo su copia del año anterior prescindiendo de las dos primeras y las tres últimas piezas y agregando el *Fuero*.⁴ Y este texto, que no es sino un código jurídico en cuatro libros, es el que plantea la mayor solución de continuidad del conjunto. Por ello, y porque consta que no formaba parte de la compilación de 1469, postergaremos hasta casi el final la pregunta por su sentido, reservando respectivamente las dos secciones principales del trabajo al examen de los otros textos de 1470 y a la consideración de los posibles vínculos entre estos y los cinco finalmente excluidos.

3 Esta hipótesis debe entenderse deudora de la *filología materialista*, línea de estudio que considera que los testimonios antiguos no son solo vestigios de un arquetipo que debe intentar reconstruirse sino que cada uno también significa por sí mismo en tanto que artefacto histórico, esto es, como un particular acto de organización y recepción de textos que afecta forzosamente el sentido de estos (Nichols 1996). De hecho, el manuscrito es no solo un producto sino también un proceso pues puede ser ampliado, reducido, rediseñado, enriquecido con *marginalia*, etc. (Johnston/Van Dussen 2015, 4–6) —y tal es el caso de *P* (cf. notas 1 y 25)—. Es verdad que la postulación de una unidad semántica para un macrotexto marcado por la diversidad se ve siempre amenazada por la subjetividad del crítico (Rico 2008, 35ss.); y aunque Bahr llega a comparar la miscelánea con el test de Rorschach pues «its complex, not immediately interpretable shape invites us to perceive and focus on our own particular interest» (2015, 189), no duda en reivindicar que «the interplay of texts within a manuscript can constitute a form of literary art, in that their selection and arrangement offer «poetic» forms of interpretative potential even if the texts themselves seem aesthetically feeble when apprehended individually» (2015, 187–188).

4 Es importante la observación de Valero Moreno (2010, 355) de que mientras la ausencia de los textos finales de 1469 en la versión de 1470 pudo darse por accidente pues el *Lançarote* ocupa todo el f. 300vº, el reemplazo de los primeros dos por el *Fuero* sin duda fue intencional pues se recopió el inicio del *Barlaam* (94vº–96vº) para conectar el nuevo texto con el anterior, que leemos desde el f. 97rº (Moldenhauer 1929, vol. 1, 13); en la segunda tabla de 30[1]rº las marcas de párrafo del *Libro del arra*, *Sant Macario*, *Túngano*, *Sermo* y *Rreglas* se encuentran tachadas (Pietsch 1920, 148, nota 3), pero para el caso de las tres últimas no es posible certificar si como parte de una operación deliberada de supresión de textos o como mera constatación posterior de su pérdida. En cambio, las reflexiones del autor sobre la discrepancia entre el total de folios de ambas versiones de *P* se encuentran enrarecidas por lo que parece un simple error tipográfico, haber contado como 237 los 287 folios del códice de 1469 (Valero Moreno 2010, 352–353).

Valero Moreno (2010, 343–344 y 347) apuntó que entre el *Barlaam*, las *Vitae* y el *Vade mecum* existe una innegable continuidad temática, la oposición entre vida contemplativa y vida activa; también Gómez Redondo (1998, 981 y 984–988), aunque refiriéndose solo al *Barlaam*, había ponderado la disyuntiva entre ambas vocaciones, materializadas en los espacios del desierto y la corte, que estructuran el relato. Ubicándonos en el marco conceptual de tal oposición, sostendremos que *P* explora una serie de variaciones ejemplares destinadas a reprobar —en términos de antropología escolástica— el exceso de los apetitos irascible y concupiscible en que suelen incurrir quienes se dedican a la vida activa frente a las virtudes de la justicia y la prudencia que resultan indispensables para acceder a la vida contemplativa.⁵

2 Saña y codicia a partir del *Barlaam*

El *Libro de la vida de Berlán e del rrey Iosaphá de India, sieruos e confesores de Dios* (94v^o, 5–7) —dividido en título general y 101 capítulos— es una cristianización de la historia del príncipe de India Siddhartha Gautama, el futuro Buda —Josafat en la versión latina y castellana—.⁶ Hijo del idólatra y anticristiano rey

5 Téngase presente que en el sistema escolástico *appetitus* es la inclinación de todo ser hacia algo deseado, acepción amplia en la cual incluso Dios tiene apetito pues tiende hacia Sí mismo como Bien supremo. Pero el término se usa en forma restringida. Así, el *appetitus elicitus* es el deseo suscitado por el conocimiento de algo —frente al *naturalis*, tendencia de cada ente a ser y operar según su propia naturaleza—; el *sensitivus*, una de dos subclases de *elicitus*, es el deseo corporal hacia un objeto concreto y sensible —frente al *rationalis* de la voluntad, que es inmaterial y libre—; finalmente, el *concupiscibilis* es aquel que tiende a un objeto sensible que se ofrece, y el *irascibilis*, el que aspira a uno que se obtiene con dificultad (TCE y NCE s.v. *appetite*). Puesto que el fin de la vida contemplativa es el ascenso a ese Bien supremo e inmaterial de Dios, es lógico que los apetitos sensibles resulten un obstáculo, y que las virtudes cardinales sean en cambio una predisposición favorable (TCE y NCE s.v. *contemplation* y *contemplative life*). Que este asunto y este modo de entenderlo son lugares comunes de cierta textualidad hispanomedieval ha sido demostrado por Valero Moreno (2015); y aunque el autor recuerda que obras como la *Questión de la vida activa e contemplativa* del Tostado —compuesta en Salamanca quizás durante los años 30 del siglo XV, e indiscutiblemente inspirada en la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino— consideran buenos y meritorios ambos géneros de vida (2015, 54–61), veremos que el plan macrotextual de *P*, sobre todo en 1469, está animado por un sentir moral rigorista según el cual la exaltación de la vida contemplativa conlleva una recurrente asimilación de la vida activa con el pecado.

6 Como casi todas las traducciones del occidente medieval, el relato de *P* tiene como hipotexto la versión *Vulgata* latina, a su vez vertida del griego en el siglo XII; una primera aproximación a la muy compleja historia textual de la obra, desde sus remotos orígenes indios hasta el reino de Castilla, puede hacerse con Keller/Linker (1979, XI–XXXIX), que ofrece lo esencial de Moldenhauer (1929), entre otras fuentes; para el vínculo de *P* y la *Vulgata*, cf. de la Cruz Palma (2001, 19–51).

Avenir, Josafat vive encerrado en palacio bajo la guía de maestros paganos y a resguardo de toda contrariedad; con estas medidas su padre busca evitar el cumplimiento del vaticinio que un astrólogo había formulado durante la celebración de unos sacrificios ofrecidos a los dioses en acción de gracias por el nacimiento del nuevo heredero, esperado durante demasiados años.⁷ Así, la acción girará en torno de las iniciativas opuestas de Avenir, apegado a un trono de India que siempre deseó legar a un hijo varón y enemigo incansable del cristianismo, y las de Barlaam, consagrado tanto a la vida activa de la confesión y la predicación como a la contemplativa de la ascesis.⁸ Pero su aparición en palacio y su catequesis a Josafat son posteriores dentro del plan de la obra; la figura dominante de su primera parte, más acotada (94v^o–109r^o; título general y §1–13), es Avenir, caracterizado asimismo en términos dualistas:

«[...] era muy rrico rrey e poderoso a maravilla e vençedor de sus hene[95r^o]migos e muy fuerte en batalla e era muy grande de cuerpo e de cara muy apuesta. Et levantose mucho en las bienandanças deste mundo, que se secan e se pierden muy aýna. Et mas segund el alma estava muy menguado ca lo teníen afogado muchos males. Et oýd en quál manera, ca él era gentil e era muy llegado a la locura e a la crehencia e yerro de los ýdolos e veuía sienpre en grandes delicias e dáuase de todo en todo a los deleytes e plazer e vicios deste mundo» (94v^o, 29–95r^o, 10).

Obsérvese que las notas básicas de ese espíritu «muy menguado» son la locura, identificada con la condición pagana, y la sensualidad.⁹ Y esta inicial caracteriza-

7 Sus palabras dejan sentado, para el *Barlaam* y para todo *P*, el choque entre los distintos reinos de este mundo y el único y trascendente de Jesucristo: «Mi señor, segund que yo puedo conosçer por lo que a mí mostraron los cursus [sic] de las estrellas, sepas que la onrra e el prouecho deste infante [sic] que agora nasció non será en el tu rreyno, mas en otro más alto que non se puede enparejar a el este tuyo en ninguna manera. Ca segund yo creo, rrey, rrescibirá este niño la ley de los christianos e a ti tornará a ella, avnque los tú persygues» (101r^o, 19–26).

8 También imprescindible para el sentido de *P* es el retrato de Barlaam, presentado como un «omne que fazía vida que plazía a Dios e era muy perfecto en la vida actiua e contenplatua. [...] era clérigo de misa e cavallero de Iesuchristo e veuía en el yermo de Senar en vna casilla que él feziera en el comienço de la su vida e nunca se mudara [109v^o] a otra» (109r^o, 24–109v^o, 1). El código ofrecerá muchos «dobles» de Barlaam, entre los que destacamos a Blage, el confesor de la madre de Merlín y posterior amanuense de las revelaciones de este (cf. nota 38).

9 Su exacta contracara se da en el ermitaño, que en esta primera página consta solo como personaje colectivo: «[...] muchos dellos [los indios] dexauan quanto avían e ývanse para los desiertos e en el cuerpo mortal fazían allá vida de ángeles» (94v^o, 23–25). No sorprende que a continuación se aluda al radical desencuentro que existe entre rey y súbditos cristianos: «Et la muchedunbre de los christianos et la sancta vida de los monges hermitanos [sic] despreciavan la su ley [de Avenir] e los sus mandamientos e la su mala vida quanto al servicio de Nuestro Señor Iesuchristo e non temían las sus amenazas de todo en todo que les fazía, ca por ellas mejoravan sus vidas delante el Nuestro Señor Iesuchristo, ca los que avían rrescebido la vida de monges aborresçían los deleytes deste mun-

ción de Avenir será amplificadada por un «rico omne» de la corte que se ha convertido al cristianismo. Sabiendo el monarca que su súbdito ha renunciado a la vida regalada de palacio para retirarse al desierto, lo convoca para interrogarlo; sigue un diálogo que llena todo el §2 y hacia cuyo inicio el vasallo advierte:

«Rrey, si tú quesieres de mí oír rrazón por que yo fiz esto [i.e., ir al yermo], echa de medio de la tu cámara onde juzgas los tus henemigos, estonce te rresponderé a todas las cosas que me preguntas, ca estando ý los tus henemigos non me puedes oír. Et tú [si] sin rrazón quieres atormentarme, faz lo que quisieres». Dixo el rrey: «¿Quién son estos mis henemigos que me tú mandas echar de mi cámara?» Dixo el sancto omne: «La saña e la codicia, ca estas dos cosas desde el comienço obran de consuno con la tu natura, e tú las as contigo en grand familiaridad; mas los que viven segund el spíritu e non segund la carne anlas por enemigos, e vós otros carnales que non vevides segund el spíritu avédeslas por amigas e por non contrarias, e fazen de vós lo que quieren commo de sus amigos; ca la codicia obra en vós deleycte [sic] e la saña vos destruye. Pues, rrey, pártanse de ti tan crueles enemigos e ponlos aparte a oír el nuestro juyzio e las cosas que avemos a dezir: el saber e el derecho estén contigo, e faziendo tú esto commo dicho es, que partieres e a[97vº]rredreres de la cámara del tu pecho la codicia e la saña e pusieres en su lugar el derecho e el saber e dezirte he todas las cosas verdaderamiente» (97rº, 16–97vº, 3).

He aquí conceptos rectores para el *Barlaam* (Gómez Redondo 1998, 988–989) y, en nuestra opinión, para todo *P*. Pero es preciso entenderlos bien: el texto emplea la palabra *saña* con toda la fuerza etimológica de *INSANIA* ‘locura furiosa’ (DCECH s.v. *saña*), una ira incontrolada que oscurece la razón; *codicia* consta en la acepción amplia y desusada de ‘apetito sensual’ de **CUPIDITIA* (DCECH s.v. *codicia*) y no en la de ‘afán excesivo de riquezas’ (DLE s.v. *codicia*). Y que Avenir es un hombre carnal dominado por los apetitos irascible y concupiscible se confirma por las virtudes a las que se lo exhorta, el *saber* ‘prudencia’ y el *derecho* ‘justicia’ como hábitos de las potencias inmateriales de la inteligencia y la voluntad: y es que solo «los que viven segund el spíritu» están en posición de comprender y abrazar el valor de la vida eremítica. Repárese también en esta paradoja: Avenir es un «vençedor de sus henemigos» —exteriores, se entiende— pero no de los que habitan en la «cámara del [s]u pecho», cuya identidad ni siquiera conoce. Por ello, aunque asegurará al vasallo que puede hablar libremente, el diálogo acaba-

[95vº]do e trabajáuanse con todo su estudio de servir a vn solo Dios verdadero e deseauan morir por amor de Iesuchristo [...]. E quando el rrey Avenir oyó aquestas cosas, fue muy sañudo a grand maravilla e mandó apregonar por toda su tierra que todos los christianos fuesen costreñidos e apremiados por que negasen la fe de Iesuchristo [...]» (95rº, 20–95vº, 20). La idea de que a causa de sus vicios personales la ley de Avenir resulta inválida a los ojos cristianos tiene honda repercusión en el sentido global de la miscelánea, como defenderemos hacia el final.

rá en malos términos.¹⁰ Y aunque esta vez aquel salva el pellejo, el nuevo disgusto de Avenir acrecienta en lo sucesivo su odio a los cristianos.¹¹

Este breve episodio inicial delinea las bases psicológicas del texto; el resto de su trama buscará ratificar la primacía del alma sobre el cuerpo, y de la vida contemplativa en la que aquella se perfecciona sobre la activa en la que los apetitos terminan por asfixiarla. Ahora bien, el campo de batalla donde este programa se pondrá a prueba es Josafat. Así, hacia el final de esa primera parte (105v^o–109r^o; §9–13) se reseñará cómo las medidas de Avenir —encierro en palacio, educación pagana— son incapaces de atajar las inquietudes existenciales del infante, lo que dará paso a un amplio diálogo en el que Barlaam, llegado en secreto a la corte, lo inicia en la doctrina cristiana y lo bautiza (109r^o–151r^o; §14–44). Esta conversión supone un renacer del joven, y así lo confiesa al lamentar la partida de un Barlaam que decide regresar, solo, al desierto: «¿Quién me conortará en tu lugar? Ahé a mí, mesquino, desagradescido de quantos bienes rrescebía de Dios, e donde yra [i.e., era] fijo de yra convertístelo tú e posístelo en lugar de fijo de Dios e heredero de la su gloria [...]» (154v^o, 14–18). La metáfora, que es paulina («[...] eramus natura filii irae» [Ef 2, 3]) y alude a la naturaleza humana caída a causa del pecado de Adán y Eva instigado por Satanás, concierne personalísimamente a Josafat en tanto que hijo del *sañudo* e idólatra Avenir. Ya en la tercera parte será este nuevo Josafat quien asuma el papel de defensor de la fe cristiana, y ello tanto en el plano dialéctico, al entablar discusiones teológicas con dos servidores de su padre llamados Sardán y Nator, como en el ascético, dado que enfrenta las tentaciones de la lujuria pergeñadas por un tal Theodás, sacerdote y mago del rey (151r^o–195r^o; §45–85).¹² A todos vence Josafat y cada triunfo es ocasión para que se

10 «Desde que el omne de Dios vuo dichas todas estas cosas abiertamente [i.e., sus razones para el *contemptus mundi*], començose el rrey a moverse todo con gran saña que ovo e quesiéralo atormentar amargosamente al omne de Dios, mas al cabo quebró en sí mesmo la yra e rretóuose de lo fazer» (100r^o, 2–6).

11 «Desto [i.e., desde] el sancto omne fue ydo para los yermos, fue el rrey Avenir muy más sañudo contra los christianos que ante avya e començó a pensar contra la orden de los monjes muy mayor persecución e muy más fuerte que ante [...]» (100v^o, 5–9).

