

EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS LITERARIOS Y LINGÜÍSTICOS

LA CONSTRUCCIÓN DEL MOTIVO PROFÉTICO
EN LA LITERATURA MEDIEVAL HISPÁNICA
(SIGLOS XII-XV)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTORA EN LITERATURA HISPÁNICA

PRESENTA:

PÉNÉLOPE CARTELET

ASESOR: DR. AURELIO GONZÁLEZ Y PÉREZ

LA CONSTRUCCIÓN DEL MOTIVO PROFÉTICO
EN LA LITERATURA MEDIEVAL HISPÁNICA
(SIGLOS XII-XV)

INTRODUCCIÓN

En un pasaje clave del *Baladro del sabio Merlín con sus profecías*, versión hispánica de la *Suite Post-Vulgata* francesa, escrita en los años 1230-1240, el profeta epónimo se dispone a revelar a la corte del reino de Logres la ascendencia real de Arturo, todavía joven monarca de orígenes oscuros al que los señores bretones no terminan de aceptar como gobernante. Antes de proceder a semejante anuncio, Merlín decide respaldar la verdad de sus palabras mediante una auto-afirmación de sus poderes: “yo só Merlín, que por gracia de Dios sé las cosas escondidas e oscuras e las que han de ser muchas dellas; e esto sabés vos bien, por onde me devés creer lo que os dixere”.¹

Hacia el final de esta misma obra, el narrador propone, en un espíritu similar, una síntesis en torno al personaje del mago bretón, la cual recapitula su anterior caracterización, al mismo tiempo que prepara el trágico desenlace de esta versión de su biografía:

Verdad es que Merlín [...] fue el más sabio ombre del mundo e que más supo de las cosas que eran por venir, sino Dios. E ningún ombre non sabe quien fablase tan maravillosamente de las cosas pasadas e de las que heran por venir. [...] Más sin falta, por el grand saber que avía, fabló tan escuramente, que no podía hombre entender lo que dezía, porque dixo en el *Libro del sancto Greal* que sus profecías no serían sabidas fasta que fuesen pasadas.²

Estas dos citas nos revelan indirectamente las principales características de la noción de ‘profecía’. Quizá la primera que debemos dilucidar sea la que más confusiones ha provocado, o sea, la relación entre la profecía y el tiempo. Merlín tiene el poder de “fabla[r] [...] de las cosas pasadas e de las que heran por venir”, es decir que el don de profecía se sitúa fuera del fluir temporal, pues el saber del oráculo tiene una validez atemporal y puede revelar eventos de cualquier punto del eje del tiempo. Juan de Orozco, en uno de los primeros tratados teóricos sobre la profecía en el ámbito hispánico, subrayaba precisamente, mediante ejemplos bíblicos, la independencia de la profecía respecto a cualquier ubicación temporal:

¹ *El baladro del sabio Merlín con sus profecías. Transcripción y estudios*, ed. de María Isabel Hernández, Cajastur – Trea – Universidad de Oviedo, Gijón, 1999, 2 tomos, t. 2, p. 78b.

² *Ibid.*, p. 170a.

la profecía propia es, de las cosas que están por venir, aunque también de las cosas pasadas, y que no se sabían, se dice profecía, como es la de Moisés en el Pentateuco, descubriendo el origen y la fábrica del mundo, en que tantas opiniones falsas tenían las gentes. También es profecía la que dice las cosas del tiempo presente cuando están encubiertas, y no se saben; como fue en san Juan el declarar la venida de Cristo, y mostrarle con el dedo a los que no le conocían.³

Por tanto, la profecía no debe confundirse con la predicción, entendida como revelación de eventos solamente futuros. Como prosigue Juan de Orozco, el anuncio de sucesos posteriores es evidentemente el caso más frecuente, puesto que concierne a elementos más difíciles de acceso para el saber humano: “Y porque las cosas presentes o las que ya han pasado tienen más razón para ser conocidas, y las que están más lejos de poderse saber por el conocimiento del hombre, son las que están por venir, y son contingentes, por esto son más propias de la profecía y le pertenecen”.⁴ Sin embargo, no hay que perder de vista que la ‘profecía proyectiva’ no es sino un caso particular de profecías. Podemos, efectivamente, retomar aquí la distinción que propone Javier Roberto González, especialista de esta cuestión respecto al género caballeresco, en función del ámbito temporal concernido por la revelación, una distinción:

entre *discursos proféticos prospectivos* (aquellos que narran, mencionan o describen acciones o estados que se verificarán en una instancia temporal posterior dentro de la historia narrada), *discursos proféticos actuales* (aquellos que narran, mencionan o describen acciones o estados que se verifican, puntual o durativamente, en la misma instancia temporal a la que corresponde el enunciado de la profecía), y *discursos proféticos retrospectivos* (aquellos que narran, mencionan o describen acciones o estados que ya se han verificado en una instancia temporal anterior dentro de la historia narrada). Las profecías actuales y retrospectivas, además, no se limitan, según los casos, a referir acciones o estados desconocidos o ignorados, sino que también interpretan o revelan el sentido profundo de acciones o estados ya conocidos.⁵

Si la profecía no se define por su relación con el futuro, entonces ¿cómo conceptualizarla? Las palabras de Merlín presentan otro elemento de respuesta. El profeta se jacta de saber “las cosas escondidas e oscuras”: el don de profecía no permite, pues, acceder a una porción específica del flujo temporal, sino al conocimiento de un saber teóricamente oculto, incomprensible o fuera del

³ *Tratado de la verdadera y falsa profecía. Hecho por Don Juan de Orozco y Couarruias Arcediano de Cuellar en la Santa Yglesia de Segovia*, Juan de la Cuesta, Segovia, 1588, cap. II, fol. 8r. Desato las abreviaturas y respeto las demás grafías.

⁴ *Ibid.*, fol. 8v.

⁵ Javier Roberto González, “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*”, *Incipit*, XVIII (1998), pp. 107-158, la cita p. 140. Cabe precisar que, en el ámbito literario, las profecías de los distintos textos que estudiaré pueden concernir a hechos pasados, presentes o futuros, según la cronología intratextual de la *historia* —y no del *relato*— y, a veces, según una cronología extratextual que pretende iluminar ciertos acontecimientos históricos.

alcance de la mente humana. El futuro constituye sólo uno de los ámbitos normalmente inaccesibles para el saber del hombre. Pero existen también facetas del pasado o, incluso, del presente que pertenecen a esta esfera prohibida: así el misterio de los orígenes o los pensamientos ajenos. Retomaré entonces aquí la definición de la profecía propuesta por J. R. González: “definimos *profecía* como el conocimiento de una verdad oculta al entendimiento natural de uno, varios o todos los hombres, ya por defecto de la facultad cognoscitiva humana, ya por incognoscibilidad intrínseca de la verdad en cuestión”.⁶ El milagro operado por la profecía corresponde, pues, a la paradoja de poder conocer lo incognoscible. El paradigma de semejante saber es el que atañe a los misterios de la divinidad, inalcanzables para la mayoría de los hombres, excepto para algunos elegidos, a los que Dios otorga la gracia de entrever partes de ellos y que acceden así al estatuto de profetas.

La relación entre la trascendencia –generalmente representada por una divinidad– y un ser humano forma la base del don de profecía. Etimológicamente, el término *προφήτης* no significa “el que habla sobre el futuro”, como se suele pensar,⁷ sino “el que habla en lugar de otro”.⁸ El profeta desempeña la función de intérprete o de mensajero entre un otro de naturaleza divina y la humanidad. Este tipo de relación con la trascendencia se instaura en múltiples ámbitos culturales: en la Antigüedad griega, la Pitia de Delfos da a conocer a los hombres los avisos de Apolo y las sacerdotisas del santuario de Dodona, en Epiro, los de Zeus; en el Antiguo Testamento, Jehová trasmite sus voluntades a los hombres gracias a numerosos profetas, entre los que destaca Moisés, único en sostener la visión directa de la divinidad; en el Nuevo Testamento, es el propio Cristo el que revela a la humanidad los diseños de Dios Padre, etc. Lo mismo ocurre con la figura de Merlín, derivada de una mitología celta cristianizada y que obtiene su poder profético “por gracia de Dios”, según los términos del *Baladro*. El origen divino del conocimiento del profeta tiene también como consecuencia el carácter de absoluta verdad de las revelaciones y les confiere, por tanto, una total fiabilidad, como subraya Merlín más arriba: “por onde me devés creer lo que os dixere”.⁹

⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁷ Juan de Orozco se hace el eco de tal interpretación: “El nombre de propheta, es de la lengua Griega del verbo que significa dezir las cosas antes que sean” (*op. cit.*, cap. II, fol. 8r).

⁸ Véase André-Marie Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989, s. v. ‘Prophétisme’, p. 1139b (indico por a o b la columna donde se encuentra la cita).

⁹ La amplitud del conocimiento profético y su certeza explican la asimilación entre el profeta y el sabio, tal como ocurre en el título del *Baladro del sabio Merlín*. Juan de Orozco también iguala estas dos figuras: “demás de faber lo

La concepción cristiana de un Dios omnisciente y todopoderoso refuerza la verticalidad y el sentido único de la relación con el profeta, así como la certeza de los anuncios: “el haber con certidumbre las cosas que están por suceder, y no dependen de causas necesarias solo es Dios, y no pueden las criaturas sin revelación fuya alcanzarlo”.¹⁰ Del mismo modo que Dios constituye la fuente del saber del profeta, representa también el paradigma del saber máximo, respecto al cual se puede medir el alcance profético de su enviado: “Y demás de serle a Dios todo claro y manifiesto por estar en todo lugar, y serle presentes los tiempos todos, como Dios sea el summo haber [...] solo Dios es, el que sabe quanto ay que haber de lo que ha pasado y passa, y de lo que está por venir”.¹¹ El profeta no goza de un saber limitado por las pobres capacidades humanas, sino de una omnisciencia que lo acerca a la divinidad. Sin embargo, es esta misma divinidad la que constituye el límite del saber profético, pues es a la vez origen y modelo inalcanzable de este saber. Si bien Merlín representa, en el mundo artúrico, la más alta sabiduría, nunca se le puede equiparar con la de Dios: el mago es quien “más supo de las cosas que eran por venir, *sino Dios*” (subrayo).

Además de la dicotomía que separa el saber del profeta del saber divino, las citas del *Baladro del sabio Merlín* hacen aparecer otra distinción relativa a la profecía: me refiero a la distinción entre el saber detenido por el mago bretón y su comunicación a los demás hombres. Los conocimientos otorgados al profeta mantienen su naturaleza sagrada al oponerse a una fácil difusión entre los mortales, tal y como el texto del *Baladro* opone las repetidas formas del verbo “saber”, que se acumulan a lo largo de las citas, a la incompreensión final de los hombres: “por el grand saber que avía, fabló tan escuramente, que no podía hombre entender lo que dezía”. Si bien el autor anónimo alude aquí a la *obscuritas* del estilo profético merliniano, es la magnitud del saber profético la que aparece como la causa principal de la incapacidad humana para entenderlo. El don de profecía, del que gozan Merlín y los demás profetas, corresponde primero al acceso a un saber, antes de convertirse en un mensaje que permita divulgar el saber en cuestión. Santo Tomás de Aquino expresó esta distinción desde el principio de su tratado sobre la noción de profecía: “La profecía consiste *principalmente* en *conocimiento*, porque los profetas conocen cosas que están lejos del conocimiento humano. [...] la profecía consiste, *secundariamente*, en

que otros no saben, es su haber sin engaño, y haber del cielo, y es tan propio el haber en ellos, que Origenes dixo de los prophetas que tenían por madre la sabiduría” (*op. cit.*, cap. II, fol. 9v).

¹⁰ *Ibid.*, cap. I, fol. 6r.

¹¹ *Ibid.*, cap. I, fols. 5v-6r.

una *locución*, en cuanto que los profetas anuncian, para edificación de los demás, las cosas que conocen por revelación de Dios”.¹² El profeta, poseedor de un saber de origen divino, lo puede transmitir o no a los demás hombres; y, si lo trasmite, lo puede hacer de modo abierto, con el fin de conseguir la comprensión de sus anuncios, o de modo cerrado, gracias a un lenguaje críptico o a acciones simbólicas, para revelar la existencia de este saber, pero no su contenido. Esta última vía es la que escoge Merlín al afirmar “que sus profecías no serían sabidas fasta que fuesen pasadas”: los hombres sólo entenderán su sentido al verlas cumplirse.

Para recapitular, podemos definir la profecía como un saber de origen trascendente, relativo a verdades circunstancial o intrínsecamente ocultas al conocimiento humano, y cuyo contenido puede ser transmitido o no a los demás hombres. Esta definición general se puede precisar en función de las múltiples modalidades escogidas para la recepción, la manifestación o la transmisión de este conocimiento profético y en función de su contenido. Así, respecto a la modalidad de expresión de la profecía, si se enuncia mediante el lenguaje, podremos hablar de ‘profecía discursiva’, mientras que, si son elementos del mundo exterior los que desempeñan este papel de revelación (un objeto, un paisaje, un animal, una acción, etc.), se tratará de una ‘profecía material’. La ‘profecía onírica’ se encuentra en el límite entre estas dos categorías, puesto que el sueño puede recurrir al lenguaje articulado o consistir en una simple visión. Respecto al contenido, ya presentamos una primera distinción correspondiente a la relación entre profecía y fluir temporal, o sea, entre ‘profecía retrospectiva’, ‘profecía actual’ y ‘profecía prospectiva’. El contenido profético se vincula también con la función desempeñada por la profecía, la cual puede ser de índole religiosa, mística, política, educativa, filosófica, literaria, etc., o entrelazar varios de estos propósitos. Designo como ‘discurso profético’ la reunión de todas las modalidades proféticas presentes en un ámbito dado –que éste sea de naturaleza mental o textual–.

Para completar esta rápida puntualización terminológica, cabe precisar también el sentido de nociones consideradas como cercanas a la de ‘profecía’, de modo a establecer desde ahora la terminología que regirá la integralidad de este trabajo. Emplearé el término ‘oráculo’ para referirme a cualquier elemento profético, independientemente de su naturaleza (pueden tener un papel profético elementos tan diversos como una palabra, un objeto, una acción, un nombre, un sueño o una visión, etc.) y del punto del tiempo al que atañe (la profecía puede referirse tanto al

¹² Santo Tomás de Aquino, *Suma Teologica*, Parte II-IIb, Cuestión 171, art. 1, según la traducción al español publicada bajo el título *Suma de Teología* en la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1994, 5 tomos), t. 4, p. 577 [las cursivas son mías]. El “Tratado de la profecía” ocupa las cuestiones 171 a 178, pp. 576-623.

pasado y al presente como al futuro): todo componente del ‘discurso profético’ es, pues, un oráculo. Al contrario, la ‘predicción’, como lo revela su etimología, concernirá únicamente a los oráculos que se refieren a un evento posterior a su enunciación, así como el ‘vaticinio’ que presenta el mismo matiz.

Regresando a la definición que proponemos de la noción de ‘profecía’, cabe señalar que la posibilidad misma de la existencia de semejante saber de origen trascendente se relaciona muy estrechamente con las creencias religiosas, mitológicas o, incluso, supersticiosas de cada ámbito cultural y de cada época. El concepto de ‘profecía’ se puede aprehender, por tanto, como parte de una noción más amplia, elaborada desde los años 1940 en los campos de la filosofía y la antropología, y aplicada más tarde al conocimiento de la Edad Media por estudiosos como Jacques Le Goff o, más recientemente, Philippe Walter: quiero hablar del ‘imaginario’, concebido como el universo mental propio de un contexto histórico-cultural dado.¹³ Sin embargo, el propósito del presente trabajo no es estudiar la profecía desde la perspectiva histórico-antropológica de esta noción, sino, más bien, analizar cómo, desde el universo mental de la Edad Media hispánica, la profecía integró la creación literaria propia de este contexto y, desligándose paulatinamente de las creencias efectivas de tal contexto, se transformó en un motivo literario independiente, retroalimentando de esta manera el imaginario en el que se había originado. Por motivos de extensión, me concentraré aquí en uno solo de los componentes del discurso profético literario, sin duda el más importante en este ámbito, me refiero a la ‘profecía discursiva’, o sea, la que expresa, mediante el uso del lenguaje, un saber previo a su enunciación.¹⁴ Para simplificar la expresión, a lo largo de este trabajo, el término ‘profecía’ designará por defecto esta modalidad

¹³ Véase la “Préface à la première édition, 1985” de *L’imaginaire médiéval* de Jacques Le Goff (incluido en la reunión de ensayos *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1999, pp. 421-770), donde, entre otros análisis, el estudioso trata de delimitar la noción de ‘imaginario’ contrastándola con conceptos más o menos cercanos, tales como la ‘representación’, lo ‘simbólico’ o lo ‘ideológico’ (pp. 423-430). A pesar de su aspecto escolar, también se puede consultar la revisión que propone del término una alumna de Philippe Walter, Blanca Solares Altamirano, en su libro *Merlín, Arturo y las Hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, UNAM, México, 2007, pp. 17-39.

¹⁴ La expresión ‘profecía discursiva’, a pesar de su gran utilidad analítica, puede prestarse a ciertos equívocos. Por una parte, se puede interpretar como un pleonasma, si se piensa que toda profecía es necesariamente un discurso: esto sería olvidar, sin embargo, la multiplicidad de naturalezas que puede adoptar la profecía, desde la palabra hasta la acción, pasando por objetos, animales, sueños, etc. Por otra, se le puede objetar que, siendo este estudio un trabajo sobre textos literarios, nuestro material siempre es discursivo y que, por tanto, todos los elementos proféticos que analizamos, cualquiera que sea su naturaleza en la trama de estos textos, son esencialmente discursivos. Importa, pues, precisar que me sitúo en el nivel intradieгético de las obras: si bien, desde un punto de vista extradieгético, todo el material estudiado es discursivo, desde el punto de vista intradieгético, sí podemos distinguir como profecías discursivas las que se expresan mediante el uso del lenguaje, frente a las que recurren a otros medios de transmisión, como objetos, acciones y demás.

discursiva. Centrarme en esta profecía *stricto sensu* no impedirá, sin embargo, que la contraste de vez en cuando con otros elementos del discurso profético, con el fin de enriquecer el análisis y de ofrecer una visión general de las distintas facetas y funciones de la modalidad discursiva dentro del sistema profético global al que pertenece.

La primera cantera en la que la literatura hispánica medieval extrae este material profético corresponde a los textos bíblicos, a partir de los cuales se va conformando una concepción bíblico-cristiana de la profecía. A medida que se va integrando al acervo literario de la Península, esta concepción empieza a interactuar con las modalidades genéricas que se están desarrollando en estos momentos: así sucede con la épica, la hagiografía, la historiografía y, finalmente, la literatura ejemplar y la novela. Es el análisis de la integración a la literatura hispánica profana de esta vertiente bíblica de la profecía el que me propongo llevar a cabo en una primera parte del presente estudio. Los textos que servirán de base a tal análisis pertenecen a los diferentes géneros citados, pues, tras una síntesis sobre la noción de profecía dentro de la Biblia, veremos cómo esta concepción hizo su entrada en la literatura castellana vía textos hagiográficos, como la *Vida de sant Alexo* o el *Poema de santa Oria* de Gonzalo de Berceo, antes de estudiar más detenidamente sus vínculos con la épica –más específicamente, en el *Poema de mio Cid*, en las *Mocedades de Rodrigo* y en el *Poema de Fernán González*–, con la crónica, ejemplificada por la *Estoria de España* alfonsí y, mediante el caso del *Libro del Caballero Zifar*, con la literatura ejemplar y la incipiente novela hispánica. Conforme se fue insertando en estos distintos contextos literarios, la profecía de tipo bíblico fue adquiriendo nuevas funciones que iremos precisando a lo largo de esta primera parte, desde su papel en la caracterización del héroe épico, hasta su utilización como recurso del discurso ejemplar, pasando por un aspecto que se volverá primordial en la evolución posterior del motivo profético, su instrumentalización política.

Sobre o paralelamente a este fondo inicial de índole bíblica, otras influencias enriquecieron y complejizaron el imaginario relativo a la profecía. Algunas, de origen oriental, se hacen sentir en obras como el *Sendebar* o el *Calila y Dimna*. Pero, estas obras corresponden generalmente a la traducción de compilaciones de cuentos preexistentes y no a creaciones originales en lengua castellana. Las dejaré, por tanto, de lado en el presente estudio, con el fin de desarrollar ampliamente otra influencia, mucho más importante para la evolución posterior de la profecía literaria hispánica: la del profeta bretón Merlín. Esta complejísima figura, de orígenes a la vez históricos, mitológicos y literarios, debe su gran difusión al éxito de la *Historia Regum*

Britanniae (1135) de Geoffrey de Monmouth, primero en otorgarle un papel destacado en una obra supuestamente historiográfica. Es a la vez mediante la circulación europea del texto de Monmouth y por influencia de la literatura francesa de los siglos XII y XIII, que amplificó, profundizó y literaturizó al personaje de Merlín, cómo la figura de este profeta profano llega a la Península. Pero el profeta no llega solo, sino que lo acompañan una nueva concepción de la profecía, desligada –en parte– del Dios cristiano según su percepción bíblica, y un nuevo estilo profético. La profecía que llamaré de aquí en adelante “merliniana” deriva de un saber de orígenes más misteriosos e inquietantes que los de la profecía bíblica: aunque el discurso cristiano contemporáneo se esfuerza en racionalizarlos y cristianizarlos, no logra librar a Merlín de su ascendencia entre folclórica y diabólica, y un tufo de azufre persiste en todas sus acciones y palabras. El estilo que adoptan sus oráculos confirma el aura nebulosa de su autor, pues la principal particularidad de los anuncios merlinianos es su oscuridad, debida en gran medida a las imágenes animalísticas detrás de las cuales se oculta el sentido de la profecía. Presentaremos en detalle la multiplicidad de orígenes del profeta bretón, así como sus numerosas reelaboraciones e interpretaciones literarias, en particular en el ámbito francés, hasta llegar a la forma bajo la cual el personaje se inmiscuye en la literatura peninsular. En este proceso de integración, Merlín va a desempeñar de inmediato un papel fundamental en un aspecto del uso de la profecía que ya hemos señalado: su inserción en distintos tipos de obras con fines políticos. La función histórico-política de la profecía merliniana constituye, en efecto, el denominador común de todos los primeros textos en los que hace su aparición, más allá del género literario al que éstos responden. Estudiaré esta utilización del motivo profético en obras de forma poética, como el *Poema de Alfonso XI* o ciertas composiciones del *Cancionero de Baena*, y en otras pertenecientes al género cronístico en prosa, como la *Gran Crónica de Alfonso XI* o la *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano*. Por fin, analizaré la culminación de esta función política en los apéndices proféticos del *Baladro del sabio Merlín*, primera obra hispánica en adaptar también los aspectos novelescos del personaje y de sus profecías: esta vertiente ficcional es la que abre paso al posterior género caballeresco. Por tanto, me detendré antes de franquear este umbral evolutivo, base de un posible estudio posterior, y me centraré aquí en el solo desarrollo político de la profecía merliniana hasta finales del siglo XV, un desarrollo considerado, ante todo, dentro de la literatura, pero que deberá también tomar en cuenta los acontecimientos históricos del periodo.

Alcanzar una visión global de la profecía como motivo literario de las obras medievales hispánicas, tal como me lo propongo en el presente estudio, es un objetivo que no ha sido perseguido hasta ahora por la crítica. Los trabajos sobre la profecía son evidentemente numerosos, pero no han buscado establecer tal panorama general, menos aún en el ámbito castellano.

La bibliografía más abundante concierne a los orígenes bíblicos de la profecía occidental, sea en varios diccionarios bíblicos, que siempre dedican artículos importantes a los profetas y al profetismo, sea mediante estudios sobre el contexto bíblico o tocantes a la visión que los Padres de la Iglesia –en particular, Santo Tomás de Aquino– presentaban de ella.¹⁵

En relación con la presencia de la profecía en la literatura medieval, también contamos con bastantes estudios, pero muchos se limitan al mundo francés y anglosajón, sin tomar en cuenta el ámbito hispánico. Tal es el caso del libro dirigido por Richard Trachsler, *Moult obscures paroles: Études sur la prophétie médiévale* (Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, Paris, 2007), o, más antiguo, pero todavía muy útil, el panorama detallado que propone Rupert Taylor de la profecía política, sobre todo merliniana, en *The Political Prophecy in England* (The Columbia University Press, New York, 1911).

En cambio, en su imprescindible artículo “La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas” (*Nueva Revista de Filología Hispánica*, XX (1971), pp. 64-89), Joaquín Gimeno Casaldueiro estudia a la vez el contexto europeo y el contexto peninsular. Pone en particular de relieve la transición que se dio entre profecía bíblica y profecía merliniana e constituye, por tanto, una base para mi investigación. Sin embargo, las dimensiones de un artículo no le permiten desarrollar ampliamente la historia del recurso, tal y como ambiciono hacerlo en las presentes páginas. Otra publicación interesante para el área española corresponde al conjunto de artículos publicados por Agustín Redondo bajo el título *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)* (Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2000), donde varios trabajos se basan en textos peninsulares, aunque muchas veces desde una perspectiva más histórica que literaria.

¹⁵ De la bibliografía sobre la profecía bíblica en su contexto original, podemos citar los siguientes diccionarios y estudios: *Diccionario de la Biblia*, ed. castellana preparada por el R. P. Serafín de Ausejo [a partir de Herbert Haag, *Bibel-Lexikon*, y de A. Van den Born, *Bijbels woordenboek*], Herder, Barcelona, 1966; *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona, 1969; Paul J. Achtemeier, *The HarperCollins Bible Dictionary*, Harper Collins, New York, 1996 [1ª ed. 1985]; André-Marie Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989; y la investigación de Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel. Revised and enlarged*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 1996 [1ª ed. 1983].

Por fin, existe una serie de capítulos de libros o de artículos que tocan el tema de las profecías en distintas obras de la literatura peninsular, pero casi siempre consideradas de forma aislada. Así sucede en trabajos sobre el *Poema de Fernán González*, el *Poema de Alfonso XI*, la *Crónica del rey don Pedro* o las interpolaciones proféticas del *Baladro del sabio Merlín*.¹⁶ La bibliografía es un poco más consecuente acerca de los libros de caballerías, pero casi únicamente en el *Amadís* y, a veces, en el *Palmerín*. Puedo remitir, en particular, a los trabajos de Javier Roberto González, Eloy Reinerio González y Juan Bautista Avalle-Arce.¹⁷ Si bien no estudiaré aquí en detalle esta vertiente literaria de la Baja Edad Media hispánica, las aportaciones teóricas del primero pueden ser de gran utilidad, incluso aplicadas a otros momentos y géneros medievales. Javier Roberto González es también el único en proponer unas comparaciones entre varias obras desde el punto de vista de la profecías. Sin embargo, de nuevo, la extensión de sus estudios se limita a la de artículos y sólo considera el sistema profético muy peculiar del género caballeresco.

Finalmente, la bibliografía sobre el tema de la profecía existe, pero corresponde a líneas de trabajo muy distintas a la que propongo emprender. Por una parte, los estudiosos de la profecía adoptan en general una perspectiva teológica, antropológica, histórica o política, constituyendo los trabajos estrictamente literarios una verdadera excepción. Por otra, el ámbito hispánico hace las veces de pariente pobre de las investigaciones, sobre todo de largo aliento, sobre la profecía, pues los intentos para alcanzar una visión global del fenómeno conciernen más bien las áreas

¹⁶ Sobre el *Poema de Fernán González*, pienso en el estudio de Jean-Paul Keller, “The Hunt and Prophecy Episode of the *Poema de Fernán González*”, *Hispanic Review*, XXIII-4 (1955), pp. 251-58. En relación con el *Poema de Alfonso XI*, podemos citar el capítulo “La tradición profética merliniana” del libro de Diego Catalán *Poema de Alfonso XI: fuentes, dialecto, estilo*, Gredos, Madrid, 1953 (pp. 60-70), o el artículo de Janin Erica, “El uso del discurso profético como recurso de exaltación de la figura regia en el *Poema de Alfonso XI* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*”, *Revista de Poética Medieval*, XXII (2009), pp. 103-113. En cuanto a la *Crónica del rey don Pedro*, resultan imprescindibles los trabajos de Michel García, en particular “Comentario de los textos. Textos 1 y 2. Cartas del Moro Benalhatib al rey don Pedro”, *Atalaya*, X (1999), pp. 20-37. También se puede consultar el artículo de Jean-Pierre Jardin, “Les prophéties dans la chronique de Pierre I^{er} de López de Ayala : respect et manipulation du temps”, en *La concordance des temps. Moyen Âge et Époque moderne*, Gilles Luquet (ed.), Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2010, pp. 189-204. Por fin, respecto a las profecías insertadas en el *Baladro*, remito al trabajo de Pedro Bohigas, “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, *Revista de Filología Española*, XXV-3 (1941), pp. 389-398.

¹⁷ De Javier Roberto González, remito en particular a los siguientes trabajos: “La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*”, *Medievalia*, XVIII (1994), pp. 27-42; “Profecías materiales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*”, en Rosa E. Penna y María A., Rosarossa, *Studia Hispanica Medievalia III*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1995, pp. 78-89; “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*”, *Incipit*, XVIII (1998), pp. 107-158; y “‘Profetizar’ como acto de habla en los libros de caballerías (a propósito de los discursos proféticos del *Primaleón*)”, *Moenia*, VIII (2002), pp. 223-249. De Eloy Reinerio González Argüelles, podemos citar el artículo “Función de las profecías en el *Amadís de Gaula*”, *Nueva revista de filología hispánica*, XXXI-2 (1982), pp. 282-291. Por fin, Juan Bautista Avalle-Arce evoca el tema de las profecías en varios momentos de su estudio *Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

francesa y anglosajona. Una tercera observación relativa a esta serie de trabajos es que se ha privilegiado un estudio de la profecía vinculada con el género caballeresco, sin considerar, o muy poco, las apariciones anteriores de este motivo y, menos aún, las relaciones entre las profecías literarias de las primeras obras en castellano y el desarrollo de estas mismas profecías en los libros de caballerías, ya al final del periodo medieval. Por fin, cabe señalar que la bibliografía sobre la cuestión corresponde casi exclusivamente a una serie de trabajos puntuales, a veces de gran interés, pero que carecen de la ambición de establecer un panorama general del recurso profético. Son estos distintos límites de la bibliografía ya existente sobre el tema los que anhelo superar en el presente estudio, al proponer un análisis pormenorizado de la profecía como motivo literario del ámbito hispánico, un motivo a la vez transhistórico y transgenérico, cuya evolución cronológica, conceptual y funcional acompañaremos en las siguientes páginas, tanto sincrónica como diacrónicamente.

PRIMERA PARTE

LA ADAPTACIÓN DE LA PROFECÍA BÍBLICA A
LA LITERATURA PROFANA HISPÁNICA

I.1 LAS CARACTERÍSTICAS DE LA PROFECÍA BÍBLICA Y SU DIFUSIÓN EN LA PENÍNSULA

Para poder precisar cuáles son las características de la profecía bíblica más destacables para el fin de este estudio, importa ubicarla en su contexto original, o sea en la Biblia misma y en el Israel que describen los textos sagrados, desde la época de los patriarcas hasta la del Nuevo Testamento. Propongo, pues, a continuación, un rápido panorama sobre la historia del profetismo hebreo y sobre las funciones del profeta, antes de establecer los rasgos distintivos de este tipo de anuncio profético.¹⁸

I.1.1 Historia del profetismo bíblico

Antes de empezar, se impone una aclaración terminológica. La palabra ‘profetismo’ se refiere al fenómeno bíblico del profeta. En cuanto a la ‘profecía’, ésta designa, en los estudios bíblicos, cualquier poder del que goza el profeta (véase *infra* las funciones que le correspondían). Sin embargo, para evitar confusiones entre estos sentidos bíblicos y la terminología general que propuse más arriba, conservaré aquí mis definiciones previas: mientras ‘oráculo’ sigue designando cualquier anuncio profético en el sentido más amplio, usaré el término ‘profecía’ para referirme a un oráculo discursivo y me limitaré al empleo de ‘carisma¹⁹ profético’ para designar el poder del profeta bíblico.

El profetismo tal como aparece en el Antiguo Testamento es un fenómeno sumamente complejo, que recubre una multiplicidad de realidades, tanto sincrónica como diacrónicamente.

¹⁸ Este panorama se basa en tres estudios: Alfred Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, trad. de Jacques Marty, Payot, Paris, 1950; Charles Francis Whitley, *The Prophetic Achievement*, E. J. Brill, Leiden, 1963; y Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel. Revised and enlarged*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 1996 [1ª ed. 1983]; y en varios diccionarios bíblicos: James Hastings, *Dictionary of the Bible*, Charles Scribner's Sons, New York, 1939; *Diccionario de la Biblia*, ed. castellana preparada por el R. P. Serafín de Ausejo [a partir de Herbert Haag, *Bibel-Lexikon*, y de A. Van den Born, *Bijbels woordenboek*], Herder, Barcelona, 1966; *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona, 1969; Paul J. Achtemeier, *The HarperCollins Bible Dictionary*, Harper Collins, New York, 1996 [1ª ed. 1985]; André-Marie Gérard, *Dictionnaire de la Bible, op. cit.* A continuación, en las referencias que mencionaré, indicaré la página seguida por a o b, según la columna de estos diccionarios donde aparezca la cita empleada. Las citas de los textos bíblicos provienen de la *Biblia de estudio Harper Caribe*, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), otras revisiones (1862, 1909 y 1960), con notas, concordancia y mapas, ed. del Dr. J. Mervin Breneman, Caribe, Nashville, 1980.

¹⁹ Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, s. v. ‘Charisme’, p. 201b: “Le charisme est un don spirituel accordé à un individu ou à un groupe : il rayonne dans les paroles ou les actes de celui qui le reçoit, manifestant ainsi l'action de l'Esprit sain au profit de la croissance ou de la vitalité de l'Église”.

La historia de este movimiento permite, sin embargo, aclarar un poco su opacidad. Con este objetivo, retomaré la cronología propuesta por W. T. Davison en su artículo sobre los profetas,²⁰ que divide en tres etapas el profetismo veterotestamentario. Un primer momento corresponde a unas manifestaciones esporádicas de profetas (en particular Moisés, pero también Balaam o Débora), antes del siglo XI a. C. El término ‘profeta’ se refiere entonces a personajes muy diversos, pues Abraham es llamado así (Gn 20,7), mientras Aarón es considerado como el profeta de Moisés ante Faraón (Éx 7,1). No se relaciona siempre la definición del profeta con la de mensajero de la divinidad: su función oscila entre la de Moisés, profeta por excelencia que puede encontrarse “cara a cara” (Dt 34,10) con Dios y transmitir luego su voluntad al pueblo, y la de muchos otros que ostentan el título y que se limitan a algunas revelaciones puntuales, sin desempeñar un papel mayor en estos primeros libros bíblicos.

La segunda etapa empieza en el siglo XI a. C., con el profeta Samuel, quien inaugura el desarrollo del profetismo como institución, “concebida como un complemento espiritual al engranaje social cívico-litúrgico constituido por los sacerdotes, levitas y jueces”.²¹ En esta época, empieza a tejerse la estrecha relación entre los reyes y los profetas, los cuales, investidos por Dios de una misión de raigambre a la vez religiosa y nacionalista –pues se trata de dirigir al pueblo israelita, el pueblo elegido constituido en nación–, no dudan ni en interferir en los asuntos públicos y en las decisiones políticas, ni en oponerse a veces tajantemente a los sacerdotes oficiales o al propio monarca. Los profetas verdaderos se vuelven entonces los representantes más destacados del yahvismo, la corriente de la ortodoxia tradicional más estricta. Reprehenden a toda la sociedad, desde el pueblo llano, hasta el ámbito sacerdotal o real, por el formalismo de su culto, su falta de moralidad y su olvido del pacto original entre Dios y su pueblo; un pacto que no implica que el primero siempre apoyará al segundo, por ser el pueblo elegido, sino que el segundo tendrá que respetar los mandamientos divinos para poder esperar la ayuda de Jehová y no temer su vindicta. Paralelamente, se desarrollan comunidades proféticas, llamadas los “hijos de profetas” (no en el sentido estrictamente biológico, sino en el de un vínculo simbólico de pertenencia a una misma cofradía). En un primer momento, se reúnen en torno a un profeta reconocido y constituyen grupos que practican el éxtasis colectivo y viven en la proximidad del Templo y de la corte, sin desempeñar realmente funciones mánticas. Pero, poco a poco, estas

²⁰ Hastings, *Dictionary of the Bible*, s. v. ‘Prophecy, Prophets’, p. 757b.

²¹ *Enciclopedia de la Biblia*, s. v. ‘Profetismo’, p. 1281a (artículo de M. García Cordero).

comunidades evolucionan y se incorporan a la corte como “profetas aúlicos”, antes de volverse “profetas de paz”, dedicados a pronunciar oráculos favorables con el fin de complacer al rey. Por tanto, estos falsos profetas pasan también a ser adversarios de los verdaderos profetas inspirados por Yahvé.

Llegamos así al tercer momento del profetismo veterotestamentario, el del auge, entre los siglos VIII y IV a. C., que coincide con los escritos de los profetas canónicos, a partir de Amos y hasta Malaquías. Los libros bíblicos que les corresponden subrayan su importancia y explican esta visión de una edad de oro del profetismo. Sin embargo, la labor de predicación de estos profetas, que sigue recordando a Israel el pacto contraído con Dios y luchando contra la pérdida moral de la sociedad hebrea coetánea, resulta cada vez más ardua, frente al desarrollo de los falsos profetas y a la amenaza babilónica. De hecho, si el profetismo sobrevive a la caída de Jerusalén y al Exilio (por ejemplo, con Ezequiel o Zacarías), ya no recuperará la fuerza que presentaba antes de estos eventos. El último libro llamado profético, el de Daniel, cuya fecha ha sido muy discutida por los especialistas, que la fijan desde el siglo VI o hasta el siglo II a. C., “contain[s] another kind of revelation, and belong[s] not to prophecy but to apocalypics”.²² En cuanto sigue anunciando un futuro fuertemente marcado por la voluntad divina, podríamos también referirnos a sus escritos como a profecías de tema apocalíptico; no obstante, Daniel ya no corresponde totalmente al modelo tradicional del profeta hebreo muy implicado en la vida social y política de su tiempo, sino que se abstrae de la situación presente para anunciar la llegada del Juicio Final. Por lo menos dos siglos transcurren antes de la venida del último profeta típico del Antiguo Pacto y anunciador del Nuevo, Juan Bautista, llamado el mejor de los profetas por Jesús (Mat 11,11). Finalmente, el mismo Jesucristo será designado también como profeta, antes de revelar su esencia de Mesías: en cuanto tal pasa a ser *El* profeta (Jn 6,14; 7,40), único enviado verdadero de Dios, encargado de establecer el nuevo Pacto con la humanidad.

I.1.2 Las vertientes del carisma profético

Este rápido repaso histórico del profetismo hebreo pone en evidencia cuáles eran las funciones atribuidas a los profetas a lo largo de los textos bíblicos. Destacaré tres misiones principales encargadas al profeta, las cuales corresponden también a tres tipos de potencias que le son

²² Hastings, *Dictionary of the Bible*, s. v. ‘Prophecy, Prophets’, p. 759a.

otorgadas: las tres podían coexistir en un solo personaje, pero también representan cierta evolución respecto al papel del profeta.

La primera, visible sobre todo en el caso de Moisés y de los demás patriarcas, es la capacidad de realizar grandes cosas, en particular la de guiar al pueblo elegido de Israel siguiendo la voluntad divina. Esta misión corresponde al primer grado de carisma profético definido por Maimónides: “L'assistance divine, permettant à des hommes d'accomplir de grandes choses, par exemple de délivrer leur pays de la tyrannie étrangère. [...] [La prophétie] peut inspirer à un homme des entreprises militaires en faveur de son pays. [...] Le terme n'est applicable qu'à des actions sublimes conduisant à quelque grand résultat”.²³ Moisés libera así al pueblo israelita del yugo egipcio y lo conduce hasta la tierra prometida, mientras Josué le permite conquistar Canaán.

La segunda gran misión del profeta es la de predicar la omnipotencia de Yahvé, recordar el pacto que unía a Israel con Dios y defender la fe. Esta función se relaciona estrechamente con la tercera, que corresponde a la transmisión al pueblo de la voluntad divina y de sus oráculos. La estructura tradicional del discurso profético, siempre encabezado por la fórmula “Así habla Yahvé”, permite entender el entretnejimiento de estas dos facultades: después de evocar la designación por Dios del personaje como profeta, el inspirado recuerda a sus oyentes el pacto que Jehová estableció con Israel y denuncia el no respeto de estos mandamientos por parte del pueblo; luego, tales acusaciones dan lugar al oráculo propiamente dicho, el cual anuncia el juicio y el castigo divino que sancionarán la conducta extraviada de Israel.²⁴ La predicación a favor de la ortodoxia más estricta se sirve así de la vertiente oracular de la misión profética, la cual constituye a la vez una amenaza en contra de los que olvidan el pacto con Dios y una guía que prepara a Israel para su futuro.²⁵

El profeta, o *nābî*, “el llamado” o “el nuncio”,²⁶ según la palabra hebrea que lo designa en la Biblia, no se limita, pues, a pronunciar vaticinios en nombre de Dios, sino que su misión recubre

²³ Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, op. cit., pp. 234-235. El autor presenta la concepción de Maimónides sobre la profecía en las pp. 225-239.

²⁴ Véase Achtemeier, *The HarperCollins Bible Dictionary*, s. v. ‘Prophet’, p. 887b.

²⁵ Esto no significa que el oráculo bíblico se limite al anuncio del futuro. Al contrario, “la prophétie n'est qu'exceptionnellement prédiction. Le prophète déchiffre le présent” (Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, s. v. ‘Prophétisme’, p. 1141b). Dios revela en particular al profeta el comportamiento corrompido de su contemporáneos y la manera de recordarle la vía legítima. Sin embargo, la lectura mesiánica de muchos de sus oráculos explica la predominancia de una visión de la profecía bíblica como orientada sobre todo hacia el futuro.

²⁶ La traducción del término ha sido sumamente discutida. Al respecto, véanse los análisis propuestos por Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, op. cit., pp. 139-143, Whitley, *The Prophetic Achievement*, op. cit., pp. 4-6, y Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, op. cit., pp. 28-29.

aspectos más variados y complejos. El don profético es, según san Pablo o santo Tomás, un *carisma*, es decir, un don espiritual otorgado por Dios a un individuo para que pueda ayudar a la comunidad de los creyentes, tanto a las comunidades de la Iglesia primitiva donde se situaba Pablo como, en un sentido más amplio, al conjunto de los fieles. La comunicación con la divinidad, la capacidad de liderazgo, la persuasión en el discurso, el poder de vaticinar son varias facetas del carisma profético en el ámbito bíblico.

I.1.3 Las características de la profecía bíblica

Dejaré ahora de lado las otras vertientes del poder del que está investido el profeta bíblico para concentrarme en los tipos y rasgos definatorios de las revelaciones que le inspira Dios, o sea, del carisma profético en cuanto oráculo. El primer criterio que hay que tomar en cuenta para establecer una tipología del oráculo bíblico es la cercanía más o menos importante que se instaura entre Dios y el profeta, pues es de esta cercanía de la que dependen tanto la permanencia o la desaparición del carisma profético, como el tipo de comunicación empleado. Por un lado, el don profético puede ser otorgado de forma puntual o permanente al profeta escogido por Jehová.²⁷ Por otro, el tipo de oráculo varía en función del carácter directo o indirecto de la comunicación: según la Biblia, Moisés es el único profeta que pudo encontrarse con Dios “cara a cara”,²⁸ en el caso de todos los demás profetas bíblicos, la comunicación con Dios depende de un intermediario. Esta distinción conduce a otro criterio para el establecimiento de una tipología del oráculo, el de la forma que adopta la revelación: para Moisés, se trata muchas veces de la palabra misma de Dios; para los profetas posteriores, la revelación puede pasar por la palabra de un ángel, por una visión, por un sueño o por una acción simbólica que el profeta se ve impelido a llevar a cabo. Hay que notar que la aparición de un ángel (así “el ángel de Jehová” que anuncia su muerte a Elías en 2 Re 1,3) puede considerarse como un suceso real o sólo como una visión, así como lo interpreta Maimónides, quizás de forma exagerada, en el caso de todos los anuncios proféticos,²⁹ sin que tal interpretación rebaje a los profetas, pues, según el filósofo: “Moïse mis à

²⁷ En el segundo caso, hay una permanencia de ciertas facetas del don profético, como la capacidad de liderazgo o de persuasión, pero sólo hay una repetición de otras, como la comunicación con Dios o el poder de vaticinar, que solamente ocurren cuando lo decide la divinidad.

²⁸ “Y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien haya conocido Jehová cara a cara” (Dt 34,10).

²⁹ Véase Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, op. cit., p. 230. La dificultad para distinguir las dos nociones radica, por una parte, en una evolución de los conceptos, pues, en una época temprana, se asociaban más bien el sueño con la forma y la visión con la sustancia (véase Hastings, *Dictionary of the Bible*, s. v. ‘Vision’, p.

part, qui demeure unique en ce qu'il recevait des révélations tout droit de Dieu, ceux qui virent et entendirent un ange en songe, furent les plus grands des prophètes; en eux la prophétie se montre sous sa forme la plus haute et la plus parfaite".³⁰ Los dos casos siguientes, el de la visión y el del sueño, resultan muchas veces difíciles de distinguir entre sí. Los matices que propone A. Guillaume pueden constituir una definición contrastiva de ambas nociones:

Le songe qui survient pendant le sommeil laisse celui qui dort isolé du monde réel de l'expérience, aperçu seulement en rêve. Dans une vision, au contraire, le sujet a l'œil ouvert sur le monde ; il a conscience du caractère extraordinaire de ce qui se passe. [...] Le songe partiel, le songe diurne, présente évidemment beaucoup de points communs avec la vision. Ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est qu'un songe reconnu comme tel par le sujet n'est pas une vision, et que toute révélation qu'un homme est susceptible de recevoir lorsqu'il prie ou médite, est de la nature de la vision.³¹

El grado de realidad de cada representación es lo que finalmente permite definir su naturaleza, aunque pueda parecer un criterio muy subjetivo. En cuanto al contenido de la representación, en ambos casos, es más bien de índole simbólica, pues pasa por la imagen de un objeto (en Am 7, 7-8, el profeta recibe la visión de una plomada de albañil y entiende que Jehová se dispone a restablecer el derecho entre su pueblo) o por juegos de asonancias en general intraducibles, pero que crean en el original hebreo relaciones a la vez poéticas y simbólicas entre la apariencia del mundo real y el sentido oculto del mensaje divino (así, en Jer 1,11, entre *chaked*, el almendro, y *choked*, la vigila divina). Por fin, el profeta puede transmitir el oráculo mediante una acción ordenada por Dios: por ejemplo, Isaías se ve obligado a andar durante tres años desnudo y descalzo para anunciar la suerte de Egipto y Etiopía (Is 20,2-4). Si, en los casos precedentes, el profeta tenía que narrar posteriormente al pueblo la visita o la visión que había recibido de Dios, en el caso de la acción simbólica, él mismo constituye una visión profética para el resto del pueblo, sin que el mensaje divino tenga que pasar por la vía de una narración. Más aún, en cuanto signo, tal acción no sólo anuncia el suceso al que alude, sino que también lo desencadena: "Le signe, s'il précède la prophétie, en fait cependant partie ; ce n'est pas un phénomène matériel, dont on se servirait pour deviner l'avenir. Il conduit à l'événement futur ; il a le pouvoir défini, effectif, d'en procurer l'accomplissement".³² El oráculo bíblico ofrece, pues, un abanico bastante

959b), y, por otra, en la ambivalencia misma de los términos hebreos, *rā'ā* y *hāzā*, que confunden generalmente la percepción externa y la interna (véase Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, s. v. 'Visión', p. 2046b).

³⁰ Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, op. cit., p. 238.

³¹ *Ibid.*, p. 262.

³² *Ibid.*, p. 206.

amplio de canales, mediante los cuales se puede establecer la comunicación entre Dios y sus profetas.

Por último, podemos ordenar los oráculos bíblicos según un criterio temático, según el ámbito al que se refiere el anuncio divino. En un primer nivel, la revelación puede concernir únicamente a la propia vida del profeta. Es lo que ocurre en el ejemplo ya citado de 2 Re 1,3, cuando el ángel de Jehová anuncia a Elías su muerte. En un segundo nivel, al que corresponden sin duda la mayoría de los oráculos veterotestamentarios, los anuncios remiten a la historia de Israel, en cuanto nación y pueblo elegido por Dios, con el cual estableció su pacto y al que, por tanto, guía, recrimina o castiga, según la actitud de los israelitas. Un tercer tema, también muy frecuente en los libros proféticos, atañe a los vaticinios mesiánicos, o sea, los que anuncian la venida del Mesías, presentada ésta casi como un regreso al paraíso terrenal. Este tema tiene la particularidad de encontrarse en oráculos únicamente dedicados al reino mesiánico, pero también en revelaciones hechas acerca de la suerte inminente de Israel: en este último caso, existe un doble cumplimiento de la profecía, en el tiempo presente, contemporáneo del profeta, y en el tiempo futuro, respecto a la instauración del reino del Mesías.³³ Finalmente, aunque, como ya apunté, existe una diferencia entre los anuncios proféticos en sí y los anuncios apocalípticos de Daniel o de Juan, el Apocalipsis constituye el tema de otra serie de oráculos de gran importancia dentro de la Biblia. Su diferencia esencial, respecto a los demás anuncios bíblicos, es el público al que se dirigen: en vez de atañer al solo pueblo de Israel, la aplicación de las profecías se vuelve universal, pues concierne a toda la humanidad.

Las principales características del oráculo bíblico, que tendremos que tener en mente posteriormente para estudiar los textos medievales que se inspiran en ella, se pueden finalmente resumir mediante la definición de los diferentes elementos que distingue la teoría de la comunicación, situación que corresponde perfectamente a la relación entre Dios y su profeta.³⁴ El oráculo bíblico pone en juego a un emisor primario, que, en todos los casos, es Dios. Puede recurrir también, eventualmente, a un emisor secundario: el ángel que transmite el mensaje de Dios (el cual, en los textos medievales, se verá reemplazado generalmente por un santo), o el propio profeta que realiza una acción simbólica frente al pueblo. Frente a este o estos emisores,

³³ Según algunos críticos, la interpretación mesiánica de muchas profecías del Antiguo Testamento ha sido exagerada y habría que limitar a la historia de Israel muchos de los acontecimientos anunciados.

³⁴ Ya que el presente estudio concierne a la profecía *discursiva*, habrá que dejar de lado, a continuación, las vertientes del oráculo bíblico que no hacen uso del lenguaje. Para dar una descripción lo más precisa posible del fenómeno, las incluyo sin embargo, por el momento, en mi recapitulación.

se sitúa un receptor: se trata casi siempre del propio profeta, con la excepción de las acciones simbólicas llevadas a cabo por el profeta y cuyo receptor es el pueblo israelita. El mensaje profético que se transmite entre Dios y el profeta o entre Dios y su pueblo puede valerse de distintos medios: la palabra misma de Dios o de un ángel, la visión, el sueño, la acción simbólica del profeta. Por último, este mensaje presenta un contenido, cuyo tema puede corresponder a la suerte del profeta o al destino del pueblo entero, respecto o a su historia inmediata, o a la instauración del reino mesiánico (las profecías de los textos medievales, posteriores a la venida del Mesías, no presentan, evidentemente, esta vertiente), o a las amenazas del Apocalipsis.

A partir de estos rasgos característicos del oráculo bíblico, podemos finalmente extraer una definición de la *profecía bíblica*, en cuanto oráculo discursivo, definición que constituirá, de aquí en adelante, un punto de partida para emprender el análisis de las profecías medievales de inspiración bíblica. La profecía discursiva bíblica corresponde a la aparición de Dios o de un emisario suyo, quien, por medio de un discurso integrado a una visión o a un sueño, revela al profeta eventos relacionados con su vida personal o, más frecuentemente, con el devenir de Israel como nación y como pueblo elegido de Dios. No analizaré los rasgos estilísticos propios del discurso de esta revelación, pues no se trata aquí de presentar sus características originales en hebreo, sino de determinar el estilo que presentaba en los textos bíblicos, en latín o en las lenguas vernáculas, accesibles a los autores de la Península medieval. Sin embargo, no hay que olvidar que la Biblia como conjunto y las profecías bíblicas en particular corresponden a una construcción literaria, como lo vino confirmando una nueva línea de investigación sobre la Biblia, a partir de los años 1970, la cual propuso, frente a los tradicionales estudios históricos, una aproximación basada en el análisis literario.³⁵ En el caso de los textos proféticos, este reciente interés ha llevado a considerar sobre todo el uso de los recursos retóricos para transmitir el mensaje divino, así como las metáforas de la poesía bíblica en el contexto particular de las profecías.³⁶ Así, si bien el estudioso J. Jindo afirmó que “the biblical prophet is a poet *par excellence*”, también justificó la convivencia de ambas líneas en los siguientes términos:

³⁵ Siguiendo la presentación de Job Y. Jindo en su tesis doctoral *Biblical metaphor reconsidered: A cognitive approach to poetic metaphor in biblical prophecy* (Jewish Theological Seminary of America, New York, 2006), podemos relacionar con esta línea, por ejemplo, los trabajos de Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, New York, 1985; Francis Landy, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*, Almond, Sheffield, 1983; o Meir Weiss, *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*, trad. de Baruch J. Schwartz, Magnes, Jerusalem, 1984.

³⁶ Tal es, por ejemplo, el objetivo de Jindo, *Biblical metaphor reconsidered, op. cit.*, quien considera en particular las metáforas de la horticultura en el libro de Jeremías.

If the poet was a preacher, his intention in using metaphors was rhetorical. However, if the prophet was a poet, his intention in using metaphors was creative (*poesis*). Since we cannot verify the prophet's "intention", we should be continuously mindful of both alternatives, and not disregard either of them from the outset.³⁷

Sin embargo, la predominancia de estos dos ejes principales de investigación no debe ocultar la posibilidad de estudiar desde un punto de vista literario otros aspectos de la construcción bíblica. Se puede señalar, por ejemplo, el juego a veces muy complejo entre los tiempos a los que se refiere la profecía y los tiempos gramaticales empleados: así, en Is. 53, cuando el anuncio mesiánico –por tanto, referido a una etapa futura de la historia humana– se transmite mediante una narración en pretérito. Tales juegos, más allá del interés puramente estético que conllevan, también ponen en evidencia ciertas características fundamentales de las profecías, como, en este caso, la a-temporalidad del oráculo: tratándose de un conocimiento puro, se puede desprender de la línea temporal que rige los hechos y llegar a expresarse independientemente del anclaje temporal que exige la gramática, por lo menos, de nuestras lenguas romances. Siguiendo la profecía bíblica en su evolución posterior a lo largo de la Edad Media hispánica, no habrá que perder de vista este rasgo esencial de sus orígenes: el de ser una construcción literaria. Este rasgo nunca se desmentirá en sus sucesivas adaptaciones, cambiando únicamente el valor que se irá atribuyendo a estos distintos textos, según el público de cada uno y sus correspondientes expectativas de lectura.

I.1.4 La difusión de la Biblia en la Península

Los estudios bíblicos actuales, sobre los cuales me basé para esta presentación del profetismo bíblico, suelen desarrollar sus análisis a partir de la lectura de la versión original en hebreo de la mayoría del Antiguo Testamento.³⁸ Como es sabido, a partir del siglo III a. C., se lleva a cabo la primera traducción de las Escrituras, dirigida a los judíos de lengua griega. Por la leyenda que difunden los Padres de la Iglesia respecto a ella, los primeros cristianos la llamarán la *Septuaginta*, en referencia a los setenta traductores que trabajaron separadamente y llegaron todos a esta misma traducción. Primero entre los judíos, y luego entre los cristianos, mayoritariamente grecófonos, esta versión se vuelve la de referencia para el estudio y el culto. Sin embargo, a partir del siglo I, los judíos empiezan a corregir la *Septuaginta* y a proponer nuevas traducciones al

³⁷ *Ibid.*, pp. 271 y 272.

³⁸ La breve historia del texto bíblico que recuerdo a continuación se basa en André Paul, *La Bible*, Nathan, s. l., 2001.

griego más fieles al original hebreo. Paralelamente, ante la paulatina pérdida de importancia del griego, las comunidades cristianas de Occidente emprenden la traducción del griego al latín, esfuerzo que conduce, en el siglo III, a un conjunto de biblias en latín, conocidas como la *Vetus Latina*, la Antigua Biblia Latina. La uniformización de todas estas traducciones al latín en un texto único sólo se realiza con la labor de san Jerónimo, a finales del siglo IV, quien regresa a la versión en hebreo para proponer una nueva traducción, a la vez más fidedigna, pues no pasa por el intermedio del griego, y más preocupada por el aspecto literario. A pesar de las reticencias iniciales, la Biblia de san Jerónimo se impone progresivamente como la versión oficial de las Santas Escrituras: el Papa Gregorio Magno la hace adoptar en Roma a finales del siglo VI y, a partir del siglo XIII, se la conoce como la *Vulgata editio* o *Vulgata*,³⁹ texto común de la Biblia, antes incluso de que sea oficializada por el Concilio de Trento en 1546.

Aunque no se pueda excluir la permanencia de cierto uso de la *Vetus Latina*, lo más probable es que el conocimiento del texto bíblico de los autores de los primeros textos de mi corpus, elaborados entre los siglos XIII y XIV, provenía de la *Vulgata*, revisada principalmente por Casiodoro (550) y Alcuino (801). Sin embargo, también hay que tomar en cuenta la posibilidad de que estos autores consultaran biblias romanceadas.⁴⁰ En la Península, los testimonios más tempranos que se hayan conservado remontan al final del siglo XII, con los fragmentos traducidos del hebreo e integrados a la *Fazienda de ultramar* y con otros pasajes, traducidos desde la *Vulgata* a mediados del siglo XIII, conocidos por dos manuscritos de la Biblioteca del Escorial (Esc I. I. 8 y I. I. 6). La primera versión castellana completa corresponde a la llamada *Biblia prealfonsina*, anterior unas décadas al reino alfonsí, antes de que el rey Sabio integre una nueva traducción a su *Grande e general estoria*, hecha hacia 1272-1280 a partir de la *Vulgata* y conocida como *Biblia alfonsí*. En los siglos XIV y XV, se sigue traduciendo la Biblia, muchas veces en las comunidades judías de la Península que parten del texto hebreo para realizar nuevas versiones romanceadas, encargadas generalmente por cristianos. A pesar de la prohibición de leer

³⁹ Sólo una parte de la *Vulgata* corresponde a la traducción de San Jerónimo del hebreo, pues el santo no tradujo los libros ajenos a la Biblia hebrea, los cuales provienen de revisiones de la *Vetus Latina*.

⁴⁰ Sobre estas biblias medievales romanceadas, se puede consultar el artículo de Margherita Morreale de Castro, “Alcune considerazioni sulla Bibbia in volgare. Con un aggiornamento del saggio ‘Vernacular Bible Spain’ (Cambridge history of the Bible)”, en Lino Leonardi (ed.), *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. Atti del Convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996)*, SISMEL-Galluzzo, Firenze, 1996, pp. 255-287, esp. pp. 263-265 y 268-271.

la Biblia en romance, decretada en el concilio de Tarragona en 1233,⁴¹ la expansión de la labor traductora demuestra el éxito que tenían las biblias romanceadas en el contexto hispánico.

Más que las interdicciones eclesiásticas, es el nivel educativo medio de la población de la época el que explica la difusión restringida de la Biblia en cuanto texto leído, ya se trate de la *Vulgata* o de una versión romanceada: el pueblo escucha los textos sagrados, casi nunca los lee. Las lecturas de las Escrituras se llevan a cabo en un contexto muy particular, el de la clerecía, precisamente el ámbito donde nacen las obras que estudiaré a continuación. A lo largo de la Edad Media, la figura del clérigo conoce un desarrollo notable, desde la sencillez de los primeros representantes del cristianismo como religión esencialmente popular, hasta la transformación del monasterio en recinto de erudición dentro el panorama general de la sociedad medieval.⁴² Poco a poco, añade a su función inicial de representante espiritual de la comunidad una misión que podríamos llamar cultural, pues se encarga en un primer tiempo de la conservación de los documentos, permitida por la fijeza y la estabilidad del monasterio dentro de la agitación de la vida medieval, antes de dedicarse también a la transmisión de este saber y, finalmente, a una labor de creación de gran importancia para la literatura coetánea.

I.1.5 El papel literario de la clerecía

Así como la misma Biblia había conocido un proceso de conformación, que la lleva hacia el final del siglo II a la organización entre Antiguo y Nuevo Testamento, a la estructura interna de cada uno de éstos, y a ser finalmente instituida como canon oficial de la Iglesia por el decreto de Dámaso en el Sínodo de Roma de 382, de la misma manera el corpus de los textos eclesiásticos sigue ampliándose y ordenándose a finales del Imperio romano y a lo largo de la Edad Media. Al lado del canon bíblico, se va estableciendo un canon teológico, compuesto por los escritos de los Padres de la Iglesia en general y por los Doctores de la Iglesia en particular. Sin embargo, “con el canon bíblico y el patrístico no queda agotada, ni mucho menos, la literatura cristiana. La Biblia

⁴¹ Tal interdicción es el desenlace lógico de la desconfianza que manifestaba la Iglesia respecto a estas traducciones, así como lo explica Alan Deyermond: “La Iglesia Católica adoptó durante la Edad Media una actitud de suspicacia frente a las biblias en romance, debido en parte al temor de que errores de traducción pudiesen falsear la doctrina, y en parte también porque el acceso directo a los textos bíblicos por el pueblo podía menguar la autoridad de la Iglesia” (*Historia de la literatura española. I. La Edad Media*, trad. de Luis Alonso López, Ariel, Barcelona, 2001, p. 174). Véase también Morreale, art. cit., p. 266.