12 Con este también sostendrá una polémica que permitirá exponer la interpretación —procedente de las mismas Escrituras (Dt 32, 17; 1 Cor 10, 14–22)— de que los ídolos son engaños de los demonios para apartar a los hombres del único Dios verdadero (TCE s.v. *idolatry*): «Pues tú [Theodás] quiero que digas agora cuál es lo mejor, servir a Dios todopoderoso, Padre e Fijo e Espíritu Sancto, que es Trinidad, non fecho nin criado, comienço e fuente de todos los bienes, cuyo imperio e señorío nunca puede venir menos, o servyr las ymágenes sordas e mudas de los ydolos, que son fechas por manos de omne e el su loor es mentir, que todo se faze por consentimiento del diablo» (190r^o, 1–8); «Ca en aquel tiempo [de los paganos] qualquier que alguna cosa nueva fazía, luego le fazían ymagen de dios e lo adoravan por que fuese nonbrado para siempre. Et los que venían después e fallauan aquella manera asý fecha, luego fazían como los otros. Et asý errauan los mesquinos por el artería

aluda, machaconamente, a la ira del rey.¹³ De hecho, el último contrincante de Josafat será su propio padre (195r^o–201r^o; §86–94), quien decide someterlo a una prueba suprema: dividir con él su reino para exponerlo a las preocupaciones del gobierno. Pero Josafat se transforma en un rey cristiano que hace prosperar a su nación. Avenir reconoce finalmente su derrota y pide el bautismo, en el que su hijo actuará de padrino; este eleva entonces una plegaria en la que confiesa que el poder de Dios —a diferencia del de Avenir— se revela en el perdón: «Señor, a ti sean gracias e loores, ca Tú eres ayudador de los omnes, Señor Dios de piedat e de misericordia, que te non ensañas por los nuestros tuertos e, sy nos arrepentimos, perdonas los nuestros peccados» (199r^o, 4–7). La conversión a la que aquel «rico omne» de la corte no había podido persuadirlo ha llegado a Avenir por su propio hijo, lo que se subraya con otra paradoja: «[...] e asý fue Iosaphá padre spiritual del que era su padre carnal» (200r^o, 21–22). Palabras que luego el propio Avenir reelaborará en su lecho de muerte, entrelazadas a varias de las de su hijo.¹⁴ Y visto que el rey ha renunciado a la *saña* de los ídolos y a la *codicia* de la carne, los súbditos siguen su ejemplo, de modo que «los fijos de tenieblas feziéronse fijos de luz e los fijos de yra tornaron a la fe de Iesuchristo» (200r^o, 25–27). Transformados corte y reino, la breve sección final (201r^o–213r^o; §95–101) nos mostrará a un Josafat que renuncia al trono y se retira a vivir junto a Barlaam en el desierto, donde ambos mueren en olor de santidad.

Como advirtió Valero Moreno (2010, 343–344), el desprecio del mundo con el que se cierra el *Barlaam* conecta en el plano temático con las *Vitae* que siguen. El título castellano adelanta el corazón doctrinal de la obra: «Aquí comienza el *Libro que fabla de la mesquindat de la condición humana* e fue conpuesto por vno que era diácono e en este libro se contienen de los amonestamientos e de las vidas de los sanctos padres. Ay en él veynte e tres capítulos, avnque no están aquí todos»

del diablo e fazíanles oferendas [sic] e sacrificios e ofrescíanles sus fijos. Et cierto es que los diablos moravan en los ydolos e a ellos dauan aquellas onrras e aquellos loores» (P 193r^o, 10–18). Adquiere su sentido genuino la asimilación entre la locura furiosa de Avenir y su devoción a los dioses: él es sañado porque es idólatra.

13 Apenas dos ejemplos: «Quando el rey Avenir oyó estas cosas que Sardán le contó de su fijo fue todo turbado en el su coraçón e tornó como muerto con gran saña [...]» (157r^o, 23–26); «Quando el rrey Avenir oyó estas cosas que avya dicho el infante fue muy sañado a grand maravilla e començó de fablar con muy grand saña [...]» (163v^o, 28–164v^o, 2).

14 «Señor, bendicho seas que tal criatura [Josafat] criaste e feziste venir en este mundo, ca non es este [201r^o] mi fijo mas es mi padre, e él es fijo del Rrey celestial e fue venido en este mundo por la mi salud e por la de muchos. Señor, muchas gracias e loores sean a Ti, que tan piadoso fueste [sic] a mí que te non rrecordaste de la mi maldat e me feziste tanto bien, ca yo muerto era e Tú rresucitásteme, yo era fijo de yra e de perdición e Tú, Señor, rrecebísteme» (200v^o, 28–201r^o, 7).

(213r^o, 17–21).¹⁵ El diácono aludido es quien se convertiría en el papa Pelagio I (555/556–561), que tradujo al latín —desde un original griego hoy perdido pero existente hacia 530— una colección de apotegmas de los padres del desierto de los siglos III y IV (*verba seniorum*) organizada no con un criterio alfabético, como en las compilaciones más antiguas (ca. 480–490), sino con uno temático (Guy 1993, 27–32 y 79–80); los dieciocho *libelli* que vertió fueron completados más tarde por su sucesor en el pontificado, Juan III (561–574), con cuatro más (Migne 1849a).¹⁶ Por *verbum* o apotegma se entiende una frase de propósito espiritual dicha por un monje experimentado a uno neófito: «Dixo de cabo [Evagrio]: «Venieron nuevas a vn monge de la muerte de su padre». Dixo el monge al mensagero: «Queda de blasfemar, que mi padre non es mortal»» (213v^o, 8–10; I.5).¹⁷ En

15 En el trabajo precitado Valero Moreno (2010, 344, nota 34) aludía a que se encontraba preparando una edición de estas *vitae* castellanas, pero no hemos tenido noticias sobre la concreción del proyecto. Por otra parte, el por demás documentado y sugerente análisis de *P* de Codita y Lerner (cf. nota 1) se equivoca empero al postular que este *Libro que fabla de la mesquindat de la condición humanal* traduce el *De contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis* del papa Inocencio III (Codita/Lerner 2019, 219) pues la identificación con las *Vitae patrum* es indubitable —los pocos cotejos entre romanceamiento e hipotexto que ofreceremos despejarán toda duda—. Recuerdese, además, que el *De contemptu mundi* figura traducido como *Libro de la miseria de omne* dentro del ms. 77 de la Biblioteca Menéndez Pelayo, miscelánea de tenor similar al de *P* que agrupa *vitae* con textos penitenciales y oracionales (Gómez Redondo 1999, 1859–1875; Lucía Megías 2002, 821–823). Sí es dable imaginar, sin embargo, que el título de la pieza de *P* pudo inspirarse en el del texto papal, de gran difusión.

16 Esa colección más antigua es denominada «alfabético-anónima» pues agrupa primero, en orden alfabético griego, los apotegmas que pueden atribuirse a un anacoreta específico (*Alpha*: Antonio, Arsenio, etc.; *Beta*: Basilio el Grande, Besarión, etc.) y reúne al final todos aquellos cuyo autor era desconocido; en cambio, la más tardía colección sistemática distribuye esos mismos apotegmas en capítulos temáticos, aunque preservando en su interior la ordenación primero alfabética y luego anónima (Guy 1993, 21–35, en especial 27–32). El paso de un ordenamiento al otro se explica por el hecho de que con el tiempo la transmisión de las virtudes y personalidad de tal o cual eremita, de gran relevancia para sus discípulos directos, interesó menos que la elaboración de una doctrina ascética útil a la comunidad en general (Guy 1993, 31–32; Regnault 1981, 7–9). Por otra parte, es digno de atención el que dentro de la historia textual de las colecciones sistemáticas la recensión de Pelagio y Juan recoja apotegmas de un estadio más antiguo que el reflejado por los manuscritos griegos conservados, que fueron enriquecidos por aportes de épocas posteriores (Guy 1993, 30 y 85; Diom/Oury 1966, 23); desde luego, que *P* lo emplee en lugar de las versiones griegas es lo esperable en un manuscrito del occidente medieval, pero el que su versión sea sistemática significa que su énfasis está en la enseñanza y no en el maestro: lo doctrinal prima sobre lo biográfico.

17 Para que la identificación de los *verba* sea completa agregamos siempre, junto a folio y líneas de *P*, la remisión a la fuente latina de Pelagio y Juan (Migne 1849a) y a su traducción francesa (Diom/Oury 1966) mediante el número romano del *libellus*/capítulo seguido del arábigo del apotegma; el mismo sistema vale para localizarlos en la edición bilingüe de la más amplia colección sistemática griega (Guy 1993).

ningún caso se trata de la exposición de un sistema doctrinal completo y coherente sino de inspiraciones aisladas (Guy 1993, 18–21; Diom/Oury 1966, 2–4); por momentos, para una adecuada comprensión del *verbum* es preciso referir las circunstancias en las que fue proferido, lo que suscita la narración. El romanceamiento de *P* presenta solo ocho capítulos («no están aquí todos»), y mientras la sección que encabeza ese título general reúne *verba* del primer y el segundo *libelli* de Pelagio —que exhortan, respectivamente, a la búsqueda de la santidad y de la *hesychía* ‘tranquilidad de ánimo’—, los capítulos restantes seleccionan *verba* del tercero al noveno, sobre virtudes particulares.¹⁸ Por supuesto, la unidad del conjunto es muy tenue, depende del sujeto de la enunciación, los eremitas, y del tema tratado, la censura de las pasiones. Y es obvio que el texto privilegia aquella «codicia que obra deleycte», en su sentido amplio.¹⁹ Del interés por la tentación de la carne, que ya había sido una difícil prueba para Josafat, nos habla la apreciable cantidad de folios consagrados a §4 (siete de veinticuatro totales); pero las prevenciones contra la *saña* también encuentran cierto espacio, sobre todo en §3: «Dixo el abbat Euagrio que dixiera vn viejo: «Por eso tajo de mí todas las tentaciones carnales, por que raya todas las ocasiones de la saña. Porque sé que ella syenpre lydia contra mí e conturba la mi voluntad por las delectaciones»» (218rº, 9–13; IV.14); «Dixo ese mismo [Ypericio]: «El monge que non rretiene su lengua en

18 El lector puede formarse una primera impresión del programa ético de la obra a partir de sus títulos: «Capítulo segundo. De la conpunción que deue omne aver» (215vº, 19–20); «Capítulo iiiº. De la continencia e que non tan solamiente en el comer mas en los otros movimientos se deue guardar» (217vº, 18–20); «Capítulo iiiiiº. De las tentaciones de la luxuria que se levantan contra nós» (220rº, 3–4); «Capítulo quinto. De cómo non deuen [228rº] los monges aver ninguna cosa de las [i.e., dellos], en que convién esquiuar la codicia» (227vº, 30–228r, 1); «Capítulo viº. De rrazones desuariades [sic] para nos aparejar a fortaleza e a penitencia» (229vº, 27–28); «Capítulo viiº. Que non deuen los omnes fazer ninguna cosa por se mostrar a los otros por muy mejor» (234vº, 28–29); «Capítulo viiiº. De cómo non deuemos judgar a ninguno en mala manera» (236vº, 3–4). De la confrontación del romanceamiento con el contenido completo de las *Vitae* se sigue que *P* solo se interesa por las virtudes practicadas individualmente por los eremitas, renunciando a tratar de aquellas útiles para la vida en comunidad y de ciertos carismas como el don de clarividencia o el de obrar prodigios (Guy 1993, 93–101). Seguramente se entendió que aquellas virtudes, aunque poseídas por los ancianos en un grado heroico difícil de igualar, eran las que mejor suscitarían el interés y el provecho de cualquier lector.

19 El título de §5 (cf. nota 18) empleaba *codicia* en su significado restringido de ‘afán excesivo de riquezas’, pero el romanceamiento de IV.45 prueba que el sustantivo también posee la acepción genérica de ‘apetito sensual’ del *Barlaam*: «Dixo el abbat Ypericio que el león es cosa espantable a los onagros, asý el omne provado de las tentaciones e cogitaciones *de codicia*» (219rº, 21–24): «Dixit abbas Hyperichius: «Quia sicut leo terribilis est onagris, sic monachus probatus cogitationibus *concupiscentiae*»» (Migne 1849a, 870). Repárese en que este apotegma pertenece a §3, que versa sobre el dominio de las pasiones en general.

el tiempo de la saña non podrá en ningud [sic] tiempo rrefrenar las enfermedades del alma otras [sic]» (219v^o, 1–3; IV.49).²⁰ Ahora bien, hemos dicho que los *verba* surgen como la respuesta de un padre del desierto a la inquietud planteada por sus hermanos menos avanzados en la vida contemplativa. Y dado que el destinatario es un iniciado y no un simple profano, el apotegma ya no busca, como la predicación de Barlaam, la conversión de quien lo recibe sino solo que este persevere en la ascesis. La pregunta acuciante de los monjes versa sobre los mejores medios que conducen al reino de Jesucristo, no sobre si es preciso renunciar al reino de este mundo: tal renuncia ya ha sido asumida por el discípulo (Diom/Oury 1966, 7).²¹ Esta noción resulta importante para comprender el programa macro-textual de *P* pues revela que la continuidad entre *Barlaam* y *Vitae* es también psicológica: los apotegmas obran al modo de un apéndice a las tentaciones experimentadas y a las lecciones aprendidas por Josafat en el yermo, durante esa sección final de apenas seis títulos; como probó el caso de Avenir, los excesos de la *saña* y la *codicia* deben ser contenidos para colocarse en el punto de partida del camino, pero el internarse el alma en ese desierto del deseo no supone la desaparición de la lucha interior sino su máxima intensificación. Conviene aludir otra vez a Gómez Redondo, quien definió la última etapa del itinerario espiritual del príncipe de India como una «difícil materia en la que el narrador no se va a entretener demasiado» (1998, 1006). También Ortiz debió de sentir que el *Barlaam* ofrecía una descripción apenas panorámica de aquel grado heroico de vida contemplativa al que la obra aspiraba desde sus primeras líneas; los *verba* ofrecían la materia ideal para una conveniente *amplificatio*.

20 Dos observaciones rápidas. El original de IV.14 incluye una referencia final, ausente de *P*, a que la ira oscurece la razón: «Dixit abbas Evagrius, quia dixerit senex: «Propterea amputo a me delectationes carnales, ut etiam iracundae occasiones abscindam. Scio enim eam semper adversum me pugnare pro delectationibus, et conturbare mentem meam, et intellectum meum expellere»» (Migne 1849a, 866). Por su parte, que la lección «las enfermedades del alma otras» de IV.49 presenta problemas se sigue no solo de la extraña posición del adjetivo *otras* sino de que el texto latino habla, por lógica, de las pasiones corporales: «Idem ipse [Hyperichius] dixit: «Monachus, qui non retinet linguam in tempore furoris, neque passionum corporalium retentor erit aliquando»» (Migne 1849a, 870). En cualquier caso, entre ambos *verba* se postula una relación de retroalimentación de los apetitos irascible y concupiscible; frente a ello, la ascesis de la *codicia* evita las ocasiones de sucumbir ante la ira en caso de no alcanzar lo deseado, pero también controlar la ira —en este caso, verbal— permite aplacar el deseo y no caer al momento de la prueba. El provecho psicológico de ambos *verba* será constatado *a contrario* en la *Estoria de Merlín* por el accionar del abuelo y la madre del profeta.

21 Por cierto, el mundo ya no está representado por la corte de un monarca, como en el *Barlaam*, sino esporádicamente por el más amplio espacio urbano (Roma en II.7, Alejandría en III.14; un genérico Egipto en V.21 y V.35; una villa o provincias innominadas en V.27, VI.1, VIII.10, VIII.17 y VIII.18).

Luego de estas *Vitae* ofrece *P* la traducción del *Vade mecum in tribulatione* de Juan de Rupescissa: «Aquí comienza el libro que compuso frey Juan de Rrocaçisa, frayre de la orden de Sant Francisco, de las cosas maravillosas y espantos que han de venir e acontecer en los tiempos que han de acontecer, el qual llamó *Buen* [sic] *amigo, non te partas de mí en el tiempo de la tribulación*» (237v^o, 23–28). Compuesto en diciembre de 1356 en la prisión aviñonesa del papa Inocencio VI, en los años previos al cisma de occidente (1378–1417), el *Vade mecum* es la última obra conocida del autor, monje franciscano de Occitania (ca. 1310–1366).²² El texto, que en la versión castellana de *P* se presenta dividido en título general (237v^o–238v^o; «*Epistula praeficialis*» en hipotexto), diecinueve capítulos (238v^o–250v^o; veinte «*intenciones*» en hipotexto) y un breve epílogo no identificado exteriormente (250v^o–251r^o), propone una narración profética de los tiempos finales de la humanidad.²³ Los hechos anunciados por este apocalipsis pueden agruparse en tres grandes fases: i) para el año 1470 (en hipotexto, 1370) se prevé la conversión de todos los pueblos del mundo a la fe cristiana y a la obediencia de una Iglesia que por fin se habrá regenerado moralmente (238v^o–239v^o; §1–2); ii) los diez años anteriores, 1460–1470 (en hipotexto, 1360–1370), quedarán colmados con la reseña de las tribulaciones padecidas por todos los estamentos de la sociedad —las más graves serán las causadas por dos Anticristos, uno de Jerusalén y otro de Roma— y permitidas por Dios para que la cristiandad purgue sus pecados (240r^o–244r^o; §3–8; y 246r^o–249r^o; §13–17), y con las acciones de dos hombres santos, uno Papa y otro cardenal, a través de quienes Dios restaurará la virtud en su Iglesia (244r^o–246r^o; §9–12); iii) finalmente, en el año 1470 (en hipotexto, 1370) ocurrirá el regreso triunfal de Jesucristo, el inicio de un período de mil años regidos por Él, la

22 Las principales cuestiones relativas a la obra (fecha de composición, destinatario, propósito y estructura general) son abordadas en la introducción de la reciente edición crítica inglesa (Kaupp 2017, 1–11); existe también una italiana casi contemporánea, que no hemos podido consultar (Tealdi 2015). En cambio, sí hemos accedido al riquísimo volumen colectivo consagrado al estudio y edición de dieciséis versiones vernaculares del opúsculo, entre las cuales se encuentra la transmitida por *P* (Codita/Lerner 2019); el *stemma* de esta única tradición castellana, cuyo arquetipo ha sido datado circa 1460, se completa con otros tres mss.: i) Madrid, Real Academia de la Historia, Cortes 9/2176 (*M*; 1485–1496); Oviedo, Biblioteca de la Catedral, 18 (*O*; anterior a 1464); Madrid, Biblioteca Nacional de España, 5305 (*A*; circa 1485), que ofrece el texto en versión aljamiada (Codita et al. 2019). El *Vade mecum* de *P* –*S* para los editores— comparte con *O* un subarquetipo que se habría copiado entre 1460 y 1469 (Codita/Lerner 2019, 213–216).