⁴² Acerca de esta evolución, véase Alejandro Higashi, “La clerecía”, en Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña, *Introducción a la cultura medieval*, UNAM, México, 2006, pp. 37-50, esp. pp. 37-43.

era tan poco accesible a los fieles como los libros litúrgicos, y los escritos de los Padres sólo estaban al alcance de una minoría: el clero secular y regular. Pero la vida de la Iglesia iba creando nuevos géneros literarios”.⁴³ Entre estos nuevos géneros, el que más nos interesa es el hagiográfico, que así define uno de sus especialistas, Hippolyte Delehaye:

On le voit, pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir.

Ce qu'il importe d'accentuer dès le début, c'est la distinction entre l'hagiographie et l'histoire. L'œuvre de l'hagiographie peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fidèles jusqu'à la composition poétique la plus exubérante et la plus complètement dégagée de la réalité.⁴⁴

La amplitud y la casi vaguedad de la definición se explica por la larga historia del género que llevó a un conjunto de obras sumamente complejo y heteróclito.⁴⁵ Esta veta surge a mediados del siglo II, a partir de las “Actas de los mártires”,⁴⁶ cuya adaptación va de la más fiel transcripción hasta la ficcionalización más libre, que llega incluso a inventar ciertos mártires. Después del reconocimiento del cristianismo como religión oficial, en el siglo IV, el mártir empieza a convivir en la literatura hagiográfica con el santo confesor. La narración que concierne a este último ya no se concentra en la muerte de su héroe, sino que narra la integralidad de su vida, para demostrar la ejemplaridad de su conducta a lo largo de los años: frente a la ‘pasión’, se instituye así un nuevo subgénero de la hagiografía, denominado ‘vida de santo’. Esta visión más biográfica se impone poco a poco sobre los pasionarios y llega a dominar el género en los siglos XIII a XV, al mismo tiempo que se diversifican sus formas (verso, prosa, representación dramática, etc.) y las lenguas empleadas, pues las vernáculos se añaden al latín como medio de difusión del culto de los santos. El género hagiográfico, también impulsado por el desarrollo de *flores sanctorum*, colecciones de vidas de santos, generalmente abreviadas,⁴⁷ se vuelve así uno de los más importantes de la producción literaria medieval.

⁴³ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, FCE, México, 1998, p. 366. Acerca de la formación del canon de la Iglesia, véase pp. 361-367.

⁴⁴ Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Sociedad de Bolandistas, Bruselas, 1973, p. 2, *apud* Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Laberinto, Madrid, 2003, p. 17.

⁴⁵ Véase el panorama histórico del género que propone Baños Vallejo, en *Las vidas de santos, op. cit.*, pp. 18-41.

⁴⁶ Así denomina Baños Vallejo los documentos, redactados por empleados del tribunal o por testigos cristianos, que reúnen los interrogatorios de los mártires y el relato de su suplicio.

⁴⁷ Tal es el caso de la más célebre de ellas, la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine, en el siglo XIII. Se puede consultar la traducción de José Manuel Macías: Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, trad. de J. M. Macías, Alianza, Madrid, 1984, 2 vols.

Tal preeminencia explica la influencia que pudo tener sobre los demás géneros de la época y, en el caso que me interesa aquí, sobre el surgimiento de la épica y, más tarde de la literatura caballeresca. El crítico M. Delbouille, en su estudio “Les chansons de geste et le livre”, llega así a afirmar: “El cantar de gesta nació cuando un poeta sustituyó a un santo por un héroe y el ascetismo por el combate al servicio de Dios”.⁴⁸ Evidentemente, el juicio es exagerado, pues existen también diferencias esenciales entre estos géneros, pero, en ambos casos, se reúnen ciertos rasgos fundamentales: “canto laudatorio a un ser superior, exaltación de un código de valores, maniqueísmo, etc.”.⁴⁹ El modelo de la hagiografía, omnipresente en el panorama literario medieval, representa así una vía probable para explicar el paso de la profecía de tipo bíblico desde los textos sagrados hacia la épica profana.⁵⁰ Este proceso representa también una evolución del valor atribuido a cada texto, más allá de la continuidad que representa el ser construcciones literarias antes de todo: si el canon bíblico poseía un valor sagrado para la comunidad de los creyentes, las creaciones hagiográficas se limitan a tener un valor devoto para sus lectores y, por fin, el ámbito de la épica nos hace pasar a un valor profano de la literatura.⁵¹

Sin embargo, a pesar de la continuidad que demuestra esta evolución, no podemos olvidar que las hagiografías anteriores a los cantares épicos son todavía textos en latín, pues las primeras versiones en lenguas vernáculas del género aparecen durante el siglo XIII, o sea, de forma coetánea o posterior al surgimiento de la épica castellana, con las anónimas *Vida de Santa María*

⁴⁸ Delbouille, “Les chansons de geste et le livre”, en *La technique littéraire*, pp. 295-407 [la cita p. 407], apud Carlos Alvar, Introducción a Manuel Alvar, *Épica española medieval*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 72, apud Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1989, p. 115.

⁴⁹ Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, op. cit., p. 66. Otras dos citas de este autor dejan entender bastante bien, sin embargo, lo que diferencia el tratamiento de estos temas en los tres géneros: “Siguiendo esquemas narrativos populares, los tres tipos de personajes [el santo, el héroe épico, el caballero] han de pasar por una serie de pruebas para lograr el éxito en su empresa. A través de esos medios el héroe hará gala de su lealtad y valor (y merecimientos ante la dama en el caso de la caballería), mientras que el santo demostrará su austeridad, castidad, caridad, etc. El esquema permanece y cambian los valores” (*Las vidas de santos*, op. cit., p. 68); más aún, a la diferencia de valores, se añade una diferencia de propósito: “La hagiografía, además de alabar al santo y a Dios por mediación suya, suelen [sic] proponer un auténtico modelo de conducta, un proceso de perfeccionamiento con marcados hitos. Por ello puede afirmarse que las Vidas de santos poseen una finalidad catequética: la ejemplaridad. A diferencia de la épica, no es tanto una exaltación de valores como una guía existencial para llegar a ellos” (*La hagiografía como género literario*, op. cit., p. 119).

⁵⁰ La influencia del género hagiográfico sobre el épico ha sido documentado acerca de otros motivos, por ejemplo la llamada “oración narrativa”, cuya tradición rastrea Baños Vallejo en su artículo “Plegarias de héroes y de santos. Más datos sobre la oración narrativa”, *Hispanic Review*, LXII-2 (1994), pp. 205-215.

⁵¹ Encontramos un ejemplo de este cambio de valor atribuido a cada texto en la posible influencia hagiográfica que John K. Walsh lee en el episodio de la afrenta de Corpes, en el *Poema de Mio Cid*: lo que era un mártir de significación trascendental en el caso de las vírgenes santas se vuelve una afrenta que pone en peligro la honra –valor sumamente terrenal– de las hijas del Cid y, por consiguiente, también la del héroe. Véase “Religious motifs in the early Spanish Epic”, *Revista Hispánica Moderna*, XXXVI-4 (1970-1971), pp. 165-172.

Egipciaca y Vida de Santo Domingo, y con las obras de Gonzalo de Berceo. El motivo de la profecía, por tanto, no pudo pasar de las hagiografías romanceadas a los primeros cantares. Es de suponer, más bien, que el motivo, presente en las anteriores hagiografías en latín, se incorporó a ciertas crónicas en latín, que, al igual que los talleres alfonsíes del siglo XIII, también usaban como fuentes históricas o pseudo-históricas los textos hagiográficos. Y son estas crónicas las que sirvieron, a su vez, de fuente a la incipiente épica castellana que las tradujo y las adaptó al verso, ya sea que éste pertenezca a la *laisse* épica del *Poema de Mio Cid* o a la cuaderna vía del *Poema de Fernán González*. La influencia de la hagiografía sobre la épica es, por tanto, indirecta, pues debió de pasar por el filtro genérico y estilístico de las crónicas. No obstante, ambos géneros comparten el motivo de la profecía, aunque según modalidades ligeramente distintas.

El sueño premonitorio corresponde efectivamente, según Ángel Gómez Moreno, a una de las “pruebas de santidad”:⁵² aunque el crítico sólo trate el “vaticinio onírico materno-filial”,⁵³ es decir, el aviso que recibe la madre antes de que nazca el futuro santo, creo que este motivo se puede ampliar para abarcar los sueños proféticos y las visiones que recibe el propio santo, prueba sin duda más esencial aún para demostrar la santidad del protagonista. Las vidas hagiográficas constituyen, pues, un eslabón clave en la evolución del motivo de la profecía. Con ellas, subsiste el anuncio profético, pero desaparece el profeta en su sentido bíblico. Se ve reemplazado por la figura del santo, no escogido por Dios para cumplir con misiones de índole nacional o para proferir anuncios mesiánicos, como sucedía a los profetas del Antiguo Testamento, pero sí encaminado hacia la perfección cristiana por su vida de abstinencias y abnegación: el santo puede así recibir la visita de la Virgen, de ángeles,⁵⁴ muy rara vez de Dios mismo.⁵⁵ Podemos convocar aquí algunos ejemplos de profecías hagiográficas, sin buscar rastrear influencias directas sobre los textos posteriores, sino evocando ciertos textos del siglo XIII, donde aparece por primera vez el motivo en el contexto de vidas de santos escritas en castellano. El más tradicional de estos

⁵² Ángel Gómez Moreno, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2008, pp. 75-82.

⁵³ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴ El “ángel de Dios” así aparece en uno de los textos editados por Carlos Alberto Vega en *Vida de san Alejo. Versiones castellanas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991. La aparición en cuestión sólo se relata en el testimonio C, conocido por una publicación de cordel de principios del siglo XVI, donde el ángel salva al santo, descubriéndole el engaño del diablo, mediante una profecía sobre el pasado y otra sobre el presente: “[el diablo] fue a ella [la esposa de Alejo] diciendo *que* tú lo embiavas a ella *e* contóle todo quanto tú le dexiste la noche *que* della te partiste *e* díxole *que* si ella quería *que* tornasses, *que* te embiasse con él esta sortija. Con este engaño ovo della la sortija. [...] Alexo, sepas *que* tu esposa es virgen como tú la dexaste” (*ibid.*, p. 107).

⁵⁵ Tal privilegio se concede a Oria, en el *Poema de santa Oria* de Berceo, donde la santa se encuentra en una de sus visiones con la Virgen y en otra con Dios mismo. Véase Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, *op. cit.*, pp. 136-137.

textos es probablemente la colección de *Miraglos de Santiago*, conocidos por un manuscrito del siglo XIV, pero que traduce la casi totalidad de los milagros contados en el libro segundo del *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus* del siglo XII. A pesar de la adaptación que siempre suponía la traducción en la Edad Media, podemos suponer, pues, que los *Miraglos de Santiago* corresponden a uno de los textos en castellano más cercanos a las hagiografías anteriores en latín de los siglos XI-XII. Sin embargo, como se trata de una colección de milagros y no de la vida del santo, Santiago no es el personaje principal de los relatos, sino, más bien, el adyuvante, el que llega a rescatar al protagonista de algún peligro: respecto a la profecía, eso significa que no es Santiago quien recibe anuncios divinos, sino que se vuelve él mismo el encargado de transmitir la voluntad divina a los hombres. Así, en el milagro IV, después de ayudar a un peregrino y a su amigo difunto, ambos abandonados por sus compañeros, al llegar a Santiago de Compostela, pronuncia para el romero una profecía donde se transparenta claramente, más allá de la anécdota propia del relato, el mensaje moral cristiano:

“[...] E tú sabes *que* farás tanto *que* tu *compañero* sea soterrado e tú ovieras tu oración fecha e tu romería acabada [...]. E fallarás *tus* *compañeros* en *aquella* çibdat *que* ha nonbre León. E diles *que* lo fizieron muy mal de su *compañero* *que* dexaron desanparado, e diles *que* el Apóstol les mandó dezir por ti *que* se non paga nin se pagara de *sus* oraciones, nin de *sus* ruegos, nin de sus romerías fata *que* fagan ende penitencias”.⁵⁶

Escogí este ejemplo por la multiplicidad de aspectos de la profecía que ofrece al lector. En un nivel tipológico, el santo pronuncia no solamente unas predicciones, o sea anuncios dirigidos hacia el futuro (el peregrino logrará enterrar a su amigo y encontrará a sus anteriores compañeros en León), sino también la expresión de un saber referido al pasado (los anteriores compañeros los abandonaron) y de una profecía condicional⁵⁷ (si los traidores no hacen penitencia, no agradarán más al Apóstol). En un nivel estilístico, también se notan varios recursos propios de la expresión profética: la introducción del vaticinio por un verbo de conocimiento (aquí “sabes”, como el “sepas” empleado por el ángel de la *Vida de sant Alexo*), el uso del futuro para subrayar la inexorabilidad de la predicción, el encargo de una misión al que recibe la profecía (“diles que”, aquí repetido). Así, como en la profecía bíblica, el mensaje de Dios representa a la vez, una

⁵⁶ *Los Miraglos de Santiago (Biblioteca Nacional de Madrid MS 10252)*, estudio y edición de Jane E. Connolly, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, cap. IV, p. 55. La colección también presenta, en su cap. XIX (*ibid.*, pp. 96-99), el milagro que Alfonso X incorporará en su *Primera crónica general* (cap. 807, pp. 486-488, en la edición de Ramón Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955, por la cual cito a continuación), acerca del obispo a quien Santiago anuncia la entrega de la ciudad de Coimbra al rey Fernando. Volveré en su momento sobre este pasaje.

⁵⁷ Estudiaré detenidamente este tipo de profecía discursiva más adelante.

aplicación puntual a un contexto dado, un contenido moral general, una misión para el elegido, encargado de transmitir su visión a los demás hombres.

Sin embargo, el otro ejemplo que quiero traer a colación es probablemente más típico de una vida de santo, como discurso biográfico sobre el personaje en cuestión –al contrario de una colección de milagros, donde se trata muchas veces de relatos posteriores a la muerte del santo–: se trata de una de las visiones que recibe santa Oria en el poema epónimo que le dedica Gonzalo de Berceo. En este texto también, podemos encontrar una profecía condicional, en boca de la Virgen, quien aparece a Oria:

Fija, Dios es contigo, si tu firme *sovieres*
irás a grant riqueza, fija, cuando murieres [estrofa CXXXV-125].

Así como una predicción futura, también en boca de María, acerca de la muerte de la heroína:

Esto ten tú por signo, por çertera señal:
Ante de pocos días enfermarás muy mal,
serás *fuert* embargada *d'enfermedat* mortal,
qual nunca la oviste terrásla bien por tal.

Veráste en gran quexa, de *muert* serás cortada,
serás a pocos días desti mundo passada,
irás do tu codiçias, a la silla honrada,
la que tiene *Voxmea* pora ti bien guardada [estrofas CXXXVIII-135 a CXXXIX-136].⁵⁸

El ejemplo de santa Oria ilustra así la transición que describí previamente entre la profecía del texto bíblico y la profecía hagiográfica: el personaje de la santa reemplaza a la figura del profeta, al mismo tiempo que el mensaje divino ya no concierne al pueblo de Israel, sino al devenir corporal y espiritual de la santa, para quien está reservada la silla de la santidad en el más allá. Estos pasajes berceanos también muestran la dualidad formal de la hagiografía, entre prosa y verso, siendo la poesía la vía de expresión tradicional de la profecía bíblica y la que retoman los cantares épicos, adoptando el modelo francés de las tiradas o siguiendo la cuaderna vía, aquí escogida por el poeta riojano.

Más allá de las alternancias formales, el paso de la visión profética al ámbito épico supone una nueva modificación del motivo. Después de la desaparición de la figura bíblica del profeta, desaparece en parte la del santo: la profecía se otorga ahora a un protagonista profano, pero considerado como un ser superior (en el caso del héroe épico, se trata de una superioridad en las armas, en la justicia del comportamiento, en la piedad, etc.; en el caso del héroe caballeresco, se

⁵⁸ Cito por la edición de Isabel Uría Maqua, Castalia, Madrid, 1981 [las citas pp. 123-124].

añadirá la superioridad en la cortesía). El santo permanece, en cambio, como nuevo transmisor principal de la profecía, como en el caso del género de los *miracula*, aunque ángeles siguen a veces desempeñando este papel. El contenido de las profecías también evoluciona: siguen correspondiendo a un modelo axiológico claramente cristiano, pues nos situamos siempre en un contexto fuertemente maniqueísta, donde solo el héroe positivo (y, por tanto, perfecto cristiano) puede recibir un anuncio divino, pero su mensaje también adquiere una tonalidad más profana, al referirse de forma predominante al resultado de batallas o a la suerte personal del héroe. Pero, para poder entender y definir mejor este motivo de la profecía en el contexto épico, conviene ahora enfrentarse con los textos mismos y pasar al análisis del corpus seleccionado.

I.2. LA INTEGRACIÓN DE LA PROFECÍA BÍBLICA EN EL CONTEXTO ÉPICO HISPÁNICO

I.2.1 El ciclo cidiano: la profecía, recurso para la construcción del héroe

Para seguir con la cronología que ha regido hasta ahora este recorrido en torno a la profecía bíblica, el primer texto hispánico en lengua vernácula y perteneciente al ámbito profano que presenta nuestro corpus es el ineludible *Poema de Mio Cid*, en el cual nos encontramos con la aparición profética del arcángel Gabriel ante el caudillo castellano. A partir de esta obra “cabeza de serie”, según la denominación de Diego Catalán,⁵⁹ se originaron múltiples reelaboraciones del tema o creaciones de nuevas aventuras, a veces incluso de índole hagiográfica, como ocurrió en torno a la muerte del héroe y a su entierro en San Pedro de Cardeña. En esta línea innovadora⁶⁰ se sitúa la otra obra que me interesa aquí, por la presencia en sus versos de un pasaje profético: se trata de las *Mocedades de Rodrigo*, poema épico tardío que nace del interés del público por las hazañas juveniles de los grandes héroes y que pertenece por tanto al subgénero épico de las

⁵⁹ Diego Catalán, *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Fundación Ramón Menéndez Pidal y Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2000, p. 442.

⁶⁰ Podemos concebir la invención como caracterizadora de esta línea, pues “no operó mediante la ficcionalización de hechos o personajes reales, sino mediante la reficcionalización de la narración poética” (Leonardo Funes, “*Mocedades de Rodrigo*: huellas fragmentarias de una tradición épica tardía”, en Isaías Lerner, Robert Nival y Alejandro Alonso, *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (New York, 16-21 de julio de 2001)*, Juan de la Cuesta, Newark, 2004, I, pp. 85-93, la cita p. 87).

enfances.⁶¹ La profecía aparece, pues, dos veces en el ciclo cidiano,⁶² y, a pesar de las evidentes diferencias entre los dos textos, su papel literario es muy semejante, ya que, en ambos casos, sirve para configurar al héroe épico.

I.2.1.1 Importancia estructural de la profecía dentro del *Poema de Mio Cid*

El *Poema de Mio Cid* nos ha llegado en la versión transmitida por Per Abbat en el manuscrito de Madrid, fechado en el siglo XIV. Sin embargo, el poema es sin duda anterior, aunque oscilan mucho las hipótesis de los estudiosos, en particular según su concepción del origen de la obra: para los tradicionalistas, como Milá y Fontanals o F. Lot, o el neo-tradicionalismo de Menéndez Pidal, el poema que conocemos es el resultado de una paulatina evolución textual, a lo largo de una cadena de juglares, o sea una creación colectiva, cuyo origen se remonta al principio del siglo XII (más precisamente 1140 para don Ramón, quien añade tardíamente la idea de una refundición posterior); al contrario, para los individualistas, como Gaston Paris o J. Bédier, el *Cid* es la obra de un poeta único y no depende de la transmisión oral, sino que el mismo Per Abbat podría ser su autor y el poema fecharse en 1207. Las teorías más recientes tienden a preferir una fecha tardía – así Carlos Alvar o Ian Michael, quien lo data entre 1201 y 1207–⁶³, pero sin considerar a Per

⁶¹ Según la concepción de cada crítico acerca de la génesis de la obra, se ha dado varios títulos al poema: Menéndez Pidal sugirió primero el de *Refundición de las Mocedades de Rodrigo*, en *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, p. 315), pero en *Reliquias de la poesía épica española* (Instituto de Cultura Hispánica – CSIC, Madrid, 1951) editó el texto como *Cantar de Rodrigo y el rey Fernando*, título adoptado por Manuel Alvar en su edición de *Cantares de gesta medievales* (Porruá, México, 1977) y limitado al de *Cantar de Rodrigo* por Luis Guarner en su edición del texto (Aubi, Gerona, 1972), mientras Samuel Armistead retoma el de *Refundición de las Mocedades de Rodrigo*, al considerar que el poema que conocemos se origina en una llamada *Gesta de las Mocedades de Rodrigo* hoy perdida (véase “The structure of the *Refundición de las Mocedades de Rodrigo*”, *Romance Philology*, XVII (1963-1964), pp. 338-345). En cuanto a Alan Deyermond, en *Epic Poetry and the Clergy: Studies on the “Mocedades de Rodrigo”* (Tamesis, London, 1968), Juan Victorio, en su edición del texto (Espasa-Calpe, Madrid, 1982, la cual citaré aquí) o Matthew Bailey, en su propia edición y sus estudios (*Las “Mocedades de Rodrigo”: estudios críticos, manuscrito y edición*, King's College London Centre for Late Antique & Medieval Studies, London, 1999), escogen todos el título más clásico de *Mocedades de Rodrigo*. Por fin, Leonardo Funes prefiere retomar el antiguo título de *Crónica rimada* para referirse al poema en la última etapa en la que nos ha llegado, como lo expone en su artículo “Gesta, refundición, crónica: deslindes textuales en las *Mocedades de Rodrigo* (Razones para una nueva edición crítica)”, *Íncipit*, VII (1987), pp. 69-94, esp. p. 83.

⁶² Tomo tal expresión en el sentido de una serie de textos que comparten a un mismo protagonista, pues, como lo precisa Victorio, en el caso del *Cid*, no hay un ciclo como “propósito inicial de un autor”, ni como “formación de un único carácter” (Introducción a *Mocedades de Rodrigo*, *op. cit.*, p. x).

⁶³ Véase Carlos Alvar y Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, Taurus, Madrid, 1988, p. 43 y Michael, p. 58 de su introducción a su edición del *Poema de Mio Cid*, Castalia, Madrid, 1984, de la cual provienen a continuación las citas de la obra (preciso entre corchetes las páginas). Sin embargo, y aunque Michael, entre otros, ya rechazaba el argumento (*ibid.*, p. 77, nota al v. 14), Diego Catalán sigue defendiendo una fecha temprana, alrededor de 1147-1148, basándose en el probable conocimiento, por parte del autor del llamado *Poema de*

Abbat como un posible autor, sino más bien como un último refundidor de una obra elaborada por distintos juglares. No es aquí el lugar de tomar partido en este enfrentamiento inextricable de teorías en torno a la datación del cantar: cualquiera que sea su fecha real, en el arco diseñado por los críticos entre el inicio del siglo XII y la mitad del XIII, el *Poema de Mio Cid* sigue siendo uno de los testimonios más tempranos de la literatura española en lengua vernácula, contemporáneo o ligeramente anterior a las primeras hagiografías en castellano, que se traducen o crean durante el siglo XIII. Probablemente influido por el conocimiento de textos devotos anteriores –en latín– o por la divulgación que se hacía de ellos en las misas o en el catequismo dispensado por los religiosos, el autor del *Poema* o la serie de juglares que lo fueron conformando integraron a su trama épica un pasaje profético, debido a la aparición del arcángel Gabriel, que respeta bastante bien el modelo bíblico del motivo.⁶⁴ Antes de analizar el contenido preciso de tal pasaje, importa volverlo a situar dentro de la estructura general de la obra.

Siguiendo la propuesta de Menéndez Pidal, se suele dividir el *Poema de Mio Cid* en tres partes, o cantares, basados en diferencias temáticas, pero sobre todo en ciertos versos donde el juglar parece reanudar la materia que está cantando o, al contrario, interrumpirse.⁶⁵ Se trata, primero, del “Cantar del destierro” (hasta el v. 1086); luego, del “Cantar de las bodas de las hijas del Cid” (vv. 1085-2277); y, por fin, del “Cantar de la afrenta de Corpes” (vv. 2278-3730). La profecía que nos interesa aquí se sitúa en la tirada 19 del *Poema* (vv. 404-412). En este momento

Almería o Carmen de expugnatione Almariae urbis, de una versión del poema del Cid muy similar a la que nos ha llegado (véase *La épica española, op. cit.*, pp. 151-153 y 442-447).

⁶⁴ Se ha llegado a cuestionar la presencia de este pasaje en la obra original. Así, Carmelo Gariano: “Por mi parte, me inclino a creer que esta aparición angélica es una interpolación hecha en alguna de las refundiciones del poema del Cid, acaso por el copista del manuscrito en que nos ha llegado la obra” (“Lo religioso y lo fantástico en el *Poema de mio Çid*”, *Hispania*, XLVII-1 (1964), pp. 69-78, la cita p. 69). No obstante, el crítico no argumenta su opinión, limitándose a recordar que el trabajo de amanuense se debía muchas veces a religiosos, lo que podría explicar la supuesta interpolación piadosa. Pero, como espero mostrar a continuación, esta profecía sí tiene un papel estructural y argumentativo en el poema que difícilmente podría llegar a desempeñar un mero añadido circunstancial: creo que su presencia se puede explicar más sencillamente por el conocimiento religioso general en el Medioevo, pues el pasaje no supone un conocimiento extremadamente preciso del texto bíblico, sino más bien una familiaridad difusa, común en aquel entonces.

⁶⁵ Así el v. 1085, al principio del llamado Cantar segundo: “Aquís’ conpieça la gesta de Mio Çid el de Bivar”; o al concluir este mismo cantar, los vv. 2276-2277: “Las coplas d’este cantar aquís’ van acabando. / ¡El Criador vos vala con todos los sos sanctos!”. No obstante, según señala Francisco López Estrada: “Cabe pensar, sin embargo, que estas menciones de comienzo y fin de parte en un poema épico, destinado, como todos ellos, a una eventual recitación pública, fuesen fórmulas de división que el intérprete podría situar en el lugar más conveniente, en el caso particular de una comunicación de la obra a un público determinado. En esa circunstancia la división en estas tres partes habría sido ocasional para este códice o para la serie de manuscritos al que este perteneciera” (*Panorama crítico sobre el Poema del Cid*, Castalia, Madrid, 1982, p. 53). De allí, la posibilidad de dividir la obra sólo temáticamente, según las dos “orientaciones del argumento” (*ibid.*, p. 58): primero, en torno al destierro del Cid, y luego, en torno a la afrenta de sus hijas, iniciando ambas partes con la deshonra del héroe y terminando con la restauración de su honra.

de la narración, el héroe está pasando su última noche en tierras castellanas, antes de que se cumpla el plazo de nueve días dado por Alfonso VI para que el desterrado abandone el reino. Dentro de este primer cantar, la profecía que recibe el Cid constituye, pues, un giro importante. Efectivamente, según la división propuesta por Luis Beltrán, existen “dos unidades que desde un punto de vista estructural constituyen el primer cantar –a) el Cid dentro de Castilla, entre los suyos, y b) el Cid fuera de Castilla, de cara al enemigo, guerrero profesional”.⁶⁶ La profecía de la tirada 19 representa una bisagra entre estas dos subpartes, entre el interior de Castilla y el territorio moro, entre lo familiar y lo extraño, entre la quietud del infanzón y el movimiento forzado del desterrado, en fin, entre el pasado y el futuro del héroe:

la aparición en sueños del ángel Gabriel al Cid la última noche que éste pasa en Castilla cierra la serie de dramáticas despedidas que ha constituido la primera mitad del primer cantar [con su casa solariega de Vivar, con sus compatriotas en Burgos, con su familia en San Pedro de Cardeña] con un esperanzado empujón hacia delante. [...] Lo que hubiera sido la última despedida, el último conflicto con el ayer, el final de Castilla, se ha convertido en el primer encuentro, el comienzo del futuro.⁶⁷

El Cid se encuentra, pues, en un momento clave de su trayectoria, lo que la trama narrativa del *Poema* representa simbólicamente por el suceso maravilloso de la aparición angelical.⁶⁸ Sin embargo, si la tirada 19 representa un evento único en la obra, no por eso se trata de un evento aislado, pues, al contrario, viene a culminar una serie de elementos oraculares que se presenta más bien como una gradación profética que desemboca finalmente en la aparición del arcángel. El hecho ya ha sido señalado por Eleazar Huerta, quien se refiere a la siguiente sucesión de anuncios:

que San Gabriel se aparezca al Cid en sueños y le anuncie que el destierro será para su bien, no es –como se ha dicho– una maravilla modesta. [...] la aparición no es un hecho aislado. Funciona como miembro último de una *gradación de 3 profecías*: el vaticinio del propio Cid a Minaya, cuando entran en Burgos:

albricia, Alvar Fáñez, ca echados somos de tierra!
mas a grand ondra tornaremos a Castiella. (14-5)

Después, los pronósticos del judío Raquel:

de Castilla vos ides pora las yentes estrañas.
Ya, Campeador, en buena cinxiestes espada!
Assí es vuestra ventura, grandes son vuestras ganancias. (175-7)

⁶⁶ Luis Beltrán, “Conflictos interiores y batallas campales en el *Cid*”, *Hispania*, LXI (1978), pp. 235-244, la cita p. 240.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 235 y pp. 236-237.

⁶⁸ La importancia del suceso se ve subrayada por su unicidad, contrariamente a la descripción incomprensible de Moïse Edery, quien afirma: “Más de una vez aparecen en la trama del poema, ángeles y arcángeles” (“El fondo bíblico del Mio Cid”, *Revista de Occidente*, XX-XXI (1977), pp. 56-60, la cita p. 56).

Y por último, las palabras del arcángel:

*Cavalgad, Çid, el buen Campeador,
ca nunca en tan buen punto cavalgó varón;* (407-9)

Se me dirá que los miembros de la gradación no están contiguos, lo cual es verdad, pero un lector cultivado no puede menos que captarla inmediatamente.⁶⁹

Si bien los tres vaticinios citados por Huerta pertenecen a la serie que culmina con la aparición de Gabriel, creo sin embargo que ésta no se limita a estos tres componentes. La sucesión de elementos proféticos que se da en el *Poema* corresponde más bien a una progresión entre tres grupos proféticos distintos. El primero se relaciona con los varios augurios que recibe el Cid a lo largo de su camino para salir de Castilla. Se trata, más precisamente, de anuncios derivados de la ornitomancia, pues la obra ejemplifica en tres ocasiones la fe que el Rodrigo Díaz histórico daba supuestamente a los auspicios. Este primer grupo corresponde, por tanto, al tipo más amplio de las profecías que denomino ‘materiales’, o sea todos los vaticinios deducibles de una realidad exterior, ya sea ésta un objeto, un paisaje, un nombre, etc.⁷⁰ Si la obra presenta varias veces anuncios pertenecientes a este grupo, solo uno es anterior a la profecía del arcángel y se refiere a la suerte general del Cid.⁷¹ Se trata de los vuelos de cornejas que presencian Rodrigo y Minaya en el camino entre Vivar y Burgos:

Allí piensan de aguiiar, allí sueltan las rriendas;
a la exida de Bivar ovieron la corneia diestra
e entrando a Burgos oviéronla siniestra.
Meçió Mio Çid los ombros e engrameó la tiesta:
«¡Albricia, Álbar Fáñez, ca echados somos de tierra!

⁶⁹ Eleazar Huerta, *Indagaciones épicas: La maravilla épica y su forma reveladora en la Iliada y en el Poema del Cid*, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1969, p. 101.

⁷⁰ Preciso aquí que no empleo la fórmula “profecía material” en el sentido que le da Javier Roberto González (“Profecías materiales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*”, en Rosa E. Penna y María A. Rosarossa, *Studia Hispanica Medievalia III*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1995, pp. 78-89, [la distinción pp. 86-87, nota 2]), para quien corresponde a lo que aquí designo como “profecía consciente”. Efectivamente, la división propuesta por el estudioso argentino entre profecía formal y profecía material no me parece inmediatamente inteligible, sino que el referente aristotélico exige una adaptación al contexto de la profecía. Luego, la distinción del estudioso argentino sólo tiene validez dentro del conjunto de las profecías discursivas que es el único que toma en cuenta. Al contrario, la oposición que propongo entre profecía consciente y profecía inconsciente tiene una validez general, que me permite usarla respecto a cualquier oráculo. Por fin, la necesidad de referirse, más allá de las profecías discursivas, a los demás elementos proféticos crea una fuerte ambigüedad en torno al término ‘material’, pues éste parece más adaptado para designar los elementos materiales, los objetos, que desempeñan también una función profética.

⁷¹ Las otras dos ocurrencias de auspicios en el *Poema* se relacionan con la suerte del héroe al empezar su campaña levantina (vv. 859-861) y con las consecuencias de las bodas de sus hijas con los infantes de Carrión (vv. 2615-2617). Dejaré de lado estas menciones por no vincularse directamente con el sueño profético del Cid, objeto principal de mi estudio.

mas a grand ondra tornaremos a Castiella» [vv. 10-14bis].⁷²

Creo que la exclamación del Cid que cita Huerta no se puede separar del contexto del auspicio: no se trata de un oráculo en sí, sino de la interpretación de la profecía material representada por las aves. Y esta interpretación, en boca de un personaje al que la fama hacía conocedor de los auspicios,⁷³ ha causado mucha perplejidad entre la crítica, pues la “corneja siniestra” que los recibe en la entrada de Burgos siempre se ha visto como un presagio negativo,⁷⁴ valor que acabó por integrar completamente el término ‘siniestro’, en clara oposición con la reacción más bien alegre del Campeador. Una de las teorías presentadas para explicar esta aparente contradicción, y expresada por ejemplo por Michael, es que así el Cid conjuraba la fuerza del augurio.⁷⁵ Me parece, sin embargo, mucho más convincente la interpretación propuesta por Adrián García Montero, quien demuestra la posibilidad de un sentido positivo de la palabra ‘siniestro’, lo que permite leer de forma mucho más coherente tanto el pasaje en sí –sobre todo si, contrariamente a Michael, se acepta el v. 14bis, el cual no deja lugar a duda respecto a la interpretación positiva del augurio por el Cid– como su convivencia textual con otros presagios positivos (como los que verá a continuación y como el propio anuncio del arcángel):

if, as we have suggested, the overall omen was propitious, the conclusion seems inevitable that, at least in this passage of the *Cantar*, “siniestra” meant “of good omen” and “diestra” had the opposite value. Now we can better understand the optimistic forecast made by the Cid: his initial bad luck (exile and its anguish) would

⁷² En su edición del *Cantar de Mio Cid* (Espasa-Calpe, Madrid, 1944-1946), Menéndez Pidal reconstruyó el v. 14bis a partir del pasaje correspondiente a estos versos en todas las crónicas alfonsíes y post-alfonsíes. Como varios otros críticos contemporáneos, en su edición, Ian Michael lo suprime, al considerar que fue insertado “innecesariamente” (*op. cit.*, p. 313). Sin embargo, como demuestra Samuel G. Armistead, su presencia resulta imprescindible para la cabal comprensión del pasaje, pues, “si falta el v. 14bis, lo dicho por el Cid queda trunco y enigmático” (“Cantares de gesta y crónicas alfonsíes: «Mas a grand ondra / tornaremos a Castiella»”, en Sebastian Neumeister, *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (18-23 agosto 1986, Berlín)*, Vervuert, Frankfurt, 1989, pp. 177-185, la cita p. 179). Por lo tanto, decidí alejarme puntualmente de la edición de Michael e insertar este verso tan discutido.

⁷³ El conde de Barcelona nos da un testimonio de la creencia del Cid histórico en los agüeros, en la carta que envía al Campeador según la *Historia Roderici*: “Vemos que confiando en tu monte quieres pelear con nosotros en él. También vemos y sabemos que los montes, los cuervos, las cornejas y las águilas, y toda clase de aves, son tus dioses, y que confías en sus agüeros más que en Dios. Nosotros, sin embargo, creemos y adoramos un solo Dios, que nos vengará de ti y te entregará en nuestras manos” (en Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Espasa-Calpe, Madrid, 1959, t. I, pp. 405-407; la versión en latín está en t. II, pp. 939-943, *apud* Ricardo Arias Arias, *El concepto de destino en la literatura medieval española*, Ínsula, Madrid, 1970, p. 94).

⁷⁴ La lectura negativa del presagio se vio confirmada por la investigación de Menéndez Pidal, que así concluyó: “cuando en el camino volaba la corneja de la derecha a la izquierda, era buen agüero. [...] el agüero que observaba el Cid era, pues, adverso” (*Poema de Mio Cid*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, p. 105, nota a los vv. 12-13, *apud* Adrián García Montero, “Good or bad fortune on entering Burgos? A note on bird-omens in the *Cantar de Mio Cid*”, *Modern Language Notes*, LXXXIX-2 (1974), pp. 131-145, la cita p. 132). Arias Arias también retoma la interpretación negativa del agüero: véase *El concepto de destino*, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁵ Michael, ed. del *Poema de Mio Cid*, *op. cit.*, p. 77, nota al v. 13.

withdraw before good fortune. [...] The interpretation of the omens that is proposed herein has the advantage of coinciding not only with the sequence of events that occurs in Burgos, but also with the general structure of the poem: [...] The ride from Vivar to Burgos, with the successive appearance of a "bad" and a "good" omen, is a figure or type for the Cid's longer journey.⁷⁶

La serie auspicio desfavorable / auspicio favorable corresponde, por tanto, a la estructura más general del *Poema* que obedece al tópico de la *calamitas utilis*: cada desgracia desemboca en una mejoría final; cada deshonra del Cid (con el destierro, con la afrenta cometida contra sus hijas) conduce a una honra mayor a la inicial. Esta lectura del augurio del camino de Vivar a Burgos como globalmente positivo se ve también confirmado por el segundo grupo de oráculos que prepara la aparición de Gabriel: ahora, ya se trata de profecías discursivas, pero inconscientes, o sea que los personajes que las formulan piensan expresar sólo esperanzas o meras premoniciones (ofuscaciones y corazonadas, según la terminología de Huerta⁷⁷), y no palabras de valor y fuerza proféticos. Esta vez, podemos traer a colación dos anuncios de este tipo, ambos de sentido favorable para el héroe. El primero es el ya citado por Huerta, en boca de Rachel, dirigiéndose al Cid:

assí es vuestra ventura, grandes son vuestras ganancias [v. 177].

El segundo corresponde a un consuelo que pronuncia Álbar Fáñez también para el Cid, cuando éste tiene que separarse de su familia en San Pedro de Cardeña:

Aún todos estos duelos en gozo se tornarán,
Dios que nos dio las almas conseio nos dará. [vv. 381-382].

Ambas premoniciones anuncian la buena fortuna futura del Campeador. La primera, incluso, la hace ya presente, según la visión de los judíos convencidos de que el destierro del Cid se debe realmente al robo que éste hubiera cometido y, por tanto, crédulos respecto a su verdadera riqueza. La segunda, en boca del brazo derecho del héroe, o sea un personaje al tanto de su situación real, adopta exactamente el mismo esquema que el auspicio que observan los dos protagonistas entre Vivar y Burgos, según la interpretación de García Montero: la desgracia presente es real, pero se verá reemplazada, en el futuro, por una buena fortuna, con la "ayuda de Dios", como se complace en repetir el juglar de Medinaceli. Sin embargo, aquí, la referencia providencial no sólo debe leerse como una mera fórmula, casi automática en el contexto de "fe

⁷⁶ García Montero, "Good or bad fortune on entering Burgos?", art. cit., pp. 143 y 145.

⁷⁷ Huerta, *Indagaciones épicas*, op. cit., p. 65.

convencional, hereditaria, acrítica” que se ha identificado en el *Poema*,⁷⁸ sino también como un anuncio intratextual. No sólo las palabras de Minaya, como los otros dos oráculos previos, por su contenido favorable al héroe, anuncian el mensaje positivo del arcángel, sino que, en el segundo verso citado, parecen referirse casi explícitamente a la futura profecía de Gabriel: “Dios consejo nos dará” es una esperanza y una expresión usual en boca de un cristiano, pero el verso 382 tiene la particularidad de también profetizar la visita al Cid del arcángel, mensajero habitual de Dios, cuando quiere comunicar su “consejo” al elegido. Por tanto, la premonición de Álbar Fáñez concluye con una lógica perfecta la gradación profética que conduce a la aparición de Gabriel: después de una profecía material y dos profecías discursivas inconscientes, se va a presentar la única profecía discursiva consciente de la obra, en una progresión natural en cuanto al carácter cada vez más explícito de los vaticinios y en cuanto a la fuerza profética cada vez mayor que cobran, ya que la serie se ve coronada por el propio mensaje de Dios, transmitido por Gabriel. Conviene, pues, ahora analizar las circunstancias y el contenido de esta profecía tan bien preparada a lo largo de la primera parte del Cantar.

I.2.1.2 El sueño profético del Cid

La aparición del arcángel Gabriel al Cid se narra en la tirada 19 en los siguientes versos:

Í se echava Mio Çid después que fue çenado,
un suéñol’ priso dulce, tan bien se adurmió;
el ángel Gabriel a él vino en sueño:
«¡Cavalgad, Çid, el buen Campeador!
ca nunca en tan buen punto cavalgó varón;
mientras que visquíredes, bien se fará lo to.»
Quando despertó el Çid, la cara se sanctigó,
sinava la cara, a Dios se acomendó,
mucho era pagado del sueño que á soñado. [vv. 404-412].

La escena así dada a conocer al lector actual o al oyente del antiguo juglar pide varios comentarios. Primero, las circunstancias de la profecía se ven recaladas una y otra vez por el narrador: se trata de un sueño, que recibe el Cid mientras duerme, como lo repiten los versos (“un suéñol’ priso dulce, / tan bien se adurmió”; “a él vino en sueño”; “Quando despertó el Çid”; “del sueño que á soñado”). Buena parte de la crítica se ha apoyado en el onirismo insistente del pasaje para afirmar la ausencia de maravilla en el *Poema*, pues el sueño es una realidad psicológica

⁷⁸ Gariano, “Lo religioso y lo fantástico en el *Poema de mio Çid*”, art. cit., p. 71.

perfectamente aceptable en un entorno realista, como lo es la épica española, según la teoría del "verismo" de Menéndez Pidal. Así, Gariano: “[el autor español] da visos de realidad al episodio suponiéndolo ocurrido en el sueño; y en el sueño se da de todo”.⁷⁹ Sin embargo, el hecho de que el ángel aparezca en un sueño no basta para suprimir la maravilla de la obra. Ya vimos que este sueño no es un suceso aislado, sino que viene preparado por toda una serie de augurios y premoniciones: existe, pues, un pensamiento providencial que vertebra todo el *Poema* y que no se reduce a esta aparición de Gabriel. Ahora bien, “la creencia en una Providencia cristiana presupone otra cosa más radical todavía; la creencia en un orden natural y maravilloso, dentro del cual la divinidad –la que sea– interviene en el destino del hombre”.⁸⁰ Si es cierto que el juglar de Medinaceli no recurre a una maravilla de tipo milagrero, con apariciones de santos que ayuden al Campeador en sus batallas por ejemplo, eso no significa que esté ausente la maravilla de tipo más trascendental, que relaciona al héroe con la divinidad, mediante el pensamiento providencial por una parte y, por otra, mediante mensajes indirectos (las corazonadas de los personajes) o directos (la visita de Gabriel). La naturaleza mágica del sueño se ve al contrario confortada por la misma insistencia del juglar en la descripción de sus peculiaridades. Como lo explica Harriet Goldberg, las circunstancias que rodean al sueño mágico siempre presentan rasgos que revelan su esencia particular: “The author mentions either his [del soñador] restless inability to fall asleep or his almost drugged surrender to sleep. As a way of making important the contents of the dream, the sleep is termed either deep, sweet or magically prolonged. The dreamer awakens either startled, puzzled or frightened”.⁸¹ Aquí, precisamente, el Cid se duerme de inmediato después de cenar, el sueño llega en cuanto se ha dormido, se trata de un sueño “dulce” que se presenta incluso como “an externally stimulated dream”⁸² mediante la expresión “un suéñol’ priso” y, por fin, el héroe despierta a la vez preocupado o un poco asustado (“la cara se sanctigó”) y alegre (“mucho era pagado”) ante la revelación que le ha sido concedida.

Además de estos rasgos que señalan la naturaleza maravillosa del sueño del Cid, también hay que relacionarlo con la tradición de la que deriva. Aquí se trata evidentemente de la tradición bíblica más pura, pues los patriarcas y los profetas también recibían las revelaciones divinas vía visiones o sueños, como ya señalé, y muchas veces gracias a la visita de ángeles. Más aún, el

⁷⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁸⁰ Huerta, *Indagaciones épicas, op. cit.*, p. 217.

⁸¹ Harriet Goldberg, “The dream report as a literary device in medieval Hispanic literature”, *Hispania*, LXVI-1 (1983), pp. 21–31, la cita p. 23.

⁸² *Ibid.*, p. 24.

mensajero divino escogido para el Cid es el arcángel Gabriel, que ya tiene una tradición tanto bíblica como épica como “*summus nuntius Dei*”.⁸³ En el Antiguo Testamento, aparece ante Daniel (Dn 8,15-26 y 9,20-27) para explicarle visiones previas. En el Nuevo, se vuelve el principal mensajero de Dios, al revelar a Zacarías el nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,5-25) y luego al protagonizar la Anunciación misma (Lc 1,26-38). Gabriel es, pues, un mensajero habitual, tanto para explicar como para transmitir profecías divinas. Este papel se le reconocía por excelencia en la Edad Media, ya que se adopta a Gabriel para transmitir el mensaje divino en varias obras de la Romania. Así, es famosa su aparición en la *Chanson de Roland*, donde se presenta ante el propio Carlomagno, velando su sueño y profetizándole una futura batalla:

Karles se dort cum hume traveillet.
Seint Gabriel li ad Deus enveiet :
L'empereür li cumandet a garder.
Li angles est tute noit a sun chef.
Par avisiun li ad anunciet
D'une bataille ki encuntre lui ert :
Senefiance l'en demustrat mult gref. [CLXXXV, vv. 2525-2531].⁸⁴

Aunque la escena de la *Chanson de Roland* corresponde a una aparición real del arcángel, o sea una visión, y no un sueño, ambas obras participan en la conformación de una tradición literaria, en torno a Gabriel, quien también aparecerá en la *Chanson de Saisnes*, compuesta a finales del siglo XIII por Jehan Bodel d'Arras, para descubrir las reliquias que contiene Durandal y encargarla a Roland.⁸⁵ Esta recurrencia del arcángel en los textos épicos medievales lleva incluso a D. Catalán a considerar su aparición como una “fórmula narrativa o motivo” de la narración heroica.⁸⁶ En el caso del *Cid*, puede llamar la atención el hecho de que ya no aparece ante un gran emperador o un caballero glorioso, sino ante el desterrado rechazado por su rey y sus compatriotas.⁸⁷ Esta particularidad ha conducido a varios críticos a establecer un paralelo entre la figura del Cid y Jacob, también obligado a dejar Beerseba y que recibe un sueño profético en la

⁸³ *Chronica Adefonsi Imperatoris* o *Crónica de Alfonso VII*, ed. de Luis Sánchez Belda, CSIC, Madrid, 1950, p. 45, apud Arias Arias, *El concepto de destino*, op. cit., p. 46, nota 12.

⁸⁴ Cito por la edición de Jean Dufournet, Flammarion, Paris, 1993. En *La Chanson de Roland*, Gabriel aparece siete veces, explícitamente nombrado o no. A veces, se le encarga una misión profética, otras sólo apoyar moralmente a Carlomagno o a Roland. Carlomagno también recibe varios sueños proféticos visuales, que no pasan por el intermedio de un mensajero divino.

⁸⁵ Tomo el dato de Catalán, *La épica española*, op. cit., p. 220, nota 154.

⁸⁶ Véase *ibid.*, pp. 381-382.

⁸⁷ Sin embargo, el hecho de que el Cid comparte con el Emperador el honor de la visita del arcángel se puede deber a que ambos gozan del estatuto de héroes modélicos, como demostró Leo Spitzer: “el Cid, a diferencia de otros héroes épicos, es un héroe-modelo, comparable con Carlomagno más bien que con Roldán” (“Sobre el carácter histórico del *Cantar de Mio Cid*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, II-2 (1948), pp. 105-117, la cita p. 107).

primera noche que pasa fuera de la casa paterna, en Bet-el (Gn 28,10-2), donde Dios también le asegura su ayuda y su futuro éxito: “He aquí, yo estoy contigo, y te guardaré por dondequiera que fueres, y volveré a traerte a esta tierra”.⁸⁸ El personaje del Cid, al recibir esta visita angelical y al asemejarse a figuras bíblicas, se distingue de los posteriores héroes épicos que reciben mensajes de Dios “sólo” mediante santos: la profecía cidiana es más “pura”, respecto al modelo bíblico y acerca al Cid, por la relación más directa que lo une a la divinidad, a la figura de un patriarca, de un profeta o de un santo, más que de un héroe profano. Esta cercanía palpable entre el Campeador y Dios se reconoce en la obra, incluso por parte de sus enemigos. Así, el rey de Marruecos: “e él [el Cid] non ge lo gradeçe sinon a Ihesu Christo” [v. 1624]. Y la crítica no ha dudado en calificar al héroe como “santo laico”, “redentor terrestre enviado por Dios piadoso”⁸⁹ o “imagen viva del justo”,⁹⁰ una caracterización que aleja mucho al Campeador del *Poema de Mio Cid* de su aparición más joven en el *Cantar de Rodrigo*, donde el héroe, a pesar de recibir también una profecía divina, no comparte las virtudes típicas de un santo, como veremos a continuación.

Si ahora nos fijamos en el contenido del mensaje profético, o sea los versos 407-409 de la obra (“¡Cavalgad, Çid, el buen Campeador! / ca nunca en tan buen punto cavalgó varón; / mientras que visquiéredes, bien se fará lo to”), nos podemos dar cuenta de que funcionan como una confirmación de las profecías materiales o inconscientes anteriores en el *Poema*: la impresión favorable que éstas dejaban acerca de la suerte futura del héroe se ve aquí asegurada por la fiabilidad absoluta de la palabra divina y por la fuerza de la profecía consciente.⁹¹ La profecía de Gabriel no revela ningún “¿qué?” al Cid, como sí lo hace en su aparición ante Carlomagno, en la *Chanson de Roland*: aquí, no se anuncia ninguna batalla precisa que tenga que librar el héroe, ni ningún desarrollo posterior de la trama. Lo que sí se revela es el “¿cómo?”: la suerte del Cid

⁸⁸ El paralelo entre el personaje bíblico y el épico prosigue en sus trayectorias posteriores: “Even though he is innocent, the Cid is also a pilgrim figure in that he completes a penitential cycle of loss and alienation that ends with redemption and reconciliation”; “The ideal pilgrim does not return to the same home, but makes a new one. He follows God’s commandment and becomes the basis for a new kingdom. [...] The Cid, like Jacob, a foundational pilgrim, leaves the place where he lived before in order to go through ‘hardships and vicious wars’ and finally enter a new place where he stays” (Taran Sarah Christien Johnston, *The Sacred Face of War: Irredentist Ideology in Early Spanish Literature*, PhD dissertation, University of Texas, Austin, 2004, pp. 162 y 167).

⁸⁹ Spitzer, “Sobre el carácter histórico del *Cantar de Mio Cid*”, art. cit., pp. 110 y 114.

⁹⁰ Cesáreo Bandera Gómez, “Reflexiones sobre el carácter mítico del *Poema de Mio Cid*”, *Modern Language Notes*, LXXXI-2 (1966), pp. 195-216, la cita p. 203.

⁹¹ En términos de Huerta, “La visión es ‘dar forma’ a la sensación oscura para poderla captar” (*Indagaciones épicas*, op. cit., p. 65).

siempre será favorable (“bien se hará lo to”, o sea lo “tuyo”, todo lo que concierne al Campeador).

Más allá de esta formulación explícita, la fortuna del Cid se expresa mediante varios recursos. Primero, los dos vocativos que encabezan la profecía: por una parte “Çid”, que recuerda los valores positivos de ‘señor’ del término árabe del que proviene, *Sayyid*, *Sayiddī*;⁹² y por otra, la denominación de “Campeador”, apodo del Cid en vida, más tarde latinizado bajo las formas *campidoctor* o *campidoctus*, como en el poema del *Carmen Campidoctoris* o la crónica de la *Historia Roderici*, y que significa el batallador, el campeón, aludiendo a las victorias campales del héroe. El segundo recurso que connota la fuerza triunfante del Cid corresponde a la imagen del “cabalgar”, transmitida mediante la energía del imperativo inicial y, en el verso siguiente, en asociación con la expresión formulística “en buen punto”. La orden, que el mensajero divino da al héroe y que precede la afirmación “bien se hará lo to”, enlaza el anuncio de Gabriel con el tipo de la profecía condicional o admonitoria,⁹³ en la cual la realización del vaticinio depende de la verificación o no de la petición o del consejo emitido por el oráculo. Reformulando la profecía del arcángel, el mensaje que transmite al Cid es “Si cabalgáis, os irá bien”: si el Campeador no sigue cabalgando, este anuncio positivo no se cumplirá. Se trata, pues, de una profecía que deja al héroe su poder de decisión y, por tanto, cierta independencia respecto a los decretos de la Providencia. Sin embargo, en cuanto héroe positivo y providencial, el Cid no puede ir en contra del plan divino, así que seguirá cabalgando para que éste se pueda cumplir.⁹⁴

La metáfora de la cabalgata se adecua, además, perfectamente a la situación del de Vivar. Por un lado, alude a lo que le es más difícil a principios del primer cantar, cuando la exigencia del rey de que salga de Castilla lo empuja a pesar suyo a abandonar uno tras otro los lugares importantes para él, cuando “pierde, está perdiendo, algo más de sí mismo con cada paso de su

⁹² Existe sin embargo otra hipótesis que hace derivar el apodo de Rodrigo Díaz de Vivar –que sólo le será atribuido de forma póstuma, contrariamente al de “Campeador”– del árabe *Sīd*, el león, símbolo también de connotación positiva. Véase a este respecto el artículo de Mikel de Epalza, “El Cid = El León: ¿Epíteto árabe del Campeador?”, *Hispanic Review*, XLV-1 (1977), pp. 67-75. Cf. también el paralelo que establece Bandera Gómez entre el Cid y la figura del león, en art. cit., pp. 202-209.

⁹³ Este último término es el que emplea Javier Roberto González acerca del *Amadís de Gaula*. Véase “La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*”, *Medievalia*, XVIII (1994), pp. 27-42: “hay, pues, una predicción velada, una revelación oblicua del futuro. [...] su verificación en los hechos no resulta de cumplimiento necesario, sino condicional. [...] la cláusula condicional apela a la libertad del destinatario del mensaje profético” (p. 30).

⁹⁴ Desde este punto de vista, la actitud del Cid corresponde a la del hombre en estado de gracia de San Agustín, para quien: “Una vez descubierto el plan de la Providencia [lo que ocurre al Cid puntualmente gracias a la revelación profética de Gabriel], [...] la verdadera libertad del hombre será suprema sólo cuando pueda colaborar, en completa libertad, con ese plan providencial” (Arias Arias, *El concepto de destino*, op. cit., p. 30).

cabalgadura”.⁹⁵ Pero, aún así, “aguijar” se vuelve la principal preocupación, al mismo tiempo que una fórmula repetida una y otra vez. Así, el inicio de la obra corresponde finalmente a “una serie de pérdidas, pero también una serie de victorias porque a lo largo de todas ellas el camino ha sido siempre hacia delante, la derrota hubiera sido el estancamiento, la inmovilidad y el héroe ha sabido continuar cabalgando”.⁹⁶ Por otro lado, la acción de “cabalgar” simboliza la vida errante del Cid en la segunda parte del primer cantar: representa la huida inicial, pero también la conquista y la transformación positiva de la suerte del desterrado. La imagen empleada por el ángel se revela, por lo tanto, doblemente profética: respecto al pasado del héroe, aludiendo a sus dificultades previas y confirmando que su actitud ha sido la buena, y respecto a su futuro, anunciando sus victorias posteriores. Contiene, pues, *in nuce* el cambio de suerte del Cid, de negativa a positiva. La actividad de cabalgar se relaciona, además, mediante el verso 408, con el pensamiento del destino de la obra, pues recuerda la tan repetida designación del Cid como “el que en buena hora nació”, declinada a lo largo de la obra, a veces con ligeros cambios, como “el que en buena hora cinxó espada” o, como aquí, “el que en buen punto nació”.⁹⁷ La afirmación, en boca del mensajero divino, de que “nunca en tan buen punto cavalgó varón” funciona de modo similar a la confirmación de los oráculos anteriores por la profecía angelical: en este caso, el v. 408, supuestamente pronunciado por Gabriel, viene también a autorizar todos los empleos de la fórmula a lo largo de la obra. Si bien Edery piensa que ésta “se repite tantas veces en El Cid que, además de ser ritual, se convierte en amuleto contra la mala suerte”,⁹⁸ creo que, más bien, la expresión funciona como un recuerdo permanente de la profecía divina, contaminando la fuerza providencial de ésta a cada ocurrencia de la fórmula: el Cid es providencialmente “el que en buena hora nació”, o sea, lo es por voluntad divina, la cual determina su persona, rige todas sus acciones y se expresa mediante esta profecía. La fórmula identificada con el Cid lo designa así a

⁹⁵ Beltrán, “Conflictos interiores y batallas campales en el *Cid*”, art. cit., p. 235.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 236.

⁹⁷ Según la definición clásica de Lord y Parry, estas variaciones justificarían aquí el uso de la locución ‘expresión formularia’, más que del mero término ‘fórmula’, pues “Lord y Parry definían la *fórmula* como el «grupo de palabras empleadas regularmente en las mismas condiciones métricas, para expresar una idea esencial determinada»; la fórmula sería, pues, invariable, ya que cuando hay variaciones se debe hablar, a juicio de Lord y Parry, de *expresiones formularias*, en las que se mantiene intacto el contenido, mientras que la forma varía para ajustarse a la asonancia” (Alvar y Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, *op. cit.*, p. 24). Sin embargo, este matiz excesivamente mecánico ha llevado a una reevaluación del término ‘fórmula’ (así, Catalán, *La épica española*, *op. cit.*, pp. 379-389) que acepta finalmente el uso de variantes e, incluso, reconoce su importancia poética: “[en la fórmula] la variación tiene un papel al menos tan importante como la repetición” (D. Boutet, *La chanson de geste. Forme et signification d'une écriture épique du Moyen Âge*, PUF, Paris, 1993, p. 93, *apud* Catalán, *ibid.*, p. 385, quien lo traduce). Por lo tanto, no distinguiré aquí la ‘fórmula’ de la ‘expresión formularia’.

⁹⁸ Edery, “El fondo bíblico del Mio Cid”, art. cit., p. 57.

lo largo de la narración como el elegido de Dios, el personaje providencial⁹⁹ al que decidió mandar a su mensajero profético y para quien siempre tiene reservada la victoria.

Y, como tal personaje providencial, el Cid tiene la reacción esperada de parte de semejante “santo laico”. Al despertar, “la cara se sanctigó, / sinava la cara, a Dios se acomendó, / mucho era pagado del sueño que á soñado”. Esta breve sucesión de acciones demuestra a la vez la fe, el agradecimiento, la humildad del personaje, es decir, exactamente las virtudes ensalzadas en la literatura hagiográfica contemporánea. Más aún, a estas reacciones inmediatas, añade la acción y, por tanto, la virtud de obediencia, como lo deja entender el verso siguiente: “Otro día mañana piensan de cavalgar” [v. 413]. No cabe duda que la mención del verbo ‘cabalgar’, inmediatamente después de la recomendación del arcángel, es todo menos casual: el juglar acentúa así el acatamiento del héroe a las palabras divinas.¹⁰⁰ Las cualidades del Cid justifican así el haber sido elegido para recibir una profecía, aunque, como lo describe E. Huerta, el argumento se origina en un pensamiento circular:

Si la raíz de la creencia es, como decimos, lo providencial en bloque, el heroísmo cidiano se nos revela como una cadena cerrada, circular, donde no podría señalarse el primer eslabón. La Providencia ayuda al héroe porque éste se lo merece; es tenaz, piadoso, valiente, medido, etc. Pero reúne tales virtudes porque le fueron dadas de antemano al nacer y confirmadas al llegar a la virilidad, “cuando ciñó espada”, luego la Providencia circundaba al hombre por todas partes. Dios, aunque invisible, está presente en cualquier decisión humana: determina sus consecuencias inevitables, puesto las conoce, y ayuda al que se ayuda a sí mismo.¹⁰¹

⁹⁹ Es bien conocido el pensamiento providencial que rodeaba a Rodrigo Díaz de Vivar en su vida. Así, el historiador árabe Ben Bassam asegura que él mismo se veía como la contrafigura del último rey godo: “Un Rodrigo perdió esta Península pero otro Rodrigo la salvará” (*apud* Huerta, *Indagaciones épicas, op. cit.*, p. 24). Podemos también señalar que el Cid parece enlazar a su brazo derecho, Alvar Fáñez, con su propia caracterización providencial, al decirle “mientras vós visquiéredes, bien me irá a mí, Minaya!” [v. 925], fórmula que establece un claro paralelo entre la premonición del Cid y la profecía de Gabriel, quien afirma el papel providencial del héroe en términos muy parecidos: “mientras que visquiéredes, bien se hará lo to” [v. 409].

¹⁰⁰ Esta mención de la cabalgata del Cid también la erige como otro motivo del destino épico, tal como lo es, según Catalán, la aparición de Gabriel. Podemos traer a colación, por ejemplo, otro pasaje profético de *La Chanson de Roland* que une justamente los dos motivos:

Ais li un angle ki od lui soelt parler,
Isnelement si li ad comandet :
« Charle, chevalche, car tei ne falt clartet !
La flur de France as perdut, ço set Deus.
Venger te poez de la gent criminel. »
A icel mot est l'emperere muntet. AOL

Aquí como en el *Mío Cid*, se asocian la aparición de Gabriel, el oráculo y la imagen del subirse a caballo de inmediato como símbolo de la obediencia del protagonista a la voluntad divina.

¹⁰¹ Huerta, *Indagaciones épicas, op. cit.*, pp. 235-236.

Independientemente de esta reserva, intrínseca al pensamiento providencial, el Cid Campeador aparece, tras esta escena profética que sirve de bisagra entre su salida de Castilla y el principio de sus conquistas, como una figura muy cercana a la del profeta en sentido bíblico,¹⁰² o más precisamente, del patriarca veterotestamentario (y no sólo del patriarca en sentido amplio, como a veces se ha limitado a afirmar la crítica, al señalar la edad ya madura y el estatuto de *pater familias* del Campeador en el *Poema*). Al igual que tales personajes bíblicos, desempeña un papel de caudillo respecto a su comunidad.¹⁰³ Como Jacob, con quien ya mencioné el parecido del Cid, recibe la visita del ángel de Dios. En ambos casos, la comunicación del mensajero divino no es casual, sino que participa en la configuración literaria del personaje como ser excepcional, distinto al resto de su comunidad: en la Biblia, el recurso profético sirve para marcar más aún el estatuto de (futuro) patriarca de Jacob; en el *Poema*, la profecía desempeña una función similar, sólo que orientada hacia una excepcionalidad profana, la del héroe épico. Los dos vaticinios divinos conciernen al futuro individual de los personajes –todo les irá bien, en su vida personal–, más que al porvenir comunitario, como sí pasa con los profetas bíblicos, a partir de Samuel, y más aún de Amos, que casi no reciben mensajes “privados”, sino que sirven de intermediarios entre los anuncios divinos y el pueblo de Israel. Esta personalización de la profecía subraya que en ambos casos se trata, ante todo, de configurar a un personaje en particular, y no de transmitir un mensaje de valor universal: tiene más importancia la existencia misma del vaticinio que su contenido. La profecía constituye, por tanto, una faceta más de la construcción literaria de Jacob o del Cid, que funciona como prueba incuestionable de sus virtudes, pues significa que han alcanzado el estatuto de “elegidos” de Dios: es lo que permite, a Jacob, volverse uno de los

¹⁰² Una lectura extrema del Cid como profeta bíblico corresponde a la visión crística del personaje, defendida por ejemplo por R. Burt, pero que inició muy temprano entre los contemporáneos de Rodrigo Díaz: “esos españoles [frente a la invasión árabe] necesitaron mitos, al buscarle una explicación a sus problemas, los cuales crearon dentro del espíritu cristiano que les animaba. Hacia atrás, al hurgar en la causa, hallaron un *pecado original*: la lujuria de Rodrigo, el último rey goda. España estaba sufriendo las consecuencias de aquel pecado. Y en el futuro, entrevieron como esperanza *mesiánica* la *aparición* de un héroe que los librara de servidumbre a ellos y a su tierra; héroe que, inevitablemente, debía ser un anti Rodrigo” (Huerta, *Indagaciones épicas, op. cit.*, p. 276). Sin embargo, la figura del Cid se acerca, más que a la de un profeta en sentido bíblico, a la de un patriarca, como Jacob, con quien los puntos en común son muy numerosos y al que la Biblia nunca llama ‘profeta’. Si Gabriel se le aparece, como le ocurre al profeta Daniel, el Cid no pasa de ser el depositario de un mensaje divino “privado” y no llega a difundir un anuncio de sentido comunitario o incluso universal, como en el caso de los profetas bíblicos y, en particular, de Cristo, a pesar de los paralelos que se pueden estudiar entre éste y el Campeador.

¹⁰³ Este sentimiento comunitario es muy importante en la obra, como lo señala López Estrada: “Tocante, pues, a todos y comprometiéndolos en una común cosmovisión, en el *Poema* actúa una concepción religiosa del mundo dentro de la cual un héroe de la medida del Cid no puede aparecer como un solitario que actúa sólo para sí mismo, ni el derroche de energías que realiza cabe entenderlo como una actividad que se dispersa sin sentido ni fin” (*Panorama crítico sobre el Poema del Cid, op. cit.*, p. 69). La pertenencia esencial del héroe a una comunidad se debe distinguir del sentido no comunitario del mensaje divino que le es transmitido por Gabriel.

grandes patriarcas y, al Cid, confirmar su posición de *primum inter pares*, según la concepción medieval del caudillo o del rey, reconocido como tal por Dios y, por tanto, asegurado también de su éxito final. La afirmación de la supremacía del héroe se subraya, finalmente, mediante la “cidificación”¹⁰⁴ del mundo que se da al final del *Poema*, pues todos los personajes virtuosos recuperan su honra, como una prueba terrenal (se trata de un valor social, propio del héroe épico como representante de valores comunitarios) del reconocimiento más trascendental de Dios, simbolizado por la comunicación profética: “a todos alcança ondra por el que en buen ora naçió” [v. 3725]. La profecía del *Poema de Mio Cid* expresa, pues, ante todo, una visión providencial de una figura fuertemente marcada por sus antecedentes bíblicos: añade al personaje una faceta excepcional más que conforta su estatuto de héroe. Frente a tal ejemplo, recurrir a una revelación profética se vuelve pronto un tópico literario en la configuración medieval del héroe, como lo demuestra el estudio de las *Mocedades de Rodrigo*.

I.2.1.3 La mecanización del recurso profético en las *Mocedades de Rodrigo*

El poema de las *Mocedades de Rodrigo* pertenece a la épica española tardía, y por tanto, decadente, según la visión de Menéndez Pidal, quien veía en la obra una mera glosa o un prólogo a los cantares viejos, desprovista de calidad artística y de coherencia narrativa. Sin embargo, la crítica más reciente ha intentado escapar a esta concepción demasiado organicista de la evolución literaria (desarrollo, auge y decadencia de un género) y rescatar este poema.¹⁰⁵ La incoherencia actual del cantar se debería, más que a una dudosa decadencia, a su compleja génesis y a problemas de transmisión. Las teorías sobre el tema son numerosas, pero se puede resumir la idea general de la elaboración de la obra de la siguiente manera: el poema original, denominado por los estudiosos *Gesta de las mocedades de Rodrigo*, debió de ser compuesto en la segunda parte del siglo XIII, más precisamente entre 1270 y 1284;¹⁰⁶ se prosificó a continuación en varias crónicas, en particular en la *Crónica de Castilla*, también llamada *Crónica de los Reyes de Castilla* y en la *Crónica de 1344*; hacia 1360, mientras nacen también varios romances sobre el

¹⁰⁴ El neologismo aparece en los textos de varios críticos, por ejemplo en Huerta, *Indagaciones épicas*, *op. cit.*, p. 217.

¹⁰⁵ Véase por ejemplo Funes, “*Mocedades de Rodrigo*: huellas fragmentarias de una tradición épica tardía”, *art. cit.*, pp. 87-88, donde el estudioso propone una hipótesis de evolución del género épico en función de su relación a las prácticas discursivas, o sea, según el grado de oralidad y escritura de las obras.

¹⁰⁶ Véase Victorio, Introducción a *Mocedades de Rodrigo*, *op. cit.*, p. LIII.

tema,¹⁰⁷ se opera una refundición del texto, obra de un clérigo de Palencia, según Deyermond, o de Zamora, según Victorio,¹⁰⁸ quien intercala en el poema original varios episodios, en particular los referentes a Palencia y quizás también la aparición de san Lázaro que nos interesa aquí. Por fin, después de estas dos etapas redaccionales, F. Funes añade una etapa recepcional de la obra que corresponde al texto tal como nos ha llegado en la copia del manuscrito de París, fechado por Victorio en 1400: según Funes, el copista, más interesado por los datos históricos del texto que por su calidad literaria, intercaló en el poema precisiones de índole histórica, geográfica o genealógica, deteriorando por lo tanto la estructura poética del texto, por lo cual el crítico denomina esta última etapa del cantar *Crónica rimada*. Esta presentación genética de la obra nos podrá ayudar a entender ciertas incoherencias en torno al pasaje profético que quisiera estudiar a continuación.

Más allá de los defectos estructurales que se suelen señalar acerca de las *Mocedades*, el elemento más llamativo de la obra es el cambio drástico que sufre la caracterización del personaje principal respecto a la tradición cidiana. Si, en el *Poema de Mio Cid*, el héroe es un patriarca en el sentido más completo del término, a la vez por la respetabilidad de su edad y por su excepcionalidad intrínseca, el Rodrigo de las *Mocedades* une a su juventud un carácter sumamente distinto al del Campeador maduro.¹⁰⁹ Se define, en efecto, por su orgullo, su impetuosidad, su falta de respeto hacia todos los representantes de la autoridad (el rey, el Papa, los demás nobles, etc.). Mientras las prosificaciones cronísticas de la obra intentan suavizar el comportamiento del joven héroe,¹¹⁰ en el cantar, en varias ocasiones, se le llama “peccado”, o sea

¹⁰⁷ Los romances sobre las hazañas juveniles de Rodrigo son: “Cada día que amanece”, con sus variantes “En Burgos está el buen rey” y “Día era de los reyes”; “Cavalga Diego Laynez”; “Rey don Sancho, rey don Sancho”, con su variante “A concilio dentro en Roma”.

¹⁰⁸ Véase Deyermond, *Epic Poetry and the Clergy*, op. cit., p. 81, y Victorio, Introducción a *Mocedades de Rodrigo*, op. cit., p. XLVII. El mismo proceso de refundición de una materia tradicional había ocurrido ya, por ejemplo con el *Poema de Fernán González*, pero el arlantino había creado a partir del poema original una obra nueva en cuaderna vía, mientras que el refundidor de la *Gesta de las mocedades de Rodrigo* se limita a intercalar pasajes a veces sin relación directa con el contexto del poema preexistente, como lo describe muy bien Thomas Montgomery: en la obra original “were inserted bits of ready-made popular poetry, epic or balladic, more because of their own memorable qualities than any appropriateness to the surrounding text” (“Some singular passages in the *Mocedades de Rodrigo*”, *Journal of Hispanic Philology*, VII-2 (1983), pp. 121-134, la cita pp. 132-133). A estos añadidos por motivos poéticos, hay que sumar también los propagandísticos, como los que conciernen a la diócesis de Palencia.

¹⁰⁹ Reservo el solo nombre de ‘Rodrigo’ al personaje joven de las *Mocedades*, mientras que los apodos del ‘Cid’ o del ‘Campeador’ designan a la figura madura del *Poema*.

¹¹⁰ Así, en la *Crónica de Castilla*, se borra la arrogancia de Rodrigo frente al rey Fernando y, sobre todo, su negación a reconocerse como vasallo suyo, hasta el extremo de calificarlo de “obediente”: “E dixo al rrey que faría su mandado en esto e en todas las cosas que le él mandara. E el rrey gradeciógelo mucho... e añadió a Rodrigo mucho más en tierra que dél tenía, e amávalo mucho en el su corazón porque veía que era obediente e mandado...” (apud Catalán, *La épica española*, op. cit., p. 290).

‘demonio’ [vv. 426 o 443], y él mismo no vacila en profanar el recinto sagrado de una iglesia para apoderarse de un enemigo [vv. 708-711].¹¹¹ Tradicionalmente, tales cambios fueron juzgados muy severamente por la crítica. Así, Menéndez Pidal, quien afirma: “La índole de este poema, tal como hoy lo conservamos, es opuesta a la del *Mío Cid*. En vez de la solemne dignidad, mesura y profunda emoción que éste respira, vemos en el *Rodrigo* arrogancia, arrebató y brutalidad chocantes”.¹¹² Actualmente, en vez de ofuscarse por la transformación del vasallo ideal en el “Soberbio Castellano”, se ha intentado explicarla, en parte por motivos internos a la obra –así la elección de un rey mozo, en la persona de Fernando I, lo que debilita de entrada el principal símbolo de la autoridad¹¹³–, pero sobre todo por el nuevo contexto de la obra tardía. Si bien el cantar original se fecha a finales del siglo XIII, su refundición pertenece al agitado siglo XIV, periodo de intensas crisis a la vez políticas, religiosas y epidémicas, en particular en Castilla. Como lo han notado Deyermond y Victorio,¹¹⁴ este contexto dio lugar a varias obras que escaparon a los ideales tradicionales, presentando protagonistas muy alejados de las virtudes clásicas, como en el *Libro de Buen Amor*, o proponiendo una visión histórica mucho más pesimista que anteriormente, como lo hace López de Ayala en sus crónicas. Este nuevo contexto pudo así dar origen a una nueva línea épica que Mercedes Vaquero denomina “épica de revuelta” y que revela, según ella, “un estado de crisis socio-política que inspira o puede inspirar a revueltas populares”.¹¹⁵ Aunque Funes no coincide totalmente con tal apelación, sugiere una explicación similar del fenómeno, al proponer relacionar el grado de rebeldía de los héroes épicos con la evolución del género: “Quizás sería interesante pensar en un esquema evolutivo en el cual habría una fase primitiva oral, con héroes rebeldes y apasionados, una fase de puesta por escrito en la que estos héroes aparecen integrados a estructuras de orden según pautas ideológicas cultas y una fase tardía que, en un contexto de crisis, recupera y exagera los héroes de la tradición oral primitiva”.¹¹⁶ Las *Mocedades de Rodrigo* pertenecerían, evidentemente, a esta última etapa, al

¹¹¹ Recuerdo que cito la obra por la edición de Victorio, *op. cit.*; preciso entre corchetes los versos citados.

¹¹² Menéndez Pidal, *La epopeya castellana a través de la literatura española*, Buenos Aires, 1945, p. 108, *apud* M. Alvar y Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, *op. cit.*, p. 123.

¹¹³ Véase Victorio, Introducción a *Mocedades de Rodrigo*, *op. cit.*, p. XIV.

¹¹⁴ Véase Deyermond, *Epic Poetry and the Clergy*, *op. cit.*, p. 52, y Victorio, Introducción a *Mocedades de Rodrigo*, *op. cit.*, pp. LVIII-LIX.

¹¹⁵ Mercedes Vaquero, “Las *Mocedades de Rodrigo* en el marco de la épica de revuelta española”, en Bailey, *op. cit.*, pp. 99-136 [la cita p. 102], *apud* Funes, “Hacia una nueva apreciación de las *Mocedades de Rodrigo*. I. Últimos estudios (1)” [el artículo es de hecho una reseña del libro de Bailey], *Íncipit*, XX-XXI (2000-2001), pp. 119-132, la cita p. 128.

¹¹⁶ Funes, *id.*

presentar a un protagonista extremadamente rebelde, a pesar de retratar al mismo personaje que el anterior *Poema de Mio Cid*, que presentaba, muy al contrario, a un héroe sólo momentáneamente excluido de las estructuras de poder, pero pronto reintegrado en ellas y, por tanto, epítome de todas las virtudes defendidas por el orden.

Sobre este trasfondo de rebeldía absoluta en contra de los valores más importantes de la sociedad coetánea, se destaca de forma sumamente llamativa el episodio de la aparición de san Lázaro, pues viene precedido por una muestra extrema de generosidad y altruismo de parte del héroe, quien ayuda con el más completo desinterés al santo disfrazado de leproso, rasgo que eleva más aún el valor moral de la acción de Rodrigo, pues, como lo recuerda Deyermond, “The charity of Rodrigo’s action is in marked contrast to his behaviour in most of the poem, but the contrast is even more marked if we recall the fear and horror with which leprosy was viewed in the Middle Ages”.¹¹⁷ Incluso, el episodio imita probablemente un tópico hagiográfico, pues la ayuda a un leproso se atribuía generalmente a santos o, por lo menos, a altos dignatarios eclesiásticos,¹¹⁸ y el héroe no se contenta con ayudar al leproso a cruzar el vado como éste lo pedía, sino que le permite montar una mula suya y luego comparte con él su capa para dormir. Rodrigo pasa, pues, extrañamente, de rebelde irrespetuoso a aprendiz de santo. El cantar presenta así esta súbita transformación [vv. 580-591]:

A los caminos entró Rrodrigo con treçientos fijosdalgo,
al vado de Cascajar, a do Duero fue apartado,
–fuerte día fazía de frío a la posiesta en llegando–;
a la horilla del vado, estava un peccador de malato
a todos pidiendo piedat que le passasen el vado:
los cavalleros todos escopían, et ývanse d’él arredrando.
Rrodrigo ovo d’él duelo, et tomólo por la mano;
so una capa verde aguadera passólo por el vado,
en un mulo andador que su padre le avía dado,
e fuésse para Grejalva do es Cerrato llamado.
So unas piedras cavadas, –que non era y poblado–
so la capa verde aguadera, alvergó el Castellano e el malato.

¹¹⁷ Deyermond, *Epic Poetry and the Clergy*, op. cit., p. 113.

¹¹⁸ Deyermond cita así a San Francisco de Asís, St. Hugh of Lincoln, Gregorio Magno, el arzobispo Bruno de Toul (el futuro Papa León IX), Saint Riquier (abad de Ponthieu), Robert I, San Luis, Matilda (esposa de Henry I de Inglaterra), San Martín, Walter de Lucy (abad de Battle Abbey): *ibid.*, p. 114.

Esta actitud tan generosa del joven héroe le permite recibir una comunicación divina por parte del santo disfrazado, que revela entonces su identidad.¹¹⁹ La profecía y la reacción del Castellano aparecen en los siguientes versos [592-603]:

E en siendo dormiendo, a la oreja le fabló el gapho:
«¿Dormides, Rrodrigo de Bivar?; tiempo has de ser acordado:
mensagero só de Christus, que non soy malato;
Sant Lázaro só, a tí me ovo Dios enbiado
que te dé un rresollo en las espaldas que en calentura seas entrado;
que quando esta calentura ovieres, que te sea menbrado:
quantas cosas comenzares, arrematarlas has con tu mano».
Diól un rresollo en las espaldas que a los pechos le ha passado.
Rrodrigo despertó e fue muy mal espantado;
cató en derredor de ssý, et non pudo fallar el gapho.
Menbróle d'aquel suenno, et cavalgó muy privado:
ffuése para Calahorra de día et de noche andando.

Esta profecía requiere varios comentarios. El primero toca a la naturaleza del mensajero divino y de su aparición, lo que distingue esta profecía del vaticinio de Gabriel en el *Poema de Mio Cid*. Contrariamente a esta obra, donde se respetaba el modelo bíblico del ángel de Dios, el autor del pasaje de las *Mocedades* se aleja de la influencia bíblica¹²⁰ y prefiere la intercesión de un santo, visto ya como imprescindible transmisor, a la vez, de una palabra de Dios inaccesible al hombre y de sus milagros.¹²¹ Tal modelo, ya presente en el *Poema de Fernán González* como veremos a continuación, impera de hecho en todas las obras posteriores al *Poema de Mio Cid* que presentan profecías de tipo bíblico. La otra diferencia que separa la aparición de Gabriel de la de san Lázaro corresponde a su grado de realidad. Si el primero sólo se percibía durante el sueño del Cid, el segundo aparece, en un primer momento, como personaje real visible por todos –un leproso– y sigue presente en el mundo externo después de revelar su identidad: se trata, por consiguiente, de

¹¹⁹ No podemos descartar la posibilidad de que esta profecía no fuera una recompensa, sino que estaba destinada de antemano a Rodrigo, pues la Providencia divina ya sabía cuál iba a ser su actitud. Este matiz en cuanto al grado de predestinación del personaje no se ve aclarado por la obra, menos aún si recordamos que el episodio es muy probablemente un añadido tardío a la trama original.

¹²⁰ Deyermond señala de hecho la pobreza de la influencia bíblica en la obra (*Epic Poetry and the Clergy, op. cit.*, p. 185).

¹²¹ Baños Vallejo explica así el desarrollo cada vez mayor del culto a los santos durante la Edad Media (*Las vidas de santos, op. cit.*, p. 50): “El punto de partida de la religión popular medieval es el concepto cristiano de la omnipotencia de Dios. Esta consideración del Dios todopoderoso, juez severo y lejano, condiciona el esquema espiritual de los fieles, e incluso sus prácticas religiosas, pues surge la necesidad de unos intermediarios, o como los denomina Manselli [Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen-Âge. (Problèmes de méthode et d'histoire)*, Institut d'Études Médiévales Albert-le-Grand, Paris, 1975] (p. 65), ‘portavoces’ de doble sentido. En su función de intermediario, el santo se reconoce por su poder, por fuerzas que derivan de su santidad; en una palabra, por los milagros que propicia. Y debe subrayarse esto: es el *poder divino* el que realiza los milagros; el santo, como intercesor, únicamente los propicia, y la mayoría de los hagiógrafos cultos se preocupa de constatarlo así”.

una visión, e incluso de una visión colectiva, aunque la revelación sólo se comunica al héroe.¹²² Esta segunda diferencia no corresponde a un proceso evolutivo del motivo, pues los recursos del sueño o de la visión alternan en las obras medievales, incluso a veces dentro de una misma obra, como ocurre en el *Fernán González*.

Después de señalar estos cambios externos de la profecía de las *Mocedades de Rodrigo*, cabe advertir también sus diferencias de contenido. La primera parte y la más extensa del mensaje del leproso [vv. 592-596] corresponde a la revelación de su identidad real, como san Lázaro, mensajero de Cristo –otra figura intermediaria entre los hombres y Dios Padre– y encargado de una misión por Dios. A diferencia del *Mío Cid*, donde es el narrador el que presenta a Gabriel, mientras éste sólo transmite el vaticinio, aquí la introducción disfrazada del santo exige que primero se identifique como tal, antes de pronunciar su oráculo: el orden de los temas y el número de versos dedicados a cada uno reduce la profecía en sí a un apéndice del discurso del santo; lo primordial es disipar la confusión entre leproso y santo enviado por Dios. Una vez hecha esta aclaración, todavía no se emite la profecía propiamente dicha, sino que se precisa cuál fue la misión encargada por Dios a san Lázaro: “a tí me ovo Dios enbiado / que te dé un rresollo en las espaldas que en calentura seas entrado” [vv. 595-596]. Así presentada, tal misión parece bastante misteriosa. Es sólo entonces cuando, finalmente, se pronuncia la conclusión profética del mensaje: “que quando esta calentura ovieres, que te sea menbrado: / quantas cosas comenzares, arrematarlas has con tu mano” [vv. 597-598]. El oráculo aclara, por una parte, el valor simbólico-profético de la calentura en sí: es una señal positiva del favor de Dios. Por otra, pronostica el éxito de Rodrigo respecto a todo lo que emprenda sintiendo esta fiebre divina. Llama la atención la extraña mezcla del pasaje entre, por un lado, la trascendencia de la aparición del santo y de la profecía divina, y por otro, el prosaísmo de la señal divina, una calentura provocada por el soplo de un santo, apenas salido de la condición de leproso.

Tal contraste se repite en el relato posterior a la aparición, entre la reacción de Rodrigo y el cumplimiento de la profecía. En un primer momento, la reacción inmediata del héroe es sumamente clásica: “Rrodrigo despertó e fue muy mal espantado; / cató en derredor de ssý, et non pudo fallar el gapho. / Menbróle d’aquel suenno, et cavalgó muy privado” [vv. 600-602]. Siguiendo el modelo del *Cid*, el despertar implica una mezcla de respeto y temor, el recuerdo de

¹²² Disiento a este respecto de la opinión de Huerta, quien asimila las dos apariciones: “El leproso revela a Rodrigo que es san Lázaro cuando el héroe duerme, luego la maravilla es del mismo tipo que la aparición del arcángel Gabriel en el *Mío Cid*, sobria y psicológicamente posible” (*Indagaciones épicas, op. cit.*, p. 264).

la visión y, finalmente, la acción, en ambos casos –ya sea coincidencia, imitación, o lógica intrínseca de personajes caballeros– la de cabalgar. Hasta aquí, por tanto, el autor del pasaje no se aparta de la tradición del motivo. En un segundo momento, al emprender Rodrigo, en nombre del rey Fernando, un duelo contra el conde de Navarra para obtener las ciudades de Calahorra y Tudela, llega a cumplirse la profecía de san Lázaro, y la distancia se hace mucho mayor respecto a la elevación tradicional de la realización de los oráculos [vv. 620-626]:

Cavalgar quería Rodrigo, non quería tardarlo,
non le venía la calentura que le avía dicho el malato.
Dixo al rey: «Sennor, dadme una sopa en vino donde seré escalentado».
Quando quisso tomar la sopa, la calentura ovo llegado;
en logar de tomar la sopa, tomó la rrienda del cavallo,
enderezó el pendón et el escudo ovo enbrazado,
e fuésse para allý do estava el Navarro.

Varios elementos vienen a rebajar la profecía pronunciada anteriormente, así como su cumplimiento. Primero, Rodrigo no recuerda el oráculo ni al santo, sino solamente la fiebre y el leproso: parece que no sirvió la larga aclaración del mensajero divino acerca de su identidad real, sino que sólo importó para el Soberbio Castellano el componente del mensaje que le era favorable, o sea la calentura. Luego, lo más llamativo del pasaje es que el personaje no respeta la temporalidad divina, pues parece haber recuperado su carácter arrojado e impaciente, después del paréntesis de generosidad para con el leproso, e intenta acelerar la realización de la profecía. Y a esta intervención humana, poco respetuosa del decreto divino, añade una táctica sumamente prosaica, la de provocar la fiebre esperada pidiendo una “sopa en vino”. Finalmente, no es directamente la sopa, sino su espera la que permite la llegada de la calentura tan anhelada. El cantar retoma cierta tonalidad épica, aunque no desprovista de humor, mediante el fuerte contraste del v. 624 (“en logar de tomar la sopa, tomó la rrienda del cavallo”); el héroe mata a su oponente y consigue para su rey las ciudades reivindicadas [vv. 634-640]. Sin embargo, el recurso poco heroico de la sopa transforma en burla todo el pasaje, poniendo incluso en tela de juicio el papel realmente desempeñado por la famosa calentura.

Como muchos otros momentos de la obra, el episodio profético de las *Mocedades*, en sus dos partes de enunciación y realización del vaticinio, pierde la grandeza épica que presentaba en el *Poema de Mio Cid*, y sufre cierta novelización del motivo. El juglar puede conocer las técnicas tradicionales de la épica y los motivos que ésta suele desarrollar, pero, frente a un héroe que es “a feisty superman rather than a true epic hero”, “the epic has lost an essential function, that of re-

creating real events. Rodrigo is a figure of fantasy, a symbol of unrealized wishes, not an incarnation of social values like the Cid of the earlier poem”.¹²³ Claro está, el caso de una aparición divina no corresponde a un evento real, pero resulta evidente que el juglar de las *Mocedades* ya no cree en la posibilidad o en la verosimilitud épica del motivo. Trata éste con gran despreocupación, como un pasaje ahora obligado en un cantar de gesta, pero sin dedicarle la importancia estructural que solía tener, ni respetar su lógica providencial: en vez de permitir el desarrollo del plan divino según la voluntad y la temporalidad de Dios, prefiere invertir el orden de las decisiones y mostrar a su personaje obedeciendo el refrán “Ayúdate, que Dios te ayudará”. Rodrigo no recuerda al santo, sino al “mulato”, y después de su duelo con el conde navarro, nunca se vuelve a mencionar la famosa calentura que le iba a permitir vencer “quantas cosas comenzare”. Este olvido del narrador evidencia o la poca importancia dada al motivo profético o que todo el episodio es una interpolación tardía y no muy lograda dentro del cantar original.¹²⁴

Intercalar un encuentro entre el héroe cidiano y san Lázaro pudo deberse al desarrollo de la creencia según la cual el Cid histórico había fundado un hospital para leprosos cerca de Palencia: el episodio profético se sumaría así a las interpolaciones a favor de esta ciudad hechas hacia 1360.¹²⁵ Sin embargo, si bien la labor de propaganda pro-Palencia pudo influir sobre la ubicación del encuentro con san Lázaro, creo que la invención del episodio, más fuerte que la que existe acerca de otros episodios de la historia local, como el descubrimiento de la tumba de san Antolín o el principio del obispado de la ciudad,¹²⁶ permite también pensar en razones literarias para explicar esta interpolación. Más precisamente, mi hipótesis es que el encuentro profético ya se consideraba como un recurso muy efectivo para demostrar la calidad de ser elegido de un protagonista y, por tanto, para terminar de caracterizarlo como héroe modélico. Según el refundidor de hacia 1360, en el cantar original tal reconocimiento divino faltaba a la construcción

¹²³ Montgomery, “Some singular passages in the *Mocedades de Rodrigo*”, art. cit., respectivamente pp. 132 y 128. Véase también Huerta, *Indagaciones épicas*, op. cit., p. 262: “Aplicando un criterio evolucionista y diacrónico, propio de la historia literaria, cabe mirar el *Cantar de Rodrigo* como una obra cuyo protagonista proviene de la epopeya, pero donde una fantasía libre, de sentido novelesco, prevalece sobre la mitificación épica”.

¹²⁴ Ciertos críticos también han reparado en el olvido del juglar de Medinaceli acerca de la aparición de Gabriel, que tampoco vuelve a ser mencionado en el poema. Y se ha supuesto que también podía tratarse de una interpolación (por ejemplo, Gariano, “Lo religioso y lo fantástico en el *Poema de mio Çid*”, art. cit., p. 69). Sin embargo, en el *Mio Cid*, como mostré más arriba, el episodio está sumamente bien integrado, en una serie de oráculos bastante extensa, y es tratado con toda la seriedad que podía requerir en la época una profecía de origen divino.

¹²⁵ A este respecto, véase Deyermond, *Epic Poetry and the Clergy*, op. cit., p. 115, y Victorio, Introducción a *Mocedades de Rodrigo*, op. cit., p. XLV.

¹²⁶ Victorio (*ibid.*, pp. XLIV-LI) ha demostrado que el refundidor no respetaba las leyendas palentinas más difundidas acerca de estos episodios: sin embargo, sí siguió historias preexistentes, lo que no parece ser el caso del encuentro entre Rodrigo y san Lázaro, a pesar de la probable inspiración hagiográfica que éste presenta.

del personaje de Rodrigo como héroe digno de este nombre. Tuvo que añadirlo para completar la construcción del joven Ruy Díaz. El protagonista de las *Mocedades* alcanza así el estatuto de héroe reconocido, y eso, a pesar de que la noción de ‘heroísmo’ haya evolucionado, desde la visión sumamente idealizada y respetuosa de las costumbres sociales del Cid maduro, hasta la valoración de nuevas cualidades: ahora, “únicamente importa el arrojo y la arrogancia sin limitaciones, el desprecio a cualquier ley o norma que interfiera con el desarrollo de la persona, la insolencia del individuo, que sólo depende de sí mismo, frente a cualquier autoridad instituida”.¹²⁷ Pasamos así de un heroísmo de tipo épico, cuyos valores responden a la defensa de un sistema social válido para toda una comunidad, a un nuevo heroísmo de tipo casi-novelesco, humanizado, para el cual lo primordial son los valores individuales, lo que explica el cambio radical de carácter entre el Cid maduro y el joven Rodrigo. En ambos casos, la pertenencia a uno u otro modelo de heroicidad se ve confirmada por el reconocimiento divino que implica la transmisión de una profecía. Sin embargo, en un primer momento, la profecía corresponde todavía a una palabra sagrada y, por tanto, intocable. Al contrario, en las *Mocedades*, se ha operado una desacralización del motivo de la profecía, que ahora ya no es sino un motivo literario. Si no llegamos al extremo de un discurso paródico, el cual significaría una descalificación de lo que fue texto sagrado, el juglar sí se puede permitir ya cierta burla: el elemento insólito de la sopa provoca un efecto de distanciamiento, respecto a una palabra profética que ha perdido su omnipotencia, y constituye un intento de explicación del cumplimiento del vaticinio, explicación sentida ahora como necesaria frente al debilitamiento de la fe. Por tanto, el recurso de la profecía se ha mecanizado, su concretización textual puede no ser lograda, el respeto hacia la doctrina providencial haberse diluido, pero el encuentro profético se ha vuelto literariamente imprescindible para la construcción de un héroe.

Si muchas diferencias separan evidentemente al Cid maduro del joven Rodrigo, la profecía aparece, pues, en ambos casos para subrayar su definición como héroes, épico en el primer caso, casi-novelesco en el segundo, y, en mayor o menor grado, su estatuto de personajes providenciales, aunque en un sentido muy distinto al que surge en la segunda mitad del siglo XIII, imbuido del espíritu de la Reconquista, que todavía no impera en el *Poema de Mio Cid*¹²⁸ o se deja de lado en las *Mocedades*,¹²⁹ y del cual uno de los modelos será Fernán González.

¹²⁷ Catalán, *La épica española, op. cit.*, p. 514.

¹²⁸ A este respecto, escribe Gariano: “el ideal de guerra santa que inspira la *Chanson de Roland* está ausente en el cantar cidiano. El móvil de las empresas del Cid es la conquista territorial y el botín para satisfacer su instinto de

I.2.2 El *Poema de Fernán González* y la politización de la profecía

Escrito hacia 1250 por un monje o un clérigo anónimo relacionado con el monasterio de San Pedro de Arlanza¹³⁰ –de allí, su apodo de ‘el Arlantino’–, el *Poema de Fernán González* se aleja de las obras anteriores por varios motivos. Primero, respecto a su modalidad literaria: a pesar de inspirarse de un probable *Cantar de Fernán González*, obra juglaresca perdida, pero de existencia casi unánimemente admitida, el *Poema* que nos ha llegado es una reelaboración culta de la materia épica sobre el héroe castellano muerto en 970, la cual sigue el modelo formal del *Libro de Alexandre*, el del “mester de clerecía” y de la “cuaderna vía”,¹³¹ pero, como lo hace notar Victorio, con la “originalidad” de tratar a un personaje “nacional”.¹³² Hoy en día, conocemos esta reconfiguración de la gesta de Fernán González por un solo manuscrito del siglo XV, con múltiples errores y, sobre todo, incompleto, pues la obra se interrumpe bruscamente en la copla 760: los sucesivos editores han acostumbrado reconstruir el final del *Poema* gracias a la prosificación del mismo que presenta la *Primera Crónica General* alfonsí, en sus capítulos 717 a 720. Esta laguna impide, sin embargo, saber si la obra terminaba con la independencia de Castilla respecto al reino de León o si se extendía hasta la muerte del conde. Respecto al tema que trata el presente estudio, el *Poema* también se distingue del ciclo cidiano por el estatuto que adquiere en

dominación y para rescatar su honor ante el monarca; [...] El antagonismo religioso es factor concomitante, pero no dominante” (“Lo religioso y lo fantástico en el *Poema de mio Çid*”, art. cit., p. 70).

¹²⁹ Victorio señala a este respecto que, en el contexto agitado del siglo XIV castellano, “los únicos que vivieron más o menos tranquilos fueron los moros, y en las *Mocedades de Rodrigo* se les trata mejor que a los franceses, aragoneses o castellanos” (Introducción a *Mocedades de Rodrigo*, op. cit., p. LVII).

¹³⁰ La mayoría de los críticos coinciden acerca de la fecha atribuida a la obra. Véase, por ejemplo, Juan Victorio, Introducción al *Poema de Fernán González* [en adelante *PFG*], REI, México, 1990 [Cátedra, Madrid, 1984, edición por la cual cito la obra], p. 29; o Juan Bautista Avalle-Arce, “El *Poema de Fernán González*: Clerecía y juglaría”, *Philological Quarterly*, LI-1 (1972), pp. 60-73, esp. p. 60. Acerca de la autoría, la propaganda hacia el monasterio arlantino casi siempre hizo identificar al autor con un monje de este centro. Sin embargo, existen algunas voces discordantes, como la de Luciano Serrano, en su edición del poema (Madrid, 1943), pp. 44-46, *apud* Avalle-Arce, art. cit., p. 60, nota 2; o la de Isabel Uría Maqua, *Panorama crítico del «mester de clerecía»*, Castalia, Madrid, 2000, p. 323, quien sugiere que sólo se trata de un clérigo relacionado con el monasterio, y no necesariamente de un monje.

¹³¹ No es aquí el lugar para entrar en la vastísima polémica en torno a estos conceptos. El “mester de clerecía”, apelación derivada de la segunda copla del *Libro de Alexandre*, ha sido considerado sucesivamente como una escuela poética, un género, o una simple modalidad literaria, reuniendo rasgos tan dispares como el ámbito de composición, la formación intelectual de los autores, la forma de los poemas, etc., y nacida en la Universidad de Palencia, en el primer cuarto del siglo XIII. Sobre la evolución del concepto, se puede consultar a Uría Maqua, *Panorama crítico del «mester de clerecía»*, op. cit., pp. 15-51. Como definición de la “cuaderna vía”, podemos citar la de Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, op. cit., p. 77: se trata de “una estrofa determinada, la cuaderna vía, constituida por tetrásticos o tetrametros (mejor que tetrásticos) monorrimos de versos alejandrinos (7+7)”. Uría Maqua (*ibid.*, pp. 36-51) también analiza, a partir de la copla del *Alexandre*, las múltiples particularidades de tal estrofa, como las relaciones entre ritmo y rima, la importancia de lo cuádruplo, o el conteo silábico.

¹³² Victorio, Introducción al *PFG*, op. cit., p. 13.

él la profecía. En vez de constituir episodios meramente puntuales, aquí la profecía estructura realmente toda la obra: a través de múltiples ocurrencias, se relaciona estrechamente con toda la trama, al mismo tiempo que llega a desempeñar varios papeles en la construcción del texto, siendo los principales el de garantizar la heroicidad del protagonista y el de sustentar el proyecto político del autor.

I.2.2.1 La permanencia de la profecía como garante de heroicidad

Como en el caso del Cid maduro o del joven Rodrigo, la profecía aparece repetidamente en el *Poema de Fernán González* para recalcar la superioridad del héroe. Éste, a pesar de la similitud que supone el protagonismo épico, representa un nuevo estatuto de héroe. Ya no se trata del *primum inter pares* que era el Cid respecto a sus seguidores, sino de un caudillo concebido como realmente superior a los demás, lo cual tiene consecuencias sobre la relación señor/vasallo que se dibuja en la obra, y eso en ambos sentidos. Hacia sus propios vasallos, Fernán González aparece como un señor incuestionable. Así, antes de la batalla de Lara contra Almanzor, uno de sus capitanes, Gonzalo Díaz, descrito como “un sesudo varón” [202a], recomienda al conde que acepte una tregua para evitar un combate sumamente desigual contra los moros, que significaría probablemente una derrota para los castellanos. En otro contexto, tal discurso hubiera aparecido como una expresión de mesura y prudencia, virtudes generalmente alabadas en la Edad Media, en particular en las colecciones de *exempla*. Sin embargo, acá, estas palabras sólo provocan la ira de Fernán González, quien contesta “sañudo” [208c] que semejante acción sería no solamente una cobardía, sino también una transigencia inaceptable, pues su meta es la siguiente: “de todos los d'España faredes me el mejor” [224c]. Si la transigencia se rechaza con el enemigo, se rechaza también con el vasallo. No puede haber discusión entre el conde y sus seguidores, sino una permanente imposición de las decisiones de aquél sobre estos, como lo demuestra la repetición de semejante escena, esta vez entre Nuño Laino y Fernán González, antes de la batalla contra el conde de Tolosa [coplas 341-358]: finalmente, “quanto el por bien tovo ovieron lo a fazer” [358c]. En vez del equilibrio que representaba tradicionalmente la relación señor/vasallos, Fernán González exige, pues, de los suyos una lealtad y una obediencia extremas, que llegan incluso a un “a-vasallamiento” de su estatuto.¹³³

¹³³ El neologismo es de Victorio, Introducción al *PGF*, *op. cit.*, p. 25.

Así como cambia la relación entre Fernán González y sus inferiores, cambia la que lo une a su superior, o sea el rey de León. Si los vasallos del conde ya no pueden desempeñar su papel de consejeros para su señor, Fernán González, en cuanto vasallo, se caracteriza sobre todo por su rebeldía. Según Victorio, se trata de una rebeldía “necesaria”, pues “¿No era su objetivo [de Fernán González] lograr la independencia de su condado del vasallaje de León? ¿Y cómo la iba a conseguir sino enfrentándose al monarca leonés, heredero de la mentalidad centralizadora visigótica?”.¹³⁴ Según otra versión –quizás la del *Cantar* original– a la que alude la *Primera Crónica General*, el conde incluso mataba al rey leonés: “Pero dizen algunos que lidio [Ordoño III] con el cuende Fernand Gonçalez et quel mato”.¹³⁵ En el texto del *Poema* tal como lo conocemos, la rebeldía del conde no llega a semejante extremo. Sin embargo, se pueden notar varios elementos que la subrayan continuamente. Así, el héroe se muestra reacio a cumplir con los deberes simbólicos de un vasallo, ir a cortes y besar la mano a su señor: “Ovo ir a las cortes, pero *con grand pesar*, / era muy fiera cosa la mano le besar” [571ab]. De la misma manera, no respeta los deberes concretos del vasallo, como la obligación de combatir con su señor en caso de necesidad. Aquí, cuando los moros invaden León, el conde menosprecia la alianza con las tropas leonesas y las rechaza de forma humillante: “Conpañas de Leon, caveros de prestar, / salieron con el conde querien lo aguardar; / non quiso el buen conde e mando les tornar, / ovieron leoneses d’esto fuerte pesar” [723]. Por fin, cuando el Cid, incluso desterrado por su señor, lo seguía reconociendo como tal y, por tanto, le seguía enviando la quinta parte de todos sus botines, Fernán González no respeta esta costumbre esencial de la relación señor/vasallo, pues la *quinta* le es siempre destinada, como a un verdadero *summum inter inferiores*.

Sin embargo, hay que matizar este último punto. Efectivamente, si el héroe ya no entrega la *quinta* del botín al rey de León, tampoco la guarda para sí mismo, sino que la ofrece al monasterio de San Pedro de Arlanza, o sea a Dios: “De toda su ganancia que Dios les avie dado, / mando tomar el quinto el conde aventurado, / qualquier cosa que l’ copo, ovo lo bien conprado, / mando lo dar al monje que le diera ospedado” [281]. Frente al debilitamiento de la relación terrenal entre señor y vasallo, aparece, pues, una nueva relación de vasallaje, a lo divino, con el “Rey de los Reyes” [430b], otra expresión que demuestra la voluntad de Fernán González de ser considerado igual que un rey, que depende únicamente de Dios, y no como un vasallo más.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁵ *Primera Crónica General*, cap. 706, *apud* Victorio, Introducción al *PFG*, *op. cit.*, p. 19.

La entrega de la *quinta* al señor divino puede parecer un elemento puramente simbólico. No obstante, esta nueva relación de vasallaje está reivindicada explícitamente en la obra, en el texto mismo de la primera profecía del *Poema*, en boca del monje Pelayo: “Aun te dize mas el alto Criador: / que tu eres su vassallo e el es tu Señor” [409ab]. La terminología medieval de la relación de vasallaje se superpone entonces a la terminología bíblica que establece una relación entre Dios y sus siervos.¹³⁶ Las obligaciones y promesas a las que aquél se compromete para con éstos se identifican con las del señor para con sus vasallos, como revela el paralelo que crea Fernán González entre las profecías de Isaías y su propia situación: “bien tengo que non has por que me falesçer. / Por *essas* escrituras que dexo Isaías, / que a los tu vasallos nunca falesçerías: / Señor, tu siervo so con mis cavallerias, / no m’ partire de ti en todos los mis dias” [401d-402].¹³⁷ Es aquí evidente la sinonimia entre el siervo bíblico y el vasallo medieval, elevado a lo divino. El contexto eclesiástico de producción del *Poema de Fernán González*, frente al juglaresco del *Poema de Mio Cid*, explica muy probablemente esta adaptación de uno de los fundamentos de la sociedad contemporánea a una relación trascendental con Dios, así como el peso mucho más fuerte en la obra de las manifestaciones religiosas, en particular las oraciones y las intervenciones divinas, que se mantienen como sucesos muy puntuales en la épica anterior.¹³⁸

Pero, más que esta identificación en sí, son sus consecuencias las que nos interesan aquí. Como vasallo solamente de Dios, Fernán González no debe nada a ninguna autoridad terrena. Por ejemplo, es *gratia Dei comes*, conde por la gracia de Dios, título reivindicado desde 935 por el

¹³⁶ Tal terminología de origen político ya se encuentra en la tradición hagiográfica. Véase por ejemplo la leyenda de Plácidas-Eustaquio, a quien Cristo anuncia: “Mas asý commo te tú trabajaste de bien fazer en armas, e de guerrear bien tus enemigos, e de los vençer por fazer plazer a tu enperador que es mortal, otrosý sé rrezio e fuerte en te defender del cometer e del assetar del diablo e por guardar mi amor, que só enperador del perdurable inperyo” (*El cavallero Plácidas (Ms. Esc. h-I-13)*, ed. de Roger M. Walker, University of Exeter, Exeter, 1982, p. 12, *apud* Michael Harney, “The *Libro del caballero Zifar* as a ‘Refraction’ of the Life of Saint Eustace”, en Jane E. Connolly, Alan Deyermond and Brian Dutton, *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, pp. 71-82, la cita pp. 73-74).

¹³⁷ La alusión al libro de Isaías ha sido interpretada por la crítica como una referencia al capítulo 46 (Alonso Zamora Vicente, en su edición al *POG*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, p. 121) o al 65 (Galen Beckwith Yorba-Gray, *Venga tu reino: The Kingdom of God in Spanish Epic Poetry*, PhD dissertation, Texas Tech University, 1997, pp. 72-73). En ambos casos, el texto bíblico es una promesa de Jehová de favorecer a los justos. La imagen del justo como servidor de Dios es, sin embargo, más explícita en 65.13-14: “Por tanto, así dijo Jehová el Señor: He aquí que mis siervos comerán, y vosotros tendréis hambre; he aquí que mis siervos beberán, y vosotros tendréis sed; he aquí que mis siervos se alegrarán, y vosotros seréis avergonzados; / he aquí que mis siervos cantarán por júbilo de corazón, y vosotros clamaréis por el dolor del corazón, y por el quebrantamiento de espíritu aullaréis”.

¹³⁸ Véase Victorio, Introducción al *POG*, *op. cit.*, p. 16: “La religiosidad no es, ni mucho menos, esencial en la épica juglaresca. Si se echa una ojeada a los otros héroes, apenas rezan o no rezan. Y, paralelamente, no existe en el resto de la épica juglaresca esa idea de cruzada, por lo que el Apóstol Santiago no aparece, siendo, todo lo más, invocado”.

personaje histórico¹³⁹ y que, propio del concepto de monarquía absoluta, demuestra claramente su voluntad de liberarse del dominio leonés. Su estatuto de vasallo de Dios justifica así su rebeldía terrenal, pues sus únicas obligaciones son para con el Rey de los reyes, y no para con los reyes de León o Navarra. El protagonista del *Poema* se diferencia sobre este punto de su reconfiguración posterior por Gonzalo de Arredondo, en su *Vida rimada de Fernán González*, de finales del siglo xv, donde el personaje está caracterizado como un santo, adepto de la *imitatio Christi*, pero donde su obediencia a Dios no se opone a su obediencia a las autoridades terrenales, o sea, donde el héroe se integra plenamente en una relación de vasallaje armoniosa: “Primero, el héroe no sólo obedece y respeta a sus superiores, sino también a sus iguales e inferiores. Fernán González trata a sus súbditos como si fueran sus hermanos [...]. Segundo, cuando no hay tensión entre Castilla y otros reinos, la relación ente el conde y los reyes es de igualdad o fraternidad”.¹⁴⁰ En el *Poema*, también existe una fuerte relación entre Cristo y el protagonista. Por ejemplo, el Arlantino lo compara varias veces con David, visto como una prefiguración de Cristo por los autores del Nuevo Testamento. Sin embargo, Fernán González no aparece todavía como un santo, sino como un guerrero reconocido por Dios como suyo. Su relación con Cristo constituye, pues, más bien una “postfiguration”, según el término empleado por Deyermond y así definido: “events in the life of an individual Christian, or in the history of the Church or of a Christian nation, are presented as imperfect reflections of events in the life of Christ”.¹⁴¹

Sin llegar a la perfección de Cristo, Fernán González constituye, sin embargo, la perfección terrenal más alta entre sus contemporáneos y, por lo tanto, merece la relación privilegiada con Dios que supone el estatuto de vasallo elegido. Como súbdito de Dios, su deber es luchar contra la ocupación musulmana para restaurar la primacía del cristianismo en la Península, o sea, defender a su “señor”.¹⁴² Volveré sobre este punto a continuación. Pero, como señor del

¹³⁹ El dato se encuentra en Justo Pérez de Urbel, *El condado de Castilla*, Madrid, 1970, pp. 86-87, *apud* Yorba-Gray, tesis citada, p. 71.

¹⁴⁰ Mercedes Vaquero, “La Devotio Moderna y la poesía del siglo xv: elementos hagiográficos en la *Vida rimada de Fernán González*”, en Connolly *et al.*, *Saints and their Authors*, *op. cit.*, pp. 107-119, la cita p. 117.

¹⁴¹ Alan Deyermond, “Uses of the Bible in the *PF*”, en David Hook and Barry Taylor, *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L. P. Harvey*, King's College London, London, 1990, pp. 47-70, la cita p. 58.

¹⁴² Todas estas implicaciones político-religiosas de la relación de vasallaje a lo divino entre Dios y Fernán González me hacen disentir de la simplificación generalizadora que expresa a propósito Joaquín Gimeno Casaldueiro, en su artículo “Sobre la composición del *Poema de Fernán González*”, *Anuario de Estudios Medievales*, V (1968), pp. 181-206: “Vemos, pues, como [*sic*] la Edad Media da a toda circunstancia humana una infraestructura transcendente; de manera semejante, da a toda circunstancia transcendente una infraestructura humana. Esto indican los elementos feudales que presentan la relación entre Dios y el conde” (p. 199). No se trata aquí de una mera equivalencia entre

protagonista, en el sentido que le da la relación vasallática, Dios también tiene a su respecto un deber de protección y ayuda.¹⁴³ Y es donde interviene la profecía. Como en los casos antes analizados del Cid o del joven Rodrigo, el vaticinio participa en la definición del protagonista como único, es decir, como héroe propiamente dicho, pues las profecías se pronuncian solamente para él, funcionando, por lo tanto, como una demostración del reconocimiento divino y del estatuto del personaje como elegido de Dios. Si la profecía del arcángel Gabriel representaba, además, un contraste con la situación de destierro y deshonra del Cid, manifestando el error cometido por Alfonso VI, aquí, las profecías de Pelayo constituyen, más bien, una confirmación divina del reconocimiento terrenal del que ya goza el héroe. Estas profecías aparecen en dos momentos del texto y se sitúan cada vez en la ermita y, después, monasterio de San Pedro de Arlanza, una ubicación destinada a recalcar los vínculos privilegiados del lugar con Dios: primero, antes de la batalla de Lara, en boca del monje anciano Pelayo [coplas 237-243]; luego, antes de la batalla de Hacinas, dividida entre un vaticinio de Pelayo, que ha muerto y ha sido elevado al rango de santo [406-413], y un oráculo de san Millán [414-418]. En ambos casos, Fernán González repite a sus seguidores el mensaje divino, primero de manera aludida, luego de forma desarrollada textualmente [427-432]. La extensión y la repetición de estas profecías –por lo cual no las reproduzco aquí integralmente– revelan la importancia que les concedía el Arlantino: se trata de un recurso esencial para caracterizar repetidamente al protagonista como elegido de Dios y, por consiguiente, para asegurar su victoria final contra todos sus enemigos, para lo cual puede contar siempre con la ayuda divina.

Para aumentar el aura de estos vaticinios, el autor decide también desarrollar el contexto en el que están expresados. Así, la primera profecía está preparada por un preámbulo bastante largo que reelabora el motivo folclórico de la caza de algún animal salvaje,¹⁴⁴ que lleva al héroe a

los dos planos –humano y trascendente–, sino de una adaptación al nivel divino de una práctica humana, adaptación que tiene a su vez consecuencias en el nivel humano.

¹⁴³ Esta noción de “deber” de protección que el señor medieval está obligado a cumplir para con sus vasallos explica la relación a veces sorprendente que une a Fernán González con Dios, pues, por el paralelo con la relación vasallática terrenal, el vasallo puede reprochar a su señor su falta de ayuda, lo que en una relación puramente trascendental con Dios podría interpretarse como una blasfemia. Son estas implicaciones de la idea medieval de vasallaje las que parece no haber visto Arias Arias, cuando se interroga sobre las recriminaciones que pronuncia el conde contra Dios: “la actitud del héroe hacia Dios es un poco desconcertante. Una y otra vez atribuye a Dios el éxito de sus victorias. Implora con frecuencia su ayuda, pero adopta un tono altanero hablando con Dios como con otro caballero que, en justicia, está obligado a prestarle sus servicios” (*El concepto de destino, op. cit.*, p. 154).

¹⁴⁴ Según Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Indiana University Press, Bloomington, 1955-1958 [1ª ed. 1932-1936], varios motivos se relacionan con la caza. Deyermond cita, por ejemplo, el motivo “N771 (King lost on hunt has adventures)” (“Folk-Motifs in the Medieval Spanish Epic”, *Philological Quarterly*, LI-1 (1972), pp. 36-53,

descubrir una entrada hacia el otro mundo, donde recibe una revelación sobre su porvenir. Aquí Fernán González persigue un “puerco” o jabalí y descubre así la ermita escondida de San Pedro de Arlanza, donde se encuentra con Pelayo, figura del mensajero divino, que le anuncia sus futuras victorias. Esta estructura también se inscribe en una construcción folclórica más amplia, que corresponde al núcleo de separación-iniciación-regreso del Monomito, así formulado por Joseph Campbell: “A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder: fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won: the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man”.¹⁴⁵ Beverly West aplica el esquema a la aventura del conde castellano en los siguientes términos: “The hero, Fernán González, separates himself from his men and sets out alone on a quest. He enters a mystical hermitage where he receives dreams, prophecies, and promises of supernatural aid. He then goes forth and battles diabolical forces against tremendous odds, and returns home victorious, only to be disillusioned by the treacheries of his Christian neighbors”.¹⁴⁶ El rasgo iniciático del viaje a San Pedro de Arlanza se confirma mediante el motivo de la enseñanza, pues “Fernán González emerges from the hermitage to return to his men with new wisdom, the foreknowledge of destiny prophesied by Pelayo”.¹⁴⁷ Basándose en esta semejanza entre la trama del *Poema* y el núcleo folclórico definido por Campbell, así como en otros rasgos de tipo tradicional, como la “ley de repetición” que explica la duplicación del episodio profético, la estudiosa rechaza la interpretación de J. P. Keller, quien reconoce en el episodio el argumento de la leyenda de san Eustaquio:¹⁴⁸ según ella, la influencia hagiográfica no se puede defender frente a la multiplicidad de motivos folclóricos que presenta el episodio de esta primera profecía. Sin embargo, como recuerda Deyermond, “the *Poema*, like any literary work, may have two or more simultaneously functional subtexts: biblical and folkloric patterns may coexist”.¹⁴⁹

la cita p. 44). Sin embargo, la estructura precisa que encontramos en el *Poema de Fernán González* también corresponde a una trama típica de los relatos folclóricos, como lo afirma Beverly West, en *Epic, Folk, and Christian Traditions in the “Poema de Fernán González”*, Studia Humanitatis, Potomac, 1983, p. 49: “The hunt motif leading to a supernatural realm of prophecies and adventure is a prevalent theme in nearly all genres of traditional narrative”.

¹⁴⁵ Joseph Campbell, *The Hero With a Thousand Faces*, Princeton University Press, Princeton, 1968, p. 30, *apud* West, *Epic, Folk, and Christian Traditions in the “PFG”*, *op. cit.*, pp. 43-44.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁸ Véase J. P. Keller, “The Hunt and Prophecy Episode of the *Poema de Fernán González*”, *Hispanic Review*, XXIII-4 (1955), pp. 251-58, esp. pp. 253-254. El rechazo de West a la propuesta de Keller se puede leer en *Epic, Folk, and Christian Traditions in the “PFG”*, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹⁴⁹ Deyermond, “Uses of the Bible in the *PFG*”, *art. cit.*, p. 49.

Finalmente la historia de Plácido / san Eustaquio es solamente una versión “a lo divino”¹⁵⁰ del motivo folclórico de la caza iniciática: las etapas de la trama son las mismas, con la diferencia de que el mensaje que recibe el protagonista proviene de Dios o de un enviado suyo, Cristo en la leyenda del santo, Pelayo en el caso de Fernán González. Por lo tanto, escribiendo el Arlantino en un contexto eclesiástico, creo que es más probable que haya sido influido por la línea hagiográfica que por la folclórica, aunque la primera beba de la segunda. Se trata de una cristianización del motivo tradicional que la propia West así describe: “In our Christianized epic, the fairy of the forest or the giant of the castle becomes the monk of a hidden hermitage. The story is the same, as ancient as its parent myth, with only the *dramatis personae* and locale altered to conform to cultural demands”.¹⁵¹

La influencia folclórica, aunque cristianizada, se hace sentir en otros aspectos del motivo profético, en particular en el nivel formal. Si, en el *Poema de Mio Cid* o en las *Mocedades de Rodrigo*, la profecía siempre correspondía a una aparición, no solamente puntual, sino también única dentro de la obra, aquí el motivo alcanza un estatuto mucho más importante, mediante la extensión de las profecías (siete o, incluso, doce coplas) y su repetición, generalmente en torno al número dos: hay dos apariciones de Pelayo, la segunda reduplicada por un mensaje de san Millán y ambas reformuladas por Fernán González para sus seguidores.¹⁵² Cada una de estas repeticiones, reformulaciones o reflejos intratextuales aumenta la coherencia estructural de la obra, al mismo tiempo que subraya la importancia ideológica y literaria del motivo profético. Cada profecía se inscribe dentro del ciclo de origen folclórico de separación / iniciación / retorno y victoria. La repetición corresponde a una de las reglas de la técnica narrativa folclórica identificadas por Axel Olrik, quien la identifica como su único recurso para enfatizar algún elemento de la narración.¹⁵³ El autor del *Poema* recurre, por consiguiente, a una técnica

¹⁵⁰ Así la denomina Deyermond en *Epic poetry and the clergy*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁵¹ West, *Epic, Folk, and Christian Traditions in the “PFG”*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵² Constatamos, pues, que la estructuración escogida por el autor en torno a las profecías se diferencia de la que pensó descubrir Keller, en su artículo “The Structure of the *Poema de Fernán González*”, *Hispanic Review*, XXV-4 (1957), pp. 235-246, donde escribe: “The key to his [del autor] procedure lies in the number three which holds almost a magic fascination for him and which orders his work throughout” (p. 235). Habría, por lo tanto, que matizar esta generalización excesiva acerca de la estructura tripartita del *Fernán González*, estudiando más bien la combinación del dos con el tres dentro de la organización del poema.

¹⁵³ Véase West, *Epic, Folk, and Christian Traditions in the “PFG”*, *op. cit.*, p. 127. La autora también se refiere a otra explicación de la recurrencia de las repeticiones, ésta propuesta por Albert Lord, quien “feels that there is a mystic necessity for such repeated encounters which at times tend to seem superfluous to the plot” (*ibid.*, p. 65). Creo, sin embargo, que esta explicación más vaga, quizás válida para cuentos folclóricos, se aplica difícilmente al discurso cristianizado y de objetivo ideológico muy claro del Arlantino.

tradicional para poner de realce el papel de la profecía, pero también le añade otro recurso, el de la gradación, pues los dos episodios proféticos se responden y asemejan, pero el segundo también supera al primero, como lo describe muy bien West: “In keeping with the upward movement toward the emotional and supernatural which we have noted in the progression from Test I to Test IV (Pelayo the monk / vision of Saint Pelayo; horse and rider sign / sky-serpent sign; ordinary battle / battle with aid of saints and angel helpers) we find a progression from the material offering of Test I to the spiritual offering of Test IV”.¹⁵⁴ Mediante la repetición y la gradación, el Arlantino demuestra así la validez del motivo profético para asentar el reconocimiento del protagonista, literariamente como héroe, ideológicamente como caudillo *gratia Dei*. La extensión textual que presentan las distintas profecías de la obra les otorga, pues, un estatuto explícito de garante –de origen divino– de la heroicidad del protagonista, papel que se limitaba a un estatuto implícito en las obras estudiadas anteriormente, por el carácter entonces puntual de la realización textual del motivo.

Paralelamente a esta extensión mayor del tratamiento de las profecías, éstas presentan en el *Poema* algunos que otros cambios formales o, más bien, circunstanciales, pues se refieren a la vez al emisor, al medio de transmisión y al destinatario de los vaticinios. Respecto al emisor, en un primer momento, parece haber una nueva “devaluación” de éste, quien, en su primera aparición, ya no es ni arcángel ni siquiera santo, sino mero monje, aunque rodeado por otros dos religiosos, a los que la leyenda de la fundación de San Pedro de Arlanza conoce como Arsenio y Silvano y que forman un conjunto quizás de simbolismo trinitario.¹⁵⁵ Sin embargo, el anciano Pelayo muere entre los dos episodios proféticos y, en su segunda aparición, ya ha alcanzado el estatuto de santo, además respaldado por el segundo oráculo de san Millán y por la promesa de la aparición de Santiago. El estatuto inicial de Pelayo como monje, un poco cuestionable quizás para desempeñar la función de intermediario entre el hombre y Dios, permite, pues, la gradación ya mencionada entre los dos episodios proféticos, al mismo tiempo que se ve corregido (y explicado, pues se puede entonces suponer que, durante su vida, ya recibía comunicaciones divinas) por el reconocimiento posterior de Pelayo como santo, un intermediario ya aceptado entre los mortales y el Creador: en vez de constituir un nuevo acercamiento entre los hombres y

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 68. Lo que West designa como “Test I” y “Test IV” son las pruebas que constituyen para el héroe los dos ciclos narrativos en torno, respectivamente, a la batalla de Lara y a la de Hacinas.