23 La discrepancia entre el total de secciones de hipotexto y *P* se explica por la pérdida en este de la porción final de §16 (f. 248v^o), el cual recoge solo cuatro de los siete remedios contra las tribulaciones sugeridos por el *Vade mecum*, y a la completa omisión de la «*intencio*» 17, relativa a la condenación eterna que aguarda a los que acepten el «*character bestie*» o «*señal del Antecristo*». Visto que la pérdida también ocurre en *M* y *O* –*A* no alcanza este sector del texto—, debe concluirse que es rasgo propio del arquetipo castellano (Codita et al. 2019, 211; Codita/Lerner 2019, 240).

rebelión de un tercer y último Anticristo, y el fin de los tiempos, este en una fecha solo conocida por Dios (249r^o–250v^o; §18–19).²⁴ Ahora bien, al igual que las anteriores obras de *P*, el objetivo último de esta narración es exhortativo, llamar a la conversión de los pecadores y brindar consuelo ante los inminentes infortunios, lo cual justifica el título (Kaupp 2017, 1–2) —el error *Buen amigo* es exclusivo de *P*: en *O* se lee *Ven, amigo* (Codita/Lerner 2019, 214 y 223)—. En efecto, en la introducción, al dirigirse a un colega de la orden llamado Pedro como su dedicatario específico, Juan declara el propósito que lo impulsa a escribir:

«[...] quiso Dios a mí en el mundo enviar con testimonio cierto a los fieles christianos a que les diga e denuncie en el mundo las cosas que an de acontecer e tribulaciones que sobre ha de venir [sic] por los merescimientos de los onbres, por tal que quando las tales cosas venieren que non ayan escusación de dezir non aver podido fazer penitencia de sus peccados e maldades en quanto tovieron tiempo e lugar. E esto vos [a Pedro] escrivo yo por que non lo neguedes e escondaes [sic], mas que lo digades e publiquedes a todos los deuotos e fieles christianos para se apercebir e aparejar para fuyr de la saña del muy alto Dios e del fuego que está muy presto para el mundo destruir et non quiere que sea negado a los papas e cardenales nin a los príncipes nin rreyes» (238r^o, 10–23).

Es este un pasaje muy importante porque demuestra que el *Vade mecum* también ofrece, transformados, los conceptos expuestos por el *Barlaam* y vigentes en *Santos padres*: quien se caracteriza por la *saña* vuelve a ser un rey, en este caso el supremo, Dios, que en el fin de los tiempos castigará a los hombres, en especial a los más encumbrados; y en su suprema majestad *saña* y *derecho* ya no son incompatibles: aquella es movida por este, es su instrumento.²⁵ El motivo de la *saña* es

²⁴ Se aprecia que *P* —en realidad el arquetipo, pues la situación es idéntica en los demás mss. castellanos— presenta actualizadas en un siglo todas las fechas de las predicciones de Juan a fin de devolverles vigencia (Codita et al. 2019, 210–211); pero la actualización no desciende a la sustancia del texto: Pedro I el Cruel, rey castellano en 1356, consta hacia el inicio como «don Pedro, rrey de Castilla que es agora» (238v^o, 4–5; Codita/Lerner 2019, 216).

²⁵ No es difícil imaginar cuán apelativo resultaría el mensaje del *Vade mecum* castellano para el propio Ortiz habida cuenta de que estaba copiando *P* apenas un año antes del anunciado retorno de Jesucristo en 1470 (cf. Moldenhauer 1929, vol. 1, 28, nota 1). Los autores de la reciente edición crítica interpretan, de manera para nosotros convincente, que la serie de *marginalia* que encontramos desde el f. 240r^o —en su mayor parte «nota», pero también «aquí parat mientes» (240v^o, 16) o «nótalo bien» (243r^o, 7)— son marcas de recepción que el propio Ortiz habría ejecutado y que sugieren que él tomaba muy seriamente los avisos del texto (Codita/Lerner 2019, 219–221); y la ansiedad habría alcanzado su clímax al año siguiente, durante la reelaboración del códice. Por todo ello disentimos de Valero Moreno, quien ha sostenido que «para la fecha en que se data el manuscrito 1877 las profecías contenidas en el tratado de Rocatallada [i.e. Rupescissa], 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» (2010, 348). En realidad, para Ortiz lo más importante estaba por venir.

el pecado de la humanidad, descrito hasta aquí en términos generales; pero más adelante se presentará con insistencia no solo un motivo concreto para ella sino también a unos destinatarios preferentes:

«El viiº capítulo demuestra e nos es declarado en cómo toda la Yglesya ha de ser despojada e desnuda e que ante que venga el año de la encarnación de mil e cccc lxx años los príncipes e los señores e los otros pueblos se levantarán e se ensañarán contra los clérigos e personas eclesiásticas, aborresciendo la su sobejada ponpa, e será grande baxedat de la Yglesya en lo tenporal. De todos los bienes del mundo será desnuda e despojada, e arrebatadamente syn detener se levantarán los príncipes e los pueblos le tirarán e tomarán todos sus señoríos, de que serán señores de todos los rreynos e ducados e condados e de toda señoría de tierra e de todo patrimonio fasta que la clerezía sea tornada en pobreza e ha beuir en humildat e en aquella manera de beuyr que Iesuchristo encomendó a sus discípulos e apóstoles» (243rº, 10–22).

Citas como esta, que podríamos multiplicar, demuestran que en el *Vade mecum* la «saña del muy alto Dios» es consecuencia de la *codicia* de su Iglesia, entregada a los bienes del mundo. Por ello resulta no simplemente irónico sino en definitiva sabio y justo que uno de los medios de los que se servirá para atribularla sea el poder secular de los príncipes, que la miscelánea connotó de forma negativa en el temprano retrato de Avenir.²⁶ Y el castigo alcanzará a toda la Iglesia, no solo a la jerarquía secular; ni siquiera la orden franciscana será eximida.²⁷ Valero Moreno (2010, 347) había apuntado una continuidad temática general entre esta obra y las anteriores; pero el enlace del amplio núcleo *Barlaam/Santos padres* con este acotado y amenazante *Vade mecum* también conlleva un contraste pedagógico: los *exempla* de Barlaam, Josafat y demás eremitas eran *aemulanda*; los que acaparan las profecías de Rupescissa son *vitanda*. El *Vade mecum* es un libro del *dies irae*, su narración hace énfasis en la justicia antes que en la misericordia de Dios; es aquí donde por primera vez *P* condena con amargura la contradicción existente entre las palabras y las acciones de las «personas eclesiásticas». Por ello no es

²⁶ Desde luego, el estamento nobiliario también es hallado en sí mismo culpable y afrontará por ende una purificación que sigue la misma lógica implícita en el castigo de la Iglesia, a saber, la sublevación de aquellos que según la mentalidad medieval debían estarles sujetos, los siervos de la gleba y demás sectores postergados de la sociedad (241rº; §5. Cf. Codita/Lerner 2019, 215–216).

²⁷ Obsérvense estas referencias, entresacadas del inicio de §13 y 14: «En el iiixº [sic] capítulo vos demuestra descubiertamente cómo e en cuál guysa todos los monges negros e blancos e todos los otros rreliogiosos que han posesiones e todos los otros de las órdenes de las cavallerías han de ser grauemente perseguydos, punidos e afligidos e tan bien en los temporales como en los spirituales, e esto por muchas maneras [...]» (246rº, 15–21); «En el xiiiiº capítulo nos es demostrado cómo e en cuál guisa los rreliogiosos e las órdenes de los frayres pobres e mendigantes han de ser grauemente atormentados e destruydos, e esos serán perseguydos en aquellas guysas e maneras que lo serán todos los otros rreliogiosos, así como dicho es en el capítulo xiiiº [...]» (246vº, 16–21).

inocente que el anunciado rescate de la Iglesia sea protagonizado por dos monjes franciscanos que sí resultan ejemplares en su pobreza evangélica.²⁸

Vienen a continuación dos de los segmentos artúricos. El *Libro de Josep Abarimatia e otrosí Libro del Sancto Grial, que es el escodilla en que comió Iesuchristo* (251r^o, 13–14; título general más sesenta y siete secciones) recoge una versión castellana de los capítulos 31 a 159 de la *Estoire del Saint Graal* (Ponceau 1997, vol. 1, 22–100), en los cuales se relata cómo José de Arimatea es encarcelado por Caifás y los miembros del Sanedrín en represalia por haber sepultado a Cristo, cómo en prisión recibe del propio Resucitado la custodia del cáliz de la última cena, cómo sobrevive a cuarenta y dos años de encierro gracias al alimento sobrenatural de la Eucaristía y cómo, liberado por el príncipe romano Vaspasiano, parte de tierra santa para evangelizar primero la ciudad ficcional de Sarras, en oriente, y luego Gran Bretaña. Para Gómez Redondo (1999, 1481), las peripecias narradas por el segmento castellano conforman una «historia de conversiones»: primero (253v^o–259v^o; §3–12), la de este Vaspasiano —Tito Flavio Vespasiano, conocido como Tito, el segundo Flavio—, quien según la narración se cura milagrosamente de la lepra gracias al paño santo y en agradecimiento a Cristo viaja a oriente, pasa por las armas a Jerusalén —he aquí la interpretación tradicional del sitio y destrucción del año 70 como venganza del Señor contra su propio pueblo—, rescata a José y se hace cristiano;²⁹ luego (259v^o–282r^o; §13–67), la del rey Evolat de Sarras, que acoge a José, escucha su predicación y, ya fuera del fragmento salmantino (Ponceau 1997, vol. 1, 100–155), implora el auxilio del Dios cristiano, vence a sus enemigos egipcios comandados por el rey Tolomer y se

28 Léanse, por ejemplo, estas palabras de §10: «[...] enbiará Iesuchristo e proveherá su Yglesya de omnes lleños [sic] de verdat e darle[s] ha voluntad e gracia de profetizar por mill e dozientos e quarenta días, los cuales serán conoscedores de los secretos [sic] escondidos. E estos serán vestidos de vestiduras de sacos e de vestiduras humildes [...]. E vno destos dos frayres ha de ser Papa e vycario de Iesuchristo e el otro será cardenal. Estos dos pobres vestidos de sacos e ceñidos de cuerda lidiarán e moverán batalla contra el brauo dragón e serpiente antigua que es el Antechristo de Roma e serán vencedores e non serán vencidos [...]» (244v, 10–24). No es baladí tampoco que la obra restauradora de ambos «frayres pobres» sea secundada en el orden temporal por un emperador que «será de tanta santidad de quanta non fue nin [i.e. ningún] rrey después de Iesuchristo» (245v^o, 15–16). Y a propósito de él las líneas finales de §12 pronostican: «este conquistará el santo reyno de Ierusalem e después desto por el amor de Dios desanparará el rreyno e el mundo e entrará frayre en la rreligión de los frayres menores de Sant Francisco» (246r^o, 11–14). He aquí, otra vez, el *contemptus mundi*.

29 Una muestra de esa interpretación: «Así vengó Vaspasiano a Iesuchristo por él. Esto fue por mostrar enxiemplo a los judíos e por esto lo guaresciera Dios de mala enfermedad. E aquellos que Él llamaua canes eran paganos quel fazian más onrra que aquellos que llamaua hijos. E estos fueron los judíos, quel posieron en la cruz. E ellos [sic] paganos lo vengaron así como oýstes» (258v^o, 16–22).

bautiza. Se aprecia que, a diferencia de las *Vitae* y el *Vade mecum*, cuyos protagonistas eran religiosos, *P* vuelve a ocuparse del rescate espiritual de dos líderes temporales, como el Avenir del *Barlaam*. Sin embargo, también se establece una continuidad directa entre *Josep* y *Vade mecum* pues en §19 de este, al exponer el cálculo de años basado en profecías de la Escritura merced al cual Juan pretendía validar sus anuncios, se había hecho alusión justamente a la destrucción del Templo de Jerusalén;³⁰ se trata de un nexo puntual, pero suficiente para concluir otra vez que la miscelánea no procede por acumulación inarticulada de materiales sino por razonada selección y disposición.

Pues bien, en lo tocante a la isotopía que postulamos, ella consta ya a lo largo de las primeras tres secciones del *Josep*, previas a la irrupción de Vaspasiano como primer catecúmeno. Así, el breve §1 alude a la ira que sintieron los judíos contra José de Arimatea:

«Quando los judíos vyeron que Iosep descendiera a [252v^o] aquel que ellos negaron de la cruz e a tuerto que moriese e que lo soterrara tan rricamente, fueron ende muy sañudos e toviéronlo por grand sobervya. E tomaron consejo todos e dexieron que sería grand derecho que Iosep comprase aquella follía que feziera contra Dios e contra ellos. E dixieron que lo prendiesen en aquella noche al primero sueño e que lo metiesen en lugar do nunca paresiese señal dél. E a este consejo se otorgaron todos» (252r^o, 30–252v^o, 8).³¹

30 Ceñimos la cita a la sola alusión al saqueo de la ciudad y el templo: «Por ende, ayuntando lo que dixo el propheta Daniel en el ix c^o, onde dixo [que] Iesuchristo avya de ser muerto e el pueblo non sería suyo, que lo avían de negar, e que la cibdat de Ierusalem y el tenplo e santuario avya de ser destruydo por vn príncipe e por la su gente, e este fue Tito e Vaspasiano, que avyan de fazer paz con el pueblo de los judíos en Ierusalem e que durase por meytad de vna semana e son tres años e medio, segund cuentan los doctores. E ansý fue quando los setenta e cinco años de la encarnación que pasaron quando Tito e Vaspasiano destruyeron a Ierusalem [...]» (250v^o, 2–12).

31 Cotejado con el hipotexto francés y la versión portuguesa se descubren en este pasaje dos problemas interesantes, sobre los que volveremos. La frase «[...] vyeron que Iosep descendiera a aquel que ellos *negaron de la cruz e a tuerto* que moriese e que lo soterrara tan rricamente» («[...] virent ke Joseph avoit despendu *de la crois* chelui qui il avoient *jugiet* a mort et dampné et qu'il l'avoit si hautement enseveli [...]» [Ponceau 1997, vol. 1, 25]; «[...] viram que Joseph *decera da cruz* Aquele que eles *julgarãao* que morresse, e que o soterrara tam honradamente [...]» [Ribeiro Miranda 2016, 20]) está enrarecida tanto por un distanciamiento poco natural entre *descendiera* y su complemento locativo «de la cruz» como por el error *negaron*, que traiciona el original «avoient jugiet». Pietsch (1925, vol. 2, 17–18) demuestra que esa anomalía sintáctica no es infrecuente en los segmentos artúricos de *P* y explica *negaron* por incomprensión de **jugaron* 'juzgaron' —«a tuerto», además, sería adición del copista—; su texto lee «descendiera a aquel que ellos jugaron de la cruz a tuerto que moriese [...]», eliminando una cópula (1924, vol. 1, 5). No podemos aportar certezas sobre la fisonomía del original castellano y reconocemos que la hipótesis **jugaron* > *negaron*, cual suelen las de Pietsch, es sugerente: solo adelantamos que *negaron* no es lección gratuita. El segundo problema, más sencillo, se encuentra en «aquella follía que feziera contra Dios e *contra ellos*» («che ke il avoit fait et contre Dieu et *contre le Loy*» [Ponceau 1997, vol. 1, 25]; «aquela ousadia que fizera

El rasgo principal que el narrador atribuye al comportamiento de los judíos es el trastroque entre bien y mal: a la par que entienden que la piedad del humilde José hacia el Mesías fue un acto de locura y soberbia interpretan su propio accionar criminal como justo; ellos, deicidas, acusan a José de haber pecado contra Dios. Es más, la variante *Loy > ellos* —sobre cuyo carácter intencional o accidental no podemos pronunciarnos— conlleva un agudo incremento de la carga de animadversión personal que los acontecimientos de la pasión entrañan para las cabezas del pueblo de Dios, y en el momento en que se enajenaban de su Dios. En verdad, el sintagma «contra Dios e contra ellos» encierra una ruptura entre los sustantivos, la cual —como si de una ironía trágica se tratara— solo el lector puede advertir: el accionar de José resulta ofensivo para los judíos precisamente porque son los judíos quienes han ofendido a Dios, en la persona del Hijo. Pero el pasaje, amén de significativo en sí mismo, también lo es por una razón estructural: este consejo guarda una innegable similitud con un conciliábulo que los demonios convocarán a inicios del *Merlín* y durante el cual decidirán engendrar al futuro profeta para que sea su Anticristo —otro más, luego de los tres del *Vade mecum*—; la única diferencia notable entre ambos es la mayor prolijidad del que traerá el *Merlín* (282v^o–283v^o; § título general y 1–3). El paralelismo no parece inocente en miscelánea tan rigorista: al igual que los ángeles caídos, ciegos de soberbia e ira, rehusaron reconocer la supremacía de su Creador y se rebelaron y seguirán rebelándose eternamente contra Él y buscando la ruina de la humanidad (*Merlín*), los líderes del pueblo elegido rechazaron a su Mesías, el Verbo de Dios, y propiciaron primero su muerte y luego la de quien sí lo había reconocido (*Josep*). Y que el texto fue leído desde esta concepción antijudía es insinuado por el primer error de *P*, aquel por el cual la perífrasis que identificaba a Jesús como «chelui qui il avoient jugiet a mort et dampné [...]», correcta en portugués, consta como «aquel que ellos negaron»; idea que habíamos leído en §19 del *Vade mecum*: «[...] Iesu-christo avya de ser muerto e el pueblo non sería suyo, que lo avían de negar».