¹⁵⁵ Acerca de este trío fundador, véase John S. Geary, “The ‘tres monjes’ of the *Poema de Fernán González*: Myth and History”, *La Coronica*, XIX-2 (1991), pp. 24-42.

la palabra divina, la obra conforta, por tanto, la tradición medieval del santo-profeta, que ya ha reemplazado por completo al ángel-mensajero de Dios.

El segundo punto respecto al cual se diferencia el *Poema de Fernán González* de las obras anteriores es la naturaleza del medio profético. Ya vimos que el arcángel Gabriel se aparecía en un sueño del Cid, mientras éste dormía, y que san Lázaro se aparecía en una visión colectiva bajo los rasgos de un leproso, antes de transmitir privadamente su anuncio a Rodrigo. Aquí, el Arlantino no se decide o, más bien, no se limita a un solo canal profético, sino que coexisten en la obra varios medios de transmisión. El primero, bastante inhabitual, es el de una conversación real. Este medio extraño se explica por la naturaleza del transmisor: Pelayo, sólo monje y, por lo tanto, todavía vivo, pronuncia para Fernán González una larga profecía mientras recibe al héroe como huésped de su ermita. El contexto real se ve incluso subrayado por la referencia a la jerarquía social del momento que encabeza el anuncio: “Dixo don fray Pelayo escontra su señor” [237a]. Una vez santo, Pelayo vuelve a profetizar para el héroe pero, esta vez, dentro de un sueño: ya vimos que, desde la Biblia, tal medio es sumamente común para representar las comunicaciones de Dios a los hombres. Lo único que podemos señalar es la confusión terminológica que parece presentar el *Poema* entre sueño y visión, pues el oráculo está encerrado entre la narración del dormirse y la del despertar del protagonista:

Non podría el conde aun ser adormido,
el monje San Pelayo de suso l' fue venido,
de paños commo el sol todo venie vestido,
nunca mas bella cosa veyera omne casçido,
Llamo le por su nonbre al conde don Fernando,
dixo l' : «¿Duermes o commo estas assi callando?
Despierta e ve tu via, ca te creçe oy grand bando, [406-407d];

y: “Desperto don Fernando commo *con grand pavor*” [413a]. Asimismo, el narrador se refiere a esta aparición con el primer término: “Estando en el sueño que soñara pensando”[414a]. Sin embargo, el mismo Fernán González, en su relato a su vasallos, usa sucesivamente las dos palabras: “vino a mi *este* monje commo en *una* vision” [427c] y “Dixo me lo en sueños, non lo quise creer” [428a]. Podríamos pensar, por lo tanto, que el autor emplea indiferentemente ‘sueño’ y ‘visión’, sin hacer entre los dos ninguna distinción conceptual. Sin embargo, creo que el testimonio del *Poema* no es evidente a este respecto, pues el término ‘visión’ aparece una sola vez y en la rima, o sea que el poeta lo pudo escoger por razones de consonancia, más que de sentido exacto. De hecho, el texto no presenta ninguna visión profética propiamente dicha. La

única visión –colectiva, como en las *Mocedades*– es la de Santiago y los ángeles que vienen a ayudar a las tropas de Fernán González en la batalla de Hacinas, pero no se acompaña de ninguna profecía. El último medio empleado para la transmisión de un oráculo se podría designar, un poco paradójicamente, como una ‘visión auditiva’, pues se trata de la voz de san Millán, que escucha al héroe, mientras está despierto, sin ver sin embargo al santo. El autor del *Poema* prefiere, pues, variar los modos de transmisión de la profecía, adoptando varios grados de “realidad” de las comunicaciones, desde la conversación con un monje vivo, hasta la aparición en sueño de un santo, pasando por una voz escuchada por el protagonista en estado de vigilia. El motivo profético proporciona así una variedad de representaciones literarias que permite enriquecer la trama de la obra.

Un último elemento, que constituye una diferencia más respecto al ciclo cidiano, toca a la reacción del destinatario de la profecía. Contrariamente a lo que sucedía con el Cid o Rodrigo, Fernán González, al recibir anuncios mediante sueños, expresa cierta desconfianza hacia tales apariciones. En un primer momento, el sueño se identifica más bien con un intento del diablo para engañar al vasallo de Dios, como lo muestra la primera exclamación del héroe: “«¡Que puede ser aquesto! ¡Vala me el Criador! / Pecado es que me quiere echar en un error; / Cristo, yo tuyo so, guarda me tu, Señor.»” [413bcd]. El caudillo confirma su “prudente reserva hacia los sueños”¹⁵⁶ en el relato que hace a sus hombres: “Dixo me lo en sueños, non lo quise creer” [428a]. Semejante recelo constituye finalmente otra manera de enriquecer el relato y de subrayar la veracidad de las profecías. Por un lado, su veracidad está confirmada dentro de la narración por prodigios, primero el del caballero que se hunde en la tierra con su montura, luego el de la serpiente que atraviesa el cielo antes de la batalla de Hacinas: estas maravillas espantosas dan lugar a escenas de gran fuerza narrativa, pues en ambos casos el héroe debe tranquilizar a sus hombres aterrorizados, demostrando sus cualidades de caudillo, al mismo tiempo que cumpliendo él mismo parte de las profecías. Por otro lado, la evolución de Fernán González, quien, poco a poco, reconoce la veracidad de los oráculos (así en 592d, cuando el héroe es aprisionado por el rey don García: “lo que me [a Fernán González] dixo el monje, en ello so caído”), acompaña y representa intratextualmente la evolución del lector –o del oyente–, quien se convence también paulatinamente de la validez de las profecías: termina confiando plenamente en ellas y, por lo tanto, reconociendo también plenamente el papel providencial del conde castellano. Este

¹⁵⁶ Arias Arias, *El concepto de destino*, op. cit., p. 157.

elemento, como otros que ya he mencionado, apuntan así de forma cada vez más insistente hacia el segundo papel –el más importante– de la profecía dentro de la obra: el papel político.

I.2.2.2 El desarrollo de una profecía política

Siguiendo a Jennifer Forster, la profecía política se puede definir de modo básico como “any spoken or written attempt to forecast the political future”.¹⁵⁷ Sin embargo, una definición tan abierta se podría aplicar a cualquier enunciado referido a un futuro político. La profecía política, tal como se desarrolla en el contexto medieval, corresponde a un esquema más preciso, que se puede describir como sigue:

A distinctive pattern of crisis and redemption separates political prophecy from other forms of prediction. The crisis may take a number of forms –a weak monarch, evil counselors, or foreign invaders are among the more typical instigators– and often leads to a state of armed conflict. A savior appears in the guise of a heroic king or leader who defeats the enemy, resolves the crisis, and ushers in a period of redemption that results in either the end of time or an idyllic age of peace and plenty, or both.¹⁵⁸

Este tipo de profecía se origina en el pensamiento judío de la Historia, tal como se presenta de forma inherente a los textos bíblicos, como un desarrollo humano lineal –y ya no circular como ocurría en el pensamiento griego–, dentro del cual puede intervenir e interviene Dios. Es esta concepción la que sigue imperando en la mente medieval occidental, para la cual “la Historia es la huella de la Providencia divina”.¹⁵⁹ Así, si la profecía política existía desde la Antigüedad romana, la que alcanza toda Europa durante la Edad Media está fuertemente cristianizada y, por lo tanto, entrelaza vaticinios meramente históricos con otros de raigambre escatológica. Esta última faceta en particular se fundamenta en varios libros del Antiguo Testamento, por ejemplo los de Jueces, pero sobre todo el de Daniel, donde el profeta recibe un sueño en el cual cuatro bestias simbolizan la tiranía de cuatro imperios, generalmente identificados con Babilonia, Asiria, Persia y Grecia, a los cuales destruye finalmente el Hijo del Hombre, Jesucristo. Mediante la elaboración literaria del sueño y sus metáforas, la estructura general anticipa claramente la que presentará la futura profecía política medieval: “A demonic power influences the world, spreading manifold destruction in its wake. Its evil knows no earthly bounds. Finally, at the

¹⁵⁷ Jennifer E. Forster, *Politics, Prophecy and Propaganda in Early Modern England*, PhD dissertation, Kent State University, 2005, p. 22.

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ Avalle-Arce, “El *Poema de Fernán González*: Clerecía y juglaría”, art. cit., p. 71.

moment when all seems lost, the oppressed rise up and overthrow the great tyrant, shattering its power for ever, and, in the process, establish a kingdom that will transcend time itself”.¹⁶⁰ Existe, pues, un estrecho parentesco entre ciertas profecías bíblicas y las posteriores profecías políticas medievales. A partir del esquema original de Daniel, la figura del salvador mesiánico, que sólo aparecía al final de los tiempos, llega a asumir el papel principal y, finalmente, se ve reemplazado por figuras de gobernantes cristianos, primero el Emperador cristiano, luego los distintos monarcas nacionales. Esta evolución da lugar a la fábula del “Último Emperador del Mundo” o del “Último Rey de Roma”, quien regresa de entre los muertos para destruir a los enemigos del Cristianismo y permitir la llegada de los Últimos Días, una recreación milenarista del sueño de Daniel que se opera en varias etapas, en las profecías de la Sibila tiburtina (siglo IV), en las *Revelaciones* del Seudo-Methodio (siglo VII), en la obra *De ortu et tempore Antichristi* del monje Adso (siglo X) y en las propuestas de Joaquín de Flore (siglo XIII).¹⁶¹

Paralelamente a esta fábula general y a partir de Adso, quien identifica al “Último Emperador del Mundo” con un monarca occidental y, más precisamente, con un rey franco, se desarrollan profecías políticas nacionales, empleadas para apoyar la legitimidad de tal o cual dinastía o movimiento político o para ensalzar a una u otra nación en la lucha de la humanidad contra el demonio. Una de las líneas que sigue esta lucha es el espíritu de la cruzada, integrado a la temática de las profecías políticas por el Seudo-Methodio: “By attempting to make sense of the spectacular Islamic conquests of the seventh century, the Pseudo-Methodius made Islam an integral feature of the Last Days. Henceforth, the defeat and, sometimes, the spiritual conversion of the Islamic world, became one of the hallmarks of the eschatological visions of many political prophecies”.¹⁶²

En el *Poema de Fernán González*, varias facetas de estas corrientes proféticas, reelaboradas literariamente, se adaptan al contexto de la Castilla del siglo X. Como las figuras mesiánicas de tales profecías políticas, Fernán González, vasallo de Dios, acaba siendo el representante de Dios en la tierra. Pero, no por eso su epopeya “bog[s] down in religious abstractions; it introduces concrete political concerns which are in due course legitimized by Biblical allusions”.¹⁶³ Más precisamente, esta preocupación política se orienta hacia, por un lado, la preeminencia de Castilla

¹⁶⁰ Forster, *Politics, Prophecy and Propaganda*, tesis citada, p. 25.

¹⁶¹ Acerca de estas obras y de su influencia sobre la profecía política medieval, véase *ibid.*, pp. 27-45.

¹⁶² *Ibid.*, p. 37.

¹⁶³ Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, p. 37.

frente a los demás reinos católicos y, por otro, la lucha contra los moros. La intervención de Dios dentro de esta historia nacional y escatológica es recurrente: los castellanos reciben tanto una ayuda espiritual (consuelo de la fe, revelaciones de las profecías), como una ayuda material (las riquezas de Castilla, los distintos botines, la ayuda militar de Santiago y los ángeles). Más aún, la estructura general de la obra parece imitar el desarrollo de la Biblia, como hizo notar Deyermond:

Just as the narrowing focus from Hispania to Castile and then to Fernán González as the triumphant culmination of Spanish history reflects the development of Biblical history from all mankind to Israel and then to the single figure of the Messiah, so the change from a people's battle against the enemy to the betrayal of an individual and his imprisonment (first in Navarre and then in León), leading to his liberation and the triumphant establishment of a new political order, reflects the Biblical pattern.¹⁶⁴

Los dos momentos que el estudioso identifica aquí como similares a la estructura bíblica explican la predominancia de alusiones al Antiguo Testamento en la primera parte del *Poema*, así como las referencias más numerosas al Nuevo Testamento, una vez que Fernán González ocupa el lugar central de la narración. Del mismo modo que el pueblo de Israel, cuando se alejaba de Dios, debía padecer el *flagellum Dei*, según el concepto del castigo divino propuesto por san Agustín, los castellanos deben sufrir la invasión musulmana, como un castigo por su olvido de Dios. Pero, así como Israel se salvaba gracias a sucesivas figuras mesiánicas y a Cristo mismo, Castilla se salva gracias al *comes gratia Dei*, Fernán González, quien reafirma el lugar de Castilla entre los demás reinos y empieza a vencer a los moros y a hacerles abandonar España. Toda la acción del conde de Castilla adopta así un tono providencialista y se encamina hacia la liberación de la Península del yugo musulmán, una liberación hecha posible por el arrepentimiento de los cristianos y la superioridad del caudillo de Dios. “Sacar de premia” a Castilla, ya sea que tal opresión se deba a los árabes o a los leoneses, se vuelve el objetivo absoluto de Fernán González, pero también llega a tener un sentido simbólico, como lo explica Yorba-Gray: “the national theme is inseparable from its background metaphorical model –the kingdom of God”, o, en otros términos, “when the poet goes about creating a «history» of the Reconquest, he does so with terminology that places the heavenly in metaphorical relationship with the earthly; i.e., the kingdom of God and earthly kingdoms express different levels of the same reality”.¹⁶⁵ Así como, en la Biblia, Israel recibe profecías sobre su entrada en la tierra prometida o sobre la llegada del Mesías, el *Poema* recurre a comunicaciones de origen divino, encargadas de anunciar el papel de

¹⁶⁴ Deyermond, “Uses of the Bible in the *PFG*”, art. cit., p. 62.

¹⁶⁵ Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, respectivamente p. 38 y pp. 52-53, nota 21.

salvador de Fernán González y la restauración en España del Reino de Dios, después del castigo representado por la ocupación árabe. Así, “in the *PFG*, as well, the cycle of sin, captivity, repentance, and deliverance, common in the Old Testament (and especially typical of the Book of the Judges), is evident in the clerical poet’s interpretation of the events of the Muslim invasion”,¹⁶⁶ sin olvidar el elemento profético, presente casi en cada una de estas etapas¹⁶⁷ y que permite evidenciar sus relaciones de causa y efecto dentro del plan divino.

El tipo de profecía política presente en la obra se dirige, pues, casi exclusivamente hacia la recuperación de las tierras peninsulares ocupadas por los moros. El espíritu de Reconquista vertebra toda la obra, y eso incluso cuando las tropas castellanas parecen luchar en contra de otros cristianos, navarros o leoneses. Como han indicado varios estudiosos, el *Poema*, a primera vista, trata de tres temas, enfocados todos desde la perspectiva castellana: “reconquista (frente al mundo árabe), supremacía (frente a Navarra), independencia (frente a León)”.¹⁶⁸ Sin embargo, el primero mencionado tiende a absorber a los dos siguientes, pues el peligro musulmán amenaza a todos los pueblos cristianos. En palabras de Lawrence Rich, “the continual Muslim threat provides an underlying unity to this triple thematic”.¹⁶⁹ La confrontación con Navarra nace, por ejemplo, del saqueo que comete el rey navarro en Castilla mientras Fernán González lucha contra los moros. Tal división entre cristianos representa un peligro para el éxito de la Reconquista, pues no están dispuestos a unirse contra los musulmanes, como recuerda el protagonista antes de su segundo encuentro con Almanzor: “Aragon e Navarra, todos los pitavinos, / si en quexa nos vieren non nos seran padrinos, / non nos darien salida por ningunos caminos, / mal nos quieren de muerte todos nuestros vezinos” [436]. De la misma manera, la débil autonomía de Castilla, por su situación de vasallaje respecto al reino de León, se opone a la empresa de Reconquista, ya

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁷ Las referencias a profecías preexistentes conviven en la obra con profecías creadas específicamente para ella. Después del “pecado” cometido por el rey Rodrigo, se alude así a una profecía acerca del “castigo”, o sea, la invasión árabe, en 77d: “ca fue de los profetas esto profetizado”, lo cual puede referirse a una de las muchas falsas profecías, escritas posteriormente a los hechos, que florecieron tanto entre cristianos como entre musulmanes después de la llegada de los árabes. Luego, arrepentidos los cristianos (copla 113: “Somos mucho errados e contra ti pecamos, / pero cristianos somos e la tu ley guardamos; / el tu nombre tenemos, por tuyos nos llamamos, / tu merçed atendemos, otra non esperamos”), es gracias a una profecía cómo empiezan a entrever su salvación en la persona del rey Pelayo: “oyo les Jesucristo a quien *estan* llamando. / Dixo les por el angel que a Pelayo buscassen, / que le alçassen por rey e que a el catassen, / en manparar la tierra todos les ayudassen. / ca el les darie ayuda por que la anparassen » [114d-115]. Por fin, las profecías que recibe Fernán González por el intermedio de Pelayo constituyen la confirmación de la próxima liberación de Castilla de la cautividad que padecía y, por lo tanto, anuncian el fin del ciclo.

¹⁶⁸ Gimeno Casalduero, “Sobre la composición del *PFG*”, art. cit., p. 181.

¹⁶⁹ Lawrence Rich, “Kings and Counts: Pragmatics and the *Poema de Fernán González* in the *Primera crónica general*”, *Coronica*, XXV-2 (1997), pp. 103-113, la cita p. 105.

que, según la presentación del Arlantino, el condado es el principal encargado de este proyecto providencialista y sus deberes hacia León le impiden llevar a cabo plenamente esta tarea.¹⁷⁰ Su papel destacado en la Reconquista también se debe a una exigencia religiosa que Castilla fue la única en cumplir: la de nunca pactar con el enemigo pagano, pecado que cometieron Navarra y León,¹⁷¹ lo que, por un lado, explica su dependencia simbólica respecto a Fernán González en la lucha contra los moros, y por otro, supone que, para lograr totalmente el objetivo de la Reconquista, en su vertiente más espiritual, el héroe también tiene que vencer a estos enemigos internos del campo cristiano.¹⁷² Por todas estas implicaciones mutuas, podemos, pues, afirmar con Rich que “the tensions between Navarre and Leon, rather than two independent themes, are intimately tied –and in my opinion ultimately subordinated– to the theme of the Reconquest”.¹⁷³

Tal precisión temática permite ampliar el campo de validez de la profecía política presente en la obra. Sin desvincularse de su principal anuncio providencialista, el de los logros de Fernán González en la Reconquista, puede referirse a sucesos relacionados con la lucha contra Navarra o León, cuyo cumplimiento se vuelve necesario para las posteriores victorias del conde contra los moros. La fuerte interrelación de los tres temas se evidencia, por ejemplo, cuando Pelayo anuncia al héroe, acerca de la Reconquista: “Faras grandes batallas en la gent descreida, / muchas seran las gentes a quien *toldras* la vida” [237d-238a]; e inmediatamente después, acerca de sus luchas contra los reinos cristianos: “la sangre de los reyes por ti sera vertida” [238d], frase que no se refiere a ningún rey moro, sino a los reyes navarros don Sancho y don García, el primero muerto por Fernán González en la batalla de la Era Degollada, y el segundo vencido dos veces por el conde, sin olvidar que el héroe, en otra versión de la gesta, también mataba al rey de León,

¹⁷⁰ Deyermond señala también el valor simbólico de la liberación de Castilla de la relación vasallática con León: “Fernán González’s political defeat of León is a major step towards the restoration of the paradisaical [*sic*] Hispania overthrown by the Moors because of the sins of its ruler and people” (“Uses of the Bible in the *PFG*”, art. cit., p. 63).

¹⁷¹ Sobre este punto, véase Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, pp. 56-58, donde el estudioso analiza cómo los castellanos comparten este “call for racial and religious purity” (p. 56) con las doce tribus de Israel.

¹⁷² Fernán González expresa su rechazo hacia tales pactos en las coplas 396-397: “Los reyes de España, con derecho pavor, / olvidaron a ti [Dios], que eres su señor, / tornaron se vasallos d’esse rey Almançor / [...] / Yo quando vi que ellos fueron en tal error / e por miedo de muerte fizieron lo peor, / nunca de su conpañia despues ove sabor, / por fer a ti serviçio non quise mas su amor”. Las mismas preocupaciones en torno a la necesaria alianza de los reinos cristianos en contra de los moros seguirán apareciendo en la reconfiguración de la *Vida rimada de Fernán González* escrita por Arredondo, como lo apunta Mercedes Vaquero, “La Devotio Moderna y la poesía del siglo XV”, art. cit., p. 117, nota 16: “Lo que más se censura en el texto de Arredondo es que un rey cristiano se alfe con los musulmanes (est. 211), y asimismo lo más alabado es que exista paz entre León, Navarra y Castilla para poder luchar contra los musulmanes. Precisamente es esto último lo que el conde consigue realizar antes de su muerte: «Pazes firman juntos todos: / León, Navarra con Castilla; / pon’el Conde tales modos / que se ayuden como godos / por que a moros sea manzilla» (est. 220)” [la estudiosa cita su propia edición de la obra: University of Exeter, Exeter, 1987].

¹⁷³ Rich, “Kings and Counts”, art. cit., p. 106.

Ordoño III. La presencia, dentro del discurso profético, de todas las victorias del conde, cualquiera que sea su enemigo, permite así ensalzar la potencia del elegido de Dios y justificar todos sus combates, incorporándolos aparentemente en el plan divino.

Sin embargo, pese a que las profecías tomen en cuenta las luchas intestinas entre cristianos, es evidente que su papel se destaca más aún respecto a los enfrentamientos con los musulmanes. Las principales profecías de la obra aparecen efectivamente siempre según el mismo esquema: el héroe se aparta de sus vasallos antes de una gran batalla contra los moros; recibe sobre esta batalla una profecía por parte del monje/santo Pelayo –un nombre con fuertes resonancias de Reconquista–; un prodigio confirma la validez de la profecía; el curso de la batalla corresponde al cumplimiento de la profecía.¹⁷⁴ Como ya apunté, lo único que distingue entre sí las dos ocurrencias proféticas es la gradación que se opera entre una y otra: Fernán González pasa de ser un peregrino involuntario a uno voluntario; Pelayo pasa del estatuto de monje al de santo; la profecía pasa de sencilla a doble; el prodigio pasa de ser el de un caballero tragado por la tierra a la aparición de una serpiente demoníaca en el cielo; la batalla pasa de ser puramente humana a incorporar a la vez consejos tácticos divinos y una intervención divina. Lo que se mantiene constante es el contexto de clara oposición religiosa en el cual se inscriben las profecías. Como señala Arias Arias: “Más que en ningún otro poema de los que hemos estudiado tenemos en éste una clara concepción de la historia como una lucha entre dos fuerzas antagónicas: de una parte, la acción de Dios a favor de un país, una región y un individuo, y de otra, la presencia del mal o del pecado tratando de contrariar a la primera”.¹⁷⁵

Para empezar, se puede observar una constante labor de demonización del enemigo musulmán. Según la fórmula de Johnston, en la obra, “the ideal Christian is a warrior whose spiritual enemies are the forces of Satan and whose temporal enemies are the peninsular Muslims”.¹⁷⁶ De hecho, Fernán González no lucha contra un ejército árabe real, sino contra el simbólico Almanzor, cuya presencia en la obra es anacrónica, pues el caudillo árabe histórico sólo luchará contra descendientes del conde castellano. Sin embargo, la elección de este nombre, famoso para el poeta del siglo XIII, le sirve para elaborar un enemigo paradigmático que concentra en su aura todos los pecados imputados a los musulmanes, al mismo tiempo que ensalza a la figura del

¹⁷⁴ Esta estructura repetida en torno a la profecía podría completar y enriquecer el esquema propuesto por Gimeno Casalduero acerca de los dos núcleos de Lara y Hacinas (véase “Sobre la composición del *PFG*”, art. cit., p. 191).

¹⁷⁵ Arias Arias, *El concepto de destino*, op. cit., pp. 144-145.

¹⁷⁶ Johnston, *The Sacred Face of War*, tesis citada, p. 146.

protagonista, capaz de vencer a un adalid tan temible. Combatir a un símbolo hace del héroe otro símbolo: “El objetivo es bien claro: hacer de Fernán González un auténtico cruzado, adjudicándole batallas que no hizo, enemigos que no combatió y silenciando ayudas que recibió (la del rey leonés Ramiro II en Lara, o en Hacinas) y, evidentemente, inventando la intervención del apóstol Santiago”.¹⁷⁷ El enfrentamiento se hace así simbólico, no solamente por el contexto histórico de la cruzada, sino también por el trasfondo bíblico al que apela. Según el análisis de Yorba-Gray, se puede hacer una lectura apocalíptica de la lucha del conde contra los musulmanes.¹⁷⁸ Basándose en el mismo Apocalipsis, donde se encuentra también, por ejemplo, la figura del dragón de fuego que cruza el cielo, pero también en los libros apócrifos 1 y 2 Macabeos, el estudioso propone una identificación, por una parte, entre Almanzor y Antíoco, como líderes satánicos, emparentados con el Anticristo, y por otra, entre Fernán González y Judas Macabeo, como salvadores de sus respectivos pueblos contra tal amenaza diabólica y encargados, desde la perspectiva apocalíptica, de preparar el Reino de Dios.¹⁷⁹

Las profecías que recibe Fernán González son la prueba del papel providencial que le ha sido asignado dentro del plan divino. Sus anuncios se refieren principalmente a las victorias del elegido de Dios contra las huestes diabólicas, representadas por los musulmanes. Su primera confirmación corresponde a dos prodigios, que son los primeros anuncios de Pelayo que se cumplen después de su enunciación y que, en cada caso, funcionan como introducción a las

¹⁷⁷ Victorio, Introducción al *PFG*, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁷⁸ Como lo ha mostrado muy bien José Guadalajara Medina (*Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996), la literatura apocalíptica medieval se inspira muy directamente en el contexto histórico que la rodea (véase en particular el cap. II “Aspectos históricos y sociales en el ambiente apocalíptico medieval”, pp. 93-121). España no fue una excepción, pues la visión de la invasión musulmana como un anuncio apocalíptico era de hecho frecuente entre los cristianos españoles de la Edad Media, como lo explica Bernard McGinn, en su obra *Antichrist: Two thousand years of the Human Fascination with Evil*, Harper Collins, San Francisco, 1994, p. 85: “As the distinctive religious message of the invaders became clear, Christians began to see it not as a new religion (which was unthinkable from the Christian point of view), but as the last and worst of all heresies. Because heretics had long been associated with antichrists and Antichrist, it was an easy move to interpret the rise of Islam as a sign of Antichrist’s coming and to see its founder, Muhammad, as a type of the Final Enemy” (*apud* Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, pp. 99-100). Sobre el caso particular del *Fernán González*, Colbert. I. Nepaulsingh también propone una interpretación apocalíptica del poema en su estudio *Towards a History of Literary Composition*, University of Toronto, Toronto, 1986, pp. 84-90.

¹⁷⁹ La comparación entre la labor de Reconquista y la resistencia descrita en Macabeos se vuelve de hecho frecuente en la literatura peninsular del siglo XIII. Véase, por ejemplo, la alusión siguiente, que propone la *Estoria de España* alfonsí, al evocar a los cristianos que se unen al rey Pelayo: “oyron dezir el bien et la merçed que Dios fiziera al rey don Pelayo, uinieron se todos pora ell [...]. E auiendo todos a coraçon de seruir a Dios et de morir por la su sancta ley, *assi como fizieran en otro tiempo los Macabeos*, fizieron su caualgada; [...] E dalli adelant fueron cobrando et alçando la sancta fe de Nuestro Sennor que yazie crebantada” [cito por la edición de Ramón Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955, cap. 570, p. 325a, el subrayado es mío].

batallas contra los moros.¹⁸⁰ Ambos se relacionan con signos apocalípticos. En el primer caso, desaparece un caballero castellano, pero más precisamente “partio s’ con el la tierra e somio se el caverro” [255d], un trastorno de la naturaleza muy parecido a los que se supone anunciarán el Juicio Final.¹⁸¹ Antes de la batalla de Hacinas, se trata de una serpiente de fuego que cruza el cielo nocturno, aparición que recuerda sin duda la de Ap. 12.3-4: “También apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón escarlata, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas; / y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó sobre la tierra”.¹⁸² En su largo discurso explicativo sobre esta visión, Fernán González no se refiere explícitamente a un signo del Anticristo, pero sí la relaciona estrechamente con la lucha entre las fuerzas de Dios y las del diablo, que representa el combate entre cristianos y musulmanes, según la perspectiva del texto, expuesta primero en palabras del narrador: “entendio bien el conde que grand miedo ovieron, / que esta atal figura diablos la fizieron, / e a los pueblos cruzados revolverlos quisieron” [473bcd]; luego en las del héroe:

Ayuntan los diablos con sus conjuramentos,

¹⁸⁰ Tanto estos prodigios como la intervención posterior de Santiago son propios de las batallas contra los moros y funcionan como una prueba más de las implicaciones trascendentales de estos combates, así como señala Keller, “The Structure of the *PGF*”, art. cit., p. 243: “All of these, which might be called miracles, were in connection with the Moslems. There is none for the battles between Castile and Navarre, where Christian is arrayed against Christian. Our poet-monk used these supernatural signs to work out part of his purpose of showing the hero as God’s chosen instrument against Islam”. Podemos incluso añadir a estas intervenciones divinas a favor de Fernán González otro milagro narrado en la obra, anterior a la época del conde, pero también dirigido en contra de los moros, el cual ocurre durante la primera batalla de la Reconquista, bajo el mando cristiano del rey Pelayo: “alli quiso *don* Cristo grand milagro mostrar, / bien creo que lo oyestes alguna vez contar. / Saetas e quadriellos quantas al rey tiravan, / a el nin a sus gentes ningunas non llegavan, / tan iradas commo ivan, tan iradas tornavan, / si non a ellos mismos a otros non mataban” [118d-119]. Tales milagros influyen sobre el cambio de naturaleza de la profecía en la obra, como lo señaló muy bien Gimeno Casaldueiro acerca de este último prodigio (“Sobre la composición del *PGF*”, art. cit., p. 184): “El ángel, como San Gabriel en el *Mio Cid*, garantiza el triunfo; son distintas, sin embargo, las dos intervenciones: su diferencia separa el románico del gótico. El ángel que en sueños se aparece al Cid le empuja a cabalgar la tierra, a conquistarla con penoso trabajo; el ángel que aparece en el *Fernán González* a los españoles despiertos los eleva a la cumbre de Covadonga, en donde sin batallas y sin asombro triunfan de sus enemigos”. Añadiría, por mi parte, que este paso de la profecía del románico al gótico se debe al papel político que le es ahora asignado.

¹⁸¹ Véase la descripción de estos signos apocalípticos, o *signa iudicii*, en Guadalajara Medina, *op. cit.*, pp. 172-179 y p. 465, donde reproduce el texto del Pseudo-Jerónimo, conservado en el Códice 101 de la Biblioteca de la Real Academia de Historia.

¹⁸² Según su perspectiva folclorista, West propone, entre otras cosas, ver en esta serpiente un símbolo del caos, que el héroe tendrá que vencer para restaurar el orden del mundo (*Epic, Folk, and Christian Traditions in the “PGF”*, *op. cit.*, pp. 61-64). La lectura apocalíptica no excluye esta otra interpretación, pues la estructura general del Juicio Final corresponde a este esquema folclórico sumamente difundido de orden / caos / nuevo orden. Sin embargo, creo que las referencias bíblicas explican de manera mucho más profunda la aparición de los dos prodigios, los cuales dejan a la estudiosa en una incomprensión que intenta atribuir al propio poeta arlantino, que, según ella, habría retomado estos motivos folclóricos sin entenderlos. Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 64: “By the 13th century, more than three hundred years after the event, the darkness, the fiery sky-serpent and the task of riddle-solving were remembered but the meaning lost”.

aliegan se con ellos e fazen sus conventos,
 dizen de los passados todos sus fallimientos,
 todos fazen conçejo los falsos carbonientos.
 Algun moro astroso que sabe encantar
 fizo aquel diablo en sierpe figurar
 por amor que podiesse a vos *mal* espantar,
 con este tal engaño cuidaron nos torvar.
 Commo sodes sesudos, bien podedes saber
 que non ha el poder de mal a nos fazer,
ca tollo le don Cristus el su fuerte poder,
 veades que son locos los que l' quieren creer [478-480].

Si el diablo está del lado de los musulmanes, Dios apoya, pues, a los cristianos. Lo demuestran las profecías y lo confirman su cumplimiento, pues su ayuda espiritual y/o material permite la victoria de las tropas de Fernán González. En las profecías mismas, ya se encuentra una ayuda bélica de Dios, ya que san Millán trasmite al héroe la táctica de combate que hay que adoptar para vencer a los moros:

a todo el tu pueblo fazer lo has tres fazes.
 Tu entra con los menos de partes de oriente,
 entrante *de* la lid ver me has vesible miente;
 manda entrar la otra faz de partes d'oçidente,
 y sera Santiago, esto sin fallimiente.
 Entre la otra terçera de partes d'aquilon [415d-417a].

El caudillo castellano seguirá con gran cuidado este plan de batalla, como lo describe detalladamente el narrador a lo largo de las coplas 450-466. Pero la estrategia divina sólo terminará de llevarse a cabo con la intervención del Apóstol Santiago en plena batalla,¹⁸³ la cual constituye el cumplimiento de las profecías y firma definitivamente el pacto entre Fernán González y Dios, como anunció san Pelayo antes del enfrentamiento:

[Dios] manda te que te vayas lidiar con Almançor.
 Yo sere y contigo, que me lo ha otorgado,
 y sera el apostol Santiago llamado,
 enbiar nos ha Cristo valer a su criado,
 sera con tal ayuda Almançor enbargado.
 Otros vernan y muchos commo en *una* vision
 en blancas armaduras, angeles de Dios son;
 traera cada uno la cruz en su pendon:

¹⁸³ Según el índice de Thomson, la ayuda de un ángel en una batalla corresponde al motivo folclórico V232.1 (*apud* Deyermond, "Folk-Motifs in the Medieval Spanish Epic", art. cit., p. 49), lo cual muestra una vez más que referencias bíblicas y folclóricas no son mutuamente excluyentes. Como señala Victorio (Introducción al *PGF*, *op. cit.*, p. 16), la aparición de Santiago también confirma la pertenencia de la obra a un contexto más eclesástico que juglaresco, pues, en los textos de esta última línea, no existe tal espíritu de cruzada y, por lo tanto, el Apóstol sólo es invocado antes de las batallas, sin nunca aparecer.

moros, quando nos vieren, perdran el coraçon. [409d-411].

Y la profecía se cumple perfectamente al tercer día de la batalla:

Querellando se a Dios el conde don Fernando,
los finojos fincados, al Criador rogando,
oyo una grande voz que le estava llamando:
«Fernando de Castiella, oy te creçe grand bando.»
Alço suso los ojos por ver quien lo llamava,
vio al Santo apostol que de suso le estava:
de caveros con el grand conpañã llevava,
todos armas cruzados, commo a el semejava. [556-557].

La semejanza de Fernán González y sus seguidores con cruzados en la empresa de la Reconquista se concretiza aquí, pues la imagen de la cruz aparece ahora sobre las armas de las huestes celestes, con las que se identifican los castellanos en su lucha contra los invasores musulmanes. Se confirma así una asimilación de la labor del héroe con la labor divina, como se podía leer implícitamente en las primeras estrofas del poema, donde se presenta una confusión entre la responsabilidad del caudillo y la de Dios: “del conde de Castiella quiero fer una prosa. / El Señor que crio la tierra e la mar, / –e las cosas passadas que yo pueda contar– / El, que es buen maestro, me deve demostrar / commo cobro s’ la tierra toda de mar a mar” [1d-2]. En 2d, Victorio propone la *emendatio ab ingenii* “cobro s’”,¹⁸⁴ pero el texto como nos ha llegado presenta una fuerte ambigüedad sobre el sujeto de este verbo, que gramaticalmente podría ser tanto el “conde” de 1d que el “Señor” o “buen maestro” de 2a y 2c. No obstante, como lo señala Johnston, tal ambigüedad, aun si se debe solamente a una deterioración textual, se inscribe en la construcción ideológica de la obra: “In fact, the ambiguity serves the larger purpose of the work by conflating the two possible agents. The ambiguity conflates the hero of the *Poema*, a warrior, with God. The grammatical indistinctness suggests that the two share the task of recovering Iberian lands”.¹⁸⁵

De hecho, la confusión presente en las dos primeras estrofas, por involuntaria que sea, anuncia otras asimilaciones, éstas bien voluntarias de parte del Arlantino, y que, todas, tienden a glorificar más a Castilla y a su conde. La principal de ella es la que el poeta opera para otorgar a Castilla el papel principal en la Reconquista. Si bien menciona al rey Pelayo, también revelado por una profecía al pueblo cristiano, confunde poco a poco Asturias con Castilla, hasta dejar a esta última

¹⁸⁴ Véase Victorio, Introducción al *PFG*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸⁵ Johnston, *The Sacred Face of War*, tesis citada, p. 137.

y a Fernán González, quien la “personifica”, según la fórmula de Emilio Alarcos,¹⁸⁶ toda la gloria de la cruzada. Desde la historia general de España que encabeza la obra, el poeta va cerrando su tema en torno a Castilla, a tal punto que ciertos estudiosos leyeron el poema, ante todo, como un himno histórico-novelesco al condado, desde la perspectiva del potente reinado del siglo XIII. Así opina Uría Maqua:

Sin embargo, creo que el *POEMA*, más que un poema épico, es un relato histórico-novelesco de Castilla, en el que se exalta su origen, su glorioso ascenso desde un “alcaldía pobre” a “cabeza de reinado” (c. 173), su primacía política frente a Navarra, su independencia de León y, sobre todo, su papel en la reconquista de España, tras la invasión de los árabes. Todo ello visto desde la perspectiva histórica de un clérigo culto, que vive en la primera mitad del siglo XIII, en una Castilla, cultural, política y socialmente, muy pujante, situación a la que alude el poeta, de vez en cuando.¹⁸⁷

Este celoso protagonismo explica que los demás reinos cristianos no puedan aparecer en el *Poema* en la misma labor de Reconquista. De hecho, en el único momento en que podían haber luchado conjuntamente contra los moros, cuando los ataca el rey de Córdoba, ya vimos que Fernán González menosprecia a los caballeros leoneses [copla 723] y prefiere emprender solo con sus castellanos la persecución de los invasores. La obra se aparta, a este respecto, de la realidad histórica, no solamente del proceso de Reconquista, sino también del espíritu de cruzada en general, como lo evoca María Eugenia Lacarra: “En contraste con la pluralidad nacional de los cruzados a Tierra Santa e incluso con las mismas cruzadas predicadas en España, tales como la de 1212, el *POEMA* presenta a los castellanos como un pueblo cruzado que se alza solo frente al infiel”.¹⁸⁸ El *Poema* se hace así el eco de un fuerte sentimiento nacional –“Castilian hegemony, Castilian crusading responsibility, Castilian smugness”– que se fundamenta en varios elementos: “(1) a powerful and inspiring leader to rally round, (2) a strong religious purpose which is also the racial and group responsibility, (3) an awareness of a common and heroic past”.¹⁸⁹ Tal caudillo es claramente el conde Fernán González; el propósito religioso es la gran empresa de la Reconquista, o sea vencer al enemigo infiel; el pasado heroico corresponde a la España

¹⁸⁶ Emilio Alarcos, Introducción al *POEMA*, Castalia, Valencia, 1955, p. 9: “el conde en el poema no es más que una «personalización» de la tierra del poeta: Castilla” (apud Uría Maqua, *Panorama crítico del «mester de clerecía»*, op. cit., p. 329).

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁸⁸ María Eugenia Lacarra, “El significado histórico del *Poema de Fernán González*”, *Studi Ispanici* (1979), pp. 9-41, la cita p. 33, apud Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, p. 78.

¹⁸⁹ Gifford Davis, “National Sentiment in the *Poema de Fernán González* and in the *Poema de Alfonso Onceno*”, *Hispanic Review*, XVI-1 (1948), pp. 61-68, la cita p. 68.

visigótica, pensada como una edad de oro o como el reino precursor del de Dios en la tierra,¹⁹⁰ y de la cual Castilla está presentada en la obra como la heredera directa, según una clara ideología de “neogoticismo castellanista”.¹⁹¹

Sin embargo, creo que hay que añadir a estos tres puntos un cuarto elemento, que es la comunicación privilegiada con Dios, en particular mediante las profecías, lo que lleva definitivamente la obra a una concepción nacionalista –castellanista– de la Providencia. Como advirtió muy bien Deyermond, el *Poema* se vale del recurso profético tanto para subrayar la heroicidad intrínseca de Fernán González, como para dejar fuera de duda su estatuto de culminación histórica y cualitativa del pensamiento providencialo-castellanista:

stanzas 114-16 [en las cuales se cuenta la profecía sobre el rey Pelayo y su encuentro por los cristianos] and their echoes later in the poem bind King Pelayo, the monk Pelayo, and Count Fernán González together in a network of associations, a kind of secular prefiguration. Fernán González is shown as Pelayo's rightful heir both through narrative patterning and by divine approval mediated through the prophecies of the second Pelayo.¹⁹²

El motivo de las profecías viene así a confirmar el vínculo creado entre el rey Pelayo y el monje-santo Pelayo: el uso del mismo nombre es todo menos una coincidencia. El emisor principal de las profecías de la obra obtiene, mediante la relación con su famoso tocayo, un papel político como instigador de la empresa de Reconquista ante Fernán González, un papel que repercute evidentemente sobre su monasterio de San Pedro de Arlanza. El convento justifica el pedido de donaciones que aparece en la obra de dos maneras. Por una parte, se recuerdan los múltiples vínculos entre el héroe y San Pedro de Arlanza, en particular para rebajar su conexión con el monasterio vecino de San Millán de la Cogolla:

If the count had made gifts to that monastery [San Millán], he had also made substantial and even earlier gifts to San Pedro de Arlanza. Moreover, it was a fact that Fernán González had been buried at Arlanza whose monks quite justifiably felt an almost proprietary interest in their benefactor. It was only fitting that Pelayo, their reputed founder, should be considered the *santo patrono* of their distinguished count.¹⁹³

A lo largo de la obra, se insiste, pues, sobre la relación privilegiada entre el conde y el monje, identificado con su monasterio, pues es allí donde, después de muerto, sigue apareciendo para el

¹⁹⁰ Sobre este punto, véase el apartado “The Kingdom of God Prefigured in the Visigothic Past”, pp. 62-70, en Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada.

¹⁹¹ Lacarra, art. cit., p. 41, *apud ibid.*, p. 62.

¹⁹² Deyermond, “Uses of the Bible in the *PFG*”, art. cit., p. 55.

¹⁹³ Keller, “The Hunt and Prophecy Episode of the *PFG*”, art. cit., p. 252.

héroe. Por otra parte, el Arlantino sigue pidiendo el reconocimiento de sus contemporáneos para el monasterio por el papel que éste desempeñó en la Reconquista: no se vincula solamente con el conde, sino también con sus victorias contra los moros, pues, según la construcción literaria del *Poema*, es donde Fernán González recibió las revelaciones que le permitieron vencer a los infieles. Las profecías cumplen, por lo tanto, con otro papel, ya no político, sino propagandístico, también importante en la elaboración ideológica de la obra, aunque históricamente secundario: el de asentar el papel providencial de San Pedro de Arlanza. La obra desempeña, pues, una labor de “publicidad” para el ámbito eclesiástico en el cual fue escrita, exhortando a la realeza a que siga favoreciendo con donativos al clero, en general, y, en particular, al monasterio arlantino, al que, después de la batalla de Lara, no es nada inocente que se deje la quinta destinada normalmente al señor.

Acerca del otro emisor profético de la obra, san Millán, su intervención ha sido más discutida por la crítica. J. P. Keller la interpreta dentro del marco de la rivalidad entre los dos santos vecinos y sus respectivos monasterios y llega a la conclusión de que san Millán sólo aparece para ser desprestigiado, ya que, después de haber prometido al conde que “entrante *de* la lid ver me has vesible miente” [416b], ya no es mencionado en el relato de la batalla de Hacinas –pero tampoco lo es el propio san Pelayo, como se tiende a olvidar–:

All mention of San Millán was omitted from the battle so as to prove that the Navarrese saint has no part in the Castilian victory and to show that if, as legend had it, he had promised to appear, he was not to be trusted. San Millán’s promise is retained because it served to discredit him. The promise of Pelayo in the earlier version was added to the legends by our poet to let the public know the «real» explanation of the victory.¹⁹⁴

Sin embargo, se pueden dar varias explicaciones a la presencia de este santo, sin ver en ella una tentativa de desacreditarlo. Por una parte, el relato de la batalla de Hacinas que propone Gonzalo de Berceo en su *Vida de San Millán de la Cogolla* presenta ya la intervención del santo al lado de Santiago,¹⁹⁵ un antecedente que el Arlantino no podía ignorar: a pesar de su voluntad de ensalzar al santo de su propio monasterio, se imponía también el respeto a la leyenda preexistente. Por otra, impera un motivo estructural, vinculado con la integración de las profecías en el desarrollo de la trama: “San Millán’s presence in the narrative is that of a confirming

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 256.

¹⁹⁵ Véase en particular las estrofas 437-439, que cito por la edición de Brian Dutton, Tamesis, London, 1967: “vi[di]eron dues personas fermosas e luzientes [Santiago y San Millán] / mucho eran más blancas qe las nieves rezientes. / [...] / el uno tenié croça, mitra pontifical, / el otro una cruz, omne non vío tal. / Avién caras angélicas, celestial figura, / descendién por el áer a una grand pressura, / [...]”.

messenger; he essentially repeats Pelayo's communication".¹⁹⁶ La profecía de san Pelayo confirma así su validez en tres etapas, siendo la primera que su contenido es repetido por otro santo fidedigno, antes de que el prodigio de la serpiente y la aparición de Santiago y sus ángeles en la batalla terminen de cumplir sus anuncios. Por fin, creo que su intervención se debe a una tercera motivación, la de ensalzar todavía más al héroe de la obra, pues si no es poca cosa recibir avisos divinos de parte de un santo, menos aún lo es recibirlos de parte de dos santos. Y tampoco hay que olvidar que, a pesar de que el Arlantino intenta favorecer la relación privilegiada entre Fernán González, San Pedro de Arlanza y el santo local, san Pelayo, san Millán se consideraba como el santo patrono de Castilla, a tal punto que por siglos los castellanos siguieron negándose a pagar el tributo a Santiago, prefiriendo honrar el "Voto a san Millán", otorgado por Fernán González por la ayuda recibida en la batalla de Simancas, la batalla histórica que inspiró la ficticia de Hacinas.¹⁹⁷ Por lo tanto, el conde, personificación de Castilla en la obra, no puede sino recibir también la visita del santo patrono de su condado, para completar la identificación del gobernante con su tierra.

Finalmente, este extenso análisis de las profecías del *Poema de Fernán González* pone en evidencia varios cambios del recurso respecto a las obras anteriores. Los podríamos reducir a dos transformaciones principales. La primera se opera en el nivel estructural de la obra. La profecía ya no es un episodio puntual y aislado dentro de la trama, sino que organiza todo el desarrollo textual. Contrariamente a lo que vimos en el *Poema de Mio Cid* o en las *Mocedades de Rodrigo*, los oráculos ya no conciernen únicamente al devenir del héroe, sino que coexisten una profecía de tipo individual con otra de índole política, o sea de tipo comunitario. Más aún, podemos decir que las profecías sobre la sola persona del conde presentan implicaciones comunitarias. Por ejemplo, los encarcelamientos del protagonista, anunciados en el primer vaticinio de Pelayo, más allá del evento físico que representan para el caudillo, también tienen un sentido político, dentro de las luchas intestinas que oponen a Castilla con Navarra y León. La extensión y la completitud de las profecías les otorgan finalmente un papel que no habían tenido antes, el de constituir un

¹⁹⁶ Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, p. 98, nota 62.

¹⁹⁷ El debate sigue candente en los siglos XVI-XVII, como lo estudia Lidwine Linares, en su artículo "Leyenda y figura de Santiago en dos hagiografías de principios del siglo XVII. Mauro Castellá Ferrer y Hernando Ojea Gallego y sus *Historias del Apóstol Santiago*", *Méridiennes*, XVI (2006), pp. 1-16, en part. pp. 6-7 y 9. [Artículo consultado en línea, el 22/10/2010:

<<http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/40/08/PDF/articlelidwinecorrige.pdf>>].

resumen, un plan de acción para el desarrollo posterior de la trama. Louis Chalon ya había señalado esta función de los vaticinios: “La prophétie de Don Pelayo (str. 238 à 241) joue un rôle important dans la composition esthétique du *Poema* : Non seulement elle rassure le héros sur son avenir immédiat (Almanzor sera vaincu), mais elle lui fait des révélations sur un avenir plus lointain et nous offre du même coup une sorte de résumé des principales scènes à venir”.¹⁹⁸ Las profecías cobran así una importancia estructural nueva, que se volverá fundamental en obras posteriores, en particular en las novelas de caballerías.

La otra transformación esencial que aparece en las profecías del *Fernán González* es su nuevo papel ideológico. La profecía se vuelve política y, más precisamente, se vincula con la empresa de Reconquista para identificar ésta con un proyecto de inspiración divina e índole apocalíptica. Pero, paralelamente a esta politización de la profecía, la importancia otorgada a estos anuncios divinos hace que se opere en la obra una sacralización del orden político. La obra refleja así la estrategia de la Iglesia medieval, desde san Agustín, quien, dejando la concepción de *Ecclesia in Imperio*, de su predecesor Optato, pasó a defender la doctrina del *Imperium in Ecclesia*: se trata, pues, de “a new ideal of the Kingdom of God on earth, in which the Empire should take its place within the Church, and the Church through it should govern the world”.¹⁹⁹ Es esta nueva postura la que impera durante toda la Edad Media, como describe Duby acerca del sistema ideológico de los obispos Adalberón y Gerardo en la Francia carolingia: “El discurso se dirige al rey. Finge defender la monarquía. En realidad, lo que quiere es domesticarla. El rey ya no es ya el árbitro, sino el ejecutor –el ‘reconocido’ según el vocabulario de las instituciones carolingias–, el brazo secular, el instrumento de un poder que Dios devuelve inmediatamente a los prelados de la Iglesia”.²⁰⁰ En el caso del *Fernán González*, ya vimos cómo la monarquía y los lazos vasalláticos que implicaba se dejan de lado a favor de la empresa divina encargada al conde: la voluntad de Dios se impone a los gobiernos profanos, sin necesidad de pasar por una Iglesia. Invocando el modelo de Judas Macabeo [354d], considerado en el siglo XIII como un “espejo de príncipes”,²⁰¹ el héroe se libera de todo vasallaje terrenal, para sólo depender del Señor celestial. Llega así a

¹⁹⁸ Louis Chalon, *L'Histoire et l'Épopée Castillane du Moyen-Âge*, Honoré Champion, Paris, 1976, p. 426, *apud* Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, p. 76, nota 40.

¹⁹⁹ Archibald Robertson, *Regnum Dei: Eight Lectures on the Kingdom of God in the History of Christian Thought*, Methuen, London, 1901, p. 219, *apud* Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, p. 39, nota 8.

²⁰⁰ Georges Duby, *Los tres ordenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. de Arturo R. Firpo, Taurus, Madrid, 1992 [1ª ed. en francés: 1978], p. 173.

²⁰¹ Véase al respecto Jean Dunbabin, “The Maccabees as Exemplar in the Tenth and Eleventh Centuries”, en Katherine Walsh and Diana Wood, *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Blakwell, Oxford, 1985, *apud* Yorba-Gray, *Venga tu reino*, tesis citada, p. 85, nota 50.

conformar una *theosis*, “a process whereby a privileged individual or a privileged place was shown to be an earthly reflection of the divine plan”,²⁰² en su caso el plan divino de llevar a cabo la empresa de Reconquista, independientemente del gobierno terrenal del rey de León. Comparado con un “ángel de Dios” [531b], justifica todas sus acciones por el servicio que debe a Dios, incluidos los desaires que comete en contra del rey. Si hay una total “connivencia de intereses políticos y religiosos”, como lo afirma Victorio,²⁰³ ésta existe únicamente desde la perspectiva castellanista, pues es sólo desde este punto de vista cómo los intereses religiosos, las empresas del conde contra los moros, pueden convivir con la voluntad política de independencia del condado, la cual se opone necesariamente a los intereses políticos leoneses. Para el Arlantino que escribe en la Castilla del siglo XIII, ya independizada y elevada a reino, tal connivencia ya no se opone a la preeminencia política de otros reinos. Por lo tanto, ya puede presentar a su héroe como ejemplar, en sus dos facetas política y religiosa, y proponer su imitación por un gobernante real, identificado por Victorio como Fernando III, “El Santo”, muerto en 1252.²⁰⁴ El poeta sigue así difundiendo el ideal de un orden político sacralizado, el cual personificaba el conde de Castilla Fernán González, lo que hará a su vez Alfonso X, llevando la sacralización al concepto mismo de monarquía.

I.3 LA INTEGRACIÓN DE LA PROFECÍA BÍBLICA EN EL CONTEXTO CRONÍSTICO EN ESPAÑA: DIOS Y EL REY EN LA *ESTORIA DE ESPAÑA*, O EL PAPEL RELIGIOSO-POLÍTICO DE LAS PROFECÍAS

La *Estoria de España*, también llamada, desde su estudio y edición por Menéndez Pidal, *Primera crónica general*,²⁰⁵ constituye el primero de los grandes proyectos compilatorios dirigidos por Alfonso X. Después de una primera etapa dedicada sobre todo a una labor de traducción –salen de los talleres alfonsíes obras como el *Calila e Dimna* y diversos libros de

²⁰² James F. Burke, “Alfonso X and the Structuring of Spanish History”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, IX-3 (1985), pp. 464-471, la cita p. 465. El estudioso toma el término del filósofo irlandés del siglo IX Johannes Scotus Eriugena.

²⁰³ Victorio, *PGF*, *op. cit.*, p. 120, nota al verso 396a.

²⁰⁴ Victorio, Introducción al *PGF*, *op. cit.*, pp. 27-28.

²⁰⁵ *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. de Ramón Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955: a continuación, cito la obra por esta edición, precisando entre corchetes el número de capítulo, la página y la columna (a o b) de la cita.

Astronomía o de la Biblia—, la ambición del rey Sabio toma una nueva dimensión, al querer reunir el saber histórico de su tiempo, primero el referido a la Península, lo que da lugar a la *Estoria de España*, iniciada en 1270 y abandonada hacia 1275, luego un saber universal, recopilado en la *General Estoria*, sobre la cual los talleres reales trabajan hasta la muerte de Alfonso X, en 1284.²⁰⁶ La *Estoria de España* no pudo ser concluida, pues, por su promotor, sino que siguió elaborándose bajo su sucesor, Sancho IV, al mismo tiempo que fue copiada, modificada o proseguida por distintos historiógrafos posteriores, las más de las veces desconocidos. Este largo y complicado proceso de elaboración explica que hoy en día los investigadores se encuentren con una selva inextricable de manuscritos, todos distintos entre sí, lo que hace del establecimiento del texto alfonsí original una labor imposible. Menéndez Pidal expresa en los siguientes términos la amplitud del reto:

Sin exageración hiperbólica, podemos repetir que entre los manuscritos de Crónicas Generales de España hoy conservados no hay uno igual a otro, aunque todos son semejantes, y, salvo el Rey Sabio, ninguno de los formadores o arregladores de tales códices se nombra como autor, aunque cada uno de ellos se siente coautor y, como tal, se siente tentado a introducir variantes, según su propio conocimiento de algún sector de la historia patria.²⁰⁷

Sin embargo, el gran erudito español pensó poder identificar el manuscrito regio con los manuscritos E_1 y E_2 , conservados en la Biblioteca del Escorial, presentando, el primero, la historia de España hasta Alfonso II —aunque sus últimos dos cuadernos, de Pelayo a Alfonso II, se encuentran ahora a principios de E_2 — y, el segundo, los capítulos 616 hasta el final, que corresponde al reinado inconcluso de Fernando III. Al pensar que estos dos manuscritos revelaban la versión regia, según el proyecto de Alfonso X, Menéndez Pidal los editó como la hoy conocida bajo el título de *Primera crónica general* (en adelante *PCG*). No obstante, las investigaciones posteriores, en particular las de Diego Catalán, revelaron que no todo este códice E correspondía al proyecto inacabado de la *Estoria de España* o **EE*. Si E_1 puede efectivamente ser una copia regia, tal no es el caso de E_2 que “resulta ser un códice mixto, formado cuando mediaba el siglo XIV (reinando Alfonso XI) a partir de manuscritos originariamente

²⁰⁶ Respecto a estas distintas etapas de trabajo de los talleres alfonsíes, véase Gonzalo Menéndez Pidal, “Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V (1951), pp. 367-379, *apud* Menéndez Pidal, Introducción a la *Primera crónica general*, *op. cit.*, p. XVI.

²⁰⁷ Menéndez Pidal, Introducción a la *Primera crónica general*, *op. cit.*, p. XII.

independientes, enlazados y completados por el tardío formador de este volumen artificioso”.²⁰⁸ Las distintas partes del manuscrito no son, por tanto, todas representativas del proyecto original del rey Sabio. Para resumir las aportaciones de Catalán, podemos considerar como bastante fiel a este plan inicial el texto que transcurre hasta el capítulo 896 y la famosa “laguna cidiana”, aunque a partir del reinado de Ramiro I, ya no se trata de la redacción directa del taller alfonsí, sino de un trabajo de lima hecho por los colaboradores de Sancho IV sobre un texto alfonsí ya muy avanzado: “en 1289, bajo Sancho IV, lo único que se hacía en ella era reescribir, amplificando retóricamente cierta parte previamente compuesta en días de Alfonso X”.²⁰⁹ Al contrario, los capítulos posteriores al 896, a partir de la sublevación de Valencia, “carece[n] de suficientes merecimientos para ser considerad[os] representativ[os] de la *Estoria de España* alfonsí”, pues sólo se trata, en la parte sobre el Cid, de una traducción de la historia valenciana de Ben Alcama, seguida de una transcripción de la llamada Leyenda de Cardeña, y en los últimos capítulos, de una traducción del Toledano. Lo mismo sucede en las crónicas que siguen de cerca a la *PFG*, como la *Manuelina* o la *de Castilla*. Sólo la *Crónica de Veinte Reyes* sigue respetando la técnica compilatoria alfonsí, aunque, contrariamente a su modelo regio, tiende a resumir mucho más sus fuentes.

Estas precisiones ecdóticas son necesarias, antes de querer analizar el texto de la *Estoria de España*, para saber si los pasajes estudiados pueden ser atribuidos directamente al proyecto alfonsí original o, más bien, a elaboraciones posteriores. Como se verá a continuación, los ejemplos que tomaré van hasta el capítulo 852, donde se narra el sueño profético del Cid: por lo tanto, todos pueden considerarse como “alfonsíes”, aunque los últimos deban su redacción final al taller de Sancho IV, pero sobre materiales del rey Sabio.²¹⁰

Como lo muestra el ejemplo del Cid, la concepción historiográfica de Alfonso X no se opone a la recopilación de datos que, para un historiador moderno, podrían parecer sobrenaturales o legendarios, como los son las profecías. Si la historiografía antigua nace cuando “se advierte que los mitos y los propios relatos de la épica, a los que se había confiado el pasado, son

²⁰⁸ Diego Catalán, “Crónicas generales y cantares de gesta. El *Mío Cid* de Alfonso X y el del pseudo Ben-Alfara”, *Hispanic Review*, XXXI-3 y 4 (1963), pp. 195-215 y 291-306, la cita p. 200. El resumen que propongo a continuación se basa en este brillante artículo.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 203.

²¹⁰ Acerca de la historia del Cid posterior al capítulo 896, es de gran utilidad, para tener una idea de la versión regia original, la edición de Nancy Joe Dyer, *El ‘Mío Cid’ del taller alfonsí: versión en prosa en la ‘Primera Crónica General’ y en la ‘Crónica de veinte reyes’*, Juan de la Cuesta, Newark, 1995.

irreconciliables con los datos de la experiencia”,²¹¹ la historiografía cristiana vuelve a confundir los dos campos del mito y de la historia, al reconocer la Biblia como *vera historia*. Por lo tanto, en la mentalidad del siglo XIII, los oráculos, vistos como la comunicación de la voluntad divina a los hombres, son acontecimientos reales, dignos de ser registrados y recordados. El primer punto que debemos subrayar es, pues, que, con la labor de los talleres alfonsíes, las profecías alcanzan un estatuto histórico, que todavía no poseían en los relatos hagiográficos o épicos, donde, a pesar de las relaciones de estos géneros con la historia, los vaticinios parecían responder más bien a la vertiente ficticia o didáctica de las obras. Su inserción en la historiografía alfonsí demuestra su reconocimiento como eventos reales, al mismo tiempo quizás que revela una vez más los límites borrosos entre realidad y ficción en la Edad Media, lo que permitía a los talleres alfonsíes una “interpretación expresivista”²¹² de sus fuentes, una amplificación retórica de los datos originales, muy escuetos, o la conservación de anécdotas que otra concepción historiográfica hubiera suprimido, entre las cuales se encuentran ciertos oráculos. Pero, además de esta reflexión genérica, la presencia de las profecías en la *Estoria de España* también se debe a un propósito ideológico, a la vez religioso y político, que cabe analizar más en detalle.

I.3.1 Profecías y ensalzamiento del poder de Dios

Un primer conjunto de profecías, directamente relacionadas con el discurso religioso, se encuentran entre los capítulos 119 y 616 de la *Estoria de España*, o sea en la parte de la obra terminada por Alfonso X, dedicada a la historia de la Península hasta el renacimiento de la monarquía asturiana neogótica. Estas profecías forman parte del material hagiográfico aprovechado por los colaboradores del rey para esta primera parte de la crónica –tal material desaparece en gran medida después del capítulo 616–, en la cual se insertan más de cincuenta relatos de milagros, sacados de Eusebio-Jerónimo, Vicente de Beauvais o el Toledano y desarrollados según doce formas hagiográficas distintas, tales como la pasión, la vida, la traslación, el sermón, o la propia profecía.²¹³ Si los redactores de la *Estoria de España* innovan al disponer el material hagiográfico según nuevos modelos compositivos, como la narración

²¹¹ José Antonio Caballero López, “Presencia y función del relato mítico en la primera *Crónica general*”, *Romania*, CXXXVI-1-2 [501-502] (2008), pp. 103-120, la cita p. 105.

²¹² Menéndez Pidal, Introducción a la *Primera crónica general*, *op. cit.*, p. L.

²¹³ Saco estos datos del artículo de Fernando Gómez Redondo, “Formas hagiográficas en la *Estoria de España* alfonsí”, en Connolly *et al.*, *Saints and their Authors*, *op. cit.*, pp. 55- 69, en part. pp. 57-59.

histórica o la reflexión, también modifican las formas tradicionales para adaptarlas a la sensibilidad de sus contemporáneos:

De este modo, lo que comienza siendo un proceso normal de asimilación de fuentes acaba generando específicos procedimientos de composición textual; así, si el cronista quiere intensificar las *passiones* y convertirlas en signos comprensibles para la mentalidad de la época para la que escribe (último cuarto del siglo XIII) recurre a expresiones épicas, que dignifiquen al santo como un héroe; o bien, incluye matizaciones caballerescas, casi formularias, de las que hace depender la intriga y la efectividad de la narración.²¹⁴

Así como vimos que las hagiografías influyeron en el género épico, al hacerle adoptar un motivo religioso –el de la comunicación divina– para resaltar a la figura del héroe, en un proceso inverso los tópicos épico-caballerescos también dejan su marca en la reelaboración alfonsí de las pasiones y vidas de santos. Un ejemplo de esta interrelación genérica aparece en el capítulo 356, tomado de Pablo Diácono y Sigeberto y donde se narra la revuelta de Gildo contra los nuevos emperadores Arcadio y Honorio, a la muerte de Teodosio, y la defensa de éstos por Mascelzer, el hermano de Gildo:

E Mascelzer, que aprisiera tiempo avie dell emperador Theodosio cuemo aprouechara mucho en las cosas desesperadas la piedat de Dios a aquellos que creen en el et lo ruegan de coraçon, fuesse pora una ysla que a nombre Capraria, o morauan muchos santos onmes, et leuo los consigo, et souo con ellos yaquantos dias en oracion et en ayuno. E tercer dia, ante que lidiasse con su hermano, apareosciol en uision sant Ambrosio, que auie poco que muriera, et mostrol en que dia et en que hora et en qual guisa començasse la batalla con el. E quando uino aquel dia lidiaron amos. Et no tenie Mascelzer mas de cinco mil caualleros, et el conde Gildo tenie ochaenta uezes mil; e por la uirtud de Dios dieron se le todos sin otra batalla ninguna [cap. 356, p. 204b].

El relato mezcla rasgos de ambos géneros: por un lado, se describe a Mascelzer como a un héroe épico, a la vez valiente y piadoso; por otro, ocurre el milagro de la aparición del santo y de su profecía, la cual, como en casos de intervenciones de Santiago en batallas peninsulares que analizaré a continuación, revela la fecha y la hora de la victoria de los “buenos”, o sea los que tienen el favor divino. La voluntad de verdad histórica de la crónica lleva a sus redactores a añadir algunas precisiones de verosimilitud, como el detalle “que auie poco que muriera”, acerca de san Ambrosio, que de cierto modo parece justificar la posibilidad de que se siguiera apareciendo a los vivos. Sin embargo, esta aclaración objetiva no impide el desarrollo de la vertiente milagrosa de la narración. La rapidez del relato permite de hecho el cumplimiento

²¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

inmediato de la profecía (“E quando uino aquel dia lidiaron amos”), acompañado de una nueva ayuda divina, pues, a pesar de la desigualdad numérica de los combatientes, “por la uirtud de Dios dieron se le todos sin otra batalla ninguna”. Pero la intervención divina no termina aquí, pues el capítulo concluye con una inversión de la caracterización de Mascelzer que conduce a su castigo: “E Mascelzer non sopo agradecer a Dios el bien quel fiziera, et a la sazón que uencio la batalla saco de una egleſia algunos que yazien y encerrados, et mato los todos. E tomo el Nuestro Sennor por ende uengança, de guisa que murio malamiente a pocos dias” [*id.*]. Esta anécdota muestra muy bien, por lo tanto, cómo a veces “la historia es simple desarrollo de prodigios sobrenaturales”²¹⁵ (aquí tres en algunas líneas), o más precisamente cómo depende de la intervención de Dios en el curso de las acciones humanas, una intervención que la profecía hace explícita, al anunciar a los actores de los acontecimientos históricos el desenlace de éstos antes de que suceda. De esta manera, cuando la intervención de Dios no está anunciada, como en el caso del castigo de Mascelzer, el cronista la puede deducir de sus precedentes intervenciones anunciadas, por ejemplo, aquí, la ayuda que brinda a las fuerzas imperialistas en la batalla, revelada mediante la profecía de san Ambrosio.

Si el ejemplo anterior presentó el posible uso de rasgos épicos dentro de la forma hagiográfica del milagro, el capítulo 505, sobre el viaje del obispo de Zaragoza Tajón a Roma para conseguir un libro de san Gregorio, muestra cómo una traslación —aquí de un libro santo— “puede llegar a constituir una verdadera aventura caballeresca”,²¹⁶ una *quête avant l'heure*, en la cual también desempeña un papel imprescindible la comunicación con Dios. Contrariamente al anterior milagro de santo, que sólo era, en términos de Gómez Redondo, un “breve esbozo narrativo”, aquí el relato se dilata mucho más, aunque no se trata de una amplificación achacable al taller alfonsí, sino de una traducción muy fiel del Toledano, II- 20.²¹⁷ Como en el caso de Mascelzer, la posibilidad misma de que el personaje reciba un anuncio divino exige que se le caracterice de forma sumamente positiva y, sobre todo, piadosa, lo que se hace aquí de modo más hiperbólico todavía, tanto de manera general: “era sancto omne et muy letrado et amaua mucho libros et escripturas” [cap. 505, p. 279a]; como acerca de su actividad al recibir la visión: “estando en oracion llorando antell sepulcro dell apostol san Pedro” [*ibid.*, p. 279b]. La visión misma es

²¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁷ Se puede consultar la edición y traducción moderna de la obra por Juan Fernández Valverde: Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, Alianza, Madrid, 1989, el capítulo en cuestión pp. 114-115.

también mucho más compleja y múltiple que la de san Ambrosio: aparecen san Pedro, san Pablo, el propio san Gregorio, así como toda una “*compagna de sanctos*”, que primero cantan y rezan frente al sepulcro, antes de dirigirse al obispo, reconfortarlo y pronunciar la profecía. Ésta no concierne al futuro, como en el ejemplo anterior, sino al presente, pues revela a Tajón la ubicación del libro de san Gregorio que el Papa tardaba en darle, bajo el pretexto de que no se podía encontrar: “en ell armario de los libros, en ell arqueta de cabo, fallaras lo que demandas” [*id.*]. Tal ayuda divina, mediante la intervención de los santos, le permite así cumplir con su misión y ganar la honra terrenal:

Otro dia conto ell obispo aquella uision al papa et a los cardenales, et dalli adelant fue entrellos onrrado etpreciado, ca enante nol preciauau nada, et fallo el libro, assi como los sanctos le dixieran en la uision, e recibio la bendicion del papa, et tornosse pora su sennor Cindasuindo, et aduxo consigo el libro et el buen prez; e assi como dezimos fue ell onrrado en Roma, et por esta guisa lo fue otrossi en Espanna [*ibid.*, pp. 279b-280a].

Como en el caso del castigo de Mascelzer, pero de modo positivo ahora, el relato de la traslación funciona así como un *exemplum*, pues la piedad y santidad de vida del obispo le permite recibir la ayuda de Dios, cumplir con su deber y ganar honra. Otra vez, la presencia de un mensajero divino explicita la relación de causa-efecto entre las virtudes del protagonista y la ayuda de Dios. La anécdota corresponde, según esta perspectiva, a uno de los objetivos formulados en el Prólogo de la crónica, igualmente traducido de la *Historia de rebus Hispaniae*, un objetivo propio de una historia concebida como didáctico-moralizante:

Mas por que los estudios de los fechos de los onmes se demudan en muchas guisas, fueron sobresto apercebudos los sabios ancianos, et escriuieron los fechos [...] tan bien de los que fizieron mal cuemo de los que fizieron bien, por que los que despues uiniessen por los fechos de los buenos punnasesen en fazer bien, et por los de los malos que se castigassen de fazer mal, et por esto fue endereçado el curso del mundo de cada una cosa en su orden [Prólogo, p. 3b].

El último ejemplo que tomaré del material hagiográfico de la *Estoria de España* también ilustra esta voluntad ejemplar de la obra, pero de una forma más indirecta. Se trata del capítulo 262, que cuenta la conversión al cristianismo del emperador Filipo y su hijo, gracias a la intercesión de san Poncio, desde cuya perspectiva se enfoca el relato. A primera vista, se trata de una vida de santo narrada de forma muy tradicional, cuya trama es tomada principalmente de las *Actas de San Poncio Mártir* de Eusebio-Jerónimo. Sin embargo, podemos señalar dos cambios de importancia, uno inherente a la vida del santo, otro debido a la estructuración alfonsí del relato. El primer cambio corresponde precisamente a la profecía que aparece al principio de la narración.

Como se volvió tópico en el género hagiográfico, la santidad del personaje se demuestra mediante varios recursos sobrenaturales: las visiones que recibe, los milagros que realiza en vida o una vez muerto y, frecuentemente, una profecía que la madre recibe sobre su hijo, durante su embarazo o en los primeros años del futuro santo.²¹⁸ Es una profecía de este tipo la que aparece en el capítulo cronístico, pero que presenta la peculiaridad de ser una profecía engañosa. En efecto, es el diablo quien toma posesión del sacerdote de Júpiter, cuando los padres de Poncio, todavía paganos, están en el templo, y quien pronuncia la falsa profecía para la futura madre del santo:

Et tanto que entro la duenna, tomo el diablo al sacerdot, et començo a despeçar la cobertura de la cabeça et la casulla que uistie, et a dar grandes uozes por tod el templo, et a dezir: “aquesta mugier trae en el uientre cosa que destruyra de rayz aqueste gran templo, et menuzara todos los dios que en el estan”. Et dixo aquesto muchas uegadas. E Marcho et Julia, su mugier [los padres de Poncio], que lo oyeron, fueron tales cuemo muertos [cap. 262, p. 164a].

La profecía puesta en boca del diablo es sumamente ambigua. En efecto, tiene la rara calidad de ser a la vez verdadera y falsa: verdadera porque Poncio, tras su conversión al cristianismo, luchará efectivamente contra los dioses paganos; falsa porque, desde la perspectiva del redactor cristiano, la destrucción de estos ídolos no es un anuncio negativo, como parece significar la formulación del diablo y como lo es desde la perspectiva de los padres paganos, que intentan en vano matar al no nacido. El emisor diabólico de esta profecía, cierta y positiva, la hace pasar por negativa para intentar evitar su cumplimiento, pero, como suele ser el caso, una vez pronunciado el vaticinio, la fuerza profética es superior a cualquier esfuerzo para cancelarlo y lo anunciado se cumple: Poncio se convierte al cristianismo, se convierten sus padres y se convierten el emperador y su hijo. El santo “menuza” a todos los dioses paganos y al diablo mismo que se proponía impedirselo. El pasaje constituye una lección para el lector, para que desconfíe de las posibles intervenciones diabólicas, tanto más peligrosas cuanto pueden tomar la apariencia de una intervención divina, como lo son generalmente las profecías sobre el porvenir de futuros santos. Según el análisis propuesto por Jane E. Connolly, tal es también la moraleja de un famoso milagro de Santiago, quien resucitó a uno de sus peregrinos al que el diablo, bajo la apariencia del apóstol, había engañado para que se suicidara: “In each rendition the Devil deceives the pilgrim through his transformation into the figure of St. James. The pilgrim could therefore

²¹⁸ Véase Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, *op. cit.*, p. 113: “Los acontecimientos de orden sobrenatural que se aportan como prueba podrían clasificarse en cuatro grupos: profecías, visiones, milagros y muerte beatífica”.

defend his actions by pleading that «the Devil made me do it», for Lucifer does indeed instigate the suicide. Each author indicates, however, that the success of Satan's duplicity depends upon the pilgrim's guileless faith".²¹⁹ Finalmente, tanto la profecía sobre san Poncio como este milagro de Santiago proponen la misma conclusión moralizante: "in dealing with any supernatural manifestation, the Christian must take care to use his power of discernment to distinguish demonic from divine apparitions".²²⁰

El segundo cambio que presenta el capítulo cronístico, respecto a los elementos tradicionales de una vida de santo, corresponde a la estructuración final del relato. En vez de seguir contando la vida de san Poncio, su muerte y milagros,²²¹ la narración se reorienta, después de la conversión de Filipo y su hijo, hacia su significación providencialista y hacia la ejemplaridad del emperador como cristiano y ya no vuelve a mencionar al santo que constituía su tema inicial y que permitió tal conversión:

Et esto todo fue ordenamiento de nuestro Sennor Ihesu Cristo, que quiso que tamanna fiesta cuemo aquella en que se cumplien mil annos que fuera poblada Roma, en que auie de seer la cabeça de la cristiandat, que la fiziesse emperador cristiano. E fueron estos emperadores tan buenos cristianos, que el padre ante todel pueblo manifestua sus peccados [*ibid.*, p. 165a].

Cada uno de los ejemplos analizados tiene el claro objetivo de manifestar el poder de Dios,²²² su omnisciencia (evidenciada por las profecías), su omnipotencia, etc., pero sobre todo se propone justificar la doctrina providencialista: Dios no solamente es poderoso en sí, sino que da

²¹⁹ Jane E. Connolly, "Three Peninsular Versions of a Miracle of St. James", en Connolly *et al.*, *Saints and their Authors*, *op. cit.*, pp. 37-46, la cita p. 45. Las tres versiones estudiadas son la del *Liber Sancti Jacobi* (que corresponde al milagro XVII de los *Miraglos de Santiago*, *op. cit.*, pp. 86-94), la de Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora* y la del propio Alfonso X en su cantiga 26.

²²⁰ Jeffrey Burton Russel, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1984, p. 51, *apud* Connolly, *id.* La narración de la *Estoria de España* sobre san Poncio presenta otra profecía, esta vez de origen divino, cuando la identidad de Poncio es revelada a san Ponciano: "E san Ponciano, el papa, que estaua dentro, sopo luego todo el fecho por Espirito Santo" [*ibid.*, p. 164b]. No la analizaré más detenidamente, pues se trata de una clásica intervención de Dios a favor de uno de sus santos, al mismo tiempo que constituye un claro recurso narrativo para permitir el encuentro entre Poncio y su maestro cristiano, como lo indica el hecho de que no se explicita su contenido.

²²¹ Gómez Redondo señala así esta posibilidad: "a medida que la *EE* avanza en su composición, estas formas tradicionales de la hagiografía imponen sus perspectivas de organización textual. Puede haber, así, *vitae* de santos cuyo desarrollo no comprenda *miracula* ni *exempla*, o bien puede darse el caso extremo de que personajes históricos, que no llegaron a ser santos, sí lo parezcan en su construcción hagiográfica" ("Formas hagiográficas en la *Estoria de España* alfonsí", art. cit., p. 63).

²²² Y solamente de Dios, pues los santos no son sino intermediarios que sólo son utilizados por Dios para intervenir en el nivel humano, sin por eso poseer poder propio. De modo similar, la *Estoria* sólo presenta un milagro mariano: "Los «fechos» de la Virgen parecen relegarse y adecuarse al molde del verso; en todo caso, María no es la hacedora de la historia y sí Dios o Jesucristo: revelar sus planes y explicar sus secretos designios ha sido uno de los vínculos más importantes entre historiografía y hagiografía" (Gómez Redondo, *ibid.*, p. 64).

muestra de este poder mediante su intervención en el curso de los acontecimientos humanos y los hombres deben tomar en cuenta esta presencia divina dentro de su historia. Es lo que revela la reorientación de este último ejemplo: más que seguir la estructura tradicional de una *vita* y terminar de narrar los hechos de san Poncio, importa demostrar la presencia de la Providencia divina como circunstancia histórica –el “objetivo básico de la historiografía” según Gómez Redondo²²³–, la cual explica la conversión del emperador como parte de un plan divino respecto al futuro papel de Roma como sede pontifical. Pero esta desviación del relato inicial también pone de manifiesto otra característica de la *Estoria de España* alfonsí: su perspectiva monárquica. La presencia de un santo en la Roma pagana es digna de ser mencionada, pero la conversión de un emperador tiene una mayor importancia histórica. Es a través de estos gobernantes cómo se expresa de forma más explícita la Providencia divina. La ideología política del rey Sabio ya se insinúa, por lo tanto, dentro de los relatos hagiográficos de estos primeros capítulos de la crónica. A la inversa, la desaparición del material hagiográfico en los capítulos posteriores, que se centran más sobre la historia, a primera vista profana, de la monarquía peninsular, no impide que siga manifestándose la Providencia divina en un ámbito más político.

I.3.2 Profecías y ensalzamiento de la monarquía

La concepción política expresada por Alfonso X en su *Estoria de España* se puede entender, desde nuestra perspectiva, a partir de la relación entre el motivo de la profecía y el tratamiento, por una parte, de los héroes épicos y, por otra, de la figura misma del rey. Podemos empezar, por lo tanto, con el estudio de los héroes que ya hemos analizado previamente, el Cid y el conde Fernán González, y, más precisamente, de cómo se integraron al texto cronístico los oráculos que los acompañaban en los cantares épicos.

En la historiografía peninsular, ya era una costumbre establecida recoger textos épicos, pues Menéndez Pidal ya señala esta práctica en el siglo IX, en la continuación de la *Crónica isidoriana* pedida por Alfonso III, donde se usa como fuente un relato poético sobre la batalla de Covadonga.²²⁴ Sin embargo, la labor de Alfonso X marca un hito al respecto, pues, por llevar a cabo la redacción de su crónica en lengua vulgar, le es más natural incorporar textos épicos también en lengua vulgar. Por consiguiente, la utilización de la épica como fuente crece

²²³ *Ibid.*, p. 66.

²²⁴ Menéndez Pidal, Introducción a la *Primera crónica general*, *op. cit.*, p. XLI.

súbitamente: Menéndez Pidal cuenta catorce cantares prosificados en la *Estoria*, a los que se suman temas menores o dudosos. Recurrir a los poemas épicos se ha vuelto casi una obligación para no decepcionar las expectativas del nuevo público al que llega ahora la historiografía:

No iba, pues, la *Crónica de España* dirigida a un público restringido de latinistas, sino a los caballeros, a los burgueses, a los mismos que escuchaban a los juglares, por lo cual se hacía conveniente incluir, más por extenso que antes, la materia de aquellos cantares que el público estaba habituado a oír; el lector de historia no debía quedar insatisfecho y con el deseo de escuchar en el canto de los juglares un relato del suceso famoso más completo que el que leía en la Crónica.²²⁵

Pero, más allá de la facilidad que otorga para su integración el empleo de la misma lengua, existe un obstáculo ideológico, como lo explica Menéndez Pidal en los siguientes términos:

El aislamiento relativo en que vivían la historia inspirada por los reyes y la epopeya nacional tenía un cierto fundamento político. La historia oficial era obra de la monarquía y el clero, consabida alianza del trono y el altar; los reyes son, pues, el tema exclusivo de las crónicas. Por el contrario, la epopeya, obra de los juglares para la nación entera, no muestra atención preferente hacia los reyes, sino, acaso al revés, hacia los rebeldes contra los reyes.²²⁶

En efecto, como ya vimos, los héroes épicos castellanos se caracterizan por una frecuente rebeldía o, por lo menos, por un cuestionamiento de los lazos tradicionales de vasallaje: el Cid, aunque sigue siendo un vasallo modélico, está en un momento de tensión extrema con su señor Alfonso VI y, por lo tanto, actúa en Valencia como un señor independiente; el joven Rodrigo, al contrario, es un paradigma de rebeldía, pero su fecha más tardía nos hará dejarlo de lado en la presente reflexión; por fin, Fernán González, aunque no llega a un enfrentamiento armado con su señor el rey de León –por lo menos, en la versión eclesiástica de su gesta que nos ha llegado–, no tiene otro objetivo sino “sacar de premia” a Castilla, es decir deshacer los lazos vasalláticos que la oprimen. El héroe épico siempre tiene como antagonista, en menor o mayor grado, a la figura del rey. ¿Cómo integrarlo, pues, en una crónica real? Menéndez Pidal rechaza la idea de que esta integración se acompañe en la *Estoria de España* de cierta hostilidad de parte del rey hacia el héroe más o menos rebelde. Sin embargo, como él mismo reconoce, “las fuentes juglarescas más bien se acortan en vez de ser ampliadas. La amplificación depende del grado de consideración y estima con que es mirado el texto que se copia”.²²⁷ Por lo tanto, la incorporación de estas fuentes a la recopilación alfonsina sí supone una transformación del texto inicial, para adaptarlo a la

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Ibid.*, p. XLII.

²²⁷ *Ibid.*, p. L.

estructura y a la ideología de la crónica real. Intentemos entender su alcance en el caso de las profecías del *Poema de Mio Cid* y del *Poema de Fernán González*.

Los dos héroes aparecen en la *Estoria* según su cronología histórica y no según la de las obras –conocidas hoy en día– que les son dedicadas. Para seguir el orden de la obra alfonsí, empezaré, pues, con el estudio de la integración del *Fernán González*, que ocupa en la crónica los capítulos 684 a 720, con algunas interrupciones de capítulos dedicados a Ramiro II (685-686, 692-693, 697, 701-703), a Ordoño III (703-706) y a Sancho I (707-708), todos mucho más breves que los que tratan del conde castellano. El redactor alfonsí sigue muy de cerca el *Poema de Fernán González* tal como lo conocemos, añadiendo a veces unas precisiones tomadas del Toledano, pero sobre todo prosificando verso por verso el texto del Arlantino, a tal punto que, como se sabe, los especialistas pudieron llenar algunas lagunas del *Poema*, en particular el final perdido, gracias al texto cronístico. Por lo tanto, encontramos en la *Estoria de España* todas las profecías presentes en la fuente original: las dos de Pelayo (capítulos 690 y 698), la de san Millán (698), los dos resúmenes de ellas por Fernán González (691 y 698), aunque solamente se alude al primero (como en el *Poema*) y se abrevie el segundo, en lo relativo al anuncio de san Millán. En efecto, la crónica resume así la intervención del segundo santo:

Et oy una grand voz del cielo, segund el mio entender, que dixo assi: «conde Fernand Gonçalez, leuantate et ue tu uia, ca deste tercer dia uençras a Almançor et a todo so poder», et que fazia mal en tardar tanto, ca aquel por cuyo amor yo lidiaua me ayudarie. Et en aquella hermita fuy otra ues bien conseiado del monge frey Pelayo, ca por su conseio uenci a Almançor [cap. 698, p. 401b].

Cuando el *Poema* presentaba el resumen del conde como sigue:

oi una grand voz del çielo desçender,
voz era de los santos segun mi entender.
Esta es la razon que la voz me dezia:
“Conde Fernan Gonzalez, lieva dend’, ve tu via,
todo el poder de Africa e del Andaluzia
vençer lo has en el canpo d’este terçero dia.”
Dixo m’ que mal fazia por tanto que tardava
a aquel Rey de los Reyes por cuya amor lidiava,
que fuesse e non tardasse contra la gent pagana,
que por que avie miedo, pues que el me ayudava.
Otras cosas me dixo que me quiero callar,
serie grand alongança de todo lo contar,
mas vos aver lo hedes aina de provar,
fasta que lo provedes, aver me he de callar.
En aquella ermita fui yo bien consejado
del monje San Pelayo, siervo de Dios amado,

que por el su consejo Almançor fue arrancado [428c-432c, el subrayado es mío].

Este ejemplo permite ilustrar la fidelidad general de la prosificación respecto a los versos originales. Todos los elementos del *Poema* se vuelven a encontrar en la crónica, donde sólo se observa una simplificación de los grupos redundantes del estilo épico (por ejemplo, al principio del pasaje, se reduce la dicotomía “grand voz del çielo” y “voz era de los santos” al único “grand voz del cielo”). Al contrario, la crónica suprime toda la copla 431 (subrayada en la cita), quizás porque ésta faltaba en la copia del *Poema* de la cual disponía el taller alfonsí, o quizás para evitar esta “grand alongança de todo lo contar”, pues en esta estrofa el conde sólo anuncia que no contará otros anuncios que podría contar, con lo cual se refiere con toda probabilidad a los consejos tácticos dados por el santo: como la crónica acaba de mencionarlos en el discurso de san Millán y se dispone a explicitarlos de nuevo en el capítulo siguiente, pudo fácilmente prescindir de este falso anuncio del conde para no dilatar innecesariamente el relato. Otras omisiones de la *Estoria* no encuentran explicaciones estructurales tan lógicas, a menos de recurrir a su significación ideológica. Tal es el caso de otra expresión de este pasaje, silenciada en la prosificación (“aqueel Rey de los Reyes”, 430b, que se vuelve un mero “aqueel”), u otra perteneciente a la segunda profecía de san Pelayo, los famosos versos que ya comenté “Aun te dize mas el alto Criador: / que tu eres su vassallo e el es tu Señor” (409ab), que la crónica reduce a “Et aun te dize mas Nuestro Sennor: que porque tu eres su uassallo” (*ibid.*, p. 401a). En ambos casos, es evidente el esfuerzo del cronista para borrar los títulos que ubican a Dios encima del rey terrenal. No se niega, evidentemente, su preeminencia, pero se deja implícita y, sobre todo, no se usan términos generalmente empleados para el monarca, como el de “Rey” o de “Señor”. Fernán González depende de Dios, pero se intenta suprimir la asimilación de este vínculo con una relación de vasallaje, la cual sólo debería existir entre el conde y su señor terrenal, el rey de León. Al debilitarse el vasallaje a lo divino presente en el *Poema*, las profecías pierden su sentido inicial: ya no son parte del deber de protección que el señor, aunque sea divino, debe a su vasallo, sino solamente una ayuda puntual de Dios a uno entre muchos caudillos cristianos.

Otro elemento que resta importancia a los vaticinios originales del *Fernán González* es su entrelazamiento en la *Estoria* con los “fechos” de los reyes de León, Ramiro II, Ordoño III y Sancho I, que corresponden en el *Poema* al rey don Sancho, una figura antagónica al héroe, responsable de la situación de dependencia de Castilla y a la cual se opone el conde, aunque sea

indirectamente. Como lo ha estudiado Rich respecto al primero de estos reyes, las hazañas y buenas acciones suyas, que se cuentan en las interpolaciones añadidas por el taller alfonsí, tienden a borrar las de Fernán González: “the parallelisms of the interpolated chapters [692 y 693, frente a los 687-691 referidos al conde] create a situation in which Fernán González’s feats are not only duplicated but also overshadowed by those of King Ramiro II, who has taken more castles, killed more men, and defeated two Muslim kings as opposed to the Count’s one”.²²⁸ Frente a tal superación de los logros del conde castellano por los del rey leonés, las profecías que anunciaban las hazañas del primero parecen perder en importancia, pues el brillo que otorgaban a las acciones de Fernán González y al héroe mismo se apaga de inmediato, al ser simbólicamente vencido el aparente “elegido de Dios”. No creo, por lo tanto, que sea una coincidencia que, en los dos casos de anuncios proféticos, volvamos a encontrar el esquema profecía – cumplimiento de la profecía por Fernán González – superación de la hazaña del conde por la del rey, la primera vez en un nivel material (número de vencidos superior, más riquezas ganadas, etc.) y la segunda en un nivel espiritual (Fernán González otorga donaciones a San Pedro de Arlanza y pide ser enterrado allí; Ramiro II funda tres monasterios y los enriquece de muchos donativos). Por consiguiente, las profecías, contrariamente a lo que pasaba en el *Poema*, sólo confieren al héroe un prestigio muy efímero.

Otros elementos de la prosificación ponen también en evidencia el hecho de que “the Alfonsine historians could not permit the Count’s regal character to eclipse the figure of Ramiro II”.²²⁹ Además de la relación única establecida en el *Poema* entre el conde y Dios, desaparecen las comparaciones entre el héroe y figuras reales como David, las menciones de su desprecio por los reyes leoneses, etc. Frente a estas omisiones, también aparecen añadidos que debilitan la figura del conde, tan invencible en el *Poema*, al mismo tiempo que atenúan el espíritu castellanista de la obra original, en una época en la que, desde 1037, Castilla y León se unieron momentáneamente. Tal es el papel de las intervenciones de Ramiro II (cap. 686) u Ordoño III (cap. 705), que, al ayudar al conde contra los moros, le restan un poco de su aura de súper héroe capaz de vencer solo a todos los infieles:

Et el rey don Ramiro, quando lo oyo, non se quiso membrar del mal quel fizieran los ricos omnes de Castiella, et saco luego su hueste muy grand, et fue ayudar al conde Fernand Gonçalez [cap. 686, p. 391b];

²²⁸ Rich, “Kings and Counts”, art. cit., p. 111.

²²⁹ *Ibid.*, p. 107.

Et el conde Fernan Gonçalez fue a ellos [los moros] con la caualleria del rey don Ordonno et con la suya. Los moros, quando esto sopieron, fuxieron [cap. 705, p. 408a].

La *Estoria* pone así de realce la magnanimidad de Ramiro II, al mismo tiempo que rectifica un dato del *Poema* (el rechazo por el conde de las compañías leonesas), y que reduce al conde a un nivel más humano. Estos distintos elementos, aunque puntuales, van conformando un panorama general diferente del de la casi-hagiografía arlantina. Sin cambiar aparentemente sino detalles de la obra original, sólo gracias a algunas omisiones muy precisas y al juego de la disposición de los capítulos y yuxtaposición de textos inicialmente separados, el taller alfonsí logra dar una impresión muy distinta de la gesta del conde castellano, reduciendo su relación privilegiada con Dios a favor de la de vasallaje que lo une con la figura monárquica. En palabras de Rich, “a change occurred not only in the work’s *poetic* function, but also in its *pragmatic* function”.²³⁰

Un proceso similar se puede observar respecto a la incorporación de la gesta cidiana a la *Estoria de España*. Una de las dificultades de su estudio es su situación problemática dentro de la elaboración de la crónica alfonsí. Como ya señalé, la interrupción de ésta corresponde al capítulo 896, con el relato de la sublevación de Valencia, después de su conquista por el Cid. La narración cronística dedicada al caudillo se divide, por lo tanto, entre una primera parte de factura alfonsí – ya sea respecto a la redacción definitiva o, por lo menos, respecto a los materiales colacionados– y otra debida a un cronista más torpe, que se limita a la traducción de Ben Alcama y a la llamada “Leyenda de Cardeña”, sobre los milagros *post mortem* del héroe (capítulos 958-962). Tal complejidad textual podría ser un obstáculo para el estudio de la profecía dentro del sistema conceptual “alfonsí”. Sin embargo, no es realmente el caso, pues los milagros de Cardeña no presentan ningún ejemplo de vaticinio: los oráculos insertados se limitan a una reelaboración de los que ya analicé, ubicados en el “Cantar del Destierro”, o sea en los capítulos redactados antes del abandono de la *Estoria de España* por los talleres reales, lo que nos permite referirnos realmente a la ideología que el rey Sabio pretendía difundir. En esta parte “alfonsina”, aunque los colaboradores del rey Sabio se valen también de otras fuentes, como la *Historia Roderici*, “el *Mio Cid* prosificado (en los capítulos 850-862 de *PCG*) en nada difiere del conocido”.²³¹ Eso significa que el taller alfonsí disponía de una copia del poema casi idéntica a la que nos ha llegado, lo que

²³⁰ Rich, “Kings and Counts”, art. cit., p. 111.

²³¹ Catalán, “Crónicas generales y cantares de gesta”, art. cit., p. 294. Véase también p. 301.

permite proponer un análisis más consecuente del proceso de integración de éste al texto cronístico.

Este proceso fue, como siempre en el ambicioso trabajo alfonsí, sumamente complejo. Así lo resume Nancy Joe Dyer:

La fuente épica que corresponde al *Mio Cid* de hacia 1270 pasó por sucesivas etapas de redacción en su preparación para la *EE: una prosificación preliminar, una refundición editorial que incluye la incorporación de fuentes no-épicas y la elaboración estilística del conjunto, y una posterior reducción de esta refundición conforme a la orientación política o religiosa del cronista.²³²

Por la variedad de fuentes de la que disponía el taller real acerca del personaje del Cid –el Toledano, el Tudense, pero también tres textos dedicados al héroe: la historia de Ben Alcama sobre la pérdida de Valencia, la *Historia Roderici*, el *Mio Cid*²³³–, la integración del cantar a la crónica fue más compleja que la del *Poema de Fernán González* y, por consecuencia, la prosificación inicial aparece de forma menos evidente en el resultado final. Así, si, “una vez que el Cid abandona Castilla y el poema se dedica a reseñar acciones guerreras, la Crónica prosifica el *Mio Cid* verso por verso, esforzándose en recoger de cada uno de ellos un máximo de información”, tal no es el caso de la primera parte del poema, donde se sitúan precisamente los elementos proféticos que nos interesan: “En un principio, a los 424 primeros versos del *Mio Cid*, relativos al paso del desterrado por Burgos y Cardeña y a su salida de Castilla, corresponden dos breves capítulos cronísticos (*PCG*, caps. 851 y 852), en que sólo se aprovechan los datos «históricos» esenciales”.²³⁴ El punto esencial aquí para nuestro estudio es que, a pesar de esta abreviación “casi *ad absurdo*”²³⁵ del principio del “Cantar del Destierro” y a pesar de todas las etapas de redacción por las que pasó la prosificación inicial, no han desaparecido los elementos proféticos.

El primero, que anuncia la profecía propiamente dicha de san Gabriel, corresponde al vuelo de cornejas que observan el Cid y Álvar Fáñez en el camino entre Vivar y Burgos. Recordemos los versos del *Mio Cid*:

Allí piensan de aguiiar, allí sueltan las rriendas;
a la exida de Bivar ovieron la corneia diestra
e entrando a Burgos oviéronla siniestra.
Mejó Mio Çid los ombros e engrameó la tiesta:

²³² Joe Dyer, *El “Mio Cid” del taller alfonsí*, op. cit., p. 197.

²³³ Véase al respecto Catalán, “Crónicas generales y cantares de gesta”, art. cit., p. 207.

²³⁴ *Ibid.*, resp. pp. 295 y 294.

²³⁵ Joe Dyer, *El “Mio Cid” del taller alfonsí*, op. cit., p. 204.

«¡Albricia, Álvar Fáñez, ca echados somos de tierra!»

(vv. 10-14).

El pasaje aparece en los siguientes términos en la crónica:

Otro dia salio el Çid de Viuar con toda su companna, et dizen algunos que cato por aguero, et saliente de Viuar que ouo corneia diestra, et a entrante de Burgos que la ouo siniestra, et que dixo estonces a sus amigos et a sus caualleros: «bien sepades por cierto que tornaremos a Castiella con grand onrra et grand ganancia, si Dios quisiere» [cap. 851, p. 523b].

La adaptación cronística revela tres diferencias principales respecto al poema. Primero, llama la atención la puesta en tela de juicio de la anécdota por el redactor alfonsí: “dizen algunos”. La fórmula puede ser una manera de distanciarse de la superstición que significa conceder credibilidad al agüero (recordemos que el conde de Barcelona se mofaba de las creencias del Cid histórico al respecto). Pero, vamos a ver que se puede proponer otra interpretación de tal reserva. Las otras dos diferencias corresponden a la compañía del héroe en aquel momento y a su conclusión respecto a la significación del agüero. Si, en el *Poema*, no se le menciona otra compañía que la de Álvar Fáñez, en la crónica, el Cid está acompañado de “sus amigos” y de “sus caualleros”, o sea una tropa importante, que atenúa la imagen del desterrado abandonado de todos, para acentuar la del caudillo fuerte y poderoso a pesar de la *ira regia*. En cuanto a la interpretación del oráculo, es mucho menos ambigua que en el poema: aquí, la confianza del héroe y su buena fortuna futura aparecen de modo explícito y no de manera paradójica como sucedía en el v. 14. La escena en general da, por lo tanto, una imagen más brillante del desterrado que en el *Mio Cid*, lo que puede ser una manera de no provocar lástima por el héroe, víctima de la injusticia real, sino, más bien, de sugerir que los reproches que desembocaron sobre su destierro estaban quizás fundados. El prestigio del que sigue gozando el Cid sería entonces un argumento a favor de la reacción real, ante un caudillo demasiado independiente y cuyo éxito se debe a su desobediencia a las órdenes de su señor. Sin embargo, la interpretación positiva del agüero significa, al contrario, que el héroe está exento de toda culpa y que recibirá la ayuda de Dios para restablecer su honra: la postura de duda del historiador alfonsí, mediante la fórmula “dizen algunos”, cuestionaría así el estatuto de destino providencial de la recuperación posterior de su honra por el Cid.

En cuanto al momento textual de la profecía *stricto sensu* del arcángel Gabriel, aparece poco después –lo que acentúa el papel anunciador del primer agüero–, prosificada de la siguiente manera:

Et pues que fue de noche et se adormecio [el Cid], ueno a ell en uision como en figura de angel, et dixol assi: «Çid, ue aosadas do uas et non temas nada, ca siempre te yra bien mientras que uiuas, et seras rico et abundado et onrrado». Otro dia mannana, caualgo con toda su companna, que tenie ya muy grand, et fue posar a la sierra de Miedes [cap. 852, p. 524b].²³⁶

De nuevo, tenemos en la versión cronística una impresión más positiva del estado actual del héroe: “con toda su companna, que tenie ya muy grand”, lo que puede volver a provocar las mismas dudas en el lector, pues el Cid apenas está por salir de Castilla y todavía no ha empezado sus conquistas. No obstante, no podemos rechazar totalmente la idea de un ensalzamiento voluntario del héroe, reconocido como tal a pesar de sus tensiones con Alfonso VI. Sin embargo, está claro que no se busca un encomio tan solemne como en el poema. De nuevo, se explicita el contenido del oráculo: la universalidad de la fórmula “bien se fará lo to” se reduce a términos muy prácticos, reiterados gracias al ritmo ternario “et seras rico et abundado et onrrado”. Pero, al mismo tiempo, desaparece la metáfora de la cabalgata vital, reemplazada por el prosaico “ue do uas”, a pesar de permanecer el “caualgo” en la reacción del Cid subsiguiente a la profecía. Y desaparece también el vocativo encomiástico “el buen Campeador”, reducido a la sequedad del simple “Çid”. También se borra del pasaje de la crónica la mención de la reacción del Cid, que lo caracterizaba en el poema como a un perfecto cristiano.²³⁷ Pero, lo más llamativo del pasaje es la omisión de la identificación del ángel con san Gabriel e, incluso, el estatuto dudoso del mensajero divino que ni siquiera es realmente un ángel, sino solamente “como en figura de angel”. La desaparición del nombre de Gabriel tiene una explicación muy sencilla. Si, en el poema, la presencia del arcángel indica “to those aware of such things, the equation between the eventually

²³⁶ Recordemos de nuevo los versos del *Mio Cid*:

Í se echava Mio Çid después que fue çenado,
un suéñol' priso dulce, tan bien se adurmió;
el ángel Gabriel a él vino en sueño:
«¡Cavalgad, Çid, el buen Campeador!
ca nunqua en tan buen punto cavalgó varón;
mientras que visquiéredes, bien se fará lo to.»
Quando despertó el Çid, la cara se sanctigó,
sinava la cara, a Dios se acomendó,
mucho era pagado del sueño que á soñado.
Otro día mañana piensan de cavalgar,
és día á de plazo, sepades que non más.
A la sierra de Miedes ellos ivan posar (vv. 404-415).

²³⁷ La *Crónica de Veinte Reyes (CVR)*, que suele resumir más sus fuentes épicas que la *Primera Crónica General*, guarda sin embargo el relato de esta reacción: “El Çid quando despertó ouo grand plazer de la vision que viera e acomendose a Dios e rogole que le guiasse bien su fazienda”, lo que subraya el respaldo divino del que goza el héroe. Tomo el dato de Catalán, “Crónicas generales y cantares de gesta”, art. cit., p. 302, quien cita la *CVR* por el manuscrito N (Y-I-12 de la Biblioteca Escorialense).

patriarchal Cid and Charlemagne, patriarchal Emperor of the Franks”,²³⁸ tal paralelo entre el vasallo desterrado y el emperador franco no se puede conservar en una crónica de ideología monárquica y menos aún cuando su responsable tiene ambiciones imperialistas, en las cuales desempeña un papel imprescindible la figura de Carlomagno, como explicaré más adelante.

Finalmente, el estudio de las profecías cidianas incorporadas a la *Estoria de España* nos llevan a la misma conclusión que el análisis de otros elementos de la gesta en su versión cronística, como el tratamiento de las relaciones vasalláticas, el estatuto del Cid en Valencia o la condición legal de los moros en territorio cristiano: el Cantar original fue transformado, algunas veces de manera muy puntual, como en la adaptación del *Fernán González*, otras de forma más radical, como en el caso de la omisión completa de la conspiración de los infantes de Carrión contra el moro Avengalvón, estudiada por Rich,²³⁹ pero siempre con la óptica de acomodarlo a las exigencias de la concepción monárquica de la historia del rey Sabio: “no cabe duda de que el propósito del cronista es, a la base, el de integrar el relato cidiano en la historia del reinado de Alfonso VI”.²⁴⁰ Si los elementos proféticos del *Mio Cid* no han desaparecido, a pesar de sólo constituir anécdotas puntuales,²⁴¹ es quizás para preservar en parte la figura del héroe cidiano y también, probablemente, porque eran momentos de la gesta cidiana demasiado conocidos por el público contemporáneo, el cual, como suponía Menéndez Pidal, hubiera sido tentado de regresar al cantar, al no encontrar estos pasajes en la crónica alfonsí. Si bien estos oráculos podrían parecer elementos del relato menos esenciales a primera vista, vemos, por lo tanto, que han conocido el mismo proceso de reelaboración que otros temas de importancia más evidente. Llegamos, pues, a la misma conclusión que presentan los dos puntos finales del análisis de Rich:

a) las diferencias entre la *PCG* y el *PMC* aparte de ser motivadas por razones estructurales, estilísticas y moralizantes, como señala Pattison, también se deben a motivos ideológicos de orden legal, y b) la armonía que Lacarra ve entre el rey y la nobleza en el *PMC* no fue suficiente para justificar su prosificación en la *PCG* sin la

²³⁸ Colin Smith, *The Making of the Poema de Mio Cid*, Cambridge, 1983, p. 161, *apud* Burke, “Alfonso X and the Structuring of Spanish History”, art. cit., p. 468.

²³⁹ Rich, “Reyes, vasallos y moros: Ideología en el *Poema del mio Cid* y *La primera crónica general*”, *Ariel*, VIII (1992), pp. 5-16.

²⁴⁰ Joe Dyer, *El “Mio Cid” del taller alfonsí*, *op. cit.*, p. 202.

²⁴¹ Según el análisis de Manuel Ariza, se puede comprobar que “el sistema «alfonsí» consiste fundamentalmente en la simplificación de la fuente, y que, en todas ellas, se eliminan los mismos elementos: los anecdóticos, los objetivos y los meramente retóricos” (“Alfonso X y el Cantar de Mio Cid”, *Revista Portuguesa de Filologia*, XXII (1998), pp. 153-185, la cita p. 16). Las anécdotas proféticas cidianas constituyen, pues, un contra-ejemplo a esta afirmación demasiado generalizadora.

necesidad de ciertas alteraciones motivadas por la ideología regia de los compiladores.²⁴²

Esta ideología monárquica de Alfonso X puede finalmente aclararse un poco más mediante el estudio de las profecías relacionadas, ya no con vasallos más o menos rebeldes, sino con figuras reales. Tomaré dos ejemplos: ambos se vinculan con la intervención de Santiago en una batalla, el primero durante la de Clavijo, ante el rey Ramiro I (capítulos 629-630), el segundo durante la de Coimbra, ante el rey Fernando I (capítulo 807).

Para el primer relato de los capítulos 629 y 630, la *Estoria* se inspira en el Toledano (IV- 13), pero sobre todo en el Tudense. La batalla sucede en el segundo año del reinado de Ramiro I, cuando los moros, para probar al nuevo rey cristiano, le mandan pedir un tributo anual de cien doncellas. El monarca, ante tal afrenta, empieza a “correr la tierra” de los árabes, a los que encuentra finalmente en Alvella, donde la desigualdad numérica de los dos bandos deja la victoria a los moros. Los cristianos derrotados huyen y se refugian en el otero de Clavijo, donde pronto son sitiados. Todos empiezan entonces a implorar la ayuda divina:

Los cristianos acogieronse a la cabeça daquell otero, et estando alli todos llegados en uno, rogaron a Dios de todos sus coraçones, llorando mucho de los oios, faziendol prieses et rogandol que los non desamparasse, mas que los acorriesse en aquella priessa en que eran [cap. 629, p. 360a].

Como recompensa a la fe de sus fieles, Dios manda a Santiago, quien aparece a Ramiro I en sueño, primera señal de la superioridad simbólica del rey, al mismo tiempo que de su estatuto de representante de sus súbditos:

Et ellos faziendo sus orationes assi como dezimos, adurmiose el rey don Ramiro, et apareciol estonces en suennos ell apostol sant Yague et dixol: «sepas que Nuestro Sennor Jhesu Cristo partio a todos los otros apostoles mios hermanos et a mi a todas las otras prouincias de la tierra, et a mi solo dio a Espanna que la guardasse et la amparasse de manos de los enemigos de la fe» [*ibid.*, pp. 360ab].

El anuncio del apóstol empieza, pues, con una primera profecía que concierne a la vez al pasado (la misión dada por Jesús a los distintos apóstoles) y al presente (la misión que ejerce en la actualidad Santiago en España). Se trata, al mismo tiempo, de una profecía caracterizante,²⁴³

²⁴² Rich, “Reyes, vasallos y moros”, art. cit., p. 13. La referencia a D. G. Pattison proviene de *From Epic to Chronicle*, Society for the Study of Medieval Language and Literature, Oxford, 1983, pp. 145-149, y la a María Eugenia Lacarra de *El Poema de Mio Cid: Realidad histórica e ideología*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1980, pp. 209-210, ambas *apud* Rich, *ibid.*, resp. pp. 6 y 7.

²⁴³ Llamo ‘profecía caracterizante’ a una profecía descriptiva que no anuncia una acción, sino un estado, el ser y la trayectoria general de un personaje. Corresponde a lo que Javier Roberto González designa como ‘profecía general’,

pues revela la esencia del apóstol, como Santiago Matamoros, cuyo único objetivo es ayudar a los cristianos en su lucha contra los infieles. Después de esta autodefinición profética, el santo “Antimahoma”, como lo denomina Américo Castro,²⁴⁴ prosigue sus anuncios, proporcionando ahora una profecía ejemplificadora de su misión providencial:

Pues que el apostol ouo dicho al rey don Ramiro estas palabras, allegose mas a ell, et tomol a la mano et apretogela yaquanto et dixol de cabo: «rey Ramiro, esfuerça en tu coraçon, et sey bien firme et fuerte en tus fechos, ca yo so Yague, ell apostol de Jhesu Cristo et uengo a ti por ayudarte contra estos tus enemigos. Et sepas por uerdad que tu uençras cras en la mannana con ell ayuda de Dios a todos estos moros que te agora tienen cercado. Et digote²⁴⁵ que tomaran y muerte muchos de los tuyos, a los que esta apareiada la gloria de Dios et la su folgança que siempre durara. Et por que non dubdes nada en esto que te yo digo ueer medes cras andar y en la lid en un cauallo blanco con una senna blanca, et grand espada reluzient en la mano. [...] non dubdedes nada de yr ferir en la hueste de los barbaros, llamando ¡Dios, ayuda, et san Yague!, ca ciertamiente sepas que todos los metredes a espada et los mataredes» [*ibid.*, p. 360b].

La relación privilegiada entre el apóstol y el rey se marca mediante varios elementos: el contacto físico, el vocativo “rey Ramiro”, el dirigirse Santiago únicamente al monarca en singular, en vez de a todos los cristianos, etc. Después de reafirmar una vez más la identidad de Santiago, la profecía concierne al futuro de la batalla, prevista para el día siguiente, y anuncia a la vez la victoria final de los cristianos, la gloria prometida a los que serán muertos en ella y la intervención guerrera del apóstol. La promesa de esta intervención funciona, de hecho, como la de una prueba para el resto del vaticinio –“por que non dubdes nada en esto que te yo digo”–: los cristianos, al verla realizarse en plena batalla, con la aparición de Santiago, podrán confiar en la primera parte del oráculo, o sea, en su victoria. A continuación, el relato corresponde justamente a este esquema: empieza la batalla, llega el apóstol Matamoros y “Los cristianos, quando vieron a sant Yague, fueron muy esforçados, et fiando en ell ayuda de Dios et dell apostol sant Yague,

la cual se refiere a “a) características o cualidades [...]; b) estados permanentes o durativos [...]; c) acciones constantes y/o iterativas, de verificación no puntual” (“Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto”, art. cit., p. 124).

²⁴⁴ Américo Castro, *Santiago de España*, Emecé, Buenos Aires, 1958, p. 32.

²⁴⁵ Javier Roberto González ha analizado el ‘digo’ profético a partir de la oposición entre una palabra cualquiera y la palabra creadora que, como la palabra divina, alcanza el poder de *hacer ser*: véase “‘Profetizar’ como acto de habla en los libros de caballerías (a propósito de los discursos proféticos del *Primaleón*)”, *Moenia*, VIII (2002), pp. 223-249, esp. pp. 244-248. Al centrarse en el estudio del *Primaleón* en particular y de la caballerescas en general, el crítico no podía pasar de una mera comparación con la palabra divina. En el caso de nuestras profecías bíblicas, al contrario, se trata realmente de la palabra divina, que los santos y ángeles están solamente encargados de transmitir. Por lo tanto, la profecía bíblica, de origen divino directo, crea verdaderamente lo que enuncia. Si la palabra profética de índole merliniana conserva este poder creador, es en un plano más simbólico que realmente trascendental, como sí ocurre con la profecía bíblica.

començaron de ferir en los moros muy de rezio, dando grandes uozes et diziendo: «Dios, ayuda, et sant Yague!» [id.]. Y evidentemente, “los moros fueron luego all ora uençudos” [id.]. Todos los elementos anunciados por Santiago se cumplen así uno tras otro. Más aún, tanto en la profecía –como ya señalé– como en su cumplimiento, se acentúa el papel del rey en esta victoria. Si, cuando evoca la contienda general de la batalla, el cronista habla de los cristianos en plural, una vez pasado el momento de este enfrentamiento multitudinario, regresa a la figura individual del rey para reafirmar su victoria: “Et el rey don Ramiro, pues que ouo librada la fazienda et finco con el campo, fue luego delante...” [id.]. O, más tarde: “ca malamiente los [los moros] trexiera et los crebantara el rey don Ramiro con el esfuerço et el ayuda de sant Yagu” [cap. 630, p. 361b]. Se destaca así su papel en el cumplimiento del plan divino, según la voluntad monárquica del taller alfonsí.

El pasaje de la batalla de Clavijo es fundacional en varios aspectos. Como ya vimos, corresponde al anuncio explícito del papel providencialista de Santiago Matamoros en España, lo que le otorgó un estatuto único en las creencias medievales: “no era uno entre tantos santos hacedores de milagros, sino una clave del esfuerzo reconquistador”.²⁴⁶ También corresponde a la primera intervención del apóstol en una batalla contra los infieles, así como a su asociación con la figura del monarca cristiano, sobre la cual destiñe, por lo tanto, la misión providencial del santo. Esta relación íntima entre el papel del santo y el del rey se plasma en el anuncio profético del primero al segundo, el cual sella simbólicamente el pacto providencialista entre las dos figuras. Pero los compiladores alfonsíes añaden todavía dos elementos más que surgen de la batalla de Clavijo y amplían este pacto a toda España. El primero es el famoso grito de “¡Santiago!” que se volvió a continuación la invocación acostumbrada de los cristianos al empezar una batalla.²⁴⁷ “Et desde aquel dia adelante ouieron et tomaron los cristianos en uso de dezir en las entradas de las faziendas et en los alcanços de los moros sus enemigos mortales: «Dios, ayuda, et sant Yague!» [cap. 629, p. 361a]”. El segundo es el establecimiento del ‘Voto de Santiago’, vigente hasta el siglo XIX.²⁴⁸ Su primera parte se refiere a los campesinos, mientras que la segunda parte concierne a los caballeros:

²⁴⁶ Castro, *Santiago de España*, op. cit., p. 27.

²⁴⁷ Recuérdese el famoso verso del *Mío Cid*: “Los moros llaman Mafómat e los christianos Santi Yagü[e]” (v. 731).

²⁴⁸ El Voto de Santiago se suprime una primera vez en 1812 por las Cortes de Cádiz, pero, por los vaivenes políticos siguientes, su abolición definitiva sólo tiene lugar en 1834. Al respecto, véase José María García León, “La abolición del Voto de Santiago en las Cortes de Cádiz”, *Revista de Estudios Regionales*, LXIV (2002), pp. 291-308 [consultado en línea el 07/04/11: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/755/75506415.pdf>>].

Otrossi establecieron [el rey Ramiro I y los obispos] aun pora siempre que de todas las ganancias que fiziessen caualleros cristianos et los otros omnes de armas en sus huestes et en sus lides que ouiessen con moros, que daquel dia en adelante que diessen otrossi a la iglesia de sant Yague como en offrenda otro tanto como a un cauallero cayesse en su parte de la caualgada que fiziessen o de la collecha de campos que arrancassen [cap. 630, p. 361a].

El relato de la batalla de Clavijo y de la intervención, tanto profética como militar, de Santiago que le está asociada, constituye, pues, el punto de partida de una trayectoria providencialista de los reyes de España, que se ve continuada en nuestro segundo ejemplo. El vaticinio del capítulo 807, relacionado con la toma de la ciudad de Coimbra por Fernando I, corresponde a un famoso milagro de Santiago, aludido en la *Historia de rebus Hispaniae*, pero sobre todo desarrollado a partir del *Liber Sancti Jacobi*.²⁴⁹ El milagro narra el peregrinaje a Santiago de Compostela de un obispo griego llamado Açiano o Eçiano, según el *Liber Sancti Jacobi*, adaptado por la *Estoria de España* a Estiano. Allí, escucha que los españoles conciben a Santiago como a un caballero, lo que el peregrino niega, afirmando que el apóstol es pescador. Dios hace entonces que se le aparezca el apóstol en sueño para corregir tal error:

Et el teniendo en esta porfia, plogo a Dios que se adormecio, et paresciol en el suenno sant Yague con unas llaues en la mano, de muy alegre contenente, et dixol: «Estiano, tu tienes por escarnio porque los romeros me llaman cauallero, et dizes que lo non so; et por esso uin agora a ti a mostrarteme por que nunca iamas dubdes que yo non so cauallero de Cristo et ayudador de los cristianos contra los moros» [cap. 807, p. 487b].

Hasta ahora, el anuncio de Santiago sólo corresponde a una profecía sobre el presente, o sea una revelación al obispo de la verdadera naturaleza del apóstol como caballero de Cristo, que nos recuerda la primera parte del vaticinio pronunciado para Ramiro I, en la cual el apóstol declaraba su identidad. Esta aclaración hablada se confirma con una aclaración visual, al presentarse el apóstol armado como caballero, pero también con una segunda profecía que servirá para confirmar la verdad de su aparición:

Et el diziendo esto fuel aducho un cauallo muy blanco, et ell apostol cualgo en el a guisa de cauallero muy bien guarnido de todas armas claras et fermosas, et dixol alli en aquel suenno como querie yr ayudar al rey don Fernando que yazie sobre Coymbra VII annos auie ya: «et por que seas mas cierto desto que te digo, con estas llaues que tengo en la mano abrire yo cras a ora de tercia la çiudad de Coymbra, et darla e al rey don Fernando» [*id.*].

²⁴⁹ El relato del Toledano sobre la toma de Coimbra y el milagro de Santiago asociado se puede consultar en *Historia de los hechos de España, op. cit.*, VI-11, pp. 232-234. En cuanto al milagro del *Liber Sancti Jacobi*, véase su traducción en los *Miraglos de Santiago, op. cit.*, cap. XIX, pp. 96-99.

Después de confirmar su esencia caballeresca como Santiago Matamoros, el apóstol enuncia así una segunda profecía, ésta sobre el futuro, acerca de la toma de Coimbra por Fernando I, explicando al mismo tiempo la significación de las llaves con las que aparecía desde un principio y que constituyen, por lo tanto, una profecía material, o sea un objeto que encierra en sí mismo un sentido profético. Al igual que los prodigios del caballero tragado por la tierra o de la serpiente de fuego en el *Fernán González*, o que la promesa de Santiago a Ramiro I de ayudarlo durante la batalla de Clavijo, este segundo vaticinio sirve para corroborar la aparición del santo y su primera profecía, pues el cumplimiento de la segunda profecía constituirá una prueba para todo lo que anunció a lo largo del sueño de Estiano. De hecho, tal comprobación se cuenta inmediatamente después:

Otro dia de mannana llamo el peregrino clerigos et legos quantos y estauan en la elesia de sant Yague et dixoles lo que uiera et lo que oyera, et el dia et la ora sennaladamiente quando Coymbra auie seer presa. Et bien assi como el dixo, assi fue fallado que acaescio despues en uerdat [*id.*].

La toma de Coimbra demuestra así la verdad de la segunda profecía y, por lo tanto, de toda la aparición. Pero este segundo oráculo también permite ensalzar la figura del monarca. De nuevo, este efecto político se consigue en la crónica gracias a la estructuración general del relato y a la yuxtaposición de las distintas fuentes usadas por los compiladores alfonsíes. De manera extraña a primera vista, la narración de la toma de Coimbra no sigue la profecía que la anuncia, sino que se cuenta con anterioridad. El capítulo 807, donde aparece el relato sacado del *Liber Sancti Jacobi*, empieza de hecho con la descripción del asedio de Coimbra, y, más precisamente con la romería del rey a Santiago de Compostela, destinada a conseguir la ayuda del apóstol para la difícil conquista de la ciudad portuguesa:

este anno dicho salio el rey don Fernando muy apoderado, et pues que priso estos dos castiellos, auiendo muy a coraçon de yr cercar Coymbria, fuesse primero pora Sant Yague como en razon de romeria por rogar a Dios et a sant Yague quel ayudassen a complir aquello que ell auie puesto en su coraçon; et estido y en vigalias et en oracion III dias. Depues daquello, el, muy esforçado et bien afeyuzado que aurie consigo ell ayuda de Dios por el amor dell apostol sant Yague, guiso su hueste muy grand, et refizola toda et apoderosse muy bien, et ueno daquella guisa sobre la çibdat de Coymbria [*ibid.*, pp. 486b-487a].

Antes de empezar la narración militar del asedio, el cronista pone, pues, el acento sobre la piedad del rey, subrayando su carácter de romero de Santiago, como se solía hacer respecto al

protagonista de todos los relatos de los milagros del apóstol.²⁵⁰ Esta caracterización de Fernando I lo transforma, según las expectativas de un público medieval acostumbrado a leer o escuchar colecciones hagiográficas, en un protagonista de milagro, incluso antes de que éste aparezca en la narración. A continuación, se cuenta el asedio de Coimbra, sin mención de ninguna intervención divina, fuera de la ayuda de los monjes del monasterio de Lorvano que abastecen con granos al ejército cristiano. El rey obtiene finalmente la rendición de la ciudad: “Et ellos [los moros] entergaronle [a Fernando I] de la uilla un dia de domingo a ora de tercia” [*ibid.*, p. 487b]. Es sólo entonces cuando se narra el milagro de Santiago y Estiano, el cual no presenta en un primer momento relación alguna con la toma de Coimbra, hasta que el apóstol pronuncie su segunda profecía, anunciando explícitamente su deseo de “yr ayudar al rey don Fernando” y la fecha de su victoria –“cras a ora de tercia”–, que el lector atento ya reconoce como la de la rendición de Coimbra, proporcionada anteriormente por el cronista, identidad que se explicita de nuevo a continuación, en caso de falta de atención del lector: “Et bien assi como el dixo, assi fue fallado que acaescio despues en uerdad”. El milagro se relaciona ya, por consiguiente, con la figura real, verdadero destinatario de la ayuda de Santiago y de su profecía. Pero, por si la correlación entre la caracterización del rey como romero y el milagro del apóstol no fuera todavía suficientemente clara, el cronista se encarga de rematarla con una aclaración final:

Empos esto el rey don Fernando gradesciendo a Dios la mercet quel fiziera en su conquista, fuesse pora Sant Yague et ofrescio y sus dones, teniendo y sus vigiliass; et desi tornosse pora Leon. Et si dantes se trabaiaua en buenas huebras, muy mas se trabaio dellas dalli adelante, et guerrear los moros enemigos de la fe de Cristo, et fazerles mal quanto el mas podie [*ibid.*, p. 488a].