Ahora bien, frente a esta nada halagüeña caracterización de los judíos se yerge el retrato de José bajo el título general:

«Et avya [Iosep] en Él [Iesuchristo] firme crehencia. Non se osaua mostrar por christiano con miedo de los judíos, ca era mucho omne bueno e muy sofridor e quito de invidia e de sobervya e acorría de su aver a los pobres, e otras [251v] muchas bondades avya en él. E desto fabla el primero salmo del salterio: «Bien aventurado es aquel que se non llega al consejo de los malos»» (251r^o, 27–251v^o, 3).

contra *Deos* e *contra a Lei*» [Ribeiro Miranda 2016, 20]), cuyo error «contra ellos» se explica mejor en el seno de una tradición gallego-portuguesa («contra a Lei» > *«contra eles») que en una castellana (*«contra la ley» > «contra ellos»).

El inicio del primer salmo, en el cual se retrata al justo por oposición a los pecadores, resulta el medio ideal para establecer, por rápida alusión, la lógica dualista que vuelve a presidir la caracterización de los personajes: José es la contracara de los demás judíos.³² Y el texto castellano le atribuye en lugar destacado la cualidad de «muy sofridor»: como Cristo, José no se irrita sino que acepta el dolor.³³ Por otra parte, hacia el final de §2 encontraremos el retrato de su esposa Eliab y su hijo Josafás, en quienes sobresale su dominio de la *codicia* de la carne.³⁴ Siguen los

32 Repátese este breve salmo: «Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, / et in via peccatorum non stetit, / et in cathedra pestilentiae non sedit; / sed in lege Domini voluntas ejus, / et in lege eius meditabitur die ac nocte. / Et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, / quod fructum suum dabit in tempore suo: / et folium eius non defluet; / et omnia quaecumque faciet prosperabuntur. / Non sic impii, non sic; / sed tanquam pulvis quem proicit ventus a facie terrae. / Ideo non resurgent impii in iudicio, / neque peccatores in concilio iustorum: / quoniam novit Dominus viam iustorum, / et iter impiorum peribit» (Psal. 1). Solo ante la referencia a que la voluntad del justo está en la ley del Señor se advierte que el original francés —que ya incluía la cita (Ponceau 1997, vol. 1, 23)— conllevaba otra crítica, sutil, al pueblo judío: sus sacerdotes reprochaban a José «che ke il avoit fait et contre Dieu et contre le Loy»; pero él, como todo cristiano, acepta a Jesucristo como Dios y como consumación de la ley: «Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere» (Mt 5, 17).

33 Compárese ese aspecto del retrato de *P* con el francés original, más prolijo, y con la versión portuguesa: «De toutes les bontés ki en home mortel pooient estre estoit Joseph garnis, car il amoit Dieu et doutoit; il estoit piteus et deboinaires vers son proïsm; il estoit de grant honneur et de grant reverense vers les plus haus de lui; il estoit paisieules et concordans vers ses pareus; il estoit sans damage et sans nuisement as plus bas de lui; il estoit de grant misericorde plains vers les souffraiteus: toutes ches bontés estoient en lui. Et de lui parole li premiere saume du Sautier, qui dist [...]» (Ponceau 1997, vol. 1, 22–23): «e ele era fora de soberva e de enveja e de orgulho e muito sofrido e de boa mente socorria aos pobres. Todas estas bondades tinha e de tal cousa fala o profeta no salmo [...]» (Ribeiro Miranda 2016, 18). Y el paralelo del «muy sofridor» José con Cristo se hará diáfano hacia el final de §8, cuando se descubra que los años que pasó en prisión no fueron para él sino tres días, los que van del Viernes Santo al Domingo de Resurrección: «E Iosep [257v] començó de cuydar en su coraçón quién era aquel Vaspasiano, ca cuydara que non yoguera en la presión más que del viernes fasta el domingo. Ca el domingo primero que vino, él seyendo en la presión, aparesciole Iesuchristo e dexó con él tan grand claridat que le nunca fallesció nin cuydó que después nunca fuera de noche. E por esto non cuydaue que en tan poco tienpo fuese camiado el enperador de Roma» (257rº, 28–257vº, 7; cf. Ponceau 1997, vol. 1, 33). José es imagen del cristiano, llamado a padecer, morir y resucitar con Cristo: desde la Pascua él ha estado fuera del mundo, en una dimensión contemplativa y celeste —en concreto, eucarística— en la que las coordenadas de la vida activa han quedado en suspenso (Darbord/García de Lucas 2007, 206–207). Y pues fue él quien honró el cuerpo y la sangre del Cristo depuesto, es natural que su hijo Josafás resulte elegido por el propio Resucitado como su primer obispo, y ello en el marco de un episodio de honda inspiración litúrgica y eclesial, el de la misa en el «palacio spiritual» de Sarras (*P* 270rº–278vº, §37–61; Ponceau 1997, vol. 1, 69–89; cf. Lot-Borodine 1951, 204–212).

34 «Asý fincó Iosep en la presión tanto que se olvidó a todos e non fablauan ya dél ninguna cosa. E su mugier fue muy demandada ca era asaz mançeba. E su fijo Iosaphás, que entonçe era moço

particulares de la «vengança» de Vaspasiano (253v^o–259v^o; §3–12), lo que dará paso a la misión evangelizadora de José. De este sector interesa retener el llamado que el propio Cristo le dirige en §10:

«Josep, agora vien el tiempo en que yrás tú a predicar e demostrar el mi nonbre e la mi crehencia por tierras estrañas. E agora te convién a dexar todas las riquezas terrenales e levarás contigo, de los tus parientes, aquellos que quesieren el mi nonbre enxalçar. E tu fijo Iosafás [259r] non canse [i.e., case], que te [i.e., se] me guarde su castidat todavía. E cata», dixo la boz, «cómo te fagas batizar mañana. E después salte de Ierusalem tú e tu fijo e nunca ý tornes jamás, ante serás mi siervo de noche e de día. E vós ende saliredes sin oro e sin plata e sin çapatos. E todos aquellos que contigo fueren non lieuen de todo el aver del mundo nada, fuera tú sí levarás la mi escodilla, que levarás contigo» (258v^o, 25–259r^o, 7).³⁵

La generosidad que ya caracterizaba a ese José que «acorría de su aver a los pobres» debe transformarse ahora en un abandono perfecto a la providencia divina: su única posesión será el Grial. Leemos entonces el viaje a Sarras y los hechos que se desarrollan en la corte de Evolat, el segundo catecúmeno (ff. 259v^o–282r^o; §13–67). Dentro de este amplio panorama es sugestiva la presentación del rey pues guarda similitudes con la de Avenir; Evolat ha convocado a sus súbditos para discutir cómo enfrentar la próxima invasión de sus enemigos egipcios, pero ninguno está dispuesto a prestar el auxilio debido a su señor y aconsejan firmar la paz. Sigue el breve §19, que citamos completo:

quando su padre fue en la presión, fincó con su madre. E ella fue muy rrogada que tomase marido. E [253v^o] ella dixo que non quería nin lo tomaría fasta que sopiese nuevas de su marido, que amaua más que a quantas cosas eran en el mundo. E quando fue el moço en hedat, sus parientes quesieronlo casar. E él dixo que amava tanto a Iesuchristo por rrazón de su madre que dixo que nunca casaría, ca quería servir ela [sic] Yglesia. E así se escusaron anbos de casamiento por el amor que avyan con Iesuchristo» (253r^o, 23–253v^o, 6).

35 José y su linaje son evidentes figuraciones literarias del clero secular o jerarquía de la Iglesia, cuyas misiones inherentes de enseñar («predicar e demostrar el mi nonbre e la mi crehencia») y santificar («levar la mi escodilla») se ejercen en el mundo —vocación distinta a la de los últimos Barlaam y Josafat, o de los viejos del desierto, que renuncian al siglo—. Y que la prédica y la consagración —junto a una tercera, gobernar al pueblo creyente— son su razón de ser quedará más claramente expuesto en otra locución que Cristo dirigirá a José, ya fuera de Jerusalén: «E por ende te escogí que predicases el mi nonbre e la mi santa crehencia. E sepas que tú serás guarda del mi pueblo, grande e mayor que tú non cuidas. E por ti e por tu predicación avrán ellos mi ayuda e acorro [...]. E ante que vayas de aquí, faz vna arqueta pequeña para [260v^o] mi escodilla. E después que fuer fecha, traerla hedes ante vós. Faredes cada día vuestras oraciones ante ella de buen coraçón, que non se uos oluide Aquel que vos formó. E quando tú quieseres hablar conmigo [sic], abrirás el arca doquier que tú seas, así que tú sólo verás la escodilla; ca non quiero que otro la tenga [i.e., tanga; cf. Pietsch 1924, vol. 1, 16 y 1925, vol. 2, 52; Ponceau 1997, vol. 1, 41 «touche»] sy non tú o tu fijo Josaphás» (260r^o, 21–260v^o, 6). Rotunda declaración de que la Eucaristía es ministerio exclusivo de obispos y sacerdotes.

«Estando ellos en esta contienda, entró Iosep entre ellos e entendió que fablaan en su destoruo [i.e., de Evolat]. E ovo ende grand plazer, ca bien sabía que entonce era tiempo que su palabra sería bien oýda, que bien veýa que Evolat avýa mucho menester ayuda de Iesuchristo. E esto gradesció mucho a Iesuchristo. E en tal guysa como oýstes fabló, e fallecieron sus enemigos [*tachado* enemigos] cavalleros a Evolat e dexiéronle que feziесе paz; ca en esfuerço dellos non guerrease. Allí fue el rey muy sañudo e con grand pesar. E quando Iosep lo vido tan sañudo, díxole: «Rey Evolat, ¿por qué fazedes tan mal continente? Fazet buen continente; ca yo vos enseñaré cómo, si vós quesierdes, con qué [sic] quebrantedes vuestros henemigos e cómo ganedes grand alegría que nunca avrá fin» (261vº, 7–20).

Gómez Redondo ofrece, otra vez, un apunte insoslayable al postular que Evolat «es símbolo del ser humano enfrentado a su realidad mortal y a la segura destrucción de su alma, si es que no asume los principios de la doctrina cristiana, que tal es lo que Josep intenta inculcarle» (1999, 1480–1481). En concreto, es la inminente destrucción material que se cierne sobre el reino lo que amenaza su alma, poseída por la saña: no se trata ya de un rey agresor, como Avenir, pero ello no se debe a sus méritos sino a la debilidad de la vejez («[...] los de Egipto lo guerreauan e le fazían mal quanto podían. Ca el rey era ya viejo, que lo non temían sus henemigos commo ante» [261rº, 20–22]); los enemigos ahora sí son exteriores, aunque ello no significa que Evolat sea señor de la «cámara del [s]u pecho». Sin embargo, José conoce cuál es la salida de ese estado espiritual, la misma que adoptó Avenir: «Conviénete primeramente dexar tus ymágenes que dizes e que tú crees que son dios e demándales consejo e ayuda. Mas ellos non te pueden ayudar nin te dar consejo» (262rº, 6–9). Inicia entonces la catequesis, sobre cuyos particulares no nos detendremos pero que conducirá —fuera de *P*— al bautismo del rey. Y enmarcada entre los dos momentos principales de ese aprendizaje se destaca la consagración de Josafás como obispo a manos del propio Cristo; él volverá a definir sus tres misiones:

«Josafás, el mi leal serviente, agora ven a mí, ca bien deues ser maestro de tan alta cosa aver en poder como mi carne e la sangre de tu Salvador. Ca yo en ti proué e conosci e fallette linpio más de todos los naturales peccados, tanto que ningunt omne non podrá pensar en su coraçón. E porque yo conosco e sé más que tú cuándo [i.e., cuál] tú eras, e porque eras linpio de luxuria e de codicia e quito de argullo e de toda braueza e casto, e por esto quiero yo que rrescibas de mi mano la más alta orden que omne mortal puede aver nin rresçebir» (271rº, 12–21).

«E sepas que el sa[274rº]cramento de mi carne e de mi sangre enbiólo a todo mi pueblo verdaderamente, ca yo quiero que ellos sean testimonios ante rreyes e condes que yo metí en ti el sancto ligamiento por fazerte pastor de mis ovejas buenas, e serás después de mí el mayor obispo de mis nuevos cristianos. E otrosí como el mi nuevo serviente Moysés, traheador e guardador de los hijos de Israel por el poder que le yo diera, bien otrosí serás tú guardador deste nuevo pueblo, ca ellos deprenderán cómo deuen servir e cómo deuan tener la ley nueva e cómo deuan guardar la nueva crehencia» (273vº, 30–274rº, 10).

Es su falta de *codicia* y de *saña* lo que ha franqueado a Josafás el acceso al orden episcopal. Y compete a este, junto a la consagración, el ser «guardador deste nuevo pueblo» mediante «la ley nueva», fórmula en la que se entrevén juntas las misiones de la predicación y el gobierno. La miscelánea vuelve a construir sentido mediante el contraste: a la visión condenatoria de una Iglesia corrompida que Jesucristo rescatará al final de los tiempos sirviéndose de los mejores de entre el clero regular (*Vade mecum*) le sigue la reseña encomiástica de las virtudes fundacionales del colegio episcopal como cima de la jerarquía secular de la Iglesia (*Josep*); claro que este contraste es solo liminar pues el propósito del *Vade mecum* como libro del *dies irae* era animar a un rescate de las virtudes evangélicas que admiramos en José y Josafás.

Sigue la *Estoria de Merlín e cómo fijo fue e del rrey Artús e de cómo ganó la Grand Bretaña, que se dize Inglaterra* (282vº, 1–2; título general más veintiséis secciones). Esta traduce los capítulos 1 a 16 del *Merlin* (Micha 2000, 18–76), donde se narra cómo un demonio engaña a una piadosa doncella de Gran Bretaña a fin de concebir en ella al Anticristo, cómo Dios rescata al niño —Merlín— en premio a las virtudes de su madre, y cómo este consigue la exculpación de la mujer enfrentándose a un juez que pretendía condenarla a muerte por su relación extramatrimonial —pero la joven no ha conocido varón, la doncellez le fue arrebatada por un íncubo—. Pues bien, los vicios de la *saña* y la *codicia* no solo regresan en la *Estoria* sino que parecen el criterio principal para el recorte que esta practica sobre el *Merlin*. He aquí sus primeras palabras, empleadas para describir el conciliábulo demoníaco del primer episodio: «Muchos [*tachada* -s] sañudos fueron ellos [sic] diablos quando Nuestro Señor fue a los infiernos e sacó ende Adán e Eua e de los otros quantos le progo [sic]. E toviéronlo por maravilla e ensañáronse e dexieron: ¿Qué omne podría ser que nos forçó [...]» (282vº, 3–6).³⁶ Ante este resentimiento general por la redención de Cristo y el despojo provocado por Él en los infiernos, uno de los diablos sugiere el proyecto de engendrar a un hombre que, provisto del saber que ellos poseen por naturaleza, actúe como Anticristo, como un profeta que imite los pasos de Jesús con el objetivo de revertir su acción salvadora; y el primero es el resultar concebido en una virgen virtuosa. La escena inicial se cierra, ya en §3, con una formulación espejada de la primera:

³⁶ La consulta del hipotexto demuestra que la segunda alusión a la *saña* de los demonios («[...] e ensañáronse [...]») es un error de *P*: «Et quant li enem virent ce, si en orent molt grant merveille et s'assemblerent et dirent: «Qui est cist hom qui nos a esforciez? [...]» (Micha 2000, 18). Según Pietsch, tal error habría surgido al malinterpretar el leonesismo *«assunáronse», sinónimo del arcaísmo *asonarse* 'juntarse, reunirse' (1924, vol. 1, xxx–xxxi y 57; cf. DLE s.v. *asonar*).

«Mucho eran sañudos los diablos, que cuydauan que Nuestro Señor Iesuchristo non sabía sus fechos. Asý se guisó el diablo para fazer omne, como adelante oyredes, que ovyesse su engaño para engañar los sieruos de Iesuchristo. E asý podés saber que el peccado feble cosa es e tan sutil que poco nos podemos presçiar pues que asý nos engañan. Partiéronse de su consejo malo [...]» (283vº, 21–27).