Aunque la relación del asedio de Coimbra no hiciera aparecer explícitamente al apóstol, su papel en la victoria de los cristianos se evidencia gracias a la profecía de Santiago y a las dos romerías del rey que abren y cierran la narración. Finalmente, el capítulo presenta una compleja estructuración en quiasmo, que pone de manifiesto, aunque de forma menos directa que en el caso de Ramiro I, el vínculo entre la figura del rey y la del apóstol y que se puede describir como sigue: primera romería a Santiago del rey – romería a Santiago de Estiano – agradecimiento de

²⁵⁰ Véase *Miraglos de Santiago, op. cit.*, cap. V, p. 56: “[G]ente de aquella tierra que llaman Teepara, sallieron de su tierra para ya a Santyago”; también en cap. XVII, p. 86: “avía un mançebo que avía nonbre Giraldo. [...] E este pelligrino yva cada año a Santyago, e mucho lo amava”; o acerca del propio Estiano, en cap. XIX, p. 96: “Un obispo ovo en Greçia que ovo nonbre Açiano. E dexó su obispado e vínose en romería a Sa[n]tyago. E quando llegó y puso en su coraçón de se nunca dallý partir en todos los días de su vida por amor del buen Apóstol”. Más allá de estos tres ejemplos, todos los milagros de la colección se relacionan con peregrinos de Santiago, acostumbrados, puntuales, o que hicieron la promesa de llevar a cabo una romería si el apóstol les otorgaba alguna merced.

Estiano (servirá al apóstol en Santiago) – primera profecía de Santiago (a Estiano, de forma directa) – segunda profecía de Santiago (al rey, de forma indirecta) –agradecimiento del rey (segunda romería a Santiago y esfuerzos superiores en la lucha contra los moros). La habilidad de los compiladores alfonsíes les permite así subrayar en la narración de un mismo capítulo, a la vez, el carácter de caballero de Cristo de Santiago, un ejemplo de su ayuda a favor de los cristianos, así como la piedad y el papel providencial de la figura real (papel compartido con el del propio apóstol), elementos todos que conducen al ensalzamiento del monarca en la lucha contra los moros y que vuelven a asentar la tradición inaugurada por la batalla de Clavijo.

La intervención de Santiago, un santo que no proviene de ninguna región precisa de España, sino que fue un “señalado regalo de los cielos”, como lo recuerda Castro,²⁵¹ es la concretización popular de la intervención de Dios mismo en la historia de la Península ibérica en general y en la lucha contra el invasor infiel en particular. Pero la particularidad del discurso alfonsí de la *Estoria de España* es vincular estrechamente el providencialismo de Santiago con la figura real. Establecer esta relación es, de hecho, la función principal de las profecías dirigidas, directa o indirectamente, a los monarcas: el vaticinio del santo los hace partícipes del plan divino, antes de su realización, un privilegio único, que se acompaña de una participación personal de los reyes en el cumplimiento posterior de este plan providencial. La *Estoria*, al mismo tiempo que establece la función providencial del rey, la presenta como una continuidad. De la misma manera que la “*continua* intervención [de Santiago] en la guerra contra la morisma (no su ocasional aparición) le confirió carácter de milagro permanente”,²⁵² la crónica se propone otorgar esta misma permanencia al papel providencialista del monarca. Así como se crea una continuidad entre el milagro de Clavijo ante Ramiro I y el de Coimbra ante Fernando I, podemos suponer, si como sugiere Charles F. Fraker, la *Estoria de España* debía, en su proyecto inicial, llegar hasta el propio reino de Alfonso X,²⁵³ que la función providencial de los primeros reyes debía también

²⁵¹ Castro, *Santiago de España, op. cit.*, p. 31. La idea de un Santiago regalado por Dios a España también se encuentra de forma muy explícita en el “Elogio de España” que encabeza el *Poema de Fernán González*:

pero non olvidemos al apostol honrado,
 fijo del Zebedeo, Santiago llamado.
 Fuerte mient quiso Dios a España honrar,
 quando al santo apostol quiso y enbiar;
 d’Inglaterra e Françia quiso la mejorar,
 sabet, non yaz apostol en todo aquel lugar. (153c-154).

²⁵² Castro, *Santiago de España, op. cit.*, p. 23.

²⁵³ Charles F. Fraker, “Alfonso X, the Empire and the *Primera Crónica*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LV (1978), pp. 95-102: “the *Crónica*, if completed, would certainly have ended with the reign of Alfonso” (p. 96).

transmitirse hasta el autor mismo de la crónica. Lo confirma que, en un capítulo posterior a la parte verdaderamente alfonsí del texto (cap. 1044), se narra, a partir de la llamada *Traducción ampliada* o *Seguimiento del Toledano* y de una *Crónica particular de San Fernando*, la batalla de Jerez de la Frontera, ocurrida en el año 1231 y en la cual participó, según la crónica, el joven infante, futuro Alfonso X.²⁵⁴ De nuevo, se supone que Santiago Matamoros intervino para apoyar a las tropas del infante contra los infieles:

Et dizen, asi commo los moros mismos afirmauan depues, que parezçio y Santiago en vn cauallo blanco et con senna blanca en la mano et con vn espada en la otra, et que andaua y con el vna ligion de caualleros blancos; et aun dizen que angeles vieran andar sobre ellos por el ayre; et que estos caualleros blancos les semeiaua que les estroyen mas que ninguna otra gente. Et aun pieça de cristianos uieron esta uision [cap. 1044, p. 727a].

Hubiera sido de gran interés, evidentemente, conocer el tratamiento que el rey Sabio hubiera reservado a esta nueva aparición del apóstol, aliado de los reyes cristianos, en un momento histórico tan cercano a su propio reino. Dada la interrupción de la redacción de la *Estoria* por los talleres alfonsíes, sólo podemos afirmar que la integración de este nuevo milagro providencialista a la crónica definitiva debía constituir un pasaje obligado para apoyar la ideología monárquico-providencialista de Alfonso X.

Como han estudiado varios críticos, uno de los objetivos historiográficos del rey Sabio es establecer la continuidad monárquica que conduce hasta su propio reino, sea desde los orígenes pregóticos, a través de los mitos y de la historia de los emperadores romanos, sea desde la edad de oro visigoda. La primera línea empieza creando un vínculo entre los principios míticos de la Península y el presente alfonsí: “Sería el propósito de Alfonso mostrar la relación y continuidad de su monarquía respecto a la estirpe del héroe [Hércules], en general, y de Hispán, el primer rey «oficial» de Hispania, en particular”.²⁵⁵ Pero, sobre todo, como demostró Fraker, se proponía hacer de Alfonso X el heredero del título imperial, llevado por los grandes gobernantes romanos primero, por Carlomagno después: “the whole long work would in effect have sustained two parallel narratives, the first, a history of Spain from Hercules on, the second, a genuine Imperial

²⁵⁴ Así el texto: “desque el rey don Fernando ouo enbiado su fijo don Alfonso et a don Aluar Perez de Castro” [cap. 1040, p. 724b]. Sin embargo, la mención de este infante don Alfonso como hijo de Fernando III parece un error del cronista tardío de estos últimos capítulos: “anacrónicamente, el continuador identificó al infante don Alfonso [de Medina, hermano de Fernando III y tío del futuro rey Sabio] con el futuro Alfonso X, prueba evidente de que no escribía en los tiempos de este rey” (Catalán, “Crónicas generales y cantares de gesta”, art. cit., p. 203, nota 27).

²⁵⁵ Caballero López, “Presencia y función del relato mítico en la primera *Crónica general*”, art. cit., p. 119.

history, running from Pompey and Julius Caesar through Charlemagne and on. The two strands would, of course, have come together in Alfonso, the latest figure in both series”.²⁵⁶

Este tema de la *translatio* o *renovatio imperii* también conforma la segunda línea de continuidad monárquica que la crónica se propone establecer, entre los primeros reyes godos y el actual reino: “Alfonso X of Castile and León, looking back over five hundred years, saw himself as heir to the kingdom Pelayo has founded. The numbering of kings, which he introduced, bears witness to his belief in an unbroken succession from the first day of the Reconquest to his own reign”.²⁵⁷ Pero, como analiza Deyermond, ser el heredero de Pelayo, significa ser también el de los reyes godos anteriores, lo que conlleva el problema del tratamiento historiográfico de la decadencia goda y de la pérdida de España: “The solution, which made it possible to present a thirteenth-century Castilian king as inheritor of the glories of Romano-Visigothic Spain but not of its shame, lay in the concept of death and rebirth”.²⁵⁸ Este concepto nace de una concepción providencialista de la historia, que pone en juego nociones como la *translatio imperii* o el *flagellum Dei*, el cual corresponde en España a la invasión árabe, castigo divino para los pecados de los godos, pero que, una vez desempeñado su papel, debe desaparecer, lo que justifica a su vez la función providencial de la Reconquista y de los que la llevan a cabo. El proceso histórico está así elevado hasta el estatuto de plan divino, según un pensamiento que Deyermond describe simbólicamente en los siguientes términos:

History, as seen by Alfonso (and, of course, his predecessors in Hispano-Latin historiography) is not mere phoenix, dying and being born again in endless recurrence. [...] (... it may be better to think of a spiral staircase, where, if there is cyclical recurrence, it is at a higher or lower point than before.) History is the working-out of divine providence in time, just as the universe is its realization in space.²⁵⁹

El desarrollo historiográfico de esta visión providencialista desempeña un claro papel político para Alfonso X, pues resulta evidente que él mismo pretende colocarse en el último escalón de esta escalera de caracol: “Earlier monarchs may be seen as imperfect *figurae*, to be fulfilled by

²⁵⁶ Fraker, “Alfonso X, the Empire and the *Primera Crónica*”, art. cit., p. 96. La tesis de Fraker permite así explicar varias incoherencias aparentes de la *Estoria de España*, en particular la amplitud de la parte dedicada a la historia romana (341 capítulos), que Menéndez Pidal interpretaba como un fracaso del intento alfonsí de fusión entre la historia de España y la historia universal, antes separada por los cronistas en un *Chronicon Mundi* (véase Menéndez Pidal, Introducción a la *Primera crónica general*, op. cit., pp. XXXVI-XXXVII).

²⁵⁷ Alan Deyermond, “The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the *Estoria de España*”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, IX-3 (1985), pp. 345-367, la cita p. 346.

²⁵⁸ *Idem.*

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 352.

the glories of Alfonso's reign".²⁶⁰ Vincularse con sus predecesores reales constituye, por eso mismo, una fuente de legitimidad y prestigio, que corresponde finalmente a la "política de afirmación del «señorío»"²⁶¹ de la historiografía del rey Sabio. Pero la ambición del discurso alfonsí en la *Estoria de España* va más allá todavía. Una vez establecidos el desarrollo providencial de la historia,²⁶² por una parte, y, por otra la continuidad imperial-monárquica, desde los orígenes hasta el reino de Alfonso X, se trata de unir las dos líneas de pensamiento en una sola. Se instaura entonces lo que designaré como una *theosis* de la monarquía, o sea, según la definición de Burke ya citada, "a process whereby a privileged individual or a privileged place was shown to be an earthly reflection of the divine plan",²⁶³ pero reservada ahora a la figura real a lo largo del proceso histórico. Los distintos pasajes proféticos de la *Estoria* constituyen uno de los recursos encargados de manifestar esta concepción de un providencialismo monárquico. Por un lado, se pone en evidencia el carácter providencial de la Reconquista y de los que la realizan, gracias a los oráculos de victorias contra los moros revelados a Fernán González, a Ramiro I, a Fernando I. Pero, por otro, no se deja en un mismo nivel a todos los receptores de profecías: el conde castellano es un gran caudillo, pero ayudado y superado de inmediato por Ramiro II y Ordoño III; recibe anuncios de parte de san Pelayo y san Millán, mientras los reyes se enteran de los planes divinos gracias a la intercesión del propio apóstol Santiago; la ayuda divina otorgada a Fernán González ocurre una sola vez, mientras que la intervención profética y militar de Santiago con los reyes alcanza, por su repetición, el estatuto de "milagro permanente", dando lugar a una tradición que llega hasta el autor mismo de la crónica. Si otros personajes pueden llegar a desempeñar un papel providencial, este privilegio pertenece, en cambio, a la esencia misma de los reyes: si bien Alfonso X no recibió en persona la visita del apóstol –aunque existe la confusión mencionada *supra* acerca de la batalla de Jerez–, el estatuto providencial que ésta otorga le corresponde sin embargo de derecho, por su naturaleza real. Podemos, pues, concluir con Burke que "It is in the writings of Alfonso X that the process of *theosis*, perhaps germinal in previous works, comes to fruition".²⁶⁴

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 361.

²⁶¹ Caballero López, "Presencia y función del relato mítico en la primera *Crónica general*", art. cit., p. 120.

²⁶² Según esta concepción, por lo tanto, "la «estoria» no es más que la demostración de los planes que Dios ha establecido para el hombre" (Gómez Redondo, "Formas hagiográficas en la *Estoria de España* alfonsí", art. cit., p. 56).

²⁶³ Burke, "Alfonso X and the Structuring of Spanish History", art. cit., p. 465.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 468.

La profecía de la *Estoria de España* pertenece de aquí en adelante a la historia, como adelanté anteriormente, pero a una historia sumamente providencialista y que funciona también como discurso ejemplar.²⁶⁵ Por lo tanto, la profecía adquiere un doble papel. Por un lado, constituye una de las marcas de la intervención de Dios en los acontecimientos humanos. Según la concepción providencialista de la historia, “si la historiografía medieval pretende describir el orden universal de la Creación, los *miracula* han de constituirse en signos, absolutos e intemporales, de lo que representa el poder y la presencia de Dios entre los hombres”.²⁶⁶ La profecía es uno de ellos. Por otro, señala a los personajes ejemplares de la historia, al mismo tiempo que revela su función providencial. En términos de Deyermond, “the history of Spain, like that of Israel in the Old Testament, is an *exemplum* for those who read it”.²⁶⁷ Los oráculos explicitan, pues, la lectura de esta historia-*exemplum*. Desde la perspectiva alfonsí, el entrelazamiento de estas dos líneas de pensamiento hace finalmente del recurso profético la prueba trascendental de una *theosis* monárquica que alcanza al propio Alfonso X.

I.4 LA INTEGRACIÓN DE LA PROFECÍA BÍBLICA EN EL CONTEXTO NOVELÍSTICO EN ESPAÑA: EL PAPEL EJEMPLARIZANTE DE LAS PROFECÍAS EN *EL LIBRO DEL CAVALLERO ZIFAR*

La relación privilegiada que Alfonso X se propuso instaurar entre Dios y la figura real gracias a las profecías de la *Estoria de España* vuelve a aparecer de forma más universal en el contexto novelesco del *Libro del Caballero Zifar*, esta vez entre Dios y el perfecto cristiano. Recibir profecías y ayuda divinas ya no se debe a la esencia real del personaje –aunque los protagonistas de la obra sean de linaje real–, sino a su conducta y a la correspondencia de ésta con las normas del cristianismo. Dentro de la transmisión de este modelo moral y de la alegoría que implica, se integran las profecías de la obra, como guía o protección del personaje ejemplar.

²⁶⁵ Según las dos vertientes de la historia medieval y áurea, como lo señala Alexander Samson acerca de la historiografía de Florián de Ocampo, pero en una definición también válida para el proyecto alfonsí: “History wove together a series of events into a story but was also a compendium and source of moral instruction and pragmatic guidance through specific exemplars” (“Florián de Ocampo, Castilian Chronicler and Habsburg Propagandist: Rhetoric, Myth and Genealogy in the Historiography of Early Modern Spain”, *Forum for Modern Language Studies*, XLII-4 (2006), pp. 339-354, la cita p. 339).

²⁶⁶ Gómez Redondo, “Formas hagiográficas en la *Estoria de España* alfonsí”, art. cit., p. 64.

²⁶⁷ Deyermond, “The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the *Estoria de España*”, art. cit., p. 361.

I.4.1 Alegoría, discurso ejemplar y profecía

La obra, considerada por muchos estudiosos como el primer libro de caballerías del ámbito hispánico, a pesar de las evidentes diferencias que lo separan de este género,²⁶⁸ está generalmente fechada por la crítica entre 1299 y 1305. Su autor más probable sería un arcediano de Madrid, el toledano Ferrán Martínez, quien aparece como protagonista del *exemplum* del prólogo, que narra sus esfuerzos para traer de regreso, desde Roma hasta Toledo, el cuerpo del difunto cardenal don Gonzalo García Gudiel. Es a partir de este *exemplum* y de los siguientes anuncios del prólogo y del primer capítulo sobre las intenciones del autor que la crítica ha basado las más de las veces su interpretación de la significación general de la obra. En particular, desempeñó este papel la advertencia inicial sobre la presencia de un sentido oculto detrás de la trama principal del relato: “ca atal es este libro para quien bien quisiere catar por el, commo la nuez, que ha de parte de fuera fuste seco e tiene el fruto ascondido dentro” [I-74].²⁶⁹ Tal afirmación llevó a muchos estudiosos²⁷⁰ a buscar cuál podía ser este sentido alegórico, de tan difícil acceso, más aún cuando se suele identificar, no como una “alegoría de los poetas”, sino como una “alegoría de los

²⁶⁸ Véase el trabajo de Luciana de Stéfano, “El *Caballero Zifar*: novela didáctico-moral”, *Thesaurus*, XXVII-2 (1972), pp. 173-260, donde la estudiosa se dedica a subrayar las diferencias temáticas y conceptuales del *Zifar* respecto al género caballeresco, ubicando de entrada la obra, como lo anuncia el título del estudio, en el “género didáctico-moral” (p. 173). También resulta muy útil el acercamiento propuesto por Juan Manuel Cacho Bleuca (“El género del ‘Cifar’ (Sevilla, Cromberger, 1512)”, *Thesaurus*, LIV (1999), pp. 76-105), quien intenta determinar el género en el que Jacobo Cromberger, editor del *Zifar* en 1512, trató de insertar esta obra inclasificable: “Cromberger proyecta la edición del *Cifar* como si fuera uno de los libros de caballerías nacies, por lo que podríamos considerarlo desde la óptica de su recepción en el siglo XVI” (p. 100). Sin embargo, el contraste demasiado flagrante entre la obra y el género caballeresco desemboca en el fracaso comercial de esta estrategia editorial. Cacho Bleuca propone también una síntesis de las principales diferencias entre la obra y el joven género iniciado por el *Amadís*: véanse las pp. 102-103.

²⁶⁹ Cito *El Libro del Caballero Zifar* [en adelante, *Zifar*] por la edición de Cristina González, Cátedra, Madrid, 2001, indicando los números de capítulo y página entre corchetes.

²⁷⁰ Algunos otros críticos, sin embargo, por el gran realismo de la trama primera de la obra, rechazan la existencia de este sentido oculto. Así, Marta Ana Diz, en su nota “La construcción del *Cifar*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXVIII-1 (1979), pp. 105-117, juzga “bastante dudoso” “ese segundo estrato alegórico” (nota 1, p. 105). Al contrario, busca resaltar la unidad de la obra en su primer plano y llega a la siguiente conclusión: “La novela entera es una lección sobre el arte de la conducta” (p. 113); “En ese modelo, los *Castigos* son la generalización y la norma, de la cual *Cifar* y *Roboán* constituyen sus términos particulares” (p. 114). La postura de Diz viene a confirmar la dificultad así expresada por James F. Burke: “Obviously the secondary level will present the greater problem to the critic: he must first demonstrate that it does indeed exist, and secondly show adequately what it means” (*History and vision. The figural structure of the “Libro del Cavallero Zifar”*, Tamesis, London, 1972, p. 14). La oposición entre Burke y Diz ilustra, pues, un serio peligro, resumido por Francisco J. Hernández gracias a la siguiente imagen: “el medievalista responsable se ve en el dilema de evitar el Escila de un subjetivismo que puede terminar adulterando el texto y el Caribdis de un escepticismo que cómodamente ignora la posible presencia de un contenido alegórico” (“*El libro del cavallero Zifar*: Meaning and Structure”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, II-2 (1978), pp. 89-121, la cita p. 89).

teólogos”, o sea una alegoría en la cual tienen sentido tanto el primer plano, más inmediato, como el segundo plano propiamente alegórico:

Normally medieval allegory [la “alegoría de los poetas”] suggests a *quid pro quo* construction in which the surface plane is merely an artificial service vehicle used to signal a series of hidden meanings. The primary layer has not significance of its own and may, to use the medieval example, be discarded as a worthless shell once the sweet kernel beneath has been found. Figural or typological allegory, the “allegory of the theologians” is something far different. Here the exterior stratum has a basic meaning of its own, valuable even if a reader were unable to see or appreciate any secondary connotations which it might have.²⁷¹

Frente a semejante reto, descubrir el sentido oculto de un relato que de por sí hace sentido, los críticos han propuesto varias interpretaciones. Así, según Hernández, la obra tiene como tema alegórico principal el de demostrar la superioridad de la virtud de *magnificentia*, o sea “how to begin, follow up and complete a great deed, or, to put it in a more elegant fashion, «the contemplation and execution of a great and sublime project»”.²⁷² En cuanto a Burke, llega a una lectura más compleja todavía del estrato oculto de la obra, al proponer que las aventuras de Zifar y Roboán ilustran el principio del *redde quod debes*,²⁷³ al mismo tiempo que reelaboran las sucesivas etapas de la historia sagrada cristiana:

I would suggest that the *Libro del Cavallero Zifar* is a *semejanza*, a «vision» which expresses the outline of creation, fall, redemption, and apocalypse. Many happenings in the work constitute a pole of a figural construction. The framework of the romance allows the reader to see in context that a relationship exists between an event in the life of the knight and something out of the great stream of sacred history.²⁷⁴

La propuesta de Burke es evidentemente atractiva. Sin embargo, me parece a veces exagerada, en el sentido de que busca armonizar con su teoría todos los elementos del texto, llegando en

²⁷¹ Burke, *History and vision*, *op. cit.*, p. 3. Como se sabe esta distinción se origina en interpretaciones patrísticas del texto bíblico, así como en el pensamiento de Dante, en su *Convivio*. Véase, al respecto, Charles S. Singleton, “Dante's allegory”, *Speculum*, XXV (1950), pp. 78-86 [*apud* Burke, *ibid.*, *passim*].

²⁷² Hernández, “*El libro del cavallero Zifar: Meaning and Structure*”, art. cit., p. 95. La cita interna es de Cicerón, *De inventione*, L, III, 163, en la traducción de H. M. Hubbel, Loeb, London-Cambridge, 1960, p. 331, ligeramente modificada por Hernández.

²⁷³ Véase Burke, *History and vision*, *op. cit.*, p. 40.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 13. Más precisamente, Burke llega a la conclusión de que: “Zifar’s adventures constitute a «subfulfilment» on this earth of that which is predicated by the ministry of Christ. The deeds of Roboán also are a «subfulfilment» of the same ministry but the description of what happens to him is modeled upon the projected antitype to Christ (the Second Coming and the Celestial City) and not upon the real story of Jesus’ life on earth. The *Castigos* section is figurally neutral in that it suggests no constant truths from sacred history but rather refers itself to the pragmatic «now»” (p. 111). Burke toma la noción de “subfulfilment” de A. C. Charity (*Events and their Afterlife*, Cambridge, 1966, pp. 152-154, 160, 260) y la define como “the typological event which takes place between the moment of the Christ-example or Christ-pattern and its final and absolute fulfilment in the Second Coming” (nota 35, p. 28).

algunos casos a una sobreinterpretación de ciertos detalles de la narración.²⁷⁵ La presencia de un modelo crístico en la obra me parece, no obstante, fuera de duda. De él parte el discurso eminentemente ejemplarizante del *Zifar*,²⁷⁶ pues se trata de demostrar la necesidad y la superioridad de los valores y virtudes cristianos, tanto para los logros mundanos, como para la salvación del alma: el primer plano de la trama lo evidencia respecto a las aventuras de Zifar y Roboán; el segundo plano alegórico lo universaliza, al identificar la trayectoria del Caballero de Dios y de su hijo con la del perfecto cristiano. Todos los elementos de la obra, antiguamente juzgados dispares por la crítica, apuntan a esta misma demostración:

Es indudable que el objetivo primordial es educativo-moral. Tal objetivo lo desarrolla por tres vías: una, mediante las fábulas, *exemplos* e historias insertadas a lo largo de la novela; otra, por medio de la historia en sí, es decir, los hechos y aventuras de Zifar y de los demás personajes, y es aquí precisamente donde el lector debía romper la cáscara para llegar al fruto; y, por último, lo realiza de modo directo y explícito en esa tercera parte, la de los *Castigos*.²⁷⁷

Las profecías presentes en la obra se encuentran en distintos niveles de este discurso ejemplar: algunas aparecen en *exempla*, justamente traídos a colación en el libro de los *Castigos*, pero la mayoría pertenece a la trama principal y se pronuncia para sus héroes. Más precisamente, casi

²⁷⁵ Sin negar la calidad del conjunto del trabajo de Burke, un ejemplo, a mi juicio, de sobreinterpretación sería la identificación entre el matrimonio de Roboán y Seringa, en el nivel de la trama, y el del Estado y la Iglesia, en el nivel alegórico, para la cual Burke sólo se apoya en la presunta etimología de Seringa, como un derivado del árabe *sharika* (esposa o compañera femenina) y de *shirka* (sociedad, comunión), y en la historia de las desavenencias medievales entre ambas entidades (véase pp. 128-131). Creo que, aunque la presencia de un sentido alegórico de la obra me parece más que probable, no hay que dejarse llevar por el entusiasmo de la propia interpretación, sino recordar la advertencia de Rosemond Tuve: “romances demonstrate [...] the accepted convention of being *intermittently* allegorically significant –and indeed would be unreadable otherwise [...] The word «intermittent» does not indicate the stop and go of some mechanical inner traffic light but rather the greater or less penetration of details of an incident with the metaphorical meaning, the incident as a whole lending itself to a metaphorical as well as literal reading (not a tight translation or paraphrase into equivalents, which precludes the need for a metaphor)” (*Allegorical Imagery*, Princeton, 1966, pp. 391-392, *apud* Hernández, “*El libro del caballero Zifar: Meaning and Structure*”, art. cit., pp. 120-121, nota 32).

²⁷⁶ Cristina González, en su estudio “*El Caballero Zifar*” y *el reino lejano* (Gredos, Madrid, 1984), dedica varias páginas a rechazar el término genérico de *exemplum*, aplicado por varios críticos a las aventuras de Zifar y Roboán (por ejemplo, Burke o Diz): “Creo que está bastante claro que las *estorias* de Zifar y de Roboán no son, en rigor, ni fábulas, ya que son bastante verosímiles y localizables en el espacio y en el tiempo, ni *exempla*, ya que son bastante largas y complejas. Tanto la fábula como el *exemplum* son géneros literarios cortos y simples” (p. 78). Si, de por sí, la historia de Zifar o la de Roboán presentan efectivamente una complejidad excesiva para ser consideradas como *exempla*, creo que la situación cambia si las enfocamos desde la perspectiva de los *Castigos del Rey de Mentón*, pues si un solo precepto no necesita más que la ilustración simple de un *exemplum* breve y sencillo, la multiplicidad y diversidad de los preceptos enseñados a sus hijos por el rey de Mentón, para comportarse sabiamente en su futura vida de buenos gobernantes cristianos, necesitan de *exempla* también sumamente largos y complejos. La complejidad de la enseñanza es, pues, proporcional a la del ejemplo idóneo para su ilustración. Por lo tanto, me parece justificable seguir usando el término de *exempla* al referirme a las historias de Zifar y Roboán, y eso paralelamente a la existencia del tono ejemplar presente en toda la obra.

²⁷⁷ De Stéfano, “*El Caballero Zifar: novela didáctico-moral*”, art. cit., p. 237.

todas estas profecías del primer nivel del relato aparecen en el Libro I*,²⁷⁸ dedicado a las aventuras de Zifar y Grima, mientras que su número disminuye considerablemente en el Libro IV, que narra la demanda de Roboán. Como es sabido, una de las mayores diferencias entre el *Zifar* y los libros de caballerías posteriores es la casi ausencia en el primero de rasgos mágico-maravillosos, con la triple excepción, siempre mencionada por la crítica,²⁷⁹ de la ayuda de la Virgen a Grima en I*-45 (pp. 143-144), del episodio del Caballero Atrevido y de la señora del Lago en los capítulos 110-114 del Libro I* (pp. 240-246) y del episodio de Roboán y las Islas Dotadas en los capítulos 205-212 del Libro IV (pp. 409-429). Tal visión de la obra olvida, sin embargo, la recurrencia del motivo profético, el cual, si no corresponde precisamente al maravilloso pagano caballeresco, sí demuestra la presencia en la obra de un maravilloso cristiano, muy de acuerdo con el discurso ejemplar-cristiano del *Zifar*, más adepto al milagro que al prodigio. La única profecía referida por la crítica es la primera de la obra, pues es la que parece desencadenar la trayectoria del héroe, al anunciar su exitoso futuro, compensatorio de la pérdida de un reino por su antepasado malvado, el rey Tared. Será útil recordarla:

«E çertas non he esperança», dixo mi auuelo, «que vuestro linaje e nuestro cobre, fasta que otro venga de nos que sea contrario de aquel rey, e faga bondat e aya buenas costunbres, e el rey que fuere ese tienpo que sea malo, e lo ayan a desponer por su maldat e este fagan rey por su bondat. E puede esto ser con la merçed de Dios» [I*-8, p. 93].

²⁷⁸ Al hablar del Libro I*, me refiero a la reunión de los Libros I y II de las actuales ediciones de Cristina González o de Charles Phillip Wagner, University of Michigan, Ann Arbor, 1929, quien instauró esta división de las aventuras de Zifar entre dos libros, división que no aparece en ninguno de los manuscritos ni edición antigua de la obra. Tal división ternaría ya fue cuestionada implícitamente por Burke, quien identificó la construcción de la obra con la organización tripartita del sermón universitario medieval (véase *History and vision*, *op. cit.*, pp. 39 y 41), pero es sobre todo Ronald G. Keightley quien, en su artículo “The Story of Zifar and the Structure of the *Libro del Cavallero Zifar*”, *The Modern Language Review*, LXXIII-2 (1978), pp. 308-327, ha demostrado magistralmente la unidad de las aventuras de Zifar y la arbitrariedad de la división impuesta por Wagner: “the story of Zifar, though complex, forms an unbroken single narrative like that of his son Roboan” (p. 309). Cristina González expresa su acuerdo con el avance propuesto por Keightley (véase Introducción al *Zifar*, *op. cit.*, p. 39), pero mantiene la división de Wagner, al no atreverse a poner en práctica su propia propuesta: “[la *historia* del *Zifar*] no tiene cuatro partes, como dice Wagner, ni tres, como dice el editor de Sevilla, sino dos –la *estoria* de Zifar y la *estoria* de Roboán–” (“*El Cavallero Zifar*” y *el reino lejano*, *op. cit.*, p. 81). Juzgo extrema esta última teoría, pues la presencia del anuncio por Roboán de su próxima partida al final de las aventuras de su padre no basta para dividir la obra en sólo dos partes, sino que constituye una muestra de la preocupación del autor por cuidar la suavidad de sus transiciones y, en este caso en particular, justificar la introducción del libro de los *Castigos*. Por lo tanto, me referiré en mi análisis a los libros I* (reunión de I y II, que corresponden a la *estoria* completa de Zifar), III (los *Castigos*) y IV (la *estoria* completa de Roboán). Cabe señalar que esta división en tres libros fue justamente la que instauró el primer editor de la obra, Jacobo Cromberger (véase Cacho Blecua, “El género del ‘Cifar’”, *art. cit.*, pp. 89 y 98).

²⁷⁹ Véase, por ejemplo, el apartado “IV. Lo mítico” del estudio de De Stéfano, “*El Cavallero Zifar*: novela didáctico-moral”, *art. cit.*, pp. 222-232.

Lo primero que llama la atención en esta cita es que la crítica anterior le haya atribuido el estatuto de profecía, sin más cuestionamiento. A mi juicio, el pasaje no expresa ninguna profecía inspirada por el conocimiento divino –ni por el conocimiento mágico de los magos de los posteriores libros de caballería–, sino que refiere solamente la esperanza del abuelo de Zifar de que su linaje recobre en el futuro el *status* de gobernante que le pertenecía en el pasado. Las palabras del abuelo del protagonista se asemejan así a las corazonadas de Grima que encabezan cada uno de los bloques narrativos dedicados a las aventuras de Zifar y Roboán y donde la virtuosa dueña expresa el presentimiento que tiene acerca del futuro éxito de su esposo y de su hijo:

E çertas quiero que sepades que tan ayna commo contastes estas palabras que vos dixiera vuestro auuelo, sy es cordura o locura, tan ayna me sobieron en coraçon, e creo que han de ser verdaderas. E todo es en poder de Dios, del rico fazer pobre e del pobre rico [I*-9, p. 94];

«A Dios digo verdat», dixo la reyna, «que eso mesmo que me contesçio en el vuestro proposito quando me lo dexistes, eso me contesçio agora en este proposito de Roboan; ca me semeja que de todo en todo que ha de ser vn grant enperador» [IV-177, p. 352].

Los tres casos –el anuncio del abuelo de Zifar y las dos premoniciones de Grima– no son profecías *stricto sensu*, fundamentadas en un saber seguro de sí mismo, sino solamente ‘profecías inconscientes’ (véase *supra* para su definición).²⁸⁰ El personaje las enuncia sin conocer su fuerza profética, lo que explica que, en cada anuncio, apele a la voluntad divina para alcanzar el cumplimiento de su corazonada. De hecho, hay que señalar que, si bien estos tres presentimientos se realizan efectivamente en la trama posterior del relato, no siempre lo hacen de forma exacta. Tal es el caso de la premonición del abuelo –y por tanto de la primera profecía inconsciente de Grima, pues se limita a interpretar como “verdaderas” las palabras del abuelo–: Zifar será, en efecto, el modelo de virtud capaz de compensar los vicios de su antepasado Tared y de recobrar un reino, pero no lo hará deponiendo a un rey malvado, sino sucediendo al viejo rey de Mentón y casándose con su hija. Ya lo había notado Keightley, quien concluía: “It may be observed that, on the other hand, the precise terms of the prophecy heard by Zifar from his grandfather have not been literally fulfilled [...] The terms of the original prophecy would then need to be accepted as at least potentially figurative”.²⁸¹ Si bien este crítico se dio cuenta del problema que representa la

²⁸⁰ Éste sería el término preciso para describir las corazonadas de Grima, calificadas por González, de modo muy impresionista, de “especie de profecía” (“*El Cavallero Zifar*” y *el reino lejano*, *op. cit.*, p. 82).

²⁸¹ Keightley, “The Story of Zifar...”, *art. cit.*, p. 315.

interpretación estricta de las palabras del abuelo de Zifar, no llegó a renunciar a la categoría de ‘profecía’ a su respecto. Para conservarla, se vuelve imprescindible añadirle el matiz de profecía inconsciente o reducirla a la categoría de premonición, pues no posee la fuerza de realización de una verdadera profecía. Estoy más de acuerdo, por lo tanto, con la postura de Diz, quien desecha justamente el poder profético del anuncio: “es importante recordar que Cifar gana el reino de Mentón de manera diferente de la que predice su abuelo, lo que prueba que las palabras que acabo de citar [las del abuelo] no están cargadas de ningún significado especial: son simplemente una posibilidad, entre otras, de llegar a alto estado”.²⁸² Vemos, pues, que la única ‘profecía’ de la obra generalmente considerada por la crítica no es una profecía estricta, mientras que las que existen realmente suelen ser ignoradas. Sin embargo, la presencia de tales premoniciones que casi se cumplen exactamente demuestra, de entrada, la aceptación por el autor del *Zifar*, a pesar del realismo general del relato, de la posibilidad textual del recurso profético, el cual incluso llega a desempeñar un papel dentro del discurso ejemplar de la obra.

I.4.2 La profecía, guía del personaje ejemplar

Entre las profecías estrictas que aparecen en la obra, un primer conjunto de ellas desempeña una función de apoyo moral para el personaje o de guía para sus acciones. Dos de estas profecías se dirigen directamente al propio Zifar, la tercera pasa por un intermediario, el ermitaño que aloja una noche al héroe, pero también concierne a Zifar. Otras, que veremos más adelante, se dirigen a su esposa, Grima. Los tres personajes constituyen, dentro de la obra, paradigmas de perfectos cristianos: Zifar como Caballero de Dios, de buen entendimiento, paciente, humilde, prudente, etc.; el ermitaño como el cristiano que lleva una vida enteramente dedicada a Dios; y Grima como dueña virtuosa, abnegada, piadosa, generosa, etc. Corresponden, pues, al modelo masculino –profano o religioso– por una parte, al modelo femenino por otra, del mismo paradigma cristiano general, según el planteamiento medieval de la *imitatio Christi*.²⁸³ Esta verdadera virtud, en

²⁸² Marta Ana Diz, “El motivo de la partida en el *Cifar*”, *Kentucky Romance Quarterly*, XXVIII-1 (1981), pp. 3-11, la cita p. 6.

²⁸³ El paradigma crístico es válido dentro de la obra tanto en el nivel del comportamiento en general, como modelo del buen cristiano, como en el nivel político, como modelo del buen rey, como lo subraya Burke en varias ocasiones: “Doubtless the author was hoping that his reader would see a parallel between Christ, the saviour-king dispatched by God to see to the metaphysical needs of mankind, and Zifar, the *cavallero de Dios*, who came to minister to God’s people in an earthly kingdom”; “The author of the *Zifar* conceived both Zifar and Roboán as archetypes of this God-given ruler through whom peace and justice could be poured out upon this earth. He not only presents their exemplary actions as a model for others, but also suggests the essential connection which exists between the

palabras de Arias Arias, “consiste en la conformidad con la voluntad de Dios y en el esforzado cumplimiento de las propias obligaciones”.²⁸⁴ Se trata de hecho de una profunda diferencia respecto a la virtud caballeresca de los libros de caballerías posteriores, donde cobra una importancia muy superior el aspecto militar y donde el arrojo del personaje ya no aparece como un defecto, como es el caso en el *Zifar*, donde se alaba más bien la reflexión y la prudencia del caballero. De Stéfano resume así esta diferencia en la concepción del caballero: “La oposición entre el héroe y el anti-héroe, por lo tanto, no es tan fuerte como en las novelas de caballerías. En el *Zifar* se opone la justicia a la injusticia, el que confía en Dios al que lo tiene en olvido”.²⁸⁵ El antagonismo que resulta de esta última concepción es efectivamente menos fuerte que en los libros de caballerías, pues, en vez de ilustrar un maniqueísmo absoluto, según el cual los personajes tienen características fijas de buenos o malos, el *Zifar* acepta el cambio y la contrición: quien se olvida de Dios puede regresar al rebaño de los buenos cristianos si se arrepiente. Tal es el caso del conde de Éfeso, quien acaba lamentando sus acciones en contra de la señora de Galapia y pretende remediarlas:

«... creo que Dios que quiere ayudar a ellos e enpeçer a nos; ca yo tengo a la dueña tuerto grande, e le he fecho muchos males en este logar, ella non lo meresçiendo; por que ha mester que conoscamos nuestro yerro e nos repintamos del, e fagamos a Dios e a la dueña emienda; ca sy non, bien creo que Dios nos lo querra acaloñar [imputar] mas çiertamente» [I*-27, pp. 116-117].

Las categorías de buenos y malos no son, por lo tanto, definitivas en el *Zifar*, pues el discurso ejemplar que busca transmitir se propone llevar al arrepentimiento a sus lectores y, por consiguiente, tiene que dejarles abierta la puerta de la contrición y del perdón. Sin embargo, frente al común de los mortales de la trama, capaces de error, pecado y arrepentimiento, *Zifar* representa el paradigma absoluto del buen cristiano, que nunca cede a la tentación ni cae en pecado,²⁸⁶ sino que siempre sigue la voluntad de Dios y, por lo tanto, resume perfectamente la ley

ministrations of a just king to his people and those of Christ to all of humanity” (*History and vision, op. cit.*, pp. 84 y 91).

²⁸⁴ Arias Arias, *El concepto de destino, op. cit.*, p. 228.

²⁸⁵ De Stéfano, “El *Caballero Zifar*: novela didáctico-moral”, art. cit., p. 226.

²⁸⁶ El único momento de la obra en el que *Zifar* se acerca a una situación pecaminosa es cuando se casa con la hija del rey de Mentón y se encuentra, por lo tanto, en una situación de bigamia, pues ignora si Grima sigue viva o no. La situación, probablemente de origen árabe, no representaba mayor problema en el contexto islámico. Ya no es el caso en el nuevo contexto cristiano donde el autor ubica las aventuras de su héroe. Éste se salva gracias a los dos años de castidad que presenta a su nueva esposa como una manda debida a cierto pecado que hubiera cometido. Después de estos cuatro años de precariedad, no le queda otra solución al autor para resolver tan peligrosa situación sino el *deus ex machina* de la muerte de la segunda esposa de *Zifar* (véase Keightley, “The Story of *Zifar*...”, art. cit., p. 314), lo que le

principal de la obra: “El poder divino es siempre ensalzado: quien actúe en nombre de la verdad tendrá a Dios siempre de su parte. Esta es la máxima que se convierte en hilo conductor de toda la obra”.²⁸⁷ La fe se vuelve un garante de la victoria –militar o moral– de los personajes, pero también el factor que posibilita la recepción de una profecía, la cual, de modo recíproco, pasa a ser el garante de la fe del personaje y, por lo tanto, de su carácter modélico.

El examen de las distintas situaciones en las que los personajes reciben tales oráculos pone en evidencia este juego de implicaciones ejemplares. El primer caso sucede en I*-42, cuando Zifar acaba de perder a sus dos hijos en la ciudad de Falac y, luego, los marineros se llevan a su esposa sin que el héroe pueda intervenir. Frente a tales desgracias, la reacción del protagonista es absolutamente ejemplar, pues da pruebas de una completa entrega a la voluntad divina:

E Señor Dios, poderoso sobre todos los poderosos, lleño de misericordia e de piedat [...] asy commo ayudeste los tus sieruos bien aventurados Eustachio e Teospita su muger e sus fijos Agapito e Teospito, plega a la tu misericordia de ayuntar a mi e a mi muger e a mis fijos que somos derramados por semejante. [...] pero sy avn te plaze que mayores trabajos pase en este mundo, fas de mi a tu voluntad; ca aparejado esto de sofrir que quier que me venga [I*-42, p. 139].

Refiriéndose al modelo hagiográfico de Plácidas-Eustaquio –una de las fuentes del *Zifar*, junto con el cuento de las *Mil y una noches* “El Rey que lo perdió todo”²⁸⁸–, el héroe expresa su plena confianza en Dios y su sumisión absoluta a los planes divinos. La profecía que aparece a continuación se presenta, por lo tanto, como una recompensa divina inmediata a tal virtud,²⁸⁹ como explicita el propio narrador de la obra:

Mas Nuestro Señor Dios, veyendo la paçiençia e la bondat deste buen cauallero, enbióle vna bos del çielo, la qual oyeron todos los que y eran enderredor del,

posibilita finalmente reconocer a Grima como esposa legítima y alejarse del peligro del pecado. Volveré más adelante sobre este episodio.

²⁸⁷ De Stéfano, “El *Caballero Zifar*: novela didáctico-moral”, art. cit., p. 243.

²⁸⁸ Véase por ejemplo Roger M. Walker, *Tradition and technique in ‘El Libro del Cavallero Zifar’*, Tamesis, London, 1974, pp. 69-70. Las distintas fuentes del libro I* del *Zifar* presentan el motivo básico común de «The Man Tried by Fate», así definido por Gordon Hall Gerould: “A man for some weighty reasons, often religious or resulting from religion, departs from home with his family. He loses his sons (usually twins) and his wife by accident or human violence or both. After various adventures and considerable suffering, the several members of the family are at last reunited” (“Forerunners, Congeners, and Derivatives of the Eustace Legend”, *Publications of the Modern Language Association*, XIX (1904), pp. 335-448, *apud* Harney, “The *Libro del caballero Zifar* as a «Refraction» of the Life of Saint Eustace”, art. cit., p. 71, quien no precisa la página del artículo citado).

²⁸⁹ En un primer momento, Keightley, uno de los pocos estudiosos del *Zifar* que dedican algunas líneas a las profecías de la obra, las lee como una prueba de que el héroe “enjoys heavenly favour”, antes de añadir que “the signs granted to him may be interpreted as the reward of his faith” (“The Story of Zifar...”, art. cit., p. 311). Creo, efectivamente, que esta segunda formulación es más justa en el contexto del *Zifar*. No se trata de un mero favor divino, en cierta medida no fundamentado, sino de un premio a las virtudes del Caballero de Dios. Desde la perspectiva ejemplarizante de la obra, eso significa que el cristiano debe comportarse virtuosamente para merecer tal favor y no puede esperar recibirlo como un simple “don del cielo”.

conortandole lo mejor que podian, la qual bos dixo asy: «Cauallero bueno», dixo la bos del çielo, «non te desconortes ca tu veras de aqui adelante que por quantas desauenturas te auenieron que te vernan muchas plazer e muchas alegrías e muchas onrras; e non temas que has perdido la muger e los fijos, ca todo lo abras a toda tu voluntad» [*id.*].

Esta profecía corresponde, como en el caso del anuncio proferido por san Millán en el *Poema de Fernán González*, a una ‘visión auditiva’, pues no se trata de una comunicación recibida por el personaje en un sueño, sino de una voz escuchada por todos los presentes, Zifar y los vecinos del lugar que lo acompañan. Esta voz tiene, además, la particularidad de no ser atribuida explícitamente a ninguna entidad en particular: ¿se dirige a Zifar Dios mismo?, ¿un ángel?, ¿un santo? En el contexto de la obra, la primera suposición parece la más probable, como lo parece confirmar la respuesta del protagonista, quien reconoce a su interlocutor como “Señor”, además de dar una nueva prueba de su entrega absoluta a Dios, es decir, de la virtud suprema de la paciencia: “«Señor», dixo el cauallero, «todo es en tu poder, e fas commo touieres por bien»” [*id.*].

En este primer ejemplo, la profecía divina constituye, pues, un consuelo para el personaje virtuoso en situación de profunda desdicha, así como una incitación a seguir adelante, sobre la cual regresaré más adelante. En los dos casos siguientes, el vaticinio se vuelve más preciso y llega a funcionar como una guía para el protagonista, al mismo tiempo que como un plan de acción para la narración posterior. Tal es el caso de la profecía que recibe el ermitaño que aloja a Zifar después de la pérdida de su familia. El vaticinio se presenta en dos partes, primero un sueño profético, de sentido oscuro para el personaje, a pesar de los símbolos bastante obvios que contiene para el lector (torre, corona, pértiga), y luego la aclaración del sueño, otra vez por una “boz del çielo”:

E el hermitaño estando dormiendo, vinole en vision que vey a el cauallero su huesped en vna torre mucho alta, con vna corona de oro en la cabeça e vna pertiga de oro en la mano. E en esto estando desperto e marauillo mucho que podria ser esto, e leuantose e fuese a su oratorio a façer su oraçion, e pedio merçed a Nuestro Señor Dios quel quiesiese demostrar que queria aquello sinificar. E despues que fizo su oraçion fuese echar a dormir. E estando dormiendo vino vna bos del çielo e dixo: «Leuantate e dy al tu huesped que tiempo es de andar; ca çierto sea que ha a desçercar aquel rey, e a de casar con su fija, e a de auer el regno despues de sus dias» [I*-56, pp. 161-162].

El sueño propiamente dicho, contrariamente a los que analicé en las obras anteriores, no incluye a ningún personaje (ángel o santo) que pronuncie un vaticinio. Se trata más bien de un oráculo visual, constituido por una serie de símbolos que anuncian la futura realeza de Zifar. En

sí, no forma parte, pues, de mi actual objeto de estudio que se limita a la profecía discursiva. Sin embargo, se asocia estrechamente con su inmediata interpretación o, más bien, con un anuncio discursivo que lo completa, ya que aporta más detalles acerca de la futura trayectoria del héroe. Este complemento del primer sueño parece ser también una forma de sueño, pues el personaje lo recibe “estando dormiendo”, pero las palabras no se acompañan de ninguna visión que revele la identidad de su emisor. De nuevo, podemos suponer que éste es Dios mismo, pues, si bien no tenemos ningún vocativo que lo indique, como sí sucedía en el ejemplo anterior, las órdenes que introducen el discurso parecen venir directamente de la autoridad divina, sin intermediario. Más aún, es al ermitaño a quien el vaticinio erige en mensajero profético entre Dios y Zifar, al mismo tiempo que lo premia por su santidad, al responder de inmediato a sus oraciones. Si el sueño sólo revelaba que el héroe iba a alcanzar el estatuto de Rey, la profecía discursiva que lo sigue precisa las etapas de este futuro ascenso social: el levantamiento del sitio de Mentón (el nombre del reino en cuestión no aparece en el vaticinio, pero el lector ya lo conoce por el diálogo de I*-54, p. 159, entre el caballero y el Ribaldo), el matrimonio de Zifar con la hija del rey, la sucesión de Zifar al rey. Vemos, por un lado, que la profecía constituye un plan de acción bastante preciso respecto a los siguientes acontecimientos de la trama. Por otro, está encabezada por una exhortación (“tiempo es de andar”) que alienta indirectamente –pues Dios se vale del ermitaño como intermediario– al héroe no sólo a que vuelva a emprender su demanda, ya que Dios le asegura el éxito, sino incluso a que se dirija hacia Mentón: la profecía guía así precisamente al personaje hacia la siguiente etapa de su viaje, ayudándolo a salir de la desesperación e indecisión en las cuales lo dejó la pérdida de su familia. En cierta medida, se trata de una profecía condicional, como en el caso del “cavalgad” del Cid. Sin embargo, la existencia de un “tiempo” para llevar a cabo ciertas acciones, así como la precisión en el anuncio del futuro de Zifar, aumentan el carácter ineludible de las palabras divinas y restan libertad al personaje, contrariamente a la situación del Cid, enfrentado con un oráculo muy vago. De todos modos, como el caudillo castellano, el caballero de Dios obedece de inmediato la orden providencial, contestando al ermitaño un sencillo “E vayamos en buen ora” [*ibid.*, p. 162] y difiriendo su partida sólo para escuchar misa.

El último ejemplo que analizaré ahora desempeña una función muy similar. Se ubica en el capítulo I*-119. Zifar se encuentra sumamente atormentado por su situación de potencial bigamia y la muerte de su segunda esposa no termina de tranquilizarlo, pues la no consumación del

matrimonio no le asegura su derecho al trono de Mentón, al mismo tiempo que teme la reacción de sus vasallos ante un eventual reconocimiento de Grima, Garfín y Roboán como su esposa y sus hijos legítimos. De nuevo, el héroe podría llegar a perderlo todo. En palabras de Keightley, “the nature of his situation renders Zifar utterly helpless” y, por lo tanto, “he is entirely in the hands of God”.²⁹⁰ Si bien el autor preparó la posibilidad del reconocimiento de su familia al hacer que la reina, en su lecho de muerte, diera a Zifar un permiso terreno para volver a casarse (I*-118, p. 252), el héroe permanece en la indecisión hasta recibir el permiso divino. Pero, más allá de ser una mera autorización moral, la nueva profecía que recibe entonces el rey de Mentón constituye un plan de acción, que reúne una serie de órdenes para Zifar y un anuncio preciso de las consecuencias que tendrán:

E en esto fue pensando muy grant tienpo, asy que vna noche estando en su cama, rogo a Nuestro Señor Dios que el por la su santa piedat le quiesiese ayuntar a su muger e a sus fijos en aquella onrra que el era, e adormiose luego. E escontra la mañana oyo vna box que dezia asy: «Leuantate e enbia por toda la gente de tu tierra, e muestrales en commo con esta muger fueste ante casado con ella que non con la reyna, e ouieras en ella aquellos fijos, e de que tu e la reyna mantouistes castidat fasta que Dios ordeno della lo que touo por bien, e que quieran resçebir aquella tu muger por reyna, e a Garfín e a Roboan por tus fijos. E sey çierto que los resçibran muy de grado» [I*-119, p. 253].

Si bien no tenemos ahora ninguna precisión sobre el estado –dormido o despierto– de Zifar, parece probable que nos encontremos con una situación similar a la del ermitaño y que la profecía corresponda a una especie de ‘sueño auditivo’, en el que Dios habla directamente al héroe dormido, pero sin aparecérselo. La nueva profecía no solamente describe para el protagonista las acciones que tiene que realizar, sino que hasta precisa las palabras que deberá pronunciar frente a sus vasallos. Como analiza Keightley, la primera profecía recibida al perder a su familia consolaba a Zifar, pero sólo le prometía un éxito futuro muy vago:

The voice from on high, in traditional oracular style, does not indicate with absolute clarity that Zifar’s family would gain safety and be restored to him [...]. The degree of ambiguity is at best slight, but the pronouncement could (just) be interpreted to refer to Zifar’s achievement at Grades of the kingship lost by his ancestor Tared, although the reader is at once made aware of its true scope.²⁹¹

En efecto, si el lector se entera de que tanto Grima como los hijos se salvan de los distintos peligros que los amenazaban y, por lo tanto, entiende de modo más preciso el alcance del anuncio “todo lo abras a toda tu voluntad”, tal no es el caso del héroe, quien ignora la suerte de su familia

²⁹⁰ Keightley, “The Story of Zifar...”, art. cit., p. 314.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 312.

hasta verla reaparecer en el reino de Mentón y sólo puede esperar un futuro favorable, quizás identificable con el matrimonio vaticinado mediante el ermitaño. Por lo tanto, “in the delicate interplay between narrator, protagonists and reader [...] these two predictions [la de I*-42 y la de I*-56] may perhaps be allowed to bear one meaning for Zifar and another for his creator and ourselves as readers”.²⁹² La ignorancia del Caballero de Dios, opuesta al conocimiento del lector, resalta la completa entrega a Dios del primero, pues sufre los achaques de su suerte y obedece los mandamientos divinos sin saber qué vendrá a ser de él. El lector, consciente –en parte– de lo que espera al personaje, sólo puede admirar su virtud, lo que refuerza su función ejemplar.

Con la nueva profecía recibida en Grades, Zifar, a su vez, llega a entender que el primer anuncio positivo de I*-42 también concernía a su reunión con su familia perdida, pero además se le confirma el plan de acción que debe respetar para conseguir este reencuentro y el reconocimiento oficial que condiciona el paso de Grima, Garfín y Roboán a un estatuto de gobernantes. Evidentemente, como en las desgracias, Zifar obedece de inmediato a la voz divina, como lo subraya la repetición, respecto a sus acciones, de los mismos verbos empleados en la profecía: “El rey se leuanto muy ayna e enbio por el chançeller e por todos los escriuanos de su corte...” [*id.*]. Y todo se cumple como lo anunciaba el oráculo. La obra ilustra así una relación privilegiada entre el rey, en su condición de perfecto cristiano, y Dios. Si bien, en el libro de los *Castigos*, se recomienda que los reyes tomen siempre consejo de los sacerdotes,²⁹³ la trama principal demuestra la posibilidad de una relación más directa, pero únicamente en el caso de un rey modélico que es ante todo siervo de Dios, como lo señaló Burke: “It might be inferred that the author of the *Zifar* preferred to envision a more direct communication between God and the king facilitated by prayer and eucharistic communion. The king would, in and of himself, be made aware of the will of God and could then seek to follow it as best he might”.²⁹⁴ Contrariamente a lo que analicé en la *Estoria de España*, la condición real no es aquí lo que prima para conseguir la guía de Dios, sino las virtudes cristianas de la persona. Lo mismo sucede respecto a la obtención de la ayuda divina, que representan otras profecías de la obra.

²⁹² *Id.*

²⁹³ Véase el capítulo III-149, titulado “De como el rey de Menton dezia a sus fijos que todos los reyes deuen auer sus consejos con los perlados de la madre Santa Iglesia” [p. 301] y que concluye con la siguiente frase: “E todo rey cristiano deue traer consigo algunt ome bueno de la Santa Eglesia, e demandarle consejo para el cuerpo e para el alma” [*ibid.*, p. 302].

²⁹⁴ Burke, *History and vision*, *op. cit.*, p. 100.

I.4.3 La profecía, protección del personaje ejemplar

El segundo conjunto de profecías de la obra que me propongo estudiar corresponde a una serie de vaticinios pronunciados para personajes en situación de debilidad o caracterizados de por sí como débiles. Ninguno de ellos concierne a Zifar, pues éste, aunque en situación de gran desdicha, nunca se caracteriza como débil, sino, al contrario, como el caballero de Dios, es decir, fuerte en cuanto guerrero y en cuanto modelo espiritual. Los personajes que reciben un oráculo protector son sobre todo mujeres o niños enfrentados a algún peligro.²⁹⁵ Más precisamente, se trata de la señora de Galapia, de Grima y del joven rey Tabor del *exemplum* de III-132. En el caso de las dos primeras, las profecías se inscriben en el marco hagiográfico de los milagros marianos, mientras que en el tercero, la intervención divina se debe al Niño Dios, como si, en cada caso, hubiera una correspondencia entre la víctima socorrida y el ente divino que la viene a socorrer: para Zifar, Dios mismo; para el joven Tabor, el Niño Dios; para las damas, la Virgen, quien interviene por lo menos de mensajera, si no de responsable del milagro.

El primer caso es el de la señora de Galapia, también llamada Grima, quien, frente al ataque de su reino por las tropas del conde de Éfeso, pierde el conocimiento y cae muerta, según las dueñas y doncellas que la rodeaban y que empiezan a “fazer grant llanto”. Sin embargo, sus propios caballeros, encabezados por Zifar, regresan victoriosos a la villa y se enteran de la triste noticia, lo que provoca un discurso del héroe donde afirma que:

Dios nunca fue desigual de sus fechos, e pues el tan grant buena andança nos dio oy en este día, por razon della non creo que nos quesiese dar atan grant quebranto otrosy por ella; ca semejaría contrario a sy mesmo en querer que el su comienço fuese bueno e malo el acabamiento; ca el sienpre suele començar bien e acabar mejor, e acreçentar bien en sus bienes e en sus dones, mayormente a aquellos que se tienen con el [I*-30, p. 119].

En otras palabras, Zifar se sorprende de que Dios no cumpla con su acostumbrada *magnificentia*, o sea la virtud de emprender, llevar a cabo y acabar un gran proyecto, virtud que según Hernández caracteriza justamente al héroe, como *homo magni-ficens*, “ome de grant fecho”²⁹⁶ y, por lo tanto, como perfecto cristiano. Y es justamente en base a este principio que se opera el milagro de la resurrección de la señora de Galapia, acompañado de una “claridad” deslumbrante y de una profecía en voz de la Virgen, voz descrita como “tan clara e tan dulce”:

²⁹⁵ En el capítulo IV-224, se da otro oráculo protector destinado a Roboán, pero, por las características distintas que presenta, lo estudiaré en el siguiente apartado.

²⁹⁶ Hernández, “*El libro del cavallero Zifar: Meaning and Structure*”, art. cit., p. 103.

Las dueñas estando enderredor de su señora, llorando e faziendo grant llanto, oyeron vna bos en la capiella do estaua su señora, que dixo asy: «Amiga de Dios leuantate, que tu gente esta desconortada e tienen que quanta merçed les fizo Dios mio fijo el Salvador del mundo oy en este dia, que se les es tornada en contrario por esta tu muerte. E crey que voluntad es de mio fijo de endresçar este tu fecho a tu voluntad e a tu talante.» [...] E a poca de ora vieron a su señora que abrio los oios e alço las manos ayuntadas contra el çielo e dixo asy: «Señora, Virgen Santa Maria, ...» [*ibid.*, p. 120].

Más allá de los rasgos de luz y suavidad propios de un milagro de la Virgen, la enunciación de una profecía referida al presente viene a explicar los motivos de tal portentoso. Por un lado, el discurso de Santa María parece responder a la incomprensión expresada por Zifar: Dios no puede no ser *magnificens* y, por lo tanto, el milagro se opera para igualar la victoria militar contra el conde de Éfeso con la victoria de la señora contra la muerte. Por otro, se trata de caracterizar a la señora de Galapia como dueña piadosa y entregada a la voluntad de Dios. Ya lo había hecho el capítulo anterior, al presentarla en oración en compañía de la mujer de Zifar y al evocar ya la compasión divina: “Mas Dios poderoso e guardador e defendedor de las biudas e de los huerfanos, veyendo quanto tuerto e quanta soberuia auia reçebido fasta aquel dia, non quiso que resçebiese mayor quebranto, mas quiso que resçebiese onrra e plazer en este fecho” [I*-28, p. 118]. Esta caracterización anterior se recuerda mediante el vocativo que encabeza la profecía, “Amiga de Dios”, y mediante la reacción inmediata de la señora de Galapia, que es la de rezar y agradecer a la Virgen el milagro operado a su favor. La dueña queda así definida como otro personaje ejemplar, digno de recibir profecía y milagro de origen divino. Procedimientos similares sirven para justificar la ayuda divina otorgada a Grima.

Desde un principio, Grima ha sido caracterizada como la esposa modélica, sumisa a su esposo, entregada a la educación de sus hijos y, sobre todo, piadosa. Constituye, pues, la contraparte lógica para Zifar, en cuanto caballero y cristiano modelo. Esta caracterización se recuerda nuevamente al empezar el episodio del rapto de Grima por los marineros. Frente a tal desdicha, es la vertiente de la piedad y de la perfecta aceptación de la voluntad divina la que se subraya. Al darse cuenta de su situación, la dueña pide la ayuda de la Virgen, quien, por las virtudes de la dama, decide otorgársela:

«Uirgen Santa Maria, tu que acorres a los cuytados e a los que estan en peligro, e acorre a mi, sy entiendes que he mester.» [...] la Virgen Santa Maria, que oye de buena mente los cuytados, quiso oyr a esta buena dueña, e non consentio que resçebiese mal ninguno, segunt entendredes por el galardon que resçebieron del

diablo aquestos falsos [los marineros] por el pensamiento malo que pensaron [I*-44, p. 142].