Debe indicarse que aquí Pietsch (1924, vol. 1, 59 y 1925, vol. 2, 182) propuso corregir *sañudos* con *sandios* ‘locos’, otra vez en supuesto arreglo al modelo subyacente francés, y también al texto de la *Demanda* hispalense: «Mout sont fol, quant il cuident que [...]» (Micha 2000, 23); «Mucho eran locos quando pensauan que [...]» (Bonilla y San Martín 1907, 4). Pero tal corrección es innecesaria e inoportuna a la vista de que, según dijimos, *saña* significa ‘locura furiosa’: el *sañudo* es un tipo específico de ‘loco’, aquel cuya *insania* proviene de la ira —lo que el subarquetipo del que deriva la *Demanda* sí comprendió—. Y resulta incuestionable que en la cosmovisión de *P* no solo Satanás es el primer y supremo *sañudo* —alguien que, no obstante su agudísima inteligencia, está enceguecido—, sino que toda ira y todo pecado humanos provienen en definitiva de su malévola inspiración. Ya en el *Barlaam* tal inspiración había sido postulada en la teoría por Josafat frente a Theodás, y luego algunos *verba* de las *Vitae* presentaron al demonio en la mismísima acción de tentar.³⁷ Sin embargo, será la *Estoria* el sector de la miscelánea que se consagre a una morosa exploración de los métodos demoníacos: que su escena inicial esté delimitada por esta referencia paralelística a su *saña* aparece como una feliz innovación elocutiva de *P*.

El segundo gran episodio del *Merlín* (283vº–290rº; §3–14) describe la ejecución del plan acordado. Uno de los diablos tentará a distintos miembros de una próspera familia de Gran Bretaña integrada por padre, madre, hijo y tres hijas a fin de identificar a la más virtuosa de las jóvenes. La perdición entrará en la casa a través de la esposa, presentada como amiga del diablo, y tendrá como primer objetivo al padre; es ella quien revela el talón de Aquiles del hombre: «E vn día dixo el diablo [a] aquella su vasalla cómo podría engañar a su marido e ella le dixo: «Por lo asañar. E vós podedes bien asañarlo, que es omne de mal talante. Tolelde lo que ha, arderá biuo en saña»» (284rº, 3–6). Sigue entonces la relación, en progresión siempre ascendente, tanto de los estragos causados por el demonio

³⁷ Por supuesto, las *Vitae* atribuyen todo pecado a la acción del demonio, pero en algunos *verba* su presencia y accionar se hacían perceptibles a los sentidos: en V.11, VI.21 y VII.10 no es visible pero sí se lo oye hablar exterior o interiormente a la persona tentada —en VII.10 se aclara que su voz es femenina—; en V.38 su voz surge de un ídolo; en V.4 el diablo ya adopta la apariencia de un etíope; en V.21 y V.36, la de mujeres; en V.39, finalmente, un viejo narra cómo de pequeño presencié —esto es, vio y oyó— una asamblea de demonios reunida en un templo pagano donde su padre servía como sacerdote.

en las posesiones del hombre como de la ira que se apodera de este. Mueren muchos de sus ganados; «quando el buen omne lo oyó, fue muy sañado» (284r^o, 9). Mueren diez de sus caballos; «quando el omne bueno [vio] que ya todo lo suyo asý yva para mal, fue muy sañado sobeiamente, dixo vna fol palabra quel fizo dezir la grand saña, que daua a los diablos quantol fincaua» (284r^o, 12–15). Muere el primogénito; «quando lo fallaron muerto fue el padre tan desesperado con saña que ovo que dexó mucho de su crehencia» (284r^o, 20–22). Pero antes de este último y mortal golpe el narrador había deslizado un apunte estratégico: «[el diablo] quísose [i.e., guisose] del fazer mayor daño, ca fizo que todos sus omnes le dexasen e fizol apartar de las gentes. Entonce vyo que podría dél fazer su talante» (284r^o, 16–19). La labor demoníaca se completará instigando a la esposa, su propia aliada, a cometer suicidio, a consecuencia de lo cual el hombre enferma y muere. Como ha mostrado Chuhan Campbell (2017, 37–42 y 44–45), la ruina de los esposos sobreviene luego de que ambos caen en *desperatio*, estado del alma en el que se cree imposible alcanzar el perdón divino y la salvación. Y el descenso del «buen omne» a tal *desperatio* se ha dado a través de los dos vicios que *P* ha venido explorando: la *codicia* por los bienes perdidos desencadena en él la *saña* a la que estaba predispuesto; el lector tiene aquí la demostración de las consecuencias prácticas de no interiorizar aquellos *verba* IV.14 y IV.49 de las *Vitae* (cf. nota 20).

Se abre entonces la siguiente fase del plan diabólico, corromper a las hijas. La segunda en edad cede a las seducciones de un joven también amigo del demonio, se difunde la noticia de sus amoríos extramatrimoniales y la joven es condenada a muerte. La nueva desgracia llega a oídos de «un omne bueno e de buena vida» (284v^o, 20–21) llamado Blage, quien decide presentarse ante las dos hermanas restantes para aconsejarlas.³⁸ Pero la menor desoye sus palabras y atiende, en cambio, a las de una celestina que la invita a prostituirse. Es la *codicia*, ahora en

38 Mientras que la descripción de Blage en este f. 284v de *P* alude solo a su condición de hombre virtuoso, el texto francés sí lo presentaba como confesor: «Ou païs avoit .I. prodome et mout bon confessor» (Micha 2000, 27); pero este ministerio, por lógica, sigue siendo esencial al accionar del personaje en *P*. Y su retrato se completará entre el cierre de §15 y el inicio de §16, cerca del fin del segmento salmantino; entonces sabremos que su nombre es Blaise/Blage: «[Merlin, al juez] «[...] je te pri qu'ensi com je te dis, que tu le dies a Blaises». Et cil Blaises estoit le prodome qui confessoit sa mere [...]. Cil Blaises estoit molt bons clers et molt sotilz et prestres [...]» (Micha 2000, 71): ««[...] e yo te rruego que así como te lo dixes, que lo digas a Brage». E aquel Blaxe era abat de su madre [...]. Aquel Blaxe era buen clérigo» (294v^o, 2–7). Aunque el *roman* francés vuelve a ser más explícito, es claro que tanto en el hipotexto como en el hipotexto el personaje pertenece al clero secular: «malgré ses retraites dans les solitudes du Northumberland, Blaise n'est pas un ermite autonome [...]. Il représente donc l'Église constituée, qui détient ses pouvoirs directement de Dieu, Blaise est un prêtre» (Micha 1980, 98).

el sentido de ‘deseo carnal’, el instrumento empleado para ambas caídas. Sin embargo, la hija mayor sí persevera en la virtud gracias a Blage, que la reafirma en la fe haciéndole recitar el credo e impartiendo consejos prácticos: nunca acostarse a oscuras, siempre rezar antes de dormir; también le advierte: «Agora te ruego [...] que te guardes de caer en yra, ca esta es la cosa del mundo onde el diablo más se paga» (286v^o, 11–13); el lector sabe que Blage tiene razón. Durante los siguientes dos años la muchacha perseverará en la piedad y la pureza no obstante las muchas tentaciones.³⁹ Pero cierto sábado por la noche su hermana menor, instigada por el diablo, lleva a la casa familiar «vna grand pieça de garçones» (287r^o, 5) para hacer una fiesta. Surge una discusión entre las hermanas y la menor acusa falsamente a la mayor de también ella estar entregada a la *codicia*, con Blage; la doncella se enfurece, intenta echar de casa a la niña descarriada pero es maltratada por los «garçones»; humillada y *sañuda*, corre a su habitación, se acuesta y se queda dormida, a oscuras y sin haber rezado: es la ocasión que el demonio necesitaba. La novela propone así que la caída de la joven se explica por un encadenamiento de apetitos pues la *saña* la ha llevado a una puntual *desperatio* que la enajena de la protección de Dios, lo que abre el camino al pecado de lujuria frente al que siempre se había mostrado fuerte (Chuhan Campbell 2017, 56–59). Pero a diferencia de sus padres y su hermana, la joven ha interiorizado la instrucción de Blage, quien le había advertido: «cada que fezieres algund peccado, dímelo e atórgate por culpada al Nuestro Señor e a todos los sanctos e sanctas e a mí en onrra de Dios» (286v^o, 13–16). A la mañana siguiente acude a él y confiesa su culpa, con lo que gana el perdón divino; el demonio se descubre, de pronto, en el punto de partida: «E quando vio el peccado que así la perdiera e que non sabía lo que ella fazía nin lo que dezía tanto como si nunca fuera, fue ende muy sañudo» (288v^o, 6–8). Para peor, el episodio se cerrará con la referencia a que Dios extendió al hijo el perdón concedido a la madre (289v^o–290r^o; §14): la misericordia divina es tal que, si hay arrepentimiento, incluso las obras del demonio pueden ser rescatadas (Chuhan Campbell 2017, 63).

Alcanzamos así la sección final de la *Estoria* (290r^o–294r^o; §15–24), protagonizada por un juez que pretende ejecutar a la madre de Merlín. Pero interviene el propio profeta, aún como bebé de brazos, y revela a los presentes que dicho juez no es hijo de quien él cree sino de un sacerdote, confesor de su madre, con quien ella mantiene una relación furtiva: «E el moço dixo: «Vós sabrés bien por verdat

39 «[...] e cuytávanla que se casase, que avya muy grand rriqueza. E ella dezía: «Así me Dios mantenga en qual guysa Él viere que me será menester». E asý estido bien dos años, que nunca la el diablo pudo engañar» (286v^o, 26–29). En este punto se descubre otro paralelismo puntual entre los textos de *P*, en concreto, con las propuestas de matrimonio dirigidas a Eliab durante el cautivero de José de Arimatea.

que es hijo de un clérigo de misa [...]» (293r^o, 13–14). Sigue el relato del adulterio, que incluye un detalle significativo: al saber del embarazo, el clérigo había empleado su rol de confesor para animar al marido de su amante a unirse a ella y cubrir así los rastros del pecado de ambos. El caso de la madre del juez resulta una reduplicación negativa del de la madre de Merlín: donde esta es casta, aquella *codicia*; donde Blage tiene palabras y obras de redención, este «clérigo de misa» las tiene de pecado. Así, mientras el episodio anterior se había clausurado con el encomio del consejo de Blage y del perdón alcanzado por madre e hijo, el actual se cierra con la deshonra que cae sobre juez y «dueña» y con la condena del sacerdote fornicario:

«E la madre del juez, tanto que llegó a su casa, fallose con el clérigo e contole todo quanto le aveniera. E el clérigo ovo tal pavor del juez que fuyó de la villa. E topó un río e tovo por mejor de se matar ý que de matarlo el juez de mala muerte [...]. Así fizo matar el diablo [a] aquel que sus obras feziera. E esto vieron los que fueron con su madre del juez. E por ende defiende este cuento que ningund omne sañudo non fuya de entre las gentes, que más se paga el diablo de conpañía de un omne solo que de conpañía de muchos» (294r^o, 18–29).

Esta pintura de la soledad del hombre airado como la ocasión preferida por el demonio para su ruina había sido deslizada en diversos lugares, el primero, al describir la caída del padre («Quando vido el diablo que todo gelo diera [...] fizol apartar de las gentes»): la *Estoria de Merlín* es insistente en su exploración psicológica. Y en lo que respecta al programa intertextual de *P* debemos concluir que el *roman*, en el marco nacional de la Gran Bretaña artúrica y no ya en el universal de la Iglesia que interesaba al *Vade mecum*, también perfila un antimodelo de clero secular sometido a la *codicia* y la *saña*; pero la lectura del *Josep* no ha transcurrido en vano pues a tal ejemplo vitando se opone Blage, clérigo que como José y Josafás primero cultiva la virtud y luego se aboca a la predicación. Las secciones finales (294r^o–296r^o; §24–26) nos lo mostrarán redactando un libro dictado por Merlín con el que se asegure la transmisión de sus revelaciones hasta el propio lector.

Interrumpiendo la materia de Bretaña aparece aquí el *Libro de la sancta fe e crehencia de los fieles christianos* (296v^o, 1; título general y dieciséis rúbricas). Sánchez Herrero lo considera un catecismo episcopal, esto es, uno de esos «catecismos presentados por sus obispos-autores en sus sínodos respectivos para que los clérigos los aprendiesen, los copiasen en la tabla, cuaderno o cuartilla, los pusiesen en sus iglesias a disposición del pueblo y los predicasen en los días determinados» (1976, 153).⁴⁰ Según el texto, el corazón de la doctrina cristiana

⁴⁰ Al inicio del tercer apéndice, donde propone una edición del texto (1976, 167–169), Sánchez Herrero se pregunta si Ortiz pudo ser originario de León, y lo mismo su catecismo; Moldenhauer

consiste en los artículos de la fe, los mandamientos, los pecados capitales, las virtudes teologales y cardinales, las obras de misericordia y los sacramentos. Y puesto que las obras de *P* fueron seleccionadas por sus contenidos religiosos, debe concluirse que el librito cumple una función de recapitulación que ayuda al lector a remontarse al desarrollo teórico de muchos folios anteriores y a fijar así sus enseñanzas.⁴¹ Vista la lectura global de *P* que defendemos, la rápida nómina de los pecados capitales («Elos [sic] peccados mortales son los que se siguen [sic]. Soberuya. Avaricia. Luxuria. Invidia. Gula. Yra. Acidia» [297r^o, 26–27; §4]) supone un laberinto de alusiones. Descubrimos, además, que aunque este *Libro de la sancta fe* no casa con los anteriores segmentos artúricos en el plano del enunciado, sí lo hace en el de la enunciación pues la síntesis doctrinal que leemos procede de la voz del clero secular, ese estamento que según *P* se inicia en Josafás y llega a Blage.

El *Lañçarote* (298v^o, 1; título general más tres secciones) cierra el código retomando el hilo de la ficción arturiana. El breve segmento ofrece una traducción — y, por momentos, una reseña muy panorámica— de los capítulos 86 a 110 de *La Mort le Roi Artu* (Frappier 1996, 109–142), en los que se narra cómo merced a las acusaciones y las celadas de Agraçaín y Morderec, sobrinos suyos, Artús descubre los amoríos de Lañçarote y su esposa Ginebra, cómo esta es condenada a muerte por iniciativa del propio Artús y cómo su amante la rescata de la hoguera, todo lo cual precipita una guerra entre los clanes de rey y caballero que conducirá a la batalla de Salesbières —pero el segmento salmantino se interrumpe mucho antes, cuando Galván disuade al rey de acceder a las proposiciones de paz que Lañçarote le ha presentado a través de una doncella—. El adulterio de la reina resulta contenido esencial del texto pues el compilador ha abrevado en la *Mort* a partir del episodio en que aquel por fin es desvelado (ff. 298v^o–299v^o; título general y §1).⁴² Y aunque no haya ninguna condena moral explícita, el tono general de

también había considerado la posible patria leonesa del copista (1929, vol. 1, 13–14; cf. nuestra nota 1).

41 Por citar solo algunos enlaces, el credo implícito en los catorce artículos de fe (296v^o–297r^o; §1–2) remite al inicio de la catequesis de Barlaam (113r^o–117v^o; §18); los primeros cuatro artículos sobre la divinidad (296v^o; §1), a la predicación de José ante Evolat (264v^o; §26); el cuarto de la humanidad sobre el descenso de Cristo a los infiernos (297r^o; §2), al inicio del *Merlín* (282v^o, título general); el séptimo de la humanidad sobre el fin de los tiempos (296v^o; §1), a un lugar ulterior de la instrucción de Josafat (119v^o–120v^o; §20) y a todo el *Vade mecum*, etc. Pero también el resumen de los sacramentos (297v^o–298r^o; §9–16) propicia este ejercicio intertextual pues el bautismo y la penitencia habían sido materia del *Barlaam* (118r^o–118v^o; §20 y 128r^o–129v^o; §25) y del *Merlín* (282v^o–283r^o; §1); el orden sagrado, del *Josep* (270r^o–278v^o; §37–61), etc.

42 Según Bogdanow (1966, 145ss.) uno de los rasgos característicos de la refundición de la *Mort* dentro de su *Post-Vulgate* reconstruida sería la supresión de toda la sección inicial del *roman*, cen-

la miscelánea basta para erradicar toda confusión sobre el juicio que el lector debe formarse, no obstante la simpatía que Lançarote y Ginebra pudieran suscitarle. Pero *P* termina cargando las tintas contra un *sañudo* Artús. El relato inicia *in medias res*:

«Esto dixo el rrey de Lançarote que lo non podía creer que era verdat que él yazía con la reyna. Mas aquella ora que los sobrinos fueron preguntados ouo ende el pesar que es sobre todos los pesares, ca él amaúa la rreyna Ginebra desmesuramente [sic]. Entonçe començó a pensar asý grand pieza que non sopo cosa dó estaua. E Mordorec le dixo: «Señor, nós lo encobrimos mientra podimos. Agora dezímosvoslo sin nuestro grado. Agora fazet ý lo que uos semejare e que non venga mal ende a vuestra tierra nin a vuestros amigos». «Comoquier», dixo él, «que sea ende vengado asý que sienpre ende fablarán.⁴³ E sy el mi bien queredes, ruégouos yo que me lo tomedes ý». E ellos gelo prometieron que lo farían asý. E el rrey les prometió que faría dél en tal guysa justicia que sienpre él e su linaje ende fablasen. Entonçe salieron de la cámara e fuéronse al palacio. Mas bien paresçia en el rrey cómo andaua sañudo. E fuese el rrey a caça e non quiso que Lançarote fuese con él» (298v^o, 2-18).