La primera ayuda divina corresponde, pues, a la discordia que el diablo provoca entre los marineros que se matan entre sí. No deja de sorprender que el diablo aparezca así como una herramienta al servicio de los designios divinos, en vez de ser el acostumbrado enemigo de la voluntad divina. Esta extraña relación se puede deber al hecho de que, desde la perspectiva maniqueísta propia de una obra eminentemente didáctica,²⁹⁷ el bien se debe exclusivamente a Dios y el mal exclusivamente al diablo. Ahora bien, en el caso presente, la figura divina –aquí la Virgen– desea el bien de Grima, lo que conlleva un mal para los marineros: como la Virgen no puede provocar directamente este mal, su responsabilidad se atribuye al diablo. Si no se escapa realmente a la paradoja de que la Virgen cometa una mala acción o el diablo una buena, por lo menos se preserva una aparente repartición lógica de los papeles. El pasaje también puede ilustrar la concepción agustiniana según la cual Dios puede desviar el mal hacia el bien si tal es su voluntad.²⁹⁸ la mala acción provocada por el diablo y llevada a cabo por los marineros desemboca así en un resultado positivo para la dueña virtuosa.

En cuanto a la intervención directa de la Virgen, se encuentra a continuación, relacionada con el elemento profético. Como en los casos del ermitaño o de Zifar, el narrador presenta a la dama en estado de oración, la cual funciona como una introducción textual a la enunciación de la profecía, al mismo tiempo que, en el nivel del discurso ejemplar, se crea un vínculo de causa y efecto entre la piedad y la ayuda divina:

estando [la dueña] faziendo su oraçion e rogando a Dios quel ouiese merçed. E quando fue el alua, ante que saliese el sol, oyo vna bos que dezia: «Buena dueña, leuantate e sube a la naue, e echa esas cosas malas que y fallaras en la mar, e toma para ti todas las otras cosas que y fallares; ca Dios tiene por bien que las ayas e las despiendas en buenas obras.» E ella quando esto oyo gradesçiollo mucho a Dios, pero dudaua que por auentura que era enemiga de aquellos falsos, que llamauan para escarnesçerla. E non osaua salir fasta que oyo otra bos; e dixole: «Sube e non temas, que Dios es contigo.» [I*-45, p. 143].

²⁹⁷ Tal maniqueísmo sólo se puede aceptar como recurso didáctico, puesto que, en sí, la doctrina maniqueísta, basada en una concepción dualista, que no reconocía la superioridad absoluta de Dios, se consideraba herética (el maniqueísmo era, por ejemplo, una de las heterodoxias reprochadas a la herejía cátara).

²⁹⁸ San Agustín expone esta concepción en el libro XI de su *De civitate Dei*. Véase en particular el capítulo 17, acerca de la prescencia de Dios respecto, a la vez, a la maldad del diablo y al bien que se podrá derivar sin embargo de tal maldad: “deus, cum eum [diabolum] conderet, futurae malignitatis eius non erat utique ignarus et praeuidebat quae bona de malo eius esset ipse facturus”. Cito por la edición en línea de la Bibliotheca Augustana [consultada el 18/01/2013]:

<http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd00.html>.

Las “cosas malas” con las que se encuentra la dueña son los cuerpos de los marineros que tiene que tirar al mar, gracias al valor que le infunde Dios –otra forma de ayuda–, y las “otras cosas” son las riquezas que transporta la nave y que la dueña podrá usar en el futuro para “buenas obras”. En ambos casos, Grima vuelve a agradecer los favores divinos:

Dios le daua esfuerço para lo fazer [tirar los cuerpos] e la conortaua e ayudaua; e ella bien vey e bien entendia que este esfuerço todo le venia de Dios, e dauale las graçias que ella podia, bendiçiendo el su nonbre e el su poder [*id.*];

E por esta buena andança alço las manos a Nuestro Señor Dios e gradesçiole quanta merçed le feziera, [...] e ally rogaua a Dios de dia e de noche quel ouiese merçed e quel diese buena çima a lo que auia comenzado [*ibid.*, p. 144].

Grima queda así definitivamente caracterizada como un modelo de virtud cristiana, merecedora del título de “buena dueña” que le otorgó la Virgen al iniciar su discurso profético y del milagro más impresionante que Santa María realiza a su favor:

[la dueña] alço los oios e vio la vela tendida; que yva la naue con vn viento el mas sabroso que podiese ser, e non yua ninguno en la naue que la guiase, saluo ende vn niño que vio estar ençima de la vela muy blanco e muy fermoso. E marauillose commo se podie tener atan pequeño niño ençima de aquella vela. E este era Iesu Cristo, que veniera a guiar la naue por ruego de su madre Santa Maria; e asy lo auia visto la dueña esa noche en visión. E este niño non se quito de la dueña nin de dia nin de noche fasta que la leuo e la puso en el puerto do ouo de arriba, asy commo lo oyredes adelante [*ibid.*, p. 144].

Más allá del milagro en sí, que supone la ayuda directa del Niño Dios, el lector se entera de la existencia de otro elemento profético: la noche anterior, Grima recibió una visión, por la cual había sido avisada del milagro que se iba a operar para ella. Tal visión no se menciona antes en la diégesis de la obra y corresponde, además, según lo que se nos dice ahora, a un anuncio visual y no a un discurso (“asy lo auia visto la dueña”); por estas razones, no responde directamente al objeto de este estudio. Sin embargo, cabe señalar su presencia, pues forma un díptico con la profecía discursiva en boca de la Virgen que ya citamos y duplica así la relación que se establece mediante la profecía entre un personaje modélico y el ser divino que lo va a favorecer.

La aparición del Niño Dios también constituye una primera realización de la profecía de la Virgen, quien anuncia a Grima: “Dios es contigo”. La frase se cumple tanto en el sentido de la ayuda espiritual que Dios brinda a la dueña, como en el sentido de su presencia física en la nave, pues, muy poco después del oráculo, Grima descubre que su única compañía a bordo es la divina. La relación especial que se establece así entre la esposa del héroe y las figuras divinas (Dios, Jesús, la Virgen) alcanza a continuación un reconocimiento todavía mayor, al ser presenciada por

otros testigos, tal como sucedía con Zifar tras haber dejado la ciudad de Falac, cuando recibe su primera comunicación divina frente a los vecinos del lugar. En el caso de su esposa, nadie presencia la profecía propiamente dicha, pero sí señales de su existencia y de los milagros que la acompañaron; cuando Grima llega al puerto de Orbín, la reciben el rey, la reina y sus súbditos y todos entienden el favor divino del que goza la misteriosa dueña, tanto a su llegada, como cuando decide irse:

entendió el rey por las respuestas que esta dueña era de Dios e de buen entendimiento [I*-47, p. 146];

E el rey alço los oios e vido vna criatura muy fermosa ençima de la vela, asi commo ome que santigua, e el entendio que era el fijo de Dios, e finco los ynojos e adoloro, e dende en adelante non paresçio aquella criatura [*ibid.*, p. 147];

e tenia la reyna que fazia Dios a ella e a el rey e a toda su tierra bien por esta dueña. E señaladamente tenian los de la tierra que la plantia [la cosecha] grande que ese año ouiera a demas, que todo les viniera por la oraçion que fazie esta buena dueña [*ibid.*, p. 148];

«Ay! buena dueña, amiga de Dios, por Dios, non nos desamparedes, ca mucho tenemos que sy vos ydes, que non yra tan bien a esta tierra de commo fue fasta aqui desque vos venistes» [I*-49, pp. 149-150];

E todos los de la naue se marauillauan ende e dezian entresy: «Este es el poder de Dios que quiere guiar a esta buena dueña, e por amor della fagamosle la onrra que podieremos e siruamosla muy bien» [I*-50, p. 151].

Todos estos comentarios contribuyen al propósito ejemplar de la obra, al expresar explícita y repetidamente el vínculo entre las virtudes de la dueña y la ayuda divina que recibió. Al mismo tiempo, revelan al lector que se sigue realizando la profecía, pues Grima sigue gozando del favor divino, como se lo había asegurado la Virgen. Su llegada a Orbín también permite el cumplimiento de la otra vertiente de la profecía: “Dios tiene por bien que las ayas e las despiendas en buenas obras”. Así se anuncian la fundación por Grima del “monasterio de la Dueña Bendicha” y los casamientos de dueñas y doncellas que la dueña posibilita gracias a las riquezas encontradas a bordo de la nave. De nuevo, la relación entre las virtudes de la dama, sus buenas acciones y el favor divino se subraya mediante una acción de gracias en boca de la reina de Orbín:

«Bendicho sea Dios», dixo la reyna, «e el dia en que vos pensastes este pensamiento, e sea bendito el nonbre de Dios que aca vos guio, e bendichos sean los dias en que vos auedes a veuir, e ayades buena çima dellos asy commo vos codiçades». «Amen», dixo la dueña [I*-48, p. 149].

Pero la intervención divina a favor de Grima no termina aquí, pues la fórmula profética del “Dios es contigo” sigue de hecho válida hasta el final del primer libro, cuando se reúne de nuevo la familia separada. Y, en cuanto al favor divino que se expresa en la secuencia de su rapto y su estancia en Orbín, sólo concluye con la segunda aparición del Niño Dios, quien la va a guiar precisamente adonde vive Zifar. El nuevo milagro se describe en los mismos términos que la primera vez y se acompaña (¡de nuevo! no olvidemos que la repetición es la base del didactismo, en particular en la literatura ejemplar) de una mención de la relación privilegiada entre Dios y Grima:

la buena dueña alço los oios a ver sy fazia viento, e vio estar ençima del mastel aquella criatura mesma que estaua y a la venida, que guiaua la nave; e ella alço las manos a Dios e dixo asy: «Señor, bendito sea el tu nonbre, que tanta merçed me fazes, e tan bien auenturado es aquel que tu quieres ayudar e guiar e endresçar, asy commo fazes a mi tu sierua, por la tu santa piedat e la tu santa misericordia!» [I*-50, p. 150].

El narrador se esfuerza, pues, en afirmar una y otra vez el vínculo entre virtud y favor divino, lo que hace también mediante el recuerdo del milagro operado para la dueña modélica, que reaparece hasta los capítulo I*-82 y 84 (aquí con una variante, referida a la velocidad milagrosa del viaje):

Segunt cuenta la estoria suya desta buena dueña, asy commo ya oyestes, ella era biua, e venia en vna naue que guiaua Nuestro Señor Iesu Cristo, por la su merçed [I*-82, p. 197];

E asy los quiso Dios guardar e endresçar, que lo que ouieron a andar en çinco dias andudieron en dos [I*-84, p. 199].

A diferencia de las profecías dirigidas a Zifar o a la Señora de Galapia, el oráculo destinado a Grima se integra, por lo tanto, en una secuencia narrativa sumamente larga y repetitiva, pero que tiene el mismo objetivo que las otras profecías: hacer hincapié en el papel de la virtud para merecer la ayuda divina. Para Zifar, esta ayuda corresponde a una guía en sus acciones y la relación entre virtud y favor divino se expresa mediante tres situaciones distintas. Para la Señora de Galapia y la esposa del héroe, se trata de una ayuda más directa, material y espiritual. En el caso de la primera, se trata de un episodio breve, como corresponde a un personaje muy secundario en la trama. En el caso de Grima, al contrario, se trata de una secuencia muy amplia, lo que se puede explicar por el papel protagónico del personaje en la trama. La repetición, que se alía con cierta *variatio* en el caso de Zifar, al crear tres situaciones proféticas distintas, se hace más evidente aquí, pues se trata de una sola situación profética (el oráculo de la Virgen),

desarrollada repetidamente hacia varias direcciones: la virtud de la dueña; la amplitud del favor divino que se le brinda; el reconocimiento por distintos testigos intradieéticos, por el narrador y, finalmente, por el lector de la relación entre los dos primeros elementos. Tanto en el caso de Zifar como en el de Grima, el mensaje ejemplar de la obra se machaca, pues, una y otra vez, pero siempre a partir de la relación privilegiada que crea la profecía entre Dios y el personaje modélico.²⁹⁹

Es también lo que pasa en el último ejemplo que voy a examinar ahora, el del joven rey Tabor, breve, como en el caso de la Señora de Galapia, por tratarse de nuevo de un personaje secundario, pero, sobre todo, por ser un personaje de un *exemplum* integrado en los Castigos del Rey de Mentón, o sea perteneciente a un género de por sí breve. El cuento se ubica en el capítulo III-132, el cual ilustra el consejo del capítulo anterior sobre el respeto que se debe al señor terreno. Se trata, de hecho, de la única ocurrencia del motivo profético en este tercer libro, ejemplar por excelencia, lo que puede señalar la importancia ideológica que se otorgaba al tema de la traición, pues se usa, para condenarla, este mismo recurso que sirve en la trama principal para establecer la ejemplaridad de los protagonistas.

El *exemplum* cuenta la historia del rey de Siria Fares, quien, al morir, encarga su reino a su sobrino Rages, hasta que su hijo Tabor esté en edad de gobernar. El regente empieza entonces a desacreditar al heredero legítimo, con el objetivo de apoderarse definitivamente del trono. El principio del cuento opone, por lo tanto, al traidor con el gobernante legítimo, lo que el narrador traslada de inmediato a un nivel trascendental, al enfrentar los planes del diablo con los de Dios:

Mas el diablo, que non queda de poner mal en los coraçones de los omes, e malos pensamientos, puso en coraçon a este Rages sobrino del rey Fares, que se trabajase de auer el reyno para sy. [...] Mas Nuestro Señor Dios, al qual pesaua mucho deste tan gran desconosçimiento, no quiso ni consintio que se cunpliesse su mala voluntad ni su mal proposito; mas fue su voluntad que resçibiesse la pena aquel que la merescia por los males del reyno, assi commo agora oyreis: que Dios es guiador de los que mal non meresçen [III-132, p. 273].

²⁹⁹ Se destaca así la importancia de la salvación de Grima por Dios dentro del discurso general del *Zifar* en cuanto literatura ejemplarizante, contrariamente a la opinión de Cristina González, según la cual los críticos anteriores “exageran la importancia del milagroso rescate de Grima” (“*El Cavallero Zifar*” y *el reino lejano*, op. cit., p. 96). Si bien este rescate corresponde efectivamente a un episodio milagroso (emparentado con el género de los milagros marianos, como lo subraya el que Grima llegue a Orbín el día de la Asunción), y no maravilloso, como en el caso de las aventuras del Caballero Atrevido o de Roboán en las *Ínsolas Dotadas*, su importancia no plantea ninguna duda, como bien ha señalado Keightley, al subrayar su papel en la alternancia estructural de la obra entre los planos real y sobrenatural (véase “The Story of Zifar...”, art. cit., pp. 317-318). Mi punto aquí es demostrar que esta importancia no es válida únicamente en el nivel estructural, sino también en el nivel ideológico de la obra.

El enfrentamiento entre pecado y virtud se identifica de inmediato con el enfrentamiento teológico entre el diablo y Dios: se establece así de nuevo el mensaje ejemplar de la relación entre virtud del hombre y ayuda de Dios, al mismo tiempo que se prepara dentro de la narración la intervención divina. Ésta corresponde, en un primer momento, a la toma de conciencia de la situación por el joven Tabor, confirmada por el elemento profético. Tabor recibe la inspiración divina antes de dormirse y, en su sueño, el estatuto divino de tal inspiración es revelado por la visita del Niño Dios: “E en dormiendose vio commo en sueños vn moço pequeño que se le puso delante e le dezia: «Leuantate e cunple el pensamiento que pensaste para ser rey e señor, ca yo sere contigo con la mi gente»” [*ibid.*, p. 274]. La profecía reúne dos elementos que ya hemos encontrado en vaticinios anteriores: por una parte, el orden recurrente en la obra de “levantarse” y ejecutar una acción; por otra, la promesa del favor divino al receptor de la profecía. Como en el caso de Grima, la fórmula “yo sere contigo” se puede entender como un apoyo espiritual al personaje virtuoso, pero también como la promesa de una presencia real de Dios a su lado, milagro que sucede al final del *exemplum*, cuando el Niño Dios y sus acompañantes (“la mi gente”) intervienen a favor de Tabor y sus jóvenes compañeros para vencer a Rages y sus cómplices:

E porende los del regno entendieron que este fecho non fuera synon de Dios çiertamente; ca quando demandauan al rey e a cada vno de los donzeles el fecho en commo pasara, dezian que non sabian, mas que vieran la camara lleña de omes vestidos de blancas vestiduras, sus espadas en la mano e vn niño entrellos vestido asy commo ellos ayudandolos e esforçandolos que conpliesen su fecho [*ibid.*, p. 277].

La profecía se cumple, pues, de modo exacto, como lo dejaba esperar la confianza de Tabor en el mensaje divino que había recibido, una confianza que expresa primero de manera encubierta, antes de revelar explícitamente a sus compañeros la intervención de Dios en su proyecto:

E porende nos conuiene que començemos con el ayuda de Dios, que sabe la verdat del fecho, e so çierto que nos ayuda. [...] digo que aquel Dios verdadero e sabidor de las cosas que me lo puso en coraçon, penso en ello e paro y bien mientes; ca bien deuedes entender que atan grant fecho commo este non vernia de mio entendimiento nin de mio esfuerço, sy non de Dios que me mouio a ello e me lo puso en coraçon. [...] mas en lo que Dios ordena no ay duda ninguna nin deue auer otro consejo sobre su ordenamiento; ca el fue guiador e ordenador deste fecho [*ibid.*, p. 275].

Y el joven príncipe remata finalmente estas afirmaciones de fe con un anuncio que, si no tiene la fuerza de cumplimiento de la palabra divina, sí presenta las características estilísticas de la verdadera profecía, como las fórmulas de “sed çiertos” o de “Dios sera y conusco” o el futuro de certidumbre: “E amigos», dixo el rey, «non vos espantedes, ca sed çiertos que Dios sera y

conusco e nos dara buena çima a este fecho»” [*ibid.*, p. 276]. La fuerza de la palabra divina se logra transmitir así al verdadero creyente. En efecto, tales demostraciones de confianza y entrega a Dios sirven para caracterizar, *a posteriori*, al joven rey como a un perfecto cristiano que sólo espera su salvación de la voluntad divina. Ya que el protagonista no ha sido introducido anteriormente con rasgos piadosos –como es el caso de Zifar, Grima o la Señora de Galapia–, es necesario justificar, incluso después de la enunciación de la profecía, que se trataba de un personaje digno de tal comunicación divina. Es el papel ejemplarizante que desempeñan sus afirmaciones de fe. En cuanto a la profecía en sí y a la intervención directa del Niño Jesús para ayudar a Tabor, su significación ejemplar se explícita en la declaración final del capítulo que, al corresponder a un *exemplum*, se concluye lógicamente con una moraleja de alcance universal:

Onde todo ome se deue guardar de non dezir mal nin fazer mal nin buscar mal syn razon a su señor natural; ca qualquier que lo faga, çierto sea de ser mal andante ante que muera. E eso mesmo deue el señor a los vasallos que lealmente lo siruen, faziendoles mucho bien e mucha merçed, ca tenuto es de lo fazer. E faziendolo asy çierto sea que Dios lidiara por el contra los que falsamente le seruieren, asy commo lidio por este rey de Siria [*ibid.*, p. 277].

La profecía y la intervención divina de la que es prelude están reservadas al hombre virtuoso, que precisamente por su virtud se hace merecedor de esta comunicación directa con Dios. Tal virtud corresponde sobre todo a la piedad y la entrega a Dios, pero se pueden sumar otras cualidades más específicas según las circunstancias, en el caso del *exemplum* del rey Tabor, los valores de la legitimidad opuestos a los de la traición.³⁰⁰ La profecía del Zifar deriva, pues, hasta ahora, de una relación directa entre Dios y el buen cristiano. Sin embargo, el último libro de la obra, así como se aleja por momentos del realismo general de las aventuras de Zifar, empieza a acercarse a un nuevo tipo de profecía, de índole, ya no religiosa, sino novelesca.

³⁰⁰ Por los argumentos intercambiados entre el joven rey y sus compañeros, Hernández llega a la conclusión de que: “In the tale of Tabor there is such emphasis on the elements of the definition of *magnificentia* that we feel as if the tale is but an excuse to present the static definition in a dramatic form. The story, or the literal level, is what seems superimposed on the allegorical meaning, and not the other, more usual, way around” (“*El libro del caballero Zifar: Meaning and Structure*”, art. cit., p. 97). Aunque estoy de acuerdo con la importancia de esta virtud ya comentada más arriba, creo que la moraleja del *exemplum* y el hecho de que el rey de Mentón escoja precisamente este cuento para ilustrar su consejo anterior de que sus hijos “sienpre temiesen e amasen a su señor terrenal” [III-131, p. 271] no dejan lugar a dudas respecto al tema principal del capítulo: las relaciones entre el señor y sus vasallos y, como consecuencia directa, la posible traición de este último, siempre castigada por Dios.

I.4.4 Profecía religiosa y profecía novelesca

Como han estudiado todos los críticos interesados en el *Zifar*, la gran particularidad de esta obra –y la que la aleja del género caballeresco como tal– es el realismo que se desprende de ella. Evidentemente, según la distinción de C. S. Lewis retomada por Walker, se trata de un ‘realismo de presentación’ más que de un ‘realismo de contenido’, pues nos encontramos con una “surface appearance of verisimilitude, despite the basic unreality of the plot as a whole”.³⁰¹ Los personajes sufren de pobreza y hambre, los combates se desarrollan según las etapas reales de preparación técnica, enfrentamiento realista (el enemigo nunca es un monstruo imaginario, ni presenta tropas en un número inverosímil), obtención de un botín y de prisioneros, negociación, tratado de paz, etc.³⁰² Al mismo tiempo, es cierto que la guía divina otorgada a Zifar, la resurrección de la Señora de Galapia o el rescate de Grima por la Virgen son elementos que ya no corresponden a esta ambientación realista, por lo menos para un lector moderno. Sin embargo, según la perspectiva medieval, “these marvels are completely in line with orthodox Catholic thinking in regard to the supernatural”:³⁰³ es decir, son aceptables dentro del realismo de la obra, como intervenciones posibles de Dios en la vida humana, y más aún cuando se trata de personajes tan ejemplares como los protagonistas del *Zifar*.

No obstante, sí existen en la obra dos episodios que tampoco responden a la visión católica de lo sobrenatural. Son los episodios referidos a “reinos lejanos”, según la expresión de Cristina González, o sea, el del Caballero Atrevido en el Lago Encantado (I*-110 a 117) y el de Roboán en las Ínsolas Dotadas (IV-205 a 212), ambos caracterizados por la distancia y el aislamiento geográfico, por la presencia de un personaje parecido a una reina-hada y por acontecimientos de índole mágica. Sin embargo, existen también grandes diferencias entre los dos episodios. Primero, de tipo narrativo-estructural: la historia del Caballero Atrevido, personaje secundario y circunstancial, se presenta como un cuento insertado en la trama principal, debido al que las dos narraciones comparten un mismo lugar –el lago– y un mismo tema –la traición–; en cuanto a la historia de Roboán, hijo de Zifar y personaje protagónica de este libro IV, es una continuación lógica de la trama principal, y no un paréntesis narrativo. La segunda serie de diferencias es de tipo temático: pese a una primera impresión similar de los dos reinos, muy rápidamente se

³⁰¹ Walker, *Tradition and technique*, op. cit., p. 87.

³⁰² Véase acerca de este último tema Marta Ana Diz, “El mundo de las armas en el *Libro del Caballero Cifar*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 56 (1979), 189-199.

³⁰³ Burke, *History and vision*, op. cit., p. 49.

distancian el uno del otro.³⁰⁴ En el reino del Lago Encantado, los elementos mágicos son más extremos (por ejemplo, el ciclo de crecimiento de siete días) y la gobernante se transforma en diablo y revela su verdadera identidad de Señora de la Traición. En las Ínsolas Dotadas, la magia se limita a cierto aire de misterio que rodea todo el reino sin jamás precisarse realmente, excepto, quizás, con la velocidad impresionante del caballo que lleva al infante lejos del imperio. Para Burke, se trata del “abode of Fortune”.³⁰⁵ La presencia de este sentido alegórico no es imposible. Sin embargo, el propio texto se encarga de revelar el origen directo de este mundo misterioso. Cuando Roboán quiere averiguar la ascendencia de la Emperatriz, descubre que se vincula directamente con el ámbito artúrico:

«Sseñoras», dixo el infante, «e quien fue su madre desta enperadriz?» «Sseñor», dixieron ellas, «la Señora del Pareçer, que fue a saluar e a guardar del peligro muy grande a don Yuan, fijo del rey Orian, ssegund se cuenta en la su estoria, quando don Yuan dixo a la reyna Ginebra que el auie por señora vna dueña mas fermosa que ella, e ouose de parar a la pena que el fuero de la nuestra tierra manda, sy non lo prouase, segund que era costunbre del reyno». «E quien fue su padre?», dixo el infante. «Señor», dixieron ellas, «don Yuan fue casado con ella, segund podredes saber por el libro de la su estoria, sy quisieredes leer por el» [IV-206, p. 412].

Como hace notar de Stéfano, Garfín y Roboán se habían caracterizado por una educación y una forma de ser ya más caballerescas que su padre: alían cortesía y valor guerrero, están más interesados en ganar fama y honra terrenal.³⁰⁶ Pero aquí, en algunas líneas, es todo el universo artúrico el que entra de repente en la obra: nombres famosos de la tradición bretona, importancia del amor y de la belleza física, posibilidad de retos por la belleza de las respectivas damas, etc. La influencia de las novelas francesas se remata finalmente con la alusión al libro de las aventuras de Yván, que las doncellas empiezan a continuación a leer para Roboán.³⁰⁷

Lo sobrenatural del *Zifar* presenta, por lo tanto, naturalezas distintas. Los sucesos fantásticos de la trama principal que hemos analizado hasta ahora –intervenciones divinas, ayuda de la Virgen, etc– corresponden a un sobrenatural milagroso, perfectamente explicable y realista desde

³⁰⁴ Me inspiro aquí de la comparación propuesta por Keightley en “The Story of Zifar...”, art. cit., pp. 318-319.

³⁰⁵ Burke, *History and vision*, op. cit., p. 49.

³⁰⁶ Véase de Stéfano, “El Caballero Zifar: novela didáctico-moral”, art. cit., p. 198. Sobre este tema, se puede consultar el artículo de Axayácatl Campos García Rojas, “La educación del héroe en *El libro del cavallero Zifar*”, *Tirant*, 3 (2000): <http://parnaseo.uv.es/Tirant/art_axayactl_educ.htm> [22/06/2010].

³⁰⁷ La importancia del motivo del libro, relacionado con el de la fama caballerescas, pues se trata de difundir las aventuras y logros del héroe, se retoma al final del episodio, al evocar al hijo de Roboán y Nobleza, del cual se nos dice –incluso con el conocido tópico de la redacción en alguna lengua exótica– que “ay vn libro de la su estoria en caldeo, de quantas buenas cauallerias e quantos buenos fechos fizo despues que fue de hedat e fue en demanda de su padre” [IV-211, p. 427].

la perspectiva cristiana. El episodio del Lago Encantado deriva de una maravilla cristiana; los elementos mágicos se deben a la influencia del diablo y, por consiguiente, son condenados por la voz del narrador: “Asy que todo este fecho era obra del diablo, non quiso Dios que mucho durase, asy commo adelante oyredes” [I*-111, p. 241]. Por fin, el episodio de las Ínsolas Dotadas se ubica en una maravilla profana, más precisamente la maravilla novelesca de inspiración artúrica. La presencia del diablo en el imperio de Nobleza corresponde al engaño y a la tentación en la que cae Roboán, pero no se relaciona con las maravillas de las Islas, lo que explica que éstas se consideren como verdaderas, al contrario de las del Lago Encantado, mera ilusión creada por el diablo: “Ca bien valie esta baxilla [del banquete de Nobleza] tanto o mas que la que fue puesta delante del Cauallero Atreuido quando entro en el lago con la Señora de la Trayçion, saluo ende que aquella era de ynfita e de mentira, e esta era de verdat” [IV-206, p. 414].

Dentro de este nuevo tipo de maravilloso profano, encontramos también ciertos elementos proféticos, pero de tipo novelesco, es decir, que son emitidos por un personaje novelesco y su cumplimiento concierne a hechos de la diégesis novelesca, contrariamente a las profecías religiosas que hemos visto hasta ahora, las cuales siempre tienen, al mismo tiempo que una realización diegética, una significación moral o política que incide en el mundo extradiegético, el del lector. En el episodio de las Ínsolas Dotadas, la mágica capacidad de conocimiento de la Emperatriz –personaje novelesco por excelencia, pues se hace hincapié en su ascendencia artúrica– es una de las primeras maravillas en aparecer después de la llegada de Roboán a las Ínsolas. Las doncellas que lo reciben conocen su identidad y las circunstancias de su salida del reino de Mentón y, ante su sorpresa, le explican el poder de Nobleza:

«Señoras», dixo el infante, «donde ha la vuestra señora este tal poder para saber e conosçer las cosas que non vee? [...]». «Sseñor», dixieron las donzellas, «le enperadriz su madre la dexo encantada [...]. Ca sabed que tan ayna commo entrastes en el batel, tan ayna sopo ella la vuestra ffazienda toda, e quien erades, e todas las cosas que pasastes deque nascistes aca; pero non puede saber lo que ha de venir» [*ibid.*, p. 412].

Según estas afirmaciones, Nobleza sólo tendría el poder de profetizar sobre el pasado y el presente. Sin embargo, los ejemplos que aparecen en la continuación del relato dejan dudas sobre esta limitación. Las primeras ocurrencias directas de su don –después del conocimiento de la identidad de Roboán– se relacionan con el engaño del Emperador (como se llama Roboán

durante su estancia en las Ínsolas) por el diablo. En varias ocasiones, Nobleza intenta advertir a su esposo del peligro de perderla en que se encuentra:

E pues en vuestro poder so e me tenedes, guardatme bien e non tiredes la mano de mi e non me querades perder; [...] ca sy vna vegada me perdedes e vos salga de las manos, creedme que me nunca auedes a cobrar [IV-208, p. 419];

E esto le dezia [la Emperatriz al Emperador] porque sabia quien le mal consejaua, e la follia a quel metia con codicia de aquellas cosas quel descubria [IV-209, p. 420];

«Ay señor!», dixo la enperatris, «avn non sodes castigado de la otra vegada que me feziste ensañar? Çertas grant sabor auedes de me perder» [*ibid.*, p. 421].

Tales avisos podrían deberse al conocimiento por la Emperatriz de la futura pérdida del reino por Roboán. Pero, a sabiendas de que no puede conocer el porvenir, también pueden ser el resultado de un conocimiento del pasado (los encuentros de su esposo con la dueña diabólica) y del presente (el deseo de Roboán de pedirle los dones prohibidos), como lo hace explícito el comentario del narrador que acabo de citar (p. 420). Sin embargo, la afirmación de lo irremediable que sería la pérdida del Emperador deja entender que, pese a la distinción expresada por sus doncellas, el conocimiento del futuro no le es ajeno. Lo confirman otros dos elementos proféticos del episodio.³⁰⁸ El primero de ellos corresponde a las palabras con las que Nobleza acompaña el pendón mágico que regala a Roboán: “e ruegovos que este pendon leuedes por mi amor, ca nunca en logar del mundo entraredes con el que non acabedes quanto començardes” [IV-210, p. 425]. Este anuncio se cumplirá tal como lo predice la Emperatriz. Volveré más adelante sobre las circunstancias de esta realización. El segundo y último elemento profético del pasaje aparece cuando el héroe ya está por irse, montado sobre el caballo mágico. Nobleza pronuncia entonces un discurso, posiblemente inspirado en el de Dido en la *Eneida*, al ver alejarse el barco de Eneas,³⁰⁹ donde aparece un anuncio profético, también referido al futuro:

³⁰⁸ Sigo limitándome a las profecías discursivas, pero cabe señalar la presencia de otro elemento profético en el episodio: el sueño puramente visual que recibe el Emperador antes de pedir a Nobleza el caballo que lo llevará del reino. Vale la pena citarlo: “«Señora», dixo el enperador, «yo soñaua agora que yua en aquel vuestro caualllo que vos queria demandar, e alcançaua mucho ayna vn grant venado en pos que yua, e quel daua vna grant asconada [lanzada]. E el alano dexolo e veniese el venado contra mi, e reboluia el caualllo, e salia del en manera que me non fazia mal; peroque entraua en vna grant agua e pasaua a nado el caualllo conmigo, e con miedo del agua desperte espantado»” [IV-210, pp. 424-425]. El sueño revela claramente a Roboán que los tres dones desempeñarán un papel negativo para él, sin precisar, no obstante, los detalles de este papel: sólo se relaciona al caballo con el agua, pero sin presentarlo como el medio por el cual el héroe saldrá de las Ínsolas. El origen del sueño no se da a conocer: no se menciona la voluntad divina de alumbrar al personaje, ni un encanto del tipo del de Nobleza. Esta incertidumbre demuestra que el sueño profético se transforma en un recurso de la narración, para aumentar el ambiente misterioso del reino y acentuar el suspenso del episodio, pero pierde su significación trascendental.

³⁰⁹ Véase la comparación que propone de Stéfano entre los dos discursos de quejas, en “El *Caballero Zifar*: novela didáctico-moral”, art. cit., pp. 217-219.

Ca çierta so que vos en algunt tiempo me desearedes, e yo a vos fasta que muera; [...] Mas atanto vos digo, que nunca en peligro vos veredes que vos veades la mi semejança delante, que non creades que aquellos peligros en que fueredes. que por el tuerto que me tenedes vos vienen; e querredes tornar e non podredes, e non tomaredes plazer nin alegría, nin reyredes asy commo soliedes, e desearme hedes e non me podredes auer [IV-211, p. 426].

Esta profecía de alcance claramente futuro se va a cumplir en distintos momentos del relato posterior. Como en quiasmo, lo primero que se realiza es el anuncio final de la tristeza de Roboán y de su imposibilidad para reírse, similar a la del Emperador de Trigrida, primero en perder a Nobleza y el imperio de las Ínsolas Dotadas:

E con grant pesar de lo que auia perdido, començo a llañer, e dixo asy:
Guay de mi mesquino!
Guay de mi catiuo!
E guay de mi sin entendimiento! ... [IV-213, p. 429];

«Çerta», dixo el infante, «non podria reyr por alguna manera, e sy otro me lo dixiese matarme ya con el de grado» [*ibid.*, p. 430].

Sin embargo, comparte su experiencia con el Emperador de Trigrida, quien vivió la misma desventura, y, juntos, al ver al diablo que los había tentado y entender que así aprendieron a desconfiar de los consejos engañosos, deciden reírse de nuevo y pronto ponen en práctica esta decisión:

«Pues quiero», dixo el enperador, «que riades e tomedes plazer, e yo reyre conbusco». «Señor», dixo el infante, «pues a vos plaze, fare yo todo a mi poder» [*ibid.*, p. 431];

[la dueña diabólica] començo a tunbar en el agua, de guisa que non podieron estar que non reyesen; pero el infante non podia reyr de coraçon, mas de ally adelante reyeron e ouieron grant plazer e grant solas en vno [IV-214, p. 431].

Esta recuperación finalmente rápida de la risa pone en tela de juicio la capacidad profética de Nobleza o, más precisamente, viene a confirmar que su conocimiento del futuro –contrariamente al del pasado y del presente– se limita a una intuición más o menos vaga, lo que la coloca en un nivel ontológico inferior al de Dios, cuyo conocimiento perfecto era la base de todas las profecías que vimos anteriormente, las cuales, por tanto, siempre se cumplían de manera absolutamente exacta. La índole profundamente religiosa del *Zifar* no podía permitir que un personaje novelesco llegara a la perfección del saber divino: el estilo de los anuncios de la Emperatriz, cuya apariencia es más de aviso que de profecía evidente, la restricción de su poder respecto al futuro, el cumplimiento sólo parcial de sus oráculos, todos estos elementos la alejan de la capacidad de conocimiento absoluto de Dios. La última profecía de la obra, ésta de origen divino, viene a

recordar que el verdadero poder profético es el divino, aunque no desaparece por completo el papel novelesco de la Emperatriz.

En uno de los últimos episodios de la obra, la guerra de Roboán contra los reyes de Garba y de Safira, rebeldes a su autoridad, parece realizarse la primera parte de la última profecía de Nobleza: Roboán “se ve en peligro”, pues sus tropas son, en un primer momento, vencidas por las de sus adversarios. Sin embargo, se trata otra vez de un cumplimiento muy vago del anuncio de la Emperatriz, ya que no se hace mención de ella ni de la culpa que se supone que el héroe debería sentir para con ella. Su tristeza se relaciona únicamente con su crítica situación bélica. Lo que sí se va a cumplir muy exactamente es el oráculo de Nobleza referido al pendón que regala a Roboán.³¹⁰ Sin embargo, su cumplimiento no es directo, sino que pasa por otra profecía, ésta de tipo bíblico. Se trata de la última profecía dirigida a un personaje caracterizado por cierta debilidad (en el caso de Roboán, corresponde a una debilidad circunstancial y no definitiva). Pero, a diferencia de las emitidas para la Señora de Galapia, Grima o el joven Tabor, esta profecía viene de Dios mismo y sólo va a dar un consejo al héroe: se trata, pues, de una mezcla entre mera guía y salvación directa, un rasgo lógico en una profecía que va justamente a reunir múltiples características presentes en los diferentes oráculos de la obra.

Como acostumbrada introducción a las profecías de origen divino, se presenta al protagonista, después de su derrota, en situación de oración, o sea, caracterizado por su piedad y su entrega a Dios, lo que provoca la revelación divina:

E el enperador se leuanto a la media noche, e apartose de la su gente, e començo a fazer oraçion, pediendo merçed a Dios que sy en alguna cosa le errara, quel quisiese perdonar [...] El enperador estando en esta oraçion, oyo vna voz del çielo quel dixo asy: «Roboan, amigo de Dios, non desanpares, ca Dios es contigo. E bien sabes que el rey de Menton tu padre, nunca desanparo de la merçed de Dios por ningunt embargo quel aueniese, e ayudolo Dios en todos sus fechos; porende esfuerçate en la su merçed e el poder de Dios, ca el sera contigo e te ayudara. E vengasete emiente del pendon que te dio la enperatris, fija de la Señora del Paresçer, que fezieron las syete donzellas santas, e sacalo e ponlo en vna asta muy luenga, e çierto sey que luego que lo vean tus enemigos, se te dexaran vençer e los prenderas todos» [IV-224, pp. 443-444].

³¹⁰ La presencia del pendón, no obstante, introduce indirectamente la idea de un sentimiento de culpa para con la Emperatriz de parte de Roboán, así como lo señala Catherine Talbotier, en su artículo “La légende d’Eustache-Placide”, *e-Spania*, VII (2009), §45: “le don de la bannière de vertu devient un signe de transition entre le récit moral et le récit légendaire puisque l’objet est à double face pour donner du remords et donner le moyen d’exercer plus tard une vertu chrétienne” [Artículo consultado en línea el 11/04/2011: <<http://e-spania.revues.org/18413>>].

Esta profecía, sin duda la más larga y rica de la obra, requiere varios comentarios. Primero, podemos notar el estilo propio de las profecías bíblicas de la obra, casi todas atribuidas a “vna bos del çielo”: el futuro de certidumbre, los términos introductorios de los vaticinios que parecen transmitir también estilísticamente el saber divino al saber humano (“bien sabes que”, “vengasete emiente”, “çierto sey que”), etc. Por el vocativo que ya encontramos de “amigo de Dios”, se reconoce la piedad del receptor de la profecía y, por lo tanto, que merece recibir semejante comunicación divina, elementos que acababan de ser demostrados por la situación de oración en la que se encontraba Roboán. Volvemos también a hallar la fórmula varias veces repetida en la obra de “Dios es contigo”, como expresión del apoyo divino que se le otorga al personaje, de cualquier forma que sea, lo que permite su repetición en situaciones muy distintas.

De hecho, la universalidad de la fórmula se evidencia a continuación, en la parte central del anuncio, ausente en los otros vaticinios de la obra. Para conhortar a Roboán, la voz divina le rememora la ayuda otorgada a su padre. Zifar se vuelve así explícitamente –y según Dios mismo– una figura modélica, al mismo tiempo que el propio Dios parece establecer las reglas de conducta que dan acceso a su ayuda: “nunca desanparo de la merçed de Dios por ningunt enbargo quel aueniese, e ayudolo Dios en todos sus fechos”. A partir del *exemplum* constituido por Zifar, la profecía emite entonces la regla universal que rige la posibilidad de obtener la ayuda divina. Se sigue empleando la segunda persona del singular referida en apariencia a Roboán, pero también se trata de un “tú” universal, referido tanto al lector como a todo buen cristiano, en una especie de moraleja que concluye todo el discurso ejemplar de la obra: “porende esfuerçate en la su merçed e el poder de Dios, ca el sera contigo e te ayudara”. Podemos notar, de paso, la repetición de la fórmula primero dirigida precisamente a Roboán en su situación particular y ahora generalizada y marcada por la eventualidad del futuro (“el sera contigo”), cuyo sentido –por si nos hubiera escapado hasta ahora– se ve explicitado por el doblete redundante formado con “te ayudara”, una técnica estilística muy común en el *Zifar*, como lo estudió Walker.³¹¹

Después de este paréntesis de alcance universal, el discurso profético regresa al caso particular de Roboán, pero de manera inacostumbrada. En efecto, en vez de prometer al héroe algún tipo de ayuda divina directa, el oráculo le recuerda la existencia del pendón mágico que le fue regalado por Nobleza y le explica cómo usarlo. Y es el pendón el que desempeña el papel de ayudante sobrenatural:

³¹¹ Véase Walker, *Tradition and technique*, *op. cit.*, p. 198 y ss.

E quando amanesçio, saco el pendon el enperador, con su asta muy grande e mucho buena, e dixo a su caualleros: «[...] pero Nuestro Señor Dios auiendo de nos piedat, commo señor poderoso non tenia que fincasemos asy desconortados, e mando que vayamos a ellos, ca non nos esperaran, que todos los prenderemos; e çierto so que ha de ser asy de todo en todo.» [...] E quando tan ayna vieron los del rey de Safira el pendon, tan ayna boluieron las espaldas e començaron a fuyr, el enperador e los suyos en pos ellos matando e feriendo, de guisa que non finco ninguno dellos que non fuese muerto o preso. [...] E el enperador e los suyos gradesçieron mucho a Dios quanta merçed les fiziera en querer que ellos vençiesen atan syn daño dellos, ca ninguno non fue alli ferido nin llagado de la otra parte. E touieron que esto fuera miraglo de Dios, ca los otros eran diez tantos que ellos [*ibid.*, pp. 444-445].

Roboán expresa su plena confianza en el apoyo divino –según el modelo de todos los pasajes proféticos de la obra, pues esta fe es una de las condiciones imprescindibles para obtener el favor divino—. Luego, él y sus tropas atribuyen su victoria milagrosa a la ayuda de Dios. Sin embargo, lo sorprendente del pasaje es la mezcla de tradiciones que se opera. De modo extraño, Dios desempeña un papel de intermediario: la profecía divina recuerda la presencia del pendón y, por tanto, la profecía emitida por Nobleza antes de que Roboán fuera llevado de las Ínsolas;³¹² Roboán goza del favor divino, pero el milagro de la derrota de los rebeldes se debe claramente en la narración de la batalla a la aparición del pendón mágico. Tenemos, pues, aquí una mezcolanza entre dos series de índole sobrenatural distinta. Por un lado, encontramos elementos de lo maravilloso profano: la profecía novelesca de Nobleza, la presencia del pendón como objeto mágico digno de un cuento de hadas o de la magia caballeresca, sólo en ciernes en la literatura peninsular coetánea. Por otro, se añaden elementos propios de lo milagroso cristiano: la profecía divina, las oraciones y afirmaciones de fe de Roboán, la convicción de los personajes de que el milagro se debe a la intervención de Dios, la transformación del origen atribuido al estandarte.

Volvamos sobre este último elemento. Durante el episodio de las Ínsolas Dotadas, se nos presenta así su elaboración, al llegar Nobleza a la cámara real después de un misterioso retraso: “e el enperador le dixo: «Señora, en que tardastes?» «Señor», dixo ella, «fis partir a las donzellas seda e oro e aljofares para fazer vn pendon muy noble, e sera acabado deste terçer dia, e bien creo que nunca ome fue que tan noble viese commo este sera»” [IV-210, p. 424]. La breve descripción alía el misterio de la tardanza de la Emperatriz con la magia folclórica de los tres días, la riqueza y las fórmulas hiperbólicas típicas de los libros de caballerías, lo que constituye otra señal de la

³¹² Volvamos a citar este vaticinio: “e ruegvos que este pendon leuedes por mi amor, ca nunca en logar del mundo entraredes con el que non acabedes quanto començardes” [IV-210, p. 425]. La profecía divina recuerda este anuncio al lector, pero también al propio personaje: “Quando estas palabras oyo el enperador, membresele de lo quel dixiera le enperatris quando le dio el pendon, que doquier que entrase con el, que vençeria” [IV-224, p. 444].

ascendencia francesa del pasaje. Después de la profecía divina y justo antes de que se opere el milagro del pendón, el narrador decide cambiar de manera drástica la explicación del origen de lo que asimila ahora a una “reliquia”:

[el emperador] abrio el arca do estaua el pendon, e finco los ynojos e saco el pendon con grant deuocion, llorando de los oios, ca tenia que pues aquella bos del çielo descendia e le fizo emiente del pendon, que grant uirtud auia en el. E asy era; ca aquellas syete donzellas quel pendon fizieron, bien auia casa vna setenta años, ca en tiempo de su auuela de la enperatris, nascieron todas de vn vientre, e ella las crío. E las donzellas fueron sienpre de tan buena vida que non quisieron casar, mas prometieron castidat, e mantouieronla muy bien e muy santamente, de guisa que Dios fazia por ellas en aquel inperio muchos miraglos, e nunca labrauan cosa por sus manos en que Dios non pudo señaladamente su uirtud [IV-224, p. 444].

La nueva narración, mucho más desarrollada y redundante que la anterior, cambia totalmente el ámbito sobrenatural del que deriva el famoso pendón. Si bien se mantiene una mención de la Emperatriz, para no destruir la coherencia del relato, su imperio ya no parece ser uno de los “reinos lejanos” de la maravilla profana, sino un imperio tan realista y cristiano como los de Mentón o de Trigrida. El número de las siete doncellas puede recordar una cifra folclórica. Sin embargo, la insistencia del narrador sobre su virtud y castidad –un elemento ausente de los libros de caballerías y del episodio de las Ínsolas Dotadas, pues la propia Nobleza se casó primero con el Emperador de Trigrida, antes de casarse con Roboán, apenas éste había entrado en su imperio– vuelve aceptable la interpretación de Burke de identificarlas con las siete virtudes, vencedoras de los siete pecados (los siete conde rebeldes).³¹³ Esta nueva versión también permite introducir el poder divino como origen del poder del pendón, el cual sólo se debía en la primera versión a una magia profana inexplicada. A partir de esta aclaración, el milagro del pendón es el de una reliquia cristiana, o sea, un milagro de índole divina; desaparece la magia y se reafirma el “realismo” de la obra, del cual no está excluido lo milagroso cristiano. Tanto la transformación de la historia del estandarte como la introducción de la profecía divina antes del milagro que el pendón opera desempeñan, pues, una función de cristianización de los elementos paganos. Es posible, como lo sugiere de Stéfano, que la inserción del episodio de las Ínsolas Dotadas responda a una moda literaria que empezaba a difundirse en la Península.³¹⁴ Sin embargo, las convicciones religiosas del autor y el mensaje ejemplar que buscaba transmitir no pudieron aceptar tal cual la magia pagana que impera en este nuevo universo caballeresco. El pasaje ilustra así un tratamiento más

³¹³ Burke, *History and vision*, *op. cit.*, pp. 126-127.

³¹⁴ De Stéfano, “El *Caballero Zifar*: novela didáctico-moral”, *art. cit.*, pp. 259-260.

general de los motivos de origen popular que Catherine Talbotier analizó en el *Zifar* como reelaboración de la leyenda de san Eustaquio: “très tardivement [hacia 1300], les auteurs castillans se refusent à choisir entre une version hagiographique ou un récit populaire, usant des motifs du second pour servir la matrice de la première”.³¹⁵ Se trata, por ende, antes de cerrar la obra, de volver a afirmar la superioridad –e incluso, la unicidad– del poder de Dios: tal es el papel de esta última profecía bíblica, la cual, no solamente recuerda el verdadero poder divino frente a las mentiras de la maravilla pagana (de forma sutil, pues tampoco se trata de desacreditar todo el relato anterior), sino que reafirma también el mensaje ejemplar de la obra, regresando a la figura modélica de Zifar y universalizando el sentido de su conducta, como condición *sine qua non* de la ayuda divina.

Al terminar este recorrido por las páginas y las profecías del *Libro del Caballero Zifar*, la función ejemplarizante de éstas resulta más que evidente. Repiten a lo largo de la obra un mismo mensaje cristiano-moral: el hombre virtuoso, representado por turno por Zifar, Grima, Roboán, Tabor, etc., por su fe y su entrega a Dios, puede conseguir la ayuda divina, la cual consiste en un oráculo que guía al hombre en sus acciones y/o anticipa una intervención divina a su favor. Dios permite así al buen cristiano alcanzar o recuperar buena andanza y honra terrena. Sin embargo, el mensaje ejemplar de la obra no se limita a la sola cadena terrena virtud / profecía y ayuda divinas / recuperación de la honra, sino que añade un cuarto término: la salvación espiritual. Según la ideología cristiana del *Zifar*, la honra del hombre supera la mera fama caballeresca, reconocimiento terrenal y profano, para alcanzar una honra tanto terrena como espiritual, o sea un reconocimiento tanto por parte de los hombres como por parte de Dios, como se explicita en la propia obra: “por bien fazer puede ome ganar a Dios e a los omes, e pro e onrra para este mundo e para el otro”. La primera constituye una prefiguración de la segunda. En palabras de Hernández: “The behaviour of the characters is exemplary in a very specific manner which is particularly well suited to the public for whom the book was intended, the Castilian ruling class of the early fourteenth century. The *quid agas* of the moral allegory points to a perfection that has its own reward, earthly honour and spiritual salvation”.³¹⁶ Las profecías, más allá del papel que desempeñan en la trama del relato y como medio de transmisión directo del discurso ejemplar,

³¹⁵ Talbotier, “La légende d’Eustache-Placide”, art. cit., §47.

³¹⁶ Hernández, “*El libro del cavallero Zifar: Meaning and Structure*”, art. cit., p. 106.

también sirven de vínculo entre lo terrenal y lo trascendental, como lo señala Talbotier acerca de una versión castellana de la leyenda de san Eustaquio contemporánea del *Zifar*, lo que resulta totalmente válido para nuestra obra: “voix divine et évocations de la quête de béatitude éternelle assurent le continuum d’une isotopie discursive et en réalité rendent « visible » et immédiatement perceptible le niveau anagogique ».³¹⁷

Con el *Libro del Caballero Zifar*, la función ejemplarizante de la profecía toma, pues, una dimensión nueva y particularmente desarrollada. En las obras estudiadas previamente, la profecía también subrayaba la virtud del que la recibía, pero el vínculo que se creaba así entre la divinidad y el hombre era puntual: permitía ensalzar a un individuo –y alzarlo, por ende, al estatuto de héroe épico– o, a lo mucho, a una función, la del monarca, como sucede en la visión alfonsí de la figura real. En el *Zifar*, la ambición de la profecía es mucho más amplia, pues se trata de abrir a todos los mortales la posibilidad de semejante relación privilegiada con Dios; la obra, en sus vertientes tanto teórica como narrativa, propone una especie de instructivo para conseguir la ayuda de Dios, incluyendo el favor de la comunicación profética: sólo se trata de ser un perfecto cristiano, en el sentido más absoluto del término. La condición parece, evidentemente, muy difícil de cumplir, pero el cambio de estatuto que esta apertura implica para la profecía bíblica es drástico: ésta deja de ser un favor reservado solamente a personajes excepcionales –y cuya excepción es justamente subrayada por la profecía–, para concernir potencialmente a cualquier ser humano. El discurso ejemplar del *Zifar* debe permitir transformar esta potencialidad en actualidad.

Más allá de este papel perlocutivo, también hace su aparición en la obra un nuevo uso de la profecía: el que corresponde a la llamada ‘profecía novelesca’. Su importancia en el relato es todavía bastante limitada y los escrúpulos religiosos del autor impiden que se imponga sobre la profecía de origen divino. Sin embargo, su aparición constituye una profunda novedad respecto a las obras anteriores, en las que la profecía sólo se relacionaba con figuras históricas y se consideraba, por tanto, como un acontecimiento en sí histórico. Además, si bien los vaticinios ya tenían anteriormente un papel en la construcción de los relatos, éste siempre estaba supeditado a la transmisión de un mensaje dirigido, no al personaje, sino al lector, y que podía ser de índole moral, religiosa, política, etc. Gracias a este nuevo empleo de la profecía, desvinculado del

³¹⁷ Talbotier, “La légende d’Eustache-Placide”, art. cit., §19.

mundo extradiegético, se descubrirá, en las obras caballerescas posteriores al *Zifar*, la amplitud de las posibilidades narrativas permitidas por el elemento profético. La inserción de esta nueva profecía novelesca se relaciona, además, con otra gran novedad literaria de la época: la influencia de los *romans* artúricos franceses, que empiezan a difundirse cada vez más en la Península. Con ellos, se va desarrollando un nuevo tipo de profecía, de origen totalmente pagano, derivado del famoso mago bretón, Merlín. Esta nueva profecía merliniana resulta particularmente adaptada para aprovechar la función puramente novelesca de los oráculos. Sin embargo, esto no significa que desaparezcan las otras funciones que hemos venido descubriendo en torno a la profecía bíblica. Como ésta, la profecía merliniana, a lo largo del desarrollo que va a conocer en la literatura castellana medieval y proto-moderna, va a presentar una evolución de sus funciones, no necesariamente lineal, sino según los objetivos específicos de las obras en las que se van a ir insertando, ya sea que éstos resulten únicamente literarios, propagandísticos, moralizantes, etc. Es este nuevo recorrido merliniano el que me propongo emprender ahora.

SEGUNDA PARTE

LA INTRODUCCIÓN DE LA PROFECÍA MERLINIANA EN
EL CONTEXTO LITERARIO HISPÁNICO

II.1 LOS ORÍGENES DEL MOTIVO MERLINIANO

La expresión de “motivo merliniano” abarca varios elementos íntimamente relacionados entre sí, pero que también llegaron a evolucionar de manera más o menos independiente. El primero de ellos es el personaje mismo de Merlín, cuyas características cambiaron considerablemente, según la época, los autores que lo trataron y el contexto político-geográfico que lo acogió, desde la figura del bardo celta, hasta la apelación tardía del “encantador”, pasando por las facetas de profeta o mago. Otros de estos elementos son lo que podríamos designar conjuntamente como las creaciones de Merlín, por una parte las profecías que pronunció, por otra los encantamientos que llevó a cabo (por ejemplo, la leyenda de Stonehenge), por una tercera la transcripción de sus oráculos y de las aventuras caballerescas vinculadas con ellos, pues, desde muy temprano, los autores presentan a Merlín como el iniciador de la redacción de sus profecías o incluso del libro que el lector está descubriendo: aunque recurre casi siempre a escribas, Merlín es también autor. El último elemento incluido en el “motivo merliniano” es la construcción novelesca que se elabora en torno al personaje, mediante un sin fin de episodios que hacen de Merlín uno de los principales protagonistas de la materia de Bretaña: esta ficcionalización empieza con las circunstancias de su concepción y nacimiento, prosigue con su estrecha relación con Arturo y los caballeros de su corte, y culmina con su relación con las mujeres, en particular Viviana, y su desaparición de este mundo. Importa tener en mente la complejidad de la construcción literario-mitológica elaborada a partir y en torno al profeta bretón, pues la modificación de una parte del edificio puede repercutir en el resto de la construcción. Sin embargo, siendo el objeto del presente estudio la sola profecía, no estudiaremos aquí todos los elementos que engloba el motivo merliniano. Empero, antes de llegar al tema preciso que nos interesa, se impone una revisión del personaje de Merlín, supuesto autor de todas las profecías que analizaremos más adelante, y de las características precisas de estos anuncios.

II.1.1 Los orígenes del personaje de Merlín

Los orígenes lejanos del personaje de Merlín son sumamente oscuros. Al contrario, su evolución directamente anterior a su introducción en España se conoce mejor. Sin embargo,

importa precisar en la medida de lo posible tanto la primera como las siguientes etapas cronológicas de su construcción.³¹⁸

II.1.1.1 Del Merlín pseudo-histórico a la (re)creación de Geoffrey de Monmouth

El personaje de Merlín surge en las islas bretonas, donde se relaciona más específicamente con el País de Gales. No obstante, ninguno de los historiadores antiguos de la región lo menciona realmente. En el siglo VI, en su *De excidio et conquestu Britanniae*, que constituye una de las mayores fuentes para la historia de la Gran Bretaña de los siglos V y VI, Gildas narra la resistencia que oponen los bretones a los invasores pictos y escotos, y luego a los sajones que, llamados para apoyarlos, pronto guerrearon por su propia cuenta. En este contexto, se refiere a la batalla del Monte Badon, en la que los bretones ganaron su última gran victoria, bajo el mando de un cierto Aurelianus Ambrosius, de origen romano, relacionado más tarde con la figura de Arturo. En el siglo VIII, Beda retomará en su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* los episodios así expuestos por Gildas, acentuando los aspectos ya legendarios de Aurelianus Ambrosius. Este relato se completa entre el fin del siglo VII y el fin del siglo IX, para dar la nueva versión presente en la *Historia Britonum* atribuida al compilador, quizás ficticio, Nennius o Nenio. Tres nombres se imponen en este texto cronístico: Aurelianus Ambrosius parece dividirse entre Ambrosio, jefe y símbolo de la resistencia bretona, y Arturo, *dux* militar responsable de la victoria de Monte Badon; frente a ellos, el tirano Guortigirn, o Vortigern, culpable de haber llamado a los sajones, pasa a simbolizar la traición que permitió las invasiones de la isla. En esta *Historia Britonum*, tampoco se habla de ningún Merlín, pero sí de un profeta llamado también Ambrosius³¹⁹ quien, con el estatuto folclórico de niño sin padre, revela al rey Vortigern la presencia de dos dragones, cuyo combate impide la edificación de una torre: el dragón rojo, vencido por el dragón blanco, representa a los bretones, oprimidos por los sajones. El niño-profeta promete así la victoria final

³¹⁸ Este recorrido se basa en tres fuentes principales. La primera y más importante es el ahora clásico estudio de Paul Zumthor, *Merlin le Prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Slatkine, Genève, 2000 [1ª ed. 1943]. Las otras dos son: Santiago Gutiérrez García, *Merlín y su historia*, trad. de Santiago Gutiérrez García, Alianza, Madrid, 1999 [1ª ed. 1997]; y Jean Markale, *Merlin l'Enchanteur ou l'éternelle quête magique*, Albin Michel, Paris, 1992 [1ª ed. 1981].

³¹⁹ Zumthor explica la reaparición de este mismo nombre por un dato topográfico: el cronista parece haberse inspirado en el nombre de las ruinas de una fortaleza en el norte de Gales, llamadas *Dinas Emrys*, o sea, fortaleza de Ambrosio. Relacionando este topónimo con el del glorioso resistente bretón, hizo de la fortaleza otro símbolo de esta lucha, inventando el episodio que referimos a continuación; a pesar de las incoherencias que esto suscitó, intentó luego fundir en una sola la figura del Ambrosio de Gildas y la del profeta de la torre de Vortigern (véase Zumthor, *Merlin le Prophète, op. cit.*, p. 13).

de los bretones: “postea gens nostra surget, et gentem Anglorum trans mare viriliter dejiciet”.³²⁰ Este pasaje es, según Paul Zumthor, a la vez capital desde el punto de vista genérico, pues constituye el primer ejemplo del futuro género de la profecía política, y capital para la definición del personaje del profeta dentro del contexto de las invasiones sajonas, ya que, a partir de este momento, “Ambrosius, pénétrant par sa sagesse inspirée la nature des choses, est désormais *le garant de l’espoir breton*”.³²¹ Como veremos más adelante, Geoffrey de Monmouth retomará este episodio en su *Historia Regum Britanniae*, pero dará ahora al niño-profeta el nombre de Ambrosius Merlinus.³²² Las obras que acabamos de referir sirvieron, pues, de fuente a Monmouth para las acciones que atribuye a Merlín, pero no explican esta denominación. Queda entonces por determinar de dónde proviene este segundo nombre adjuntado al ya establecido de Ambrosio.

M.-H. D’Arbois de Jubainville propone de nuevo, como origen de este nombre, una explicación topográfica:³²³ la antigua capital de Demetia se llamaba *Maridunum* o *Moridunum*, es decir, ciudad fortificada (*dunum*) del mar (*mari* en latín, *mori* en galés), nombre que se simplificó en *Merdin* o *Myrddin*, por una evolución etimológica normal, de la que el estudioso explica las distintas etapas. Olvidado el sentido inicial del nombre, se empezó a hablar de la ciudad (*cair* o *caer* en galés) de Merdin, o sea *Cair-Merdin* o *Kaer-Myrddin*. Finalmente, una vez instituido este nuevo nombre, se buscó quién era este Myrddin con el que se relacionaba la ciudad. De designar un lugar, Myrddin pasó a designar a un personaje, el cual necesitaba entonces de una leyenda digna del patrono de la capital de Demetia. Según D’Arbois de Jubainville, el personaje más destacado de la historia de Gales era entonces Aurelianus Ambrosius y se buscó confundir su identidad con la del misterioso Myrddin. Es Monmouth quien llevaría a cabo esta fusión identitaria: la madre del misterioso niño sin padre aparece como hija del rey de Demetia y los enviados del rey Vortigern encuentran al niño en *Cair-Merdin*, precisión que no deja duda respecto a su origen geográfico; por fin, el niño se presenta a sí mismo como Ambrosius Merlinus, uniendo las dos ramas de su legendaria genealogía. Esta hipótesis toponímica puede parecer plausible. Sin embargo, no permite explicar otra faceta de la figura de Merlín, la que

³²⁰ *Historia Britonum*, cap. 42, en Edmond Faral, *La légende arthurienne. Études et documents*, Honoré Champion, Paris, 1993 [1ª ed. 1929], t. 3, p. 32.

³²¹ Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 17.

³²² *Merlinus* es la forma del nombre en latín, de la que derivan el *Merlin* francés y el *Merlín* español. En galés, el nombre se escribe *Myrddin* (donde la *y* se pronuncia [ə] y la doble *d*, [ð], de allí el *Merzinn* bretón).

³²³ Resumo aquí su artículo “Merlin est-il un personnage réel, ou les origines de la légende de Merlin”, *Revue des Questions Historiques*, V (1868), pp. 559-568.

Monmouth desarrolla en la *Vita Merlini*, donde el protagonista aparece como le *fou du bois*, típico de varias leyendas celtas.

No es en fuentes legendarias, sino en otra fuente historiográfica donde podemos encontrar indicios relativos a esta nueva caracterización del personaje: los anónimos *Annales Cambriae*, crónica escrita a más tardar en el siglo X y dedicada a la historia de Gran Bretaña en general y de Gales en particular, mencionan dos veces al rey Arturo y una vez al personaje de Merlín, a propósito de la batalla de Arderydd (también llamada Armterid, Arderit o Erderit), fechada en 573 por los *Annales*: “Bellum Armterid [inter filios Elifer et Guendoleu filium Keidiau; in quo bello Guendoleu cecidit: Merlinus insanus effectus est]”.³²⁴ La alusión a Merlín recuerda aquí aspectos de dos leyendas paralelas: la leyenda de Lailoken, ubicada en el reino de Strathclyde (región donde también tiene lugar la batalla de Arderydd) y conocida por la *Vida de san Kentigern*, redactada por el monje Jocelyn of Furness hacia 1185, y la leyenda irlandesa –o, más bien, de los irlandeses radicados en Escocia, cerca del reino de Strathclyde– de *Buile Suibhne* (*La locura de Suibhne*). Ambos personajes se vuelven locos después de participar en una sangrienta batalla, que en el caso de Suibhne es la batalla histórica de Moira (o Mag Rath), fechada en 637. Asimismo, ambas leyendas presentan rasgos que aparecen también en el caso de Merlín: Lailoken profetiza y se le relacionan varios de los cuentecillos que Monmouth insertará en la *Vita Merlini*; Suibhne es de estirpe real –así como el Merlín de la *Vita*–, tiene visiones y compone poemas.³²⁵ La mención que los *Annales Cambriae* hacen de Merlín se inscribe así sin duda en un fondo folclórico común a varias regiones celtas.

Sin embargo, la parte entre corchetes de la cita de los *Annales Cambriae* no aparece en todos los manuscritos de la obra. Algunos estudiosos interpretan, por lo tanto, esta mención de Merlín como una interpolación tardía que no demuestra la existencia histórica del personaje. Si tampoco pueden probar esta existencia, otros juzgan auténtico el pasaje, al apoyarse también sobre el testimonio de algunas tríadas galas, las cuales, a pesar de habernos llegado en manuscritos del siglo XIV sobre todo, representan un acceso bastante genuino a las antiguas creencias celtas. Una de estas tríadas cita a Merlín como a uno de los tres grandes bardos bretones: “Trois principaux

³²⁴ Cito el texto de los *Annales Cambriae* por la edición de John Williams Ab Ithel, Longman – Green – Longman – Robert, London, 1860, la cita p. 5. En cuanto a Arturo, aparece como tal (y ya no con el nombre de Aurelianus Ambrosius) en las menciones de la batalla del Monte Badon y de la de Camlann, fechadas respectivamente en 516 y en 537 (véase *ibid.*, p. 4).

³²⁵ Bajo el título de “Sous le masque du sauvage”, Philippe Walter propone un estudio común de los tres personajes, como prólogo a su edición conjunta de la *Vita Merlini*, de los textos referentes a Lailoken y de la *Buile Suibhne*. Véase *Le devin maudit : Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et étude*, ELLUG, Université Stendhal, Grenoble, 1999.

bardes de l'île de Prydein : Merddin Emrys, Merddin fils de Morvryn; Taliessin, chef des bardes”.³²⁶ Esta tríada distingue, pues, a dos personajes llamados Merlín. El primero, “Merddin Emrys”, es decir, Merlín Ambrosio en lengua galesa, corresponde claramente a la figura del niño sin padre que se opone al rey Vortigern. El segundo, al contrario, reivindica su linaje, al afirmarse como “Merddin fils de Morvryn” y podría coincidir con el personaje aludido en los *Annales Cambriae*, o sea, con la figura del poeta y profeta demente también ilustrada por las leyendas de Lailoken y Suibhne. Es a este último a quien fueron atribuidos varios poemas, cuya fecha real ha sido muy discutida por la crítica.³²⁷ Se trata de un conjunto de ocho composiciones, repartidas entre el *Libro negro de Carmarthen* y el *Libro rojo de Hergest*: unas atribuidas a Merlín, que son “Affallenau” (“Los manzanos”), “Gwin y Bid hi y Vedwen” (“Los abedules”), “Hoianau” (“Saludos, cerdito”, en español; “Les Pourceaux” en francés), “Gwasgargerdd Fyrddin yn y Bedd” (“La canción entonada por Myrddin en su tumba”) o “Peirian Faban” (“La juventud exigente”); y otras dos donde el personaje de Merlín aparece como protagonista: “Ymddiddan Myrddin a Thaliesin” (“El diálogo de Myrddin y Taliesin”) y “Cyfoesi Myrddin a Gwenddydd ei Chwaer” (“La conversación de Myrddin y su hermana Gwenddydd”). En este último, el profeta aparece bajo la misma designación empleada por la tríada: “Myrddin, son of Morvryn the

³²⁶ Cito la traducción al francés hecha por Joseph Loth y publicada como apéndice de su traducción y edición anotada de los *Mabinogion*, Ernest Thorin, Paris, 1889, tomo 2. La tríada citada es la 101 de esta edición, p. 268.

³²⁷ Estos poemas forman parte de un conjunto más general atribuido a los antiguos bardos galeses del siglo VI (los aparentemente históricos Taliesin y Aneirin, el probablemente mítico Myrddin –del que muchos rasgos recuerdan precisamente a Taliesin–, y otros más). Sin embargo, sólo conocemos los textos mediante manuscritos redactados entre el siglo XII y el XV. La distancia cronológica entre la atribución casi mítica y los testimonios de los que disponemos da evidentemente lugar a muchas dudas respecto a su fecha verdadera, más aún por no poder considerar todos los poemas como un conjunto homogéneo, sino como una mezcla entre creaciones genuinamente antiguas e imitaciones más tardías. En lo tocante a los poemas atribuidos a Merlín, la principal interrogación concierne a su anterioridad o posterioridad respecto a la obra de Monmouth. Zumthor, apoyándose sobre la opinión de Ernst Brugger –“L’Enserrement Merlin. Studien zur *Merlinsage*”, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, XXX (1906)–, afirma que estos poemas se componen “à partir de 1150-1160” (*Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 56), o sea, después de las composiciones de Monmouth. Sin embargo, Alfred Owen Hughes Jarman presenta otra opinión, expuesta en “The Welsh Myrddin Poems” –en Roger Sherman Loomis (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages. A Collaborative History*, Oxford University Press, London, 1959, [Reimpresión por Sandpiper Books, 2001; en adelante, *ALMA*], pp. 20-30, esp. p. 21–: aunque conocidos por versiones más tardías, algunos de estos poemas remontarían a un núcleo más arcaico, quizá del siglo IX. En cuanto a Marckale, no se pronuncia por ninguna datación precisa, pero también cree en la existencia de versiones primitivas hoy perdidas (véase *Merlin l’Enchanteur*, *op. cit.*, pp. 67-68). La discusión más completa que he podido consultar sobre esta cuestión es la que propone William Forbes Skene en su estudio de *The Four Ancient Books of Wales*, Edmonston and Douglas, Edinburgh, 1868, en particular en su capítulo XIII, “True place of the poems in welsh literature”, y parte del XIV, “Result of the examination of the poems, and their classification”, t. 1, pp. 225-246. Según su análisis, estos poemas galeses responderían a cuatro fases de composición, correspondiendo la más antigua al siglo VII. Comenta en particular el largo poema “Cyfoesi Myrddin a Gwenddydd ei Chwaer”. En las notas a cada libro publicadas al final del segundo tomo, Skene precisa también que “Affallenau” se basaría en una redacción temprana, mientras “Hoianau” sería una imitación posterior (véase t. 2, pp. 316-317). No proporciona datos más precisos sobre los demás poemas atribuidos a Merlín.

skilful”.³²⁸ En esta misma composición, Gwenddydd llama varias veces a su hermano “Llallogan”, es decir “hermano gemelo”, pero tal designación recuerda también indudablemente el nombre del otro profeta loco de Irlanda, Lailoken.³²⁹ Así, si bien Gales vio nacer en el siglo VI una primera comunidad de bardos históricos, vemos que Merlín se relaciona con ellos sólo de modo indirecto, según las filiaciones impuestas por el folclor celta más que por la verdadera historia.³³⁰

De este laberinto de testimonios sobre los orígenes de la figura pseudo-histórica de Merlín, podemos, pues, llegar a la conclusión de que se fundieron en el personaje dos líneas folclóricas bien distintas. Por una parte, la leyenda de Ambrosio –ella misma reunión entre la figura de un jefe guerrero bretón y la del niño sin padre que profetiza la victoria final de los bretones– se asocia con el nombre de Myrddin, derivado erróneamente del topónimo Caermerdin (actual Carmarthen en el País de Gales). Por otra, un personaje también llamado Myrddin, ubicado en el Strathclyde, antigua región escocesa, se relaciona con el corpus legendario que pone en escena a un rey-bardo que enloquece después de una batalla y, alejado del resto de la sociedad, se vuelve hombre salvaje y profeta. De allí proviene la famosa distinción detallada por Giraldus Cambriensis en su *Itinerarium Cambriae* (II- 8), compuesto hacia 1190:

Erant enim Merlini duo ; iste qui et Ambrosius dictus est, quia binomius fuerat, et sub rege Vortigerno prophetizavit, ab incubo genitus, et apud Kaermerdyn inventus ; unde et ab ipso ibidem invento denominata est Kaermerdyn, id est, urbs Merlini ; alter vero de Albania oriundus, qui et Celidonus dictus est, a Celidonia silva in qua prophetizavit, et Silvester, quia cum inter acies bellicas constitutus monstrum horribile nimis in aera suspiciendo prospiceret, dementire coepit, et ad silvam transfugiendo silvestrem usque ad obitum vitam perduxit. Hic autem Merlinus tempore Arthuri fuit, et longe plenius et apertius quam alter prophetasse perhibetur.³³¹

³²⁸ “A dialogue between Myrddin and his sister Gwendydd”, estrofa CXII, en *The Four Ancient Books of Wales*, op. cit., t. 1, p. 475.

³²⁹ Véase la versión en galés del poema, en *ibid.*, t. 2, pp. 218-233, esp. pp. 225, 228 y 231, así que la nota a la tercera estrofa, p. 424.

³³⁰ Markale, llevado por el entusiasmo que provoca en él el personaje, no duda sin embargo en afirmar su historicidad: “Nous avons ainsi la certitude de la présence, dans la seconde moitié du VI^e siècle, d’un personnage du nom de Merlin, ou du nom de Lailoken, dans le royaume de Strathclyde, sous le roi Rydderch (Rodarcus), puis sous le roi Melred, personnage qui était contemporain de saint Kentigern. Nous avons aussi la certitude que ce personnage a participé, en 533, ou plus probablement en 573, à la bataille d’Arderyd [...], qu’il est devenu soudainement fou et qu’il s’est réfugié au cœur d’une forêt pour y vivre en solitaire et pour y prophétiser” (*Merlin l’Enchanteur*, op. cit., pp. 66). Si bien podemos suponer una posible existencia histórica de un bardo llamado Merlín, creo que los testimonios que nos han llegado no permiten alcanzar ninguna certidumbre al respecto.

³³¹ Giraldus Cambriensis, *Itinerarium Cambriae* (II- 8), en *Opera*, ed. by James F. Dimock, Longmans, Green, Reader and Dyer, London, 1868, 7 tomos, t. 6, p. 133. Sin embargo, Giraldus no es el primero en apuntar esta diferencia, ya que Faral señala la misma distinción en un texto de Robert de Torigny, fechado antes de 1154, y quizás incluso en 1139, o sea, antes de la publicación de la *Vita Merlini* (véase *La légende arthurienne*, op. cit., t. 2, pp. 46-

Si bien esta oposición entre Merlín Ambrosio y Merlín Silvestre o Celedonio (por el nombre del bosque en el que se hubiera refugiado en Escocia) parece corresponder a las dos obras mayores de Geoffrey de Monmouth, Zumthor opina que el testimonio de Giraldus no depende directamente de la tradición difundida por la *Historia Regum Britanniae*,³³² sino que también da fe del peso de la tradición folclórica en la configuración de ambas figuras.

De estas dos tradiciones, Monmouth toma elementos para insertar al personaje de Merlín en sus obras, donde éste cobra un protagonismo creciente. La primera que emprende Monmouth, publicada en 1135, es la *Historia Regum Britanniae*,³³³ con la que sigue el modelo de Caradoc de Llancarvan y de Henry de Huntington, quienes habían compuesto respectivamente la historia de los galeses y la de los sajones e ingleses, pero dedicando ahora una crónica al pueblo bretón. Geoffrey pretende traducir un original galés, pero la teoría más difundida hoy en día es que éste nunca existió. En realidad, se apoya sobre pocas fuentes –Gildas, Beda, Nenio–, de las que saca los principales eventos históricos de su crónica, entre los cuales teje un entramado de sucesos más o menos imaginarios, para los cuales se inspira en la Biblia, en los autores clásicos y, a veces, en el folclor bretón. Crea así al personaje de Bruto, descendiente de Eneas y ancestro de los soberanos bretones, y refuerza la transformación del Arturo histórico en héroe mítico, pues, si partimos del momento de su concepción, casi una mitad de la obra le está dedicada.

Del mismo modo, va a empezar a configurar al personaje de Merlín tal como lo conocemos. Son cuatro los momentos de la obra en los que Merlín cobra importancia para el desarrollo de la historia bretona. El primer episodio corresponde al de la torre de Vortigern y del combate simbólico de los dragones que explica el niño sin padre para el rey (capítulos 106 a 108). Monmouth toma el suceso de Nenio, pero, como ya señalé, cambia el nombre del niño-profeta al

47). Pero el Cambriense es el único autor medieval en distinguir siempre cuál Merlín es el autor de las profecías a las que se refiere (Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 81). Afirma además haber encontrado en el norte de Gales un *Liber Vaticiniorum* atribuido al Silvestre, el cual no nos ha llegado. Al citar las profecías del Silvestre, Giraldus rivaliza así con Monmouth, quien dio a conocer las de Merlín Ambrosio.

³³² Esta opinión no es la que Zumthor expone en el texto de su tesis de 1943 –donde otorga a Monmouth la responsabilidad de la creación casi total de Merlín–, sino en el Prefacio a la edición de 1973, donde trabajos más recientes, como el ya citado de Jarman, le hacen reevaluar el peso de la tradición folclórica en la configuración del personaje (*ibid.*, p. 2).

³³³ El texto original de la *Historia Regum Britanniae* ha sido publicado por Edmond Faral, *La légende arthurienne*, *op. cit.*, t. 3, pp. 63-203, así como el texto de la *Vita Merlini*, *ibid.*, t. 3, pp. 305-352. A continuación, citaré las dos obras por esta edición, precisando entre corchetes la obra, el número de capítulo o versos y la página de la edición de Faral. En español, se puede consultar la primera obra en la siguiente edición: Geoffrey de Monmouth, *Historia de los reyes de Britania*, ed. de Luis Alberto Cuenca, Madrid, Siruela, 1984; y la segunda en: Geoffrey de Monmouth, *Vida de Merlín*, trad. de Lois C. Pérez Castro, Prólogo de Carlos García Gual, Siruela, Madrid, 1986.

de Ambrosius Merlinus.³³⁴ A partir de la lectura que el personaje propone de la lucha entre los dos dragones, símbolo de la esperanza bretona contra las invasiones sajonas, sigue un segundo momento, constituido por una extensa acumulación de profecías políticas que abarcan sucesos históricos a partir del siglo V y hasta la época de redacción de la obra por Monmouth (se trata, pues, de profecías *ex eventu*, en los capítulos 112, 113 y 117), así como sucesos imaginarios, posteriores a la época de Monmouth, relativos a los reyes normandos, al regreso de los bretones y a una visión apocalíptica final (las profecías pasan a ser entonces *ante eventum*, en los capítulos 114 a 117). Todos estos oráculos obedecen al estilo merliniano que detallaremos más adelante, pero se puede notar evidentemente una profundización de la *obscuritas* en el segundo conjunto, pues ya no se trata de disfrazar acontecimientos ya conocidos detrás de símbolos, sino de crear una impresión de verdad en torno a eventos ignorados, basándose en la credibilidad obtenida gracias al primer grupo de anuncios certeros. Más adelante en la crónica (capítulo 133), el profeta, esta vez como consejero de Úter, repite la parte de sus anuncios dedicados a Arturo, lo que subraya la importancia de este rey mítico. El tercer momento en el que Merlín aparece en la *Historia Regum Britanniae* corresponde a la creación legendaria del conjunto monolítico de Stonehenge, en el capítulo 128: por magia y a pesar del tamaño de las piedras, Merlín las transporta desde Irlanda hasta Ambri Coenobium (cerca de Salisbury) para edificar un monumento en honor de trescientos jefes bretones muertos por el rey sajón Hengist. Por fin, el mago interviene en el capítulo 137 para permitir la concepción de Arturo, al dar a Úter la apariencia del duque de Cornualles para que se pueda unir con la esposa de éste, Igera. Merlín no vuelve a aparecer en la obra después de este episodio. Sólo sus profecías son evocadas en dos ocasiones.

³³⁴ Según Rupert Taylor en *The Political Prophecy in England* (The Columbia University Press, New York, 1911, pp. 41-43 [reproducción facsimilar por Kessinger Publishing, s. f.]), Monmouth no hubiera sido el primero en usar el nombre de Merlín para el niño profeta o para el ayudante que permite la unión de Úter e Igera, sino que esta conexión se debería al italiano Godofredo de Viterbo, quien hubiera narrado esta parte de la historia británica en su *Pantheon* –la obra está publicada en el tomo XXII de las *Monumenta Germaniae historica* y, según Taylor, el capítulo que nos interesa sería el 18, pero en la versión que pude consultar (ed. Georgius Henricus Pertz, Hannoverae, 1872, reprod. K. W. Hiersemann, Leipzig, 1928) la sección “De Anglis et Saxonibus” se titula “Istoria Anglorum et Saxonum” (p. 272), corresponde a la Particula XXV y falta por completo, siendo reemplazada por la mención “Hanc omisimus”, sin más explicaciones–. A pesar de no haber podido consultar el texto, creo que la hipótesis de Taylor debe considerarse errónea, pues el *Pantheon* se fecha ahora entre 1185 y 1190, o sea considerablemente posterior a la obra de Monmouth (tomo el dato de la ficha que le dedica la BnF en su sitio [consultado el 25/04/2012]: <http://catalogue.bnf.fr/servlet/autorite?ID=11965731&idNoeud=1.1&host=catalogue>).

El argumento de la distancia geográfica entre Viterbo y los sucesos narrados también nos invita a descartar la posibilidad de que haya desempeñado un papel tan destacado en la conformación de la figura de Merlín. Como precisa Zumthor, la obra de Viterbo sólo constituye el más antiguo testimonio de la llegada a Italia de la materia de Bretaña (*Merlin le Prophète, op. cit.*, p. 97, nota 1).

Geoffrey de Monmouth reúne, por lo tanto, en el personaje de Merlín tradiciones preestablecidas, como el famoso episodio de la torre de Vortigern (donde cambia a Merlinus el nombre del profeta y donde también introduce la figura antes inexistente del íncubo como padre diabólico del profeta), y creaciones personales (la leyenda de Stonehenge, la transformación de Úter para que pueda entrar en Tintagel). Por esta mezcla de motivos antiguos y de invenciones nuevas, el trabajo de Monmouth respecto a la figura de Merlín representa una verdadera labor de re-creación. El episodio de la torre existía en crónicas anteriores; también podemos suponer la existencia de una leyenda en torno a la erección de Stonehenge; pero la innovación del monje galés constituye en reunir estos motivos dispersos en una sola figura, que pasa a simbolizar la gloria bretona: Monmouth proyecta, pues, la esperanza bretona contenida en las profecías del niño sin padre legendario hacia el desarrollo histórico posterior de los bretones, es decir, la época de su apogeo, y Merlín es la figura encargada de concentrar este mensaje ideológico y permitir la concretización de la profecía, en particular mediante su responsabilidad en la concepción de Arturo. Tal fusión de funciones en una sola, trascendental para el pueblo bretón, puede explicar el éxito de esta recreación, pues, a partir de la obra de Monmouth, se va a retomar, imitar, ampliar o reelaborar al personaje y todos los acontecimientos que se le vinculan y ya se abandonará definitivamente la antigua figura de Ambrosio.

La *Historia Regum Britanniae* es la obra mayor de Monmouth y la primera que empieza a redactar. Sin embargo, interrumpe su trabajo en 1134 para publicar de modo independiente las *Prophetiae Merlini* (también llamadas *Libellus Merlini*), que corresponden a los anuncios que pronuncia Merlín después del episodio de la torre de Vortigern (o sea, seis capítulos de la *Historia*) y donde Geoffrey opera una *ampliatio* de la vieja profecía de la esperanza bretona de Nenio (“postea gens nostra surget, etc.”): como ya señalé, detalla ahora las distintas etapas del apogeo bretón, tanto en eventos que ya le eran conocidos, como en otros, ubicados en el futuro, que elabora para la mayor gloria del pueblo bretón. La *Historia* gozó de sumo éxito a lo largo de la Edad Media, como lo demuestra la conservación hoy en día de casi doscientos manuscritos de la obra, así como la influencia que ejerció sobre gran parte de la literatura posterior, tanto en el campo de la historiografía como en el de la “ficción”. Pero las *Prophetiae* no fueron menos importantes e incluso prepararon la recepción de la crónica. Su éxito se debe en gran parte al del propio Merlín, ya que son la primera obra en mencionar su nombre tal como lo conocemos ahora y en reunir solamente el material profético que se le atribuye: constituyen, pues, el primer

ejemplo de un género de gran desarrollo posterior, el de obras independientes y puramente proféticas. Permitieron así la difusión de los oráculos, separados de los acontecimientos pseudo-históricos vinculados con el mago, y, como consecuencia directa, la utilización política, a lo largo de los siglos, de estos anuncios. En la *Historia*, Monmouth decidió presentar a un personaje de poderes múltiples: Merlín conserva el don de profecía atribuido a Ambrosio en la leyenda anterior, pero se le añaden también capacidades mágicas, como las que le permiten transportar los menhires de Stonehenge o transformar el aspecto de Úter y su criado Ulfín. Sin embargo, la publicación adelantada e independiente de las *Prophetiae* no dejan dudas respecto a la primacía de la profecía sobre los demás poderes del personaje: Merlín es *vates*, profeta, antes de ser mago,³³⁵ y son sus profecías las que realmente importan, más que los detalles de su vida.

Esta preponderancia de la profecía explica el hecho de que, en la *Historia*, los acontecimientos precisos relacionados con Merlín son muy pocos y cumplen en general con otros propósitos que el de una mera curiosidad respecto a la vida del profeta (la formulación de la esperanza bretona en el episodio de la torre; la preeminencia del saber sobre la fuerza y la reivindicación de semejante monumento, así vinculado con Merlín, en la leyenda de Stonehenge; la necesidad de crear un aura excepcional en torno al nacimiento de Arturo y la confirmación del papel providencial del profeta respecto a este reinado mítico en el episodio de Tintagel). En palabras de Zumthor: “Si l’on considère l’ensemble de l’[*Historia Regum Britanniae*], ce personnage y apparaît étrangement froid et peu romanesque, dépouillé de toute légende. En lui-même, dans le détail de sa vie, il n’intéressait pas Geoffroy”.³³⁶ Pero, quizás por el éxito mismo que cosecha Merlín mediante las *Prophetiae* y la *Historia*, Monmouth decide dedicar más atención a la vida del personaje en su tercera obra.

³³⁵ Confirma esta jerarquización de las capacidades de Merlín el que Monmouth busque justificar el origen de su don de profecía (el conocimiento del pasado y del presente gracias a su padre diabólico, la presciencia del futuro gracias a la virtud de su madre, que sirve de mediadora entre su hijo y el favor divino), mientras que sólo da explicaciones muy borrosas respecto a sus poderes mágicos. En el caso de las piedras de Stonehenge, ante el fracaso de todos los recursos tradicionales para desplazarlas, sólo informa al lector que “solutus est Merlinus in risum suasque machinationes confecit. Denique, cum quaeque necessaria apposuisset, levius quam credi potest lapides deposuit” [*Historia Regum Britanniae*, cap. 130, p. 214]; en el episodio de la transformación de Úter en Gorlois, sólo sabemos que Merlín usa “medicinas”, así como lo afirma el propio mago al rey: “Scio medicaminibus meis dare tibi figuram Gorlois, ita ut per omnia ipse videaris”, lo que confirma a continuación el narrador: “commisit se medicaminibus Merlini et in speciem Gorlois transmutatus est” [*ibid.*, cap. 137, p. 223].

³³⁶ Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 36.

La *Vita Merlini* es la creación más tardía de Monmouth, publicada hacia 1148.³³⁷ Bajo la forma de un largo poema de unos mil quinientos versos, se presenta como una obra mucho más heteróclita y dispersa que las anteriores. El Merlín que la protagoniza se aleja mucho del personaje de la *Historia*, pues responde más bien al motivo del profeta demente ilustrado por la leyenda de Lailoken. Caracterizado como rey y adivino de la región de Demetia, enloquece después de una batalla contra un rey escocés y huye en el bosque de Calidón, donde lleva una vida de índole ascética. Su hermana, Ganieda, casada con el rey Rodarco, intenta varias veces atraerlo de regreso a la sociedad de los hombres, pero en vano. Se insertan varios cuentecillos tradicionales –como el de la hoja en los cabellos de una mujer o el de la triple muerte–, destinados a evidenciar el poder profético del personaje, y largas disertaciones mitológico-científicas sobre diversos temas (la creación divina del mundo, tipologías sobre animales, plantas, fuentes, islas, etc.), que demuestran el saber enciclopédico de Merlín o de su *alter ego*, Telgesino, clara reminiscencia del antiguo poeta Taliesin. El profeta está casado con Güendolena, pero, tras su locura, le concede el permiso de volverse a casar: no obstante, el día de las nuevas bodas, Merlín aparece montado en un ciervo y mata al novio. En varios momentos del poema, la narración también se interrumpe para permitir la inserción de casi todos los oráculos históricos de las *Prophetiae*. Sanado de su locura por una fuente mágica –en cuanto al personaje, no tiene en la obra ningún poder mágico– y acompañado de Ganieda, quien ha enviudado, Telgesino y Maeldín, antiguo compañero suyo, se retira finalmente a una misteriosa casa de setenta puertas y setenta ventanas, construida para él por su hermana y donde setenta escribas ponen por escrito sus oráculos. Este extraño poema concluye con una larga profecía pronunciada por Ganieda, a quien su hermano delega finalmente la voz profética. Este último oráculo concierne a eventos sucedidos entre 1135 y 1148, es decir, en el lapso temporal que separa la publicación de la *Historia* de la de la *Vita*.

Vemos, pues, que la heterogeneidad de la obra, a veces incluso su incoherencia, dificultan tanto la propuesta de un breve resumen como una clara caracterización del personaje de Merlín. Respecto a la organización general del texto, partiendo de un artículo de Charles Méla, Santiago Gutiérrez propone la siguiente interpretación: “Con esta perspectiva, toda la *Vita* se presenta como un largo proceso de perfeccionamiento, asimismo articulado en tres etapas: la vida terrenal

³³⁷ Incomprensiblemente, Markale presenta la *Vita* como la primera obra de Monmouth y la ubica en 1132 (véase *Merlin l'Enchanteur, op. cit.*, p. 15).

y profana del rey Merlín, la purificación que supone la locura y la santidad final, cuando, dueño ya de su voluntad, abraza explícitamente el servicio al Creador”.³³⁸ Sin embargo, las múltiples inserciones de cuentecillos y disertaciones de ciencias naturales no dejan tan claro este esquema general. En cuanto a Philippe Walter, lee en el poema una alegoría calendárica, que parte de una batalla estival, pasa por el invierno de la locura y la soledad del bosque y desemboca en la primavera de la cordura recobrada. En cada etapa, se aludiría mediante el “lugar calendárico” a un conjunto de creencias celtas.³³⁹ Pero aquí también, la interpretación global sólo toma en cuenta algunos de los episodios más destacados del poema.

En lo tocante a la caracterización de Merlín, lo más llamativo de la obra es la distancia que parece separarlo del personaje que daba a conocer la *Historia Regum Britanniae*. No aparecen el episodio de la torre de Vortigern (aunque sí una alusión), ni los de Stonehenge o de Tintagel. Hay, en cambio, referencias a otros sucesos, como la batalla inicial, en la que combate el rey Merlín, o el final del rey Arturo y su transporte a la isla de Avalón, donde lo cura el hada Morgana,³⁴⁰ evento en el que no participaba el Merlín de la *Historia*. Pero son sobre todos los rasgos personales de Merlín los que cambian. Ya no es el niño-profeta, hijo de un íncubo, que se vuelve consejero de reyes, profeta oficial y mago, sino que: él mismo aparece como rey, está casado y tiene parentesco con otros reyes; sigue profetizando, pero ya no domina la magia; su carácter profético se ha vuelto jugueteón, como lo indica su repetida risa en los cuentecillos, aunque recobra la seriedad cuando regresa a los temas mítico-históricos; y, sobre todo, obedece al esquema legendario del bardo vuelto loco después de una batalla, etc. Se plantea, pues, la cuestión de si se trata del mismo personaje o de una figura distinta que sólo comparte con el primero el nombre de Merlín. Según Markale, son realmente dos protagonistas distintos: “L’un est le ‘Fou du Bois’, l’autre est l’Enfant prophète et magicien. [...] Et ce n’est pas Geoffroy qui a opéré la fusion, ce sont ses successeurs, probablement Robert de Boron et ses remanieurs”.³⁴¹ Sin embargo, el texto de la *Vita* desmiente esta interpretación, pues, como conclusión de una larga tirada profética, el propio Merlín afirma: “En otro tiempo vaticiné esto mismo más prolijamente a Vortegirn, relatándole las místicas batallas de dos dragones, cuando agotados nos sentamos en la

³³⁸ Gutiérrez, *Merlín y su historia*, op. cit., p. 75. El artículo de Charles Méla es: “Le temps retrouvé dans la *Vita Merlini*”, en *Le nombre du temps en hommage à Paul Zumthor*, Honoré Champion, Paris, 1988, pp. 171-193.

³³⁹ Véase Walter, *Le devin maudit*, op. cit., pp. 18-20.

³⁴⁰ La descripción de Morgana y el relato de la llegada de Arturo a la “Insula Pomorum” (se trata de una traducción de la “Insula Avallonis” que aparecía en la *Historia*, pues ‘abal’ significaba ‘manzana’ en antiguo escocés) se encuentran en la traducción de Pérez Castro de Monmouth, *Vida de Merlín*, op. cit., pp. 32-33.

³⁴¹ Markale, *Merlin l’Enchanteur*, op. cit., p. 86.

orilla del estanque”.³⁴² Si bien no hay más referencia a las circunstancias exactas de la construcción de la torre de Vortigern, la alusión es clara: el Merlín de la *Vita* reivindica ser este mismo Merlín que reveló la presencia de los dragones, en el fondo del estanque situado debajo de la torre, y que dilucidó la significación de su combate. Por lo tanto, la conclusión es inequívoca: la figura de Merlín deriva de dos tradiciones folclóricas distintas, pero, en la *Vita Merlini*, éstas se encuentran ya fusionadas. No obstante, los rasgos procedentes del Merlín Silvestre –la locura, el hombre salvaje, el bardo– no alcanzaron tanta difusión como los propios de Merlín Ambrosio, precisamente por el poco éxito cosechado por la *Vita* –como lo atestigua el único manuscrito de la obra que se ha conservado– y, con ella, por esta primera tentativa de fusión entre los dos personajes.

Este fracaso se puede explicar justamente por la malograda unificación de las dos tradiciones presentes en la obra. La mezcla existe, pero el protagonista de la *Vita* dista demasiado del personaje de la *Historia* para que su identidad sea creíble. ¿Por qué Monmouth decidió presentar a una figura tan distinta a la de su primera obra? La crítica ha propuesto varias respuestas.³⁴³ Una es que Monmouth quiso aprovechar el éxito alcanzado con la *Historia* y las *Prophetiae* y, en particular, con el personaje de Merlín. Presentó entonces un nuevo material, procedente de la figura de Merlín Celidonio, que le permitiera centrarse ahora sobre el personaje en sí y su vida, en vez de sólo considerarlo como una herramienta al servicio de su relato y de la enunciación de profecías. Más aún, Monmouth considera ahora a su personaje en una vejez avanzada, pues aquí ya atravesó los reinados de unos ocho reyes, otro factor que puede explicar sus diferencias con el niño Merlín que aparece primero en la *Historia*. También se llegó a pensar que, cuando descubrió la existencia de esta otra línea folclórica, Monmouth quiso completar a su personaje de Merlín Ambrosio con los rasgos del Silvestre, pero que, ya afectado por cierta demencia senil, no supo llevar a cabo su proyecto de manera satisfactoria. De modo más radical, la crítica se ha preguntado si las dos obras se debían verdaderamente a la misma pluma y, más precisamente, si la *Vita* era realmente obra de Monmouth. Se le atribuye por causa de una especie de firma interna que reza: “Duximus ad metam carmen : vos ergo, Britanni, / Laurea sarta date Gaufrido de

³⁴² Monmouth, *Vida de Merlín*, op. cit., p. 25.

³⁴³ Véase el resumen propuesto por García Gual en su introducción a la *Vida de Merlín*, op. cit., pp. XXVIII-XXIX.

Monemuta” [*Vita Merlini*, vv. 1525-1526, p. 352].³⁴⁴ Sin embargo, varios estudiosos cuestionan esta atribución tradicional, así como hace el propio Zumthor:

L’hétérogénéité de [l’*Historia*] et de la *Vita Merlini* prend plus d’importance et devient un argument pour en dénier la paternité à Geoffrey (dont le nom figure seulement, sur le manuscrit, dans un *explicit* ajouté par une main tardive) : on attribuerait plus volontiers ce poème à quelque moine écossais, non ignorant, du reste, de [l’*Historia*], et plein d’admiration pour son auteur.³⁴⁵

Aunque esta explicación pueda parecer más satisfactoria respecto a la distancia entre las dos obras, la mayoría de los críticos, a pesar de sus dudas, siguen atribuyendo la *Vita* a Monmouth. Una última interpretación –que nos llama particularmente la atención aquí, por su relación con el tema de la profecía– es la que sugiere Zumthor: le seguirían sin interesar a Monmouth los detalles de la vida de Merlín, siendo su don de profecía el único carácter digno de consignar. En términos del estudioso suizo:

[Selon E. Brugger,] Geoffroy aurait constitué à son prophète un fantôme de personnalité, en exploitant systématiquement, dans [l’*Historia*] Ambrosius, dans la *Vita Lailoken* – manque total d’unité qui montre excellemment que dans l’esprit de Geoffroy toute cette affabulation est quelque chose d’accidentel, ne touche pas à l’essence du thème [du prophète].³⁴⁶

A partir de allí, poco importan las incoherencias factuales entre las dos obras, más aún cuando los rasgos casi hagiográficos del Merlín-ermitaño elevan a la figura del profeta, haciéndolo todavía más merecedor de su don: “Puisqu’il faut une personnalité au Prophète, la plus convenable, la plus conforme à la prophétie elle-même, est celle d’un saint”.³⁴⁷ Las diferencias tan llamativas entre el Merlín de la *Historia* y el de la *Vita* se eclipsan entonces antes la unidad del carácter de profeta. Esta interpretación se basa en una distinción que constituye el fundamento del estudio de Zumthor y que resultará también esencial para el presente análisis, me refiero a la oposición que plantea el crítico entre, por una parte, el “tema del Profeta” y, por otra, la “fábula de Merlín”:

À considérer les choses historiquement, on a donc deux traditions. L’objet de la première, nous l’appellerons, plutôt que la légende, la *fable* de Merlin : c’est-à-dire l’ensemble des traits descriptifs par lesquels sont dessinés le personnage et son action ; l’objet de la seconde, nous le désignerons par l’expression de *thème du Prophète* : c’est-à-dire en dernière analyse un simple motif littéraire que se passent de

³⁴⁴ La traducción propuesta por Pérez Castro es la siguiente: “Hemos llevado el canto a su final. Dad, pues, britanos, trenzados laureles a Geoffrey de Monmouth” (Monmouth, *La vida de Merlín*, *op. cit.*, p. 50).

³⁴⁵ Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, Prefacio a la edición de 1973, p. 2.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 38, nota 4.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

l'un à l'autre les historiographes et les polémistes, et dont le contenu, on ne peut plus vague, se ramène à ceci : il existe des prophéties à objet politique, attribuées à un certain Merlin ; prophéties dont le catalogue n'est pas établi avec tant de certitude qu'on ne puisse sans cesse en fabriquer de nouvelles et les lui attribuer à leur tour.³⁴⁸

Monmouth había privilegiado el tema del profeta en la *Historia*; da la prioridad a la fábula en la *Vita*. Estos dos polos de la figura de Merlín son los que van a estructurar el análisis de las siguientes obras que le serán dedicadas: algunas favorecerán el tema profético, otras la fábula, un tercer grupo, más reducido, hará coexistir las dos tradiciones. Para entender ahora el desarrollo de la figura de Merlín entre sus orígenes folclóricos y su llegada a la Península, nos queda por examinar brevemente la evolución de la literatura que se le dedica, examen que ordenaremos, pues, según la distinción propuesta por Zumthor.

II.1.1.2 El éxito del “tema del Profeta”

Entre las dos utilizaciones principales del personaje de Merlín –la profética y la novelesca–, la primera es la que cosechó el mayor éxito entre los autores posteriores a Monmouth: constituyó el uso más temprano, más duradero, más difundido y más renovado a lo largo de los siglos de la figura merlinesca. Sin embargo, como lo señala Zumthor, esta omnipresencia del “tema del Profeta Merlín” no significaba un verdadero interés por el personaje, sino simplemente la conciencia de su utilidad práctica para una amplia literatura a la vez histórica y polémica: “Merlin se tient à la disposition des auteurs comme un instrument du métier littéraire, auquel on peut avoir recours dans certains cas. Il est une commodité de technique politique, historique, didactique, romanesque. On l'utilise ; mais on ne s'y intéresse pas”.³⁴⁹

El motivo de Merlín como fuente de profecía es anterior a Geoffrey de Monmouth. Desde los antiguos poemas galeses, Myrddin aparece como profeta, tanto en las composiciones que le son atribuidas, como en otras, tal el “Armes Prydein Vawr” (“Las profecías de la Gran Britania”), atribuido a Taliesin.³⁵⁰ Sin embargo, es con la obra de Monmouth con la que el personaje, en

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 6.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 273.

³⁵⁰ El poema forma parte del *Libro de Taliesin* y se puede leer en su traducción inglesa en Skene, *The Four Ancient Books of Wales*, *op. cit.*, t. 1, pp. 436-442. Véase en particular el principio de la segunda estrofa: “Myrdin foretells these will meet, / In Aber Peryddon, the stewards of the kings” (p. 436). Aunque importante para la definición de la figura tradicional de Merlín, es la única ocurrencia del personaje en el poema. Sin embargo, Markale llega a la interpretación de que “le poème est attribué à Taliesin, mais tout se passe comme si l'auteur présumé passait la parole à Myrddin” (*Merlin l'Enchanteur*, *op. cit.*, p. 78): la lectura del poema pone en evidencia la exageración de este juicio.

cuanto profeta, gana una visibilidad absoluta en la literatura medieval europea. Esta difusión se debe en parte a la *Historia Regum Britanniae*, pues esta crónica se vuelve, en toda Europa y hasta el siglo XVII, una fuente imprescindible, a pesar de su fuerte componente imaginativo, para la historia de Bretaña y, luego, para la ampliación de las leyendas artúricas. Pero, es sobre todo la publicación independiente de las *Prophetiae Merlini* la que va a permitir la difusión generalizada de la figura de Merlín como profeta. Apenas dos años después de su redacción, en 1136 o 1137, un monje de la abadía de Saint-Évroul, en Normandía, las cita extensamente en su *Historia ecclesiastica*. Un sin fin de crónicas retoman los episodios de la *Historia*, en particular los que protagoniza Merlín. Desde el siglo XII y los principios del XIII, la *Historia*, junto con las *Profecías*, son traducidas varias veces al galés, al islandés, al francés, al anglo-normando.³⁵¹ La traducción y adaptación más famosa es la composición en versos octosilábicos conocida como *Roman de Brut*, del normando Wace, fechada en 1155. Por su uso de una lengua romance, permite una difusión todavía mayor de la crónica de Monmouth; es también la primera obra que empieza a alejarse del género historiográfico para introducir un espíritu más novelesco, que anuncia los futuros desarrollos literarios de estas leyendas. El binomio de las dos primeras obras de Monmouth favoreció, pues, la divulgación de las profecías, ya que, en su versión independiente, se permitía una circulación más fácil del texto y, en su versión cronística, se aseguraba su transmisión completa, gracias a su incorporación en una trama desarrollada, a la diferencia de las breves profecías aisladas que también se redactaban en la época y que podían perder rápidamente su coherencia original. En todo caso, se duplicaba así las posibilidades de transmisión, pues existió claramente una tradición textual paralela de las dos obras, de la que conservamos unos doscientos manuscritos para la *Historia* y unos ochenta para las *Prophetiae*.

Esta rápida y amplia difusión, unida a la fe con la que se solía recibir la literatura profética preexistente, transformó rápidamente las profecías de Merlín en un conjunto de tanta credibilidad como las profecías sibilinas,³⁵² un conjunto digno, por lo tanto, de ser comentado y citado profusamente. Merlín ingresa de inmediato el círculo muy cerrado de los grandes profetas: Beda,

³⁵¹ Para datos más detallados sobre estos aspectos, véase Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, pp. 50-51.

³⁵² Las profecías atribuidas a la Sibila aparecen en el siglo II A. C., momento en que se compone la primera parte de los *Oracula Sibyllina*. Su fama sobrevive al final del imperio romano y se transmite a la tradición medieval, en particular mediante la *Profecía de la Sibila Tiburtina*, de la que existen varias versiones y que introduce temas proféticos mayores, como la profecía del último rey de Roma o la figura del Anticristo. Para un estudio más detallado de su evolución, véase Taylor, *The Political Prophecy in England*, *op. cit.*, pp. 28-39.

el posterior Thomas de Erceldoune³⁵³ y, sobre todo, la propia Sibila, con la que es frecuentemente citado, para dar a ciertas profecías la doble autoridad de los dos mayores nombres de la literatura profética.³⁵⁴ A pesar de tal estatuto, o quizás precisamente por este reconocimiento, pues se le empezaba a equiparar con los profetas del Antiguo Testamento, la figura de Merlín dio lugar a múltiples debates, desde el siglo XII y hasta por lo menos el XVI, a propósito de su legitimidad profética. Siendo los profetas bíblicos los únicos considerados como incuestionables, se confronta a Merlín con ellos para intentar determinar si su don profético puede compararse con el de Isaías, Daniel, o hasta el profeta por excelencia, Cristo, si su saber posee el mismo origen divino y, por lo tanto, si se le puede otorgar la misma credibilidad.³⁵⁵ La polémica es violenta, pues se trata de definir si el poder de Merlín se debe a su naturaleza diabólica o al favor divino y, por consiguiente, si considerarlo como profeta es un error o no, o, incluso, si no constituye un grave pecado. Una parte de los textos que contribuyeron a este debate corresponde a una serie de comentarios que recibieron de inmediato las *Prophetiae*: Zumthor presenta cinco exégesis escritas antes de concluir el siglo XII, como la de Jean de Cornouaille, redactada en París hacia 1160-1170, o la que se atribuyó algún tiempo a Alain de Lille y se extiende a lo largo de siete libros, compuestos entre 1174 y 1179, a las que se añaden otras más tardías, como la de Matthieu de Paris, escrita hacia 1250 e inserta en su *Chronica maiora*.³⁵⁶ En total, se conocen unos veinte comentarios en latín de las *Prophetiae*, uno en inglés y varias traducciones al francés que también

³⁵³ Thomas de Erceldoune, también llamado Thomas the Rhymer, es un poeta escocés del siglo XIII. Poco se sabe de su vida, pero sus versos proféticos tuvieron mucho éxito a lo largo de la Edad Media y, al igual que las profecías de Merlín, conocieron múltiples imitaciones.

³⁵⁴ Podemos dar el ejemplo de Eustache Deschamps, quien, en una balada de 1385, “Contre l’Angleterre”, habla de la “prophécie / Bede, Merlin et Sebile” (*Œuvres complètes d’Eustache Deschamps*, publiées d’après le manuscrit de la Bibliothèque nationale par le marquis de Queux de Saint-Hilaire, Firmin-Didot, Paris, 1878-1903, 11 tomes, t. 1, Balade XXVI, p. 106) ; del mismo modo, en otra balada que le puede ser atribuida, Deschamps cita así una serie de autoridades proféticas: “La grant Sebille, Jeremie, Salemons, / Dogrie le grec, Merlin et Apollons” (*ibid.*, t. 10, Balade VIII, p. XIII).

³⁵⁵ Zumthor pasa revista a los principales textos de esta larga polémica en *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, pp. 88-97. El tema es candente hasta el siglo XVI, pero el estudioso suizo también cita resurgencias de los siglos XVII y XVIII.

³⁵⁶ Un estudio reciente sobre estos comentarios es el de Claire Wille, “Le dossier des commentaires latins des *Prophetie Merlini*”, en Richard Trachsler, Julien Abed et David Expert, *Moult obscures paroles: Études sur la prophétie médiévale*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, Paris, 2007, pp. 167-184. Pocos habían sido publicados o sólo de modo parcial, pero se puede ahora consultar la siguiente edición completa: *Prophetiae Ambrosii Merlini Expositio. Commentaire latin des prophéties de Merlin d’après le ms. Dublin Trinity College 496*, ed. critique et traduction de C. Lukas Bohny et Emmanuelle Métry-Perone, Classiques Garnier, Paris, 2011, que presenta una exégesis anónima de finales del siglo XIII. Las ediciones anteriores son las propuestas por Jacob Hammer del comentario parcial de los ms. 4126 y 6233 del Fonds latin de la Bibliothèque Nationale y del comentario completo del ms. Cotton Claudius B VII del British Museum, publicados respectivamente en “A Commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*, Book VII)”, *Speculum*, X-1 (1935), pp. 3-30, y en “A Commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*, Book VII) – Continuation”, *Speculum*, XV-4 (1940), pp. 409-431.

proponen glosas interpretativas.³⁵⁷ Entre estos comentarios, la mayoría se limita a dilucidar la primera mitad de las profecías, las *ex eventu*, hasta la profecía 12, que corresponden a los eventos anteriores al reino de Enrique I y a la redacción de la *Historia* y que, por consiguiente, se encuentran narrados en ella. Otros interpretan los oráculos situados entre la muerte de Monmouth y su propia época. Por ejemplo, el comentario del ms. Dublin Trinity College 496 llega hasta la profecía 20 y el reino de Eduardo I que dura de 1272 a 1307. Por fin, unos pocos se atreven a considerar todas las profecías (son 74 en total), para extender su exégesis a sucesos posteriores a su propio momento histórico y llegar hasta la conclusión apocalíptica de los oráculos. Según la fecha en la que escribía cada comentarista y las fuentes sobre las que se apoyaba, las interpretaciones podían variar considerablemente. Claire Wille compara así la exégesis de las profecías 16 y 17 en siete comentarios distintos: si la metáfora del “pollex in oleo” recibe una interpretación común (la unción del rey), la alusión al “quartus” provoca lecturas múltiples (uno de los cuatro pueblos o reinos de Britania, los ingleses, uno de los hijos de Enrique II, el mismo Enrique II, Ricardo I, o Esteban de Blois, según los comentaristas).³⁵⁸

Estas exégesis directas de las *Prophetiae* buscan generalmente su aplicación en la historia bretona, pues parten de la *Historia* de Monmouth y siguen después el desarrollo histórico de la isla hasta la época de cada autor. Del mismo modo, al narrar un evento supuestamente anunciado por Merlín, los cronistas de la historia bretona se acostumbran a recordar en sus obras la profecía en cuestión. El fenómeno se acrecentó todavía más respecto a la historia de Inglaterra entre 1100

³⁵⁷ El comentario inglés ha sido editado: *The “Prophetiae Merlini” of Geoffrey of Monmouth. A fifteenth Century English Commentary*, ed. and intro. by Caroline D. Eckardt, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1982 [Speculum Anniversary Monographs 8]. Respecto a las traducciones francesas, se puede consultar el extenso estudio de Géraldine Veysseyre, “*Metre en roman les prophéties de Merlin : voies et détours de l’interprétation dans trois traductions de l’Historia Regum Britanniae*”, en *Moult obscures paroles, op. cit.*, pp. 107-166. Las tres traducciones en cuestión son la *Estoire des Bretons*, versión anónima del siglo XIII, la *Chronique des Bretons*, también anónima y compuesta en la primera mitad del siglo XV, y el *Roman de Brut* de Jehan Wauquelin (o Waurin), redactado en 1444-1445. Los tres textos son en prosa y se deja así de lado el *Brut* de Wace, quien no reproducía las profecías y, por tanto, no intentaba interpretarlas. Entre las tres versiones consideradas, la de Wauquelin es la más timorata frente a las profecías, pues las traduce de modo literal y sin comentarlas, llegando a un resultado casi más incomprensible que en el original latín; en cuanto a los dos anónimos, se atreven a proponer glosas, meramente históricas para el autor del siglo XIII, a la vez históricas, morales y escatológicas para el del siglo XV, en particular cuando la historia no le bastaba para dilucidar los enigmas merlinianos.

³⁵⁸ Véase Wille, “Le dossier des commentaires latins des *Prophetie Merlini*”, art. cit., p. 184. Otro ejemplo de interpretaciones divergentes se puede deducir de la comparación propuesta por Hammer entre algunos pasajes del comentario que está editando, el del pseudo-Alain y el de Matthieu de Paris (véase “A Commentary on the *Prophetia Merlini*”, art. cit., pp. 26-30, esp. p. 29): así, el “*aquila rupti foederis*” de la profecía 14 corresponde para el primero a María I, hija del rey Esteban, condesa de Boloña, forzada a casarse con Mateo de Alsacia, a pesar de sus votos religiosos; para el pseudo-Alain, se trata de la emperatriz Matilda, hija de Enrique I; para Matthieu, en cambio, es Leonor de Aquitania, madre de Ricardo I, una interpretación que comparte el ms. Dublin Trinity College 496 (cf. *Prophetiae Ambrosii Merlini Expositio, op. cit.*, pp. 94-95).

y 1400 (o sea, para sucesos incluso muy posteriores a la época de Monmouth), lo que llegó a transformar a Merlín en el “Profeta de los ingleses”, a pesar de sus orígenes galeses. Este proceso de repetidas citas de los oráculos participó de la difusión de las profecías, al mismo tiempo que les permitía ganar cada vez más crédito. Sin embargo, las referencias a los vaticinios de Merlín superan rápidamente el marco geográfico inicial y se empiezan a aplicar a sucesos ajenos a la historia de Britania. Así, Zumthor da el ejemplo de un pasaje del capítulo 116 de la *Historia* – “Ad haec ex urbe Canuti nemoris eliminabitur puella...”³⁵⁹– que, bajo una forma resumida, se difundió ampliamente y se aplicó comúnmente a la acción de Juana de Arcos, a tal punto que, en su juicio, se transformó en una acusación más, pues el pseudo-Alain había visto en esta “puella” una bruja.³⁶⁰

Empero, el proceso que más difusión y visibilidad va a otorgar a las profecías merlinianas es la invención de nuevos oráculos atribuidos al mago bretón, pero más fácilmente aplicables a otros contextos.³⁶¹ Esta tarea de adaptación e innovación empieza dentro del conjunto de las islas británicas. Después de la publicación de la obra de Monmouth, las profecías de Merlín cobran primero un gran éxito entre sus compatriotas galeses, un fenómeno favorecido por la boga coetánea de la literatura de los bardos. Es así el momento en que varios de los antiguos poemas galeses a los que nos hemos referido se reelaboran, al mismo tiempo que muchos nuevos se componen, imitando los originales. Esta literatura considera entonces a Merlín como el profeta por antonomasia. Es también en este periodo cuando Giraldus Cambriensis afirma en su *Expugnatio hibernica* (hacia 1189) haber encontrado un libro exclusivamente constituido por profecías de Merlín: se trata, según él, de Merlinus Silvestris, pero esta distinción tenderá a desdibujarse y este nuevo conjunto profético no hará sino confirmar la figura global de Merlín en cuanto profeta, al mismo tiempo que constituye ya un ejemplo de una nueva creación atribuida al personaje. En Gales, Merlín sigue representando la esperanza bretona frente a los sajones. Desempeña este papel hasta 1301, cuando el rey de Inglaterra obtiene también el título de Príncipe de Gales, como símbolo de la victoria sajona sobre la dinastía local. A partir de entonces, las profecías de Merlín ya no dan lugar a nuevas adaptaciones literarias, pero

³⁵⁹ *Historia Regum Britanniae*, cap. 116, p. 196.

³⁶⁰ Véase Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, pp. 69-70.

³⁶¹ La síntesis que propongo a continuación se debe en gran parte a Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, cap. II, esp. pp. 54-78 y pp. 97-114, y a Taylor, *The Political Prophecy in England*, *op. cit.*, cap. III y VI (pp. 48-82 y pp. 134-156).

permanecen como creencia popular, capaz de provocar a veces revueltas entre los galeses, lo que obligará más adelante a la corona a prohibir su difusión.

A finales del siglo XIII, después de debilitarse en el País de Gales, las profecías merlinianas cobran importancia en Escocia, donde se transfiere la esperanza bretona de escapar al yugo sajón. Nuevas profecías se componen en latín y, a partir del siglo XV, en lengua vernacular. Escocia llega incluso a reivindicar la posesión de la tumba de Merlín, situada según la leyenda entre los ríos Tweed y Pausayl: con ella se relaciona una profecía política justamente atribuida a Merlín y que el viajero del siglo XVIII Alexander Pennycuick considera como realizada, una convicción que demuestra bien la longevidad de la fe otorgada a estas profecías.

Tras este primer periodo, en el que las profecías de Merlín representan ante todo la resistencia al invasor en general y, en particular, a los ingleses, estos últimos también van a adoptarlas. En una primera etapa, varios autores –como John de Salisbury o, en Francia, Guillaume le Breton o Eustache Deschamps– se empiezan a referir a profecías preexistentes, pero aplicándolas ahora a la historia de la propia Inglaterra. En una segunda etapa, a partir del siglo XIV, los autores pasan del uso de citas proféticas a una actividad de verdadera creación en este campo. Invertiendo el sentido original de los oráculos merlinianos, hasta se inventan profecías a favor de los ingleses y dirigidas contra los galeses o los escoceses. La literatura profética de origen inglés debió de ser muy abundante, pues el British Museum cuenta hoy en día con unos cincuenta manuscritos de contenido puramente profético. Entre ellos, muchos atribuyen sus anuncios a Merlín y/o se inspiran en el material original de las *Prophetiae*, como es el caso de la famosa “Profecy of the Six Kings”; otros, le toman prestado su estilo, sin referirse directamente a su autoría, así elementos del “Saint Thomas of Canterbury”. El género se mantiene en Inglaterra hasta el siglo XVIII, cuando, en los demás países europeos, el tema del profeta desaparece desde el final de la Edad Media.

Las profecías de Merlín, como ya señalamos, se difundieron paralelamente por Europa. En el continente, la literatura profética anterior a la transmisión de Merlín correspondía a oráculos de la o las Sibilas, del pseudo-Methodio, o a la tradición vinculada con el último rey de Roma –o último emperador del mundo. La llegada de la figura de Merlín trastorna este panorama. Difundido directamente por la obra de Monmouth, vía traducciones de ésta o mediante la llegada de profecías creadas posteriormente en las islas británicas, se impone rápidamente como uno de los mayores profetas. En Francia, desde el siglo XIII, varios autores proponen profecías dirigidas

ahora hacia la historia propia del reino: así Barthélémy de Cotton en su *Historia Anglicana* de 1293, el anónimo de *Reçits d'un Menestral de Reims*, también del XIII, o Godefroy de Paris en una crónica del siglo XIV. Si bien los ejemplos franceses de profecías atribuidas explícitamente a Merlín no suelen superar breves referencias incluidas en obras historiográficas, Taylor opina que el estilo merliniano, o “galfridiano” según su terminología, se vuelve en Francia el estilo exclusivo de la literatura profética.³⁶² por ejemplo, una obra como *L'Epistre de Sibille*, a pesar de la atribución del título, abandona por completo las claves tradicionales de los oráculos sibilinos para adoptar la simbología animal típica de los anuncios de Merlín.

Sin embargo, es en Italia donde la figura del profeta bretón va a cobrar una importancia solamente comparable con la que obtuvo en su lugar de origen. Desde el siglo XIII, se multiplican las profecías atribuidas a Merlín y dedicadas a la historia italiana en general y, en particular, a las luchas entre las distintas ciudades. Así, un conjunto de *Profetia Merlini*, que empieza por “post galli fugam”, reúne la atribución a Merlín y la adopción del estilo galfridiano para hablar de ciudades de Emilia y Liguria. Pero, el auge de esta literatura profética merliniana se relaciona también con otras cuestiones, como la oposición entre el papa y el emperador o los principios agitados de la orden franciscana, en particular el movimiento joaquinita. Nace entonces una fuerte corriente profética, inspirada en las ideas del pensador franciscano y que se caracteriza por su oposición a Federico II y por el tema del Anti-Cristo. Un ejemplo de esta literatura es el texto titulado *Verba Merlini*, que, a la inversa de *L'Epistre de Sibille*, se reclama del profeta bretón, pero se sirve de las claves sibilinas. El propio Joaquín de Fiore, además de exégesis de varios profetas bíblicos, habría redactado un comentario de estas profecías, hoy considerado como apócrifo, la *Expositio Sibyllae et Merlini*. Es dentro de este contexto fuertemente polémico, hacia 1276, cuando se compone la mayor obra merliniana del continente, las *Prophesies de Merlin*, supuestamente traducidas del latín por un cierto Ricardo de Irlanda, pero que sería de hecho una creación original, en francés, de un franciscano veneciano.³⁶³ La obra presenta la particularidad de alternar momentos proféticos y sermones, ambos de índole joaquinita, con episodios

³⁶² Taylor, *The Political Prophecy in England*, *op. cit.*, p. 147.

³⁶³ Esta obra ha sido publicada por Lucy Allen Paton: *Les Prophéties de Merlin, edited from Ms. 593 in the Bibliothèque Municipale of Rennes*, D. C. Heath and Compagny – Oxford University Press, New York – London, 1926-1927. Existen también otras dos ediciones más recientes, hechas a partir de otros manuscritos: la de Anne Berthelot, Fondation Martin Bodmer, Cologny – Genève, 1992, y la de Nathalie Koble, Thèse doctorale, École Nationale des Chartes, Paris, 1997.

novelescos que la literatura profética de raigambre polémica suele ignorar.³⁶⁴ Las profecías se presentan mediante un diálogo muy repetitivo entre el propio Merlín y un escriba, que apunta los anuncios a la vez políticos y escatológicos del sabio. El profeta está caracterizado de modo sumamente positivo, por el alcance de su saber, la ortodoxia de su discurso –presenta un examen doctrinal ante tres cardinales– y su papel de opositor terrestre a los designios diabólicos: tales rasgos le permiten, según la tesis de L. A. Patton, sustituirse al propio Joaquín de Fiore, cuya imagen menos consensual dificultaba la transmisión del mensaje.³⁶⁵ A pesar de no alcanzar para el movimiento joaquinista la importancia de las *Verba Merlini*, la obra tiene una gran relevancia para el desarrollo de la figura merliniana. Para Taylor, constituye la *Colección continental* de las profecías de Merlín y representa el tercer gran corpus después de la colección de Monmouth y de la encontrada por Giraldus Cambriensis. El estudioso inglés también indica que, a principios del siglo XIV, ya se conocía su existencia en Inglaterra y que una traducción al español fue publicada en Burgos en 1498.³⁶⁶

Este último dato nos lleva hacia el punto más relevante para nosotros, el de la difusión y utilización de estas profecías en la península ibérica. Este desarrollo fue más tardío que en el resto de Europa y cabe señalar desde ahora que los oráculos merlinianos nunca cobraron en el ámbito peninsular la importancia que conocieron, por ejemplo, en Italia. Sin embargo, allí también, las profecías de Merlín desempeñaron un papel en las luchas políticas locales: Diego de Monfar, en su *Historia de los condes de Urgel*, cuenta que la condesa de Urgel se valía de oráculos de Merlín, de Joaquín de Fiore, y otros profetas, para apoyar la pretensión de su hijo Jacme a la corona de Aragón.³⁶⁷ En el nivel literario, varias obras castellanas, tales como el *Poema de Alfonso Onceno* o la *Crónica del rey don Pedro*, recurren a la figura del mago bretón y a su poder profético, las más de las veces al servicio de un objetivo político-historiográfico: nos encontramos, pues, claramente, con una adaptación al contexto español del “tema del Profeta”, tal y como lo describe Zumthor, es decir, como una herramienta polémica que no interesa en sí a los autores, sino que les permite poner la profecía al servicio de otros objetivos, generalmente de

³⁶⁴ Como veremos más adelante, ésta será también una característica del *Baladro del sabio Merlín* en España.

³⁶⁵