En las líneas previas a este abrupto inicio, la *Mort* francesa —y también las *Demandas* portuguesa y castellana impresas, desde sus capítulos 627 y 391— habían narrado cómo Artús escuchaba por casualidad parte de una discusión de sus sobrinos Galván, Gariete, Agravaýn, Mordorec y Guerrehet a propósito de si era conveniente que revelaran a su tío los amores de la reina (Frappier 1996, 107ss.; Magne 1944, vol. 2, 317ss.; Bonilla y San Martín 1907, 313ss.). Estupefacto, Artús presionó para obtener esa verdad que entonces empezaba a entrever, y aunque Galván y Gariete se negaron a hablar y abandonaron la sala, sus tres hermanos cedieron; empero, no dejaron de exhortarlo a la mesura para que el reino no resultara dañado por una posible guerra contra Lançarote, prevenciones infructuosas a la luz de la irreflexiva respuesta del rey y el devenir de los hechos posteriores, que se encadenan funestamente, como en una tragedia (Frappier 1978, 567; Bogdanow 1966, 138–155): Agravaýn y Mordorec sorprenden a Lançarote con Ginebra pero son incapaces de capturarlo; Artús condena a muerte a su mujer; Lan-

trada en la reanudación de los amores de Lancelot y Ginebra luego de las aventuras del Grial (Frappier 1996, 1–107); así, la importancia del accionar del caballero quedaría reducida en favor de Arturo, lo que vuelve poco afortunada la rúbrica elegida por *P* para el segmento castellano. De ser así, el *Lançarote*, aunque más fragmentario que las otras dos piezas artúricas de *P*, también daría cuenta *grasso modo* del inicio de su hipotexto.

43 La consulta de la muy similar versión portuguesa refuerza la impresión de que esta frase castellana presenta un problema sintáctico imputable a su transmisión: «Como quer, disse el, que me ende venha, eu me vingarei de guisa que sempre em falarám» (Magne 1944, vol. 2, 320). Pietsch optó por editarla sin enmienda pero sugirió en nota un original *«Commoquier, dixo él, que sea, sea ende vengado [...]», desfigurado por haplografía (1924, vol. 1, 85 y 1925, vol. 2, 240). El original francés, más lejano, es de poco provecho aquí (cf. Frappier 1996, 110).

çarote mata a Agravaýn durante el rescate de su amada; Artús pone cerco al castillo donde el caballero se ha guarnecido; Lançarote envía entonces a su mensajera para pactar la paz. De pronto el segmento de *P* se cierra con unas lacónicas frases: «E la donzela [sic] luego se partió e leuó su mandado e contolo todo al rrey [Artús]. E ante que el rrey respondiõse [i.e., respondiõle] Galuán que el rrey estaua para vengar la su vengança» (300vº, 28–30). Adrede o por accidente —pues no sabemos si los cuadernillos finales se desgajaron (cf. nota 4)— el ambicioso aparato textual construido por *P* sobre la historia de aquel Avenir que se redimía de su condición de tirano idólatra nos conduce al arrebatado y censurable proceder de un rey que, enceguedo por la *saña*, se precipita en la catástrofe; es verdad que este ejemplo reafirma *a contrario* la moraleja del *Barlaam*, pero ello no puede ocultar que debido a él la lectura del códice de 1470 deja un final de boca amargo. Claro que no ocurría así en el plan macrotectual anterior porque detrás del *Lançarote* seguían tres obras hoy faltantes, amén de iniciarse con los textos sustituidos por el *Fuero*. Es imposible analizar lo que ya no podemos leer en *P* y que por múltiples motivos —ecdóticos, traductológicos, literarios— podría presentar características peculiares, pero incluso la rápida consulta de los originales de las obras desaparecidas, casi todas tempranamente identificadas por Pietsch (1920, 149–150), permite sostener que nuestra isotopía también resulta válida en sus líneas generales.

3 *Saña y codicia en los textos hoy ausentes*

Luego del *Lançarote* se leía un *Libro de Túngano*, romanceamiento de la *Visio Tnugdali* compuesta entre mayo y agosto de 1149 en Regensburg por un monje irlandés de nombre Marcus (Picard 1989, 17–29).⁴⁴ Dividida en veintisiete secciones (Prólogo, Introducción y veinticinco capítulos), la obra refiere la revelación concedida por Dios a Tnugdalus, caballero también irlandés que durante una

⁴⁴ Para la difusión peninsular del *Túngano* es indispensable el artículo de Lewis, donde se repertorian diez testimonios de la obra en portugués, castellano y catalán, los que responderían al menos a cuatro tradiciones distintas (1997, 86–88). Uno de los ejemplares castellanos, hoy perdido, perteneció a Isabel la Católica. Sobre el *Túngano* de *P* es preciso indicar que la primera de las dos tablas del f. 30[1]rº (cf. nota 1) lo ubica en octavo lugar, entre el *Merlín* y el *Libro de la sancta fe*, mientras que la segunda lo hace en el décimo, detrás del *Lançarote*. Pero sabemos que el *Merlín* ocupa todo el f. 296rº y el *Libro de la sancta fe* inicia el f. 296vº, lo que vuelve imposible que el *Túngano* estuviera intercalado; y que su lugar fue el décimo se prueba por el hecho de que la foliación que esa segunda tabla le atribuye («Libro de Túngano ccxl» [30[1]rº, 26]) coincide con una antigua numeración que ha sido borrada o tachada a lo largo de *P* y según la cual el último folio del *Lançarote*, hoy 300, era el 239 (Pietsch 1920, 148, nota 5).

cena cayó en un misterioso trance por el cual su alma le fue arrebatada del cuerpo, fue guiada por su ángel custodio a la contemplación y la experiencia de las penas del infierno y el purgatorio y de los gozos del paraíso, y tres días después fue devuelta a la vida terrenal. En el Prólogo y el capítulo final, Marcus afirma que el propio Tnugdalus le refirió oralmente su historia y que él la traduce al latín para cierta abadesa G, identificada por la crítica como Gisella, del monasterio de San Pablo en Regensburg (Wagner 1882, 3–5 y 54–56; Picard 1989, 11–17, 109–110 y 156–157). Al igual que en el *Vade mecum* la materia de la *Visio* es escatológica, pero aquí ya no se discurre sobre el fin de los tiempos sino sobre la salvación o castigo del protagonista en un adelanto de su juicio particular.⁴⁵ Como en la *Commedia* de Dante —que entronca con la misma tradición—, la narración se configura psicológicamente como viaje iniciático (Lewis 1997, 89; Chas Aguión 2009, 19–20): la inicial «selva oscura» del caballero es su entrega total a la *codicia* en menoscabo del alma;⁴⁶ el camino recorrido le mostrará los efectos de la justicia divina sobre condenados y justificados, los más notables de los cuales —en acuerdo con el interés de *P*— son reyes y religiosos;⁴⁷ la meta alcanzada, anular-

45 Un planteo aún más cercano al del *Túngano* se lee en III.20 de *Sanctos padres*: un hombre se hizo monje pese a la oposición de su madre, pero luego no perseveró en la virtud sino que llevó una vida espiritual negligente; al poco murió la mujer, y luego él mismo contrajo una enfermedad por la que «fue salido de sý e arrobado a juzyio e falló a su madre con los condepañados [sic]» (217r°, 11–13); las palabras de sorpresa y reproche que ella le dirigió al verlo en el infierno avergonzaron al monje y lo hicieron recapacitar; Dios entonces se apiadó y le permitió regresar a la vida para purgar sus pecados mediante una ascesis renovada.

46 Consúltese el retrato de Tnugdalus: «[...] Erat namque vir prefatus etate juvenis, genere nobilis, vultu hilaris, aspectu decorus, curialiter nutritus, vestibus compositus, mente magnanimus, militari arte non mediocriter instructus, habilis, affabilis atque jocundus. Verum, quod ego non sine dolore possum dicere, quanto confidebat in forma corporis et fortitudine, tanto minus curabat de anime sue eterna salute» (Wagner 1882, 6–7). Aunque no es rey, Tnugdalus resulta un doble de Avenir: como él, vive en la corte y está «menguado» en el alma; como él, será movido a la salvación.

47 La *Visio* concede mayor espacio al castigo de los condenados que a la gloria de los justos pues dedica la mitad de su texto al infierno, dos tercios de la otra mitad al paraíso y el capítulo conclusivo, y el tercio restante a prólogo, introducción y dos capítulos iniciales —pero el número total de capítulos para infierno y paraíso resulta el mismo, once en cada caso; la arquitectura textual es cuidadosa— (Picard 1989, 48–67, especialmente 48–51; Lewis 1997, 91–92). Pues bien, entre los réprobos se destacan los clérigos fornicarios del capítulo noveno «De pena sub habitu et ordine religionis fornicantium [...]» (Wagner 1882, 27–30; Picard 1989, 130–132) pues su ubicación en el séptimo y anteúltimo *passus* de la sección superior del infierno es índice del rigor con que según la obra Dios castigará la *codicia* de la carne —mucho más que el homicidio, cuyos perpetradores están en el primer *passus* (Wagner 1882, 12–14; Picard 1989, 44–45 y 117)—. Y por lógica la lujuria de los clérigos es considerada más grave que la de los seglares, a quienes por el mismo pecado se les confina en el *passus* anterior, el sexto (Wagner 1882, 23–27; Picard 1989, 126–129). Por cierto, la contemplación de las horribles penas infligidas en este sexto *passus* es ocasión para que el ángel

mente descrita en prólogo y capítulo final (Wagner 1882, 8–9 y 54–56; Picard 1989, 112–113 y 156–157), es la conversión de Tnugdalus. Como el Merlín de la *Estoria*, el protagonista es rescatado por la misericordia divina y presenta su caso al lector a través de la pluma de un religioso. Los últimos dos textos no pudieron ser identificados por Pietsch (1920, 150), y tampoco nosotros tenemos certezas sobre ellos. Pero nos parece probable que la *Sermo Domini* «*Uocatum est nomen eius Iesus*» haya sido una homilía o reflexión sobre el nombre *Jesús* como exégesis del pasaje evangélico sobre la circuncisión de Cristo, de donde proviene la cita (Lc 2, 21; cf. Mt 1, 21 y Lc 1, 31). *Jesús* significa ‘Yahvé es salvación’, tema sumamente apropiado a todos los buenos *exempla* explorados por *P*, desde Avenir hasta Túngano.⁴⁸ Pero esa redención objetiva conquistada por Jesús en el Gólgota debe ser libremente asumida por cada hombre para que se haga redención subjetiva; tal debió de ser el cometido de las *Rreglas de la Yglesia de León para rrezar*, texto para el que ya no interesaría la sola formación intelectual del lector sino la asunción por este de pautas morales concretas con que perseverar en la fe pues «*sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est*» (St 2, 26). La invitación a la plegaria frecuente y confiada ya constaba al nivel de la ficción —recuérdese la predicación de Blage a la madre de Merlín—, pero *P* siempre desborda ese plano en procura de comprometer a su lector. El estado espiritual que tendríamos al alcanzar el éxplícit de 1469 era muy distinto del actual.

guardián recuerde a Tnugdalus que la misericordia de Dios no es incompatible con su justicia («*Deus enim, licet sit misericors, est tamen justus*» [Wagner 1882, 25]), noción imprescindible para la correcta lectura de todo *P*. Más tarde Tnugdalus visitará el *campus laetitiae* o purgatorio y allí encontrará a tres reyes irlandeses, figuras conocidas para el autor (Picard 1989, 29–47). Los dos primeros, Donachus y Conchober, se han arrepentido a último momento de una vida de mutua enemistad y expían juntos sus pecados: el primero alcanzó el perdón por donar sus riquezas a los pobres, y el segundo porque, habiendo caído enfermo, «*votum vovit, quod, si vixisset, monachus fieret*» (Wagner 1882, 42; Picard 1989, 143) —una vez más, el *contemptus mundi*—. Del tercero, Cormachus, se dice que cometió adulterio pero que se salvó por su generosidad con pobres y peregrinos (Wagner 1882, 42–45; Picard 1989, 144–145). Al partir de allí Tnugdalus alcanza el paraíso. Y comprobará que su segunda sección, delimitada por un muro de oro, alberga a los religiosos obedientes con sus superiores, y que la tercera y más eminente, cuyo muro ya es de piedras preciosas, está habitada por los santos Ruadán el confesor y Patricio, y por los obispos también irlandeses Celestino, Malaquíás, Cristiano y Nemías.

48 Aunque algunos padres orientales relacionaron *Jesús* con el verbo griego *iáomai/iâsthai* ‘curar’, hay consenso en la patrística a propósito de que se trata del nombre hebreo *Jeshua/Joshua*, formas contractas de *Jehoshua* ‘Jehovah es salvación’ (NCE s.v. *Jesus* (the Name); TCE s.v. *Jesus Christ*). Y no cabe dudar de que un *clericus* salmantino como Ortiz estaba al tanto de ello y tendría a su disposición obras de exégesis escrituraria sobre la materia; en la misma ciudad, ya en el siglo XVI, fray Luis de León tratará el asunto en el Libro III de su célebre *De los nombres de Cristo* (1999).

Y si regresáramos al inicio encontraríamos dos obras que se ensamblan muy bien a este macrotexto edificante. Para Pietsch (1920, 149), el *Libro del arra del ánima. De cómo se rrazona el cuerpo con el ánima e el ánima con el cuerpo e avn es llamado diálogo* (302r^o, 2–4) traduce el *De arrha animae* (ca. 1139) de Hugo de San Víctor, diálogo entre un hombre y su alma sobre el amor. Gracias a las sabias palabras del *homo*, el alma recorrerá un camino ascendente que primero la aparta de este mundo imperfecto, le revela luego su propia y superior valía y la pone finalmente en la dirección de Dios, el único Esposo en quien el ansia de amor humano puede encontrar satisfacción; las creaturas terrenales son las arras, los regalos del esponsal que Dios le ofrece: fijarse solo en ellos la degradará de esposa a prostituta (Hugh of St. Victor 1956, 11–12). Este célebre opúsculo de Hugo orientaba el códice original hacia una vía mística que, aunque no dejará de reaparecer en *P*, sí cederá terreno frente a una pedagogía del miedo que pone el énfasis en la *saña* divina contra el pecador. Ciertamente el miedo aparece en *De arrha animae*, pero bajo la forma de la perfecta contrición, como temor a que la fealdad del propio pecado ocasione la pérdida de Dios (Hugo von St. Victor 1913, 19–25; Hugh of St. Victor 1956, 30–36); y también consta el desprecio del mundo, pero solo en la medida en que deja de ser vía y se transforma en destino para el hombre.⁴⁹ Por su parte, la *Vida de Sant Macario, e de Sergio e Alchíno en cómo*

49 Al identificar este *Libro del arra del ánima* con el diálogo de Hugo de San Víctor contradecía Pietsch una anterior opinión de Morel-Fatio según la cual la primera obra de *P* fue la *Visión de Filiberto*, traducción castellana en prosa del poema *Visio Philiberti. Dialogus inter corpus et animam* (1920, 149; cf. Morel-Fatio 1881, 300, nota 1, asterisco; Valero Moreno 2010, 354, nota 55). Y aunque esta filiación parece avalada por el subtítulo castellano, creemos que es Pietsch quien acierta. A sus convincentes argumentos materiales —que el título *Libro del arra del ánima* apunta con claridad a *De arrha animae* y que la extensión de veintidós folios del texto desaparecido casa mejor con este (dieciocho columnas en Migne 1854) que con la *Visión* (once folios en ms. *T* del *Libro de buen amor*)— podemos agregar uno conceptual, no probatorio pero sí indiciario: a diferencia de la feliz vía purgativa y unitiva de *De arrha animae*, la *Visión* escenifica una sombría disputa de ultratumba entre el cuerpo y el alma de un pecador muerto cuyo desenlace será la condenación de tal alma, arrebatada al infierno por dos diablos horribles (Gómez Redondo 1999, 1761–1769). Es evidente que las identificaciones de Morel-Fatio y Pietsch no son inocuas para *P*. Y el códice de 1469, aun incluyendo *exempla vitanda* de réprobos (la mala clerecía del *Vade mecum*; los judíos del *Josep*; el «clérigo de missa» del *Merlín*; Artús y su caballería demasiado terrenal), prioriza las historias de conversión (Macario romano, según veremos; Avenir, Barlaam y Josafat; José, su estirpe y sus catecúmenos; Merlín y su madre; Túngano). Así, la *Visio Philiberti* se aviene a *P* en su contenido de desprecio del mundo pero no en el estilo únicamente amenazante de su pedagogía; en cambio, *De arrha animae*, que también tributa a ese *contemptus*, describe el proceso de un alma que se vuelve a Dios, y sentando las razones positivas de esa conversión. Además, su énfasis en la salvación hace juego con el contenido que entrevemos en *Sermo* y *Rreglas*, junto a las cuales configuraría el marco teórico desde el que juzgar las ficciones del interior del libro.

fueron ver su santa vida a vna cueva cerca el paraíso terrenal (302rº, 4–6), traducción de la *Vita Sancti Macarii Romani, servi Dei, qui inventus est juxta paradisum, auctoribus Theophilo, Sergio, et Hygino* (Migne 1849b, 415), es otro relato de viaje, al igual que el *Túngano* y —en términos espirituales— el *De arrha animae*, el *Barlaam* y el *Josep*.⁵⁰ El itinerario propuesto tiene como punto de partida el monasterio de Mesopotamia donde Teófilo y sus hermanos hacen vida retirada, y como destino el extremo del mundo: «Velle mihi adest, o fratres dilectissimi, cunctis vitae meae diebus ambulare, illoque ire, ubi coelum terrae se conjungit» (Migne 1849b, 415). La travesía los llevará a los principales sitios de tierra santa y a zonas maravillosas de oriente (cap. III–VIII). De pronto el camino se hace escatológico pues los monjes tropiezan con lugares donde se aplican penas infernales y donde contemplan visiones celestes (cap. IX–XIV): el mismo espacio geográfico ha adquirido un valor moral y religioso (Acerbi 2009, 122–124).⁵¹ Los monjes arriban por fin a una cueva; es el hogar de Macario, quien regresa y los encuentra.⁵² Al escuchar el eremita que sus visitantes pretenden alcanzar literalmente el límite último del mundo, les informa de que también él había intentado, en vano, la empresa: «Ab isto loco ultra ad paradisi loca non potest ire homo carne vestitus» (Migne 1849b, 421). Y es que, según le reveló un ángel, su cueva está apenas a veinte millas del paraíso terrenal del que Adán y Eva fueron expulsados y cuya entrada desde entonces es defendida por un querubín (cap.

50 Valero Moreno (2010, 354 y nota 56) supone que esta *Vida de Sant Macario* guarda relación con los dos Macarios, el egipcio y el alejandrino, que también fueron padres del desierto; pero las *Vitae* incluían unos pocos *verba* suyos (IV.28, VII.9 y VII.10), con lo que *P* incurriría en una repetición. Volvemos a coincidir con Pietsch (1920, 149), cuya identificación del hipotexto de *P* en la *Vita Sancti Macarii Romani* es validada por el título castellano, que alude a que este Macario habitó «vna cueva cerca el paraíso terrenal» (cf. *inventus est juxta paradisum*), y por el nombre de dos de los monjes, «e de Sergio e Alchino (cf. *Hygino*) en cómo fueron ver su santa vida».

51 Parecería adivinarse una diferencia radical entre el viaje de los monjes, físico, y la vivencia escatológica de *Túngano*, quien recorrió el más allá merced al rapto de su alma; pero para Carozzi (1981) una de las ideas principales que anima la *Visio Tnugdali* es la hipótesis teológica según la cual los condenados y los justificados experimentan alguna clase de tormento o premio de naturaleza corporal, y ello ya en la actual etapa de la historia de la salvación previa al fin de los tiempos y a la resurrección de la carne; de ahí que el *Túngano* se esmere en la descripción de la morfología de las visiones; ni para el *Túngano* ni para la *Vida de Sant Macario* hay ruptura entre este mundo y las experiencias del *éschaton*. Además, en el plano literario ambos comparten el interés por los viajes a lo desconocido (Lewis 1997, 88).

52 En este punto se advierte el primor que pueden alcanzar las resonancias intertextuales de *P* pues al presentarse Macario delante de los viajeros el narrador ofrece un retrato suyo que tributa, como el de José de Arimatea, al Salmo 1: «Ipsius [de Macario] vero capilli capitis ac barbae erant candidi ut lac, faciesque ejus sicut vultus angeli. Erat enim sicut lignum secus aquarum decursus plantatum (Psal. 1) [...]» (Migne 1849b, 421).

XV–XVII). Incluso los campeones de la vida contemplativa deben aguardar a la muerte para alcanzar la culminación de su itinerario espiritual. Aprovecha entonces Macario para referirles su historia (cap. XVIII–XXII), que es —como conviene a *P*— una de renuncia al mundo, de pecado y de perdón. Forzado por su padre a contraer matrimonio, y queriendo preservar su castidad, Macario huyó de su casa y de Roma con la ayuda del arcángel Rafael. La guía providencial de diversos animales fabulosos lo condujo hasta esa cueva, que Dios había preparado para su consagración a la ascesis. Ya en este retiro, cierto día halló en el desierto una inocente cintilla y decidió llevarla consigo a la cueva, sin protegerse mediante la señal de la cruz. Encontró otra vez unos zapatos de mujer, que recogió con la misma ligereza. Un tercer día halló al diablo en forma de doncella —es un planteo similar al de las *Vitae* (cf. nota 37)—, y al explicarle ella que también había llegado al desierto escapando de un matrimonio impuesto, se compadeció de su *alter ego* y la condujo a su cueva. Esa misma noche, olvidando una vez más el colocarse bajo la protección de Dios, Macario cayó en la trampa largamente preparada por el enemigo.⁵³ Si el viaje de los monjes resonaba al *Túngano*, la negligencia culpable de un Macario que no se persignó y terminó pecando en sueños recuerda la caída de la madre de Merlín, aunque el último paso de su descenso lo da el monje con un intelecto que el demonio enceguece ya no moviéndolo a la *saña* sino manipulándolo por su mismo amor a la vida retirada. Pero también él se arrepentirá, hará penitencia y alcanzará la redención (cap. XXI–XXII). El opúsculo se cierra circularmente, otra vez como el *Túngano*: los tres viajeros regresan al monasterio y generan el texto al referir a otros su experiencia (cap. XXIII–XXIV).

4 *Fuero real* como espacio de *saber* y *derecho*

Debemos enfrentar por fin el hecho de que la actual versión de *P* ha desintegrado el plan coherente de 1469 colocando al comienzo el *Fuero real*: «Este es el *Libro de las leyes*, que es llamado *flox* [sic] *sanctorum*» (1r^o, 1). ¿Por qué se lo incorporó a la miscelánea y qué significa en ella? No hay noticias sobre las razones de Petrus Ortiz. Es verdad que podría establecerse un vínculo temático entre algunos de sus

53 «Tunc cœpi quasi de labore nimio somno gravari; at illa manibus suis mea omnia membra mulcendo palpavit, et eo amplius somno gravatus sum. Quid morer? Miser ego, qui antea nunquam cum femina peccare consensi, in somnis me peccatum perpetrasse cognovi; nam subito expergefactus e somno, quasi cum femina discooptum me in terra jacentem inveni, ipsa jam vero non apparuit» (Migne 1849b, 424).

títulos y ciertos episodios de las otras obras;⁵⁴ pero se trata de enlaces anecdóticos y forzados: es mucho más lo que separa al *Fuero* —género, fuentes, propósito— que aquello que lo une a *P*. En cambio, sí puede reconocerse una más amplia comunión: aquel consejo que recibía Avenir («el saber e el derecho estén contigo») constituye el corazón mismo del ideario alfonsino. Y ya en su «Proemio» el *Fuero* se legitima a sí mismo reivindicando como tarea y como prerrogativa reales la salvaguarda del pueblo mediante la redacción de leyes:

«En el nombre de Dios, *amen*. Porque los coraçones de los omnes son departidos, por ende natural cosa es que los entendimientos dellos e las obras non acuerden en vno. E por esta rrazón vienen muchas discordias e muchas contiendas entre los omnes, onde conviene al rrey que ha de tener sus pueblos en justiçia e en derecho que faga leys por que los pueblos sepan cómo an de beuir e las desavenençias e los pleitos que nascieren entre ellos sean departidos en manera que los que mal fezieren rreçiban pena e los buenos biuan seguramente. Et por ende nós don Alfonso, por la graçia de Dios rrey de Castilla, de Toledo, de León, de Galizia, de Sevilla e de Córdoua e Murçia e de Jaén e de Baeça e de Badajoz e del Algarbe, entendiendo que la noble cibdat de Palençia e de Sevilla non ovieron fuero fasta en nuestro tiempo e judgáuanse por façanas [sic] e por aluedrío[s] departidos de los onbres e por vsos desaguysados e syn derecho, de que vienen muchos males e muchos dapños a los omnes e a los pueblos, e pediéronnos merced que los emendásemos sus vsos que falláuamos que eran sin derecho e que les diésemos fuero por que viuiesen 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 por que se judgasen comu[na]lmente varones e mugieres, tan bien los grandes como los pequenos [sic]. E man[3r]damos que este fuero que sea guardado para sienpre e ninguno sea osado de yr contra ello» (2v^o, 1–3r^o, 2).⁵⁵

En este ámbito terrenal lleno de contiendas corresponde al monarca y sus «omnes sabidores de derecho» el establecimiento de unas reglas que aseguren que todos,

54 Por caso, y concentrándonos en los segmentos artúricos, el título «De las penas» del Libro IV enuncia una norma aplicable a la madre de Merlín: «Sy alguna mugier por culpa que faga fuere judgada para muerte o ca [i.e., a] pena de su cuerpo e fuere preñada, non sea justiciada nin aya ninguna pena en el cuerpo fata que sea parida» (72v^o, 19–22); y sabemos que ella fue respetada durante el embarazo. Algo similar podría decirse del título «De los adulterios», del mismo libro, con respecto a Ginebra y Lançarote: «Sy mugier casada fizier adulterio, amos sean en poder del marido e faga dellos lo que quisiere e de quanto que han, asý que non pueda matar el vno dellos e dexar el otro» (75r^o, 12–15). Ante estos casos *P* establece un curioso mecanismo intertextual por el cual el Alfonso histórico se erige en juez de la ficción literaria.

55 Importa advertir que en *P* este «Proemio» lleva el inexacto «Título de la fe cathólica» (Valero Moreno 2010, 342, nota 31), el cual proviene de un desdoblamiento del primero de todos, el «Título de la Trinidad e de la fe católica» (Martínez Díez 1988, 186). Pero en el sumario de contenidos del Libro I consta la forma correcta: «Título de la Sancta Trinidad e de la fe cathólica» (1r^o, 2). Cabe pensar entonces que la variante no proviene del antígrafo de *P* sino que sería una innovación suya.

«tan bien los grandes como los pequeños», vivirán «seguramente».⁵⁶ Sin embargo, según el multiseccional programa político del antiguo régimen, que el *saber* del rey sea la fuente del *derecho* significa que en última instancia la suya es una simple autoridad delegada por Dios (Maravall 1967a): «el saber e el derecho» están con Alfonso pues él, en las antípodas de Avenir (cf. nota 9), sujeta las normas de sus dominios a las de ese reino «más alto que non se puede enparejar al [s]uyo en ninguna manera». Así lo pone de manifiesto el hecho de que, antes de adentrarse en la labor estrictamente legislativa, el *Fuero* consagre su primera sección a un compendio de doctrina cristiana asimilable al *Libro de la sancta fe* (Valero Moreno 2010, 351, nota 53). Y aunque obligada desde el punto de vista doctrinal, la enunciación de los artículos referidos a la Antigua y Nueva Alianza y a la parusía de Cristo para el juicio final⁵⁷ deja sentadas las bases de un razonamiento teológico-político que se explicita en la sección cuarta, «Título del ordenamiento de Dios e del rrey de la tierra»:

«Nuestro Señor Iesuchristo ordenó primeramente la su corte en el çielo e puso a Sí cabeça e començamiento de los archángeles e de los ángeles, e quiso e mandó quel amasen e guardasen como a començamiento e guarda de todo. E después desto [5r] fizo el omne a la manera de la su corte, e como a Sí avié puesto cabeça e comienço puso al omne cabeça en somo del cuerpo, e y en ella puso rrazón y entendimiento cómo se deuen guiar los otros miembros e cómo deuen guardar e servir la cabeça más que a sí missmos. Et desý ordenó la corte terrenal en aquella missma guisa e a esa manera que era ordenada la suya en el çielo. Puso el rrey en su lugar, cabeça e comienço de todo el pueblo asý como puso cabeça a Sí e comienço de los ángeles, e diol poder de guyar su pueblo. Et mandó que todo el pueblo en vno e cada vn omne por sí rresçebiese e obedesçiese los mandamientos de su rrey, e que lo amasen e lo temiesen e lo guardasen e lo onrrasen e quel presçiasen e quel guardasen tan bien su fama e su onrra con su cuerpo mismo. [...] Ca así como ningund miembro non puede aver salud sin su cabeça, así nin el pueblo nin ninguno del pueblo non puede aver bien sin

56 Maravall (1967b, 93–109, en especial 100–101 y 107–108) subraya la reivindicación de la función legislativa como atributo de la corona que efectúa Alfonso X en su obra jurídica en general y en el «Proemio» del *Fuero real* en particular; en este, además, se aprecia un tratamiento más bien secularizado del origen y el propósito de la ley, desprovisto de un explícito anclaje teológico-metafísico —exceptuadas las expresiones estereotipadas «En el nombre de Dios, *amen*» y «por la gracia de Dios rrey de Castilla [...]» (Maravall 1967a, 32–34)—, y carente también de toda alusión a que su poder sea delegación de Roma o del Sacro Imperio Romano-Germánico. Por ello, la innovación de *P* de encabezar el «Proemio» con ese «Título de la fe cathólica» (cf. nota 55) no se ajusta estrictamente a su contenido.

57 «Et esta Sancta Trinidad, ante de la encarnación de Nuestro Señor Iesuchristo, dio ley e enseñanza a su pueblo por Moysén e por los otros sus prophetas e sus sanctos por que se podiesen saluar. Et después Nuestro Señor Iesuchristo [...] enderesçó e complió la ley» (3rº, 12–19); «[...] verná [Iesuchristo] a la fin de aqueste mundo e dará juyzio sobre los buenos e sobre los malos [...]» (3vº, 7–9).

su rrey, que es su cabeça e puesto por Dios por adelantar el bien e para vengar el mal e vedarlo» (4vº, 21–5vº, 10).

Alfonso es legislador y juez por participación del único Legislador y Juez. Y la analogía establecida entre el orden trascendente y el immanente se concreta en esa imagen corporativa de la comunidad política (Maravall 1967b, 117–119): el rey es la cabeza del reino —y el reino es el cuerpo del rey— al igual que Jesucristo es «cabeça e començamiento de los archángeles e de los ángeles»; imagen que también es paulina y que significa el vínculo de Cristo con la Iglesia, su cuerpo místico (1 Cor 12, 12–29). Bajo tan alto y poderoso símbolo se cobija el *Fuero* para legitimar a su autor y transformarse en el instrumento con que intentar dotar a Castilla de una estructuración territorial y estamental unificada que sepulte el derecho consuetudinario aún vigente a mediados del doscientos, e incluso más tardíamente (García-Gallo 1976, 664–670; Maravall 1967b, 116–117). Que el *Fuero* haya pasado a encabezar la colección podría deberse entonces a una lógica jerárquica similar a la que preside la iconografía medieval, donde es el monarca el centro de toda composición; se adivina el intento de desmentir o al menos compensar la desfavorable pintura de la figura real que *P* suele ofrecernos. Sin embargo, el cambio crea una palpable tensión interna: según su imagen estereotipada Alfonso es el rey que, consagrado a la contemplación de las estrellas, descuida las urgencias del gobierno y termina depuesto por su propio hijo Sancho; su divorcio del mundo primero es voluntario y enriquecedor, pero al final resulta forzado y traumático. Sin embargo, la raíz de la contradicción no está tanto en los resultados obtenidos por cada uno —y menos aún en la visión ponderada o caricaturesca que de ellos quiera ofrecerse— como en la naturaleza misma de los proyectos políticos enfrentados, por un lado el ideario alfonsino de rey ilustrado y legislador que hace inteligible el paradójal título y proyecto del *Fuero real*, y por otro el programa cultural ortodoxo inaugurado por su sucesor, el rey bravo, y continuado por la reina madre María de Molina, bajo el cual habrían visto la luz el *Barlaam* y los materiales artúricos castellanos (Gómez Redondo 1998, 856–863 y 983–984; 1999, 1459–1462). Una miscelánea que proponía el desprecio del mundo pasó a quedar inaugurada por un texto cuya función era el gobierno de una parte del mundo: que la fuente de autoridad para la vida activa sea el saber y el derecho de un rey iniciado en la vida contemplativa no salva la contradicción. Los folios recopiados entre *Fuero* y *Barlaam* (cf. nota 4) buscan zurcir dos visiones del mundo y del poder que se repelen.⁵⁸

⁵⁸ Coincidiendo con Pietsch (1920, 150–151), Valero Moreno (2010, 340–341) concluyó que aquel rótulo de *flox sanctorum* que en el f. 1rº se aplica al *Fuero* debe entenderse como una simple confu-

5 Conclusión

Quizás el problema hoy inherente a *P* deba contemplarse dentro del marco histórico en que la compilación fue configurada y reconfigurada. El bienio 1469–1470 resultó decisivo dentro de la turbulenta década final del reinado de Enrique IV, signada precisamente por las dudas sobre su capacidad para gobernar y sobre la legitimidad de su hija Juana —la infeliz Beltraneja— para sucederlo. Se recordará que el 19 de octubre de 1469, fecha de la misa de velaciones y consumación matrimonial de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, significó una ya desembozada ruptura de los Pactos de Cadalso-Cebreros o Paz de los Toros de Guisando (18–19 de septiembre de 1468) por los que Enrique había reconocido como heredera a su media hermana Isabel en un intento por superar la zozobra política venida de la coronación de Alfonso XII en la «farsa de Ávila» (5 o 6 de junio de 1465). Pero a instancias de su valido Juan Pacheco, el rey había postergado *sine die* la ratificación en cortes de tal reconocimiento pues sus secretas intenciones eran que la corona regresara indirectamente a su hija merced al matrimonio de la futura Reina Católica con Alfonso V de Portugal y de Juana con el hijo y heredero de este; todo lo cual quedó desbaratado por la firme iniciativa de Isabel en preferir a Fernando. El 25 de octubre de 1470, en la Val de Lozoya, Enrique deshacía lo jurado en Guisando y readmitía a su hija como heredera, con lo que las bases de la futura guerra

sión del copista propiciada por el hecho de que a mediados del siglo XV el código alfonsí también era conocido como *Flores de las leyes*, *Libro de las flores* o simplemente *Flores* (cf. García-Gallo 1976, 656 y nota 114); y adviértase que en la primera de las tablas de contenido de *P* (cf. nota 1) también encontramos dicho rótulo («En este libro ay ocho tratados. El primero, que se llama *Flox sanctorum*, que es *Libro de fueros de leyes*»), aunque no en un rápido agregado marginal efectuado a la tercera y última de todas, en el f. 30[1]r^o («*Libro de fueros*, en los [tachado los] qual se con [i.e. contienen] quatro lib [i.e. libros]»; cf. Pietsch 1920, 147–148). Pero en el mismo lugar Valero Moreno también afirmaba que la denominación de *flos sanctorum* resulta, en rigor, más apropiada al código en su conjunto, idea con la que coincidimos plenamente. No creemos que haya modo de saber si la variante constituye una elección deliberada o un simple error, pero sí es un hecho que el *Fuero* ostenta un rótulo que de ninguna manera le conviene pero que sí puede predicarse —de un modo analógico o laxo— del plan de *P* en 1469: y es que, exceptuado el discurso profético-apocalíptico del *Vade mecum*, sus restantes componentes sí se vinculan directa o indirectamente con materiales de la literatura hagiográfica medieval española, en su modalidad de *vidas de confesores* (Baños Vallejo 2003, 227, 238–239; cf. 67–68, sobre los vínculos entre hagiografía y *roman*). La impresión que nos produce esta inexacta titulación del *Fuero* —coincidente, en orientación intelectual, con la de su «Proemio» (cf. notas 55 y 56)— es que en 1470 Ortiz pretendió aplicar al código alfonsí la categoría textual del libro que había confeccionado el año anterior y que precisamente mediante el agregado de dicho código se veía enriquecida; se trataría de un medio (precario) para disimular los desajustes entre el *Fuero* y *P*, una forma de justificar la incorporación al libro de lo que no podía ser sino un cuerpo extraño.

civil quedaban sentadas (1474–1479). Y en los cruentos años por venir este de 1470 sería uno de especial debilidad para los Reyes Católicos (cf., por ejemplo, Calvo Poyato 1993; Suárez 2005, 35–74). Por supuesto, carecemos de pruebas fehacientes de que tales alternativas estén tras la reelaboración de *P*, pero es difícil resistirse a la tentación de vincular el severo ascetismo de la miscelánea original con la ortodoxia celosa de Isabel, y la rotunda y al cabo ineficaz reivindicación de la autoridad real del *Fuero* con la irresolución torturada y vulnerable de Enrique.⁵⁹

Un libro pensado como controversia entre los múltiples y percederos reinos de este mundo y el único y verdadero reino de Jesucristo se habría visto transformado en arma arrojadiza de un enfrentamiento político y militar en ciernes por la posesión de uno de esos reinos percederos. Aunque el cambio de 1470 no consistiría tanto en asignar un programa temporal a un libro de piedad religiosa como en obturar las resonancias críticas que la lectura política de ese libro de 1469 habilitaba. Encabezada por el *Fuero*, la miscelánea pretende proyectar la imagen del rey como fuente de orden; desde nuestra perspectiva la empresa luce desesperada, tan utópica bajo esos estertores civiles de la Edad Media como durante el reinado del sabio Alfonso.

Bibliografía

Fuentes

Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 1877 (1469–1470).

Estudios

Acerbi, Silvia, *luxta paradisum: mundos imaginarios en la hagiografía tardoantigua de Oriente y de Occidente*, Studia Historica: Historia Antigua 27 (2009), 115–128.

Bahr, Arthur, *Miscellaneity and variance in the Medieval book*, in: Johnston, Michael/Van Dussen, Michael (edd.), *The Medieval manuscript book. Cultural approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 181–198.

⁵⁹ En todo caso, no caben dudas de que prescripciones como las siguientes, léidas en 1470, poseían un significado urgentísimo: «Onde estableçemos que todos sean aperçebidos de guardar e de codiçar la vida e la salud del rrey e acreçentar en todas cosas en su honrra e en su señorío e que ninguno non sea osado por fecho nin por dicho nin por consejo de yr contra el rrey nin contra su señorío [...]» (4^o, 10–15); «Como sobre todas las cosas del mundo los omnes deuen tener e guardar lealtad al rrey, asý son tenudos de la tener e guardar a su fijo e a la su fija que después dél deue rregnar» (6^o, 12–15).

- Baños Vallejo, Fernando, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga, O.P. et Laurentio Turrado, Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos, ¹⁰1999.
- Bogdanow, Fanni, *The Romance of the Grail. A study of the structure and genesis of a thirteenth-century Arthurian prose romance*, Manchester, Manchester University Press, 1966.
- Bogdanow, Fanni, *La Version Post-Vulgate de la Queste del Saint Graal et de la Mort Artu*, vol. 1, Paris, Société des Anciens Textes Français, 1991.
- Bonilla y San Martín, Adolfo (ed.), *Libros de caballerías, primera parte. Ciclo artúrico – Ciclo carolingio*, Madrid, Bailly Bailliere e Hijos Editores, Nueva Biblioteca de Autores Españoles 6, 1907.
- Calvo Poyato, José, *Enrique IV el Impotente y el final de una época*, Barcelona, Planeta, 1993.
- Carozzi, Claude, *Structure et fonction de la vision de Tnugdál*, in : *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Actes de table ronde de Rome (22–23 juin 1979)*, Roma, École Française de Rome, 1981, 223–234.
- Chas Aguión, Antonio, *De prodigia, geografía penitencial y elocutio en la Historia del virtuoso caballero Don Túngano*, Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo 85 (2009), 17–34.
- Chuhan Campbell, Laura, *The Medieval Merlin tradition in France and Italy. Prophecy, paradox, and translatio*, Cambridge, D. S. Brewer, 2017.
- Codita, Viorica, et al., *The Castilian Versions of the Vade mecum in Tribulatione. General introduction*, in: Lerner, Robert E./Rychterová, Pavlína (edd.), *John of Rupescissa, Vade mecum in Tribulatione. Translated into Medieval vernaculars*, Milano, Vita e Pensiero, 2019, 209–212.
- Codita, Viorica/Lerner, Robert E., *The Castilian translation in manuscripts in Oviedo and Salamanca*, in: Lerner, Robert E./Rychterová, Pavlína (edd.), *John of Rupescissa, Vade mecum in Tribulatione. Translated into Medieval vernaculars*, Milano, Vita e Pensiero, 2019, 213–244.
- Darbord, Bernard/García de Lucas, César, *Espacio, tiempo y movimiento en los textos artúricos del manuscrito 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales 30 (2007), 197–213.
- DCECH = Corominas, Joan/Pascual, José A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vol., Madrid, Gredos, 1980–1991.
- de la Cruz Palma, Óscar, *Barlaam et losaphat, versión vulgata latina con la traducción castellana de Juan de Arce Solórceno (1608)*, Madrid y Bellaterra, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.
- DLE = Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, ²³2014. En línea: <<http://www.rae.es>> [último acceso: 06.12.2020].
- Diom, Jean/Oury, Guy (trad.), *Les sentences des pères du désert. Recueil de Pélagé & Jean*, introduction de Lucien Regnault, Sablé-sur-Sarthe, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1966.
- Frappier, Jean, *Le cycle de la Vulgate (Lancelot en prose et Lancelot-Graal)*, in: Jauss, Hans Robert/Köhler, Erich (edd.), *Grundriss der romanische Literaturen des Mittelalters*, vol. IV/1, *Le roman en prose jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1978, 536–589.
- Frappier, Jean (ed.), *La Mort le Roi Artu, roman du XIII^e siècle*, Genève, Droz, 1996.
- García-Gallo, Alfonso, *Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X*, Anuario de Historia del Derecho Español 46 (1976), 609–670.
- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998.

- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana. II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballerescas y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Gracia, Paloma, *Los Merlines castellanos a la luz de su modelo subyacente: la Estoria de Merlín del ms. 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, in: Cacho Blecua, Juan Manuel (ed.), *De la literatura caballerescas al Quijote*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, 233–248.
- Gracia, Paloma, *The Post-Vulgate cycle in the Iberian Peninsula*, in: Hook, David (ed.), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian legend in the Spanish and Portuguese worlds*, Cardiff, University of Wales Press, 2015, 271–287.
- Gracia, Paloma, *Le problème du cycle du Pseudo-Robert de Boron. Lecture d'un itinéraire critique : de Paulin Paris à Fanni Bogdanow*, in: Gracia, Paloma/Casais, Alejandro (edd.), *Le roman arthurien du Pseudo-Robert de Boron en France et dans la Péninsule Ibérique*, Berlin, Peter Lang, 2020, 207–229 (= 2020a).
- Gracia, Paloma, *El problema del ciclo ibérico del Pseudo-Robert de Boron*, in: Gracia, Paloma/Casais, Alejandro (edd.), *Le roman arthurien du Pseudo-Robert de Boron en France et dans la Péninsule Ibérique*, Berlin, Peter Lang, 2020, 231–244 (= 2020b).
- Guy, Jean-Claude (ed.), *Les apophtegmes des pères, collection systématique. Chapitres I–IX*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.
- Hugh of St. Victor, *Soliloquy on the earnest money of the soul*, translated from Latin with an Introduction by Kevin Herbert, Milwaukee, Marquette University Press, 1956.
- Hugo von St. Victor, *Soliloquium De Arrha Animae und De Vanitate Mundi*, ed. Müller, Karl, Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1913.
- Johnston, Michael/Van Dussen, Michael, *Introduction: manuscripts and cultural history*, in: Johnston, Michael/Van Dussen, Michael (edd.), *The Medieval manuscript book. Cultural approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 1–16.
- Kaupp, Matthias (ed.), *John of Rupescissa's Vade mecum in tribulatione (1356). A late medieval eschatological manual for the forthcoming thirteen years of horror and hardship*, London/New York, Routledge, 2017.
- Keller, John E./Linker, Robert W. (edd.), *Barlaam e Josafat*, introducción por Olga T. Impey y John E. Keller, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel de Cervantes», 1979.
- Lacarra, María Jesús, *Barlaam e Josafat*, in: Alvar, Carlos/Lucía Megías, José Manuel (edd.), *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Editorial Castalia, Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 2002, 205–207.
- León, Luis de, *De los nombres de Cristo*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. En línea: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcns0q9>> [último acceso: 06.12.2020].
- Lewis, Huw Aled, *The vision of the knight Túngano in the literatures of the Iberian Peninsula*, *Speculum* 72:1 (1997), 85–99.
- Lot-Borodine, Myrrha, *Les apparitions du Christ aux messes de l'Estoire et de la Queste del Saint-Graal*, *Romania* 72 (1951), 202–223.
- Lucía Megías, José Manuel, *The surviving peninsular Arthurian witnesses: a description and an analysis*, in: Hook, David (ed.), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian legend in the Spanish and Portuguese worlds*, Cardiff, University of Wales Press, 2015, 33–57.
- Magne, Augusto (ed.), *A Demanda do Santo Graal*, 3 vol., Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944.

- Maravall, José Antonio, *El pensamiento político de la Alta Edad Media*, in: id., *Estudios de Historia del pensamiento español. Edad Media, serie primera*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967, 15–49 (= 1967a).
- Maravall, José Antonio, *Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X*, in: id., *Estudios de Historia del pensamiento español. Edad Media, serie primera*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967, 87–140 (= 1967b).
- Martínez Diez, Gonzalo (ed.), *Leyes de Alfonso X. II. Fuero Real*, con la colaboración de José Manuel Ruiz Asencio y César Hernández Alonso, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1988.
- Ménard, Philippe, *Observations critiques sur la reconstitution de la Queste dite Post-Vulgate*, in: Gracia, Paloma/Casais, Alejandro (edd.), *Le roman arthurien du Pseudo-Robert de Boron en France et dans la Péninsule Ibérique*, Berlin, Peter Lang, 2020, 11–85.
- Micha, Alexandre, *Étude sur le « Merlin » de Robert de Boron, roman du XIII^e siècle*, Genève, Librairie Droz, 1980.
- Micha, Alexandre (ed.), *Robert de Boron, Merlin, roman du XIII^e siècle*, Genève, Librairie Droz, 2000.
- Migne, Jacques-Paul (ed.), *De Vitis Patrum Liber Quintus, sive Verba Seniorum, auctore græco incerto, interprete Pelagio S.R.E. diacono, y De Vitis Patrum Liber Sextus, sive Verba Seniorum, auctore græco incerto, interprete Joanne S.R.E. subdiacono*, in: *Patrologiae cursus completus*, vol. 73, Paris, apud J.-P. Migne Editorem, 1849, col. 851–992 y 992–1024 (= 1849a).
- Migne, Jacques-Paul (ed.), *Vita Sancti Macarii Romani, servi Dei, qui inventus est juxta paradisum, auctoribus Theophilo, Sergio, et Hygino*, in: *Patrologiae cursus completus*, vol. 73, Paris, apud J.-P. Migne Editorem, 1849, col. 415–428 (= 1849b).
- Migne, Jacques-Paul (ed.), *Soliloquium De Arrha Animæ*, in: *Patrologiae cursus completus*, vol. 176, Paris, apud J.-P. Migne Editorem, 1854, col. 951–970.
- Morel-Fatio, Alfred, *Zeitschrift für romanische Philologie IV.2–3, 1880 (compte-rendu)*, Romania 10 (1881), 299–305.
- Moldenhauer, Gerhard, *Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchungen und Texte*, 2 vol., Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1929.
- NCE = *New Catholic Encyclopedia*, 15 vol., Washington D.C., Gale y The Catholic University of America, ²2002.
- Nichols, Stephen G., *Introduction*, in: Nichols, Stephen G./Wenzel, Siegfried (edd.), *The whole book: cultural perspectives on Medieval miscellany*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, 1–6.
- Picard, Jean-Michel (trad.), *The vision of Tnúgdal*, with an introduction by Yolande de Pontfarcy, Dublin, Four Courts Press, 1989.
- Pietsch, Karl, *The Madrid manuscript of the Spanish Grail fragments. I–II*, *Modern Philology* 18:3 (1920), 147–156, y 18:11 (1921), 591–596.
- Pietsch, Karl (ed.), *Spanish Grail fragments. El libro de Josep Abarimatia, La Estoria de Merlin, Lançarote*, 2 vol., Chicago (Illinois), The University of Chicago Press, 1924–1925.
- Ponceau, Jean-Paul (ed.), *L'Estoire del saint Graal*, 2 vol., Paris, Librairie Honoré Champion, 1997.
- Regnault, Lucien (trad.), *Les sentences des pères du désert. Collection alphabétique*, Sablé-sur-Sarthe, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1981.
- Ribeiro Miranda, José Carlos/Ailenii, Simona/Correia, Isabel/Laranjinha, Ana Sofia/Rabaçal, Eduarda (edd.), *Estória do Santo Graal. Livro Português de José de Arimateia. Manuscrito 643 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Porto, Estratégias criativas, 2016.

- Rico, Francisco, *Entre el códice y el libro. Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV*, in: Rico, Francisco, *Estudios de literatura y otras cosas*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, 33–54, <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcb85q3>> [último acceso: 01.11.2020].
- Sánchez Herrero, José, *La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV*, *Archivos Leoneses* 59–60 (1976), 145–184.
- Suárez, Luis, *Isabel I, reina (1451–1504)*, Barcelona, Ariel, 42005.
- Tealdi, Elena (ed.), Giovanni di Rupescissa, *Vade mecum in tribulatione*, introduzione storica di R. E. Lerner e G. L. Potestà, Milano, Vita e Pensiero, 2015.
- TCE = Herbermann, Charles G./Pace, Edward A./Pallen, Condé Benoist/Shahan, Thomas J./Wynne, John J./MacErlean, Andrew A. (edd.), *The catholic encyclopedia. An international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the catholic church*, 15 vol., New York, The Encyclopedia Press, 1907–1912.
- Valero Moreno, Juan Miguel, *La vida santa de los caballeros: camino de perfección, flor de santidad. Reflexiones en torno al manuscrito 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, *Revista de Filología Románica* 27 (2010), 327–357.
- Valero Moreno, Juan Miguel, *Antecedentes y encrucijadas de la vida activa y contemplativa en la Castilla del cuatrocientos*, *eHumanista* 29 (2015), 32–71.
- Wagner, Albrecht (ed.), *Visio Tnugdali. Lateinisch und Altdeutsch*, Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1882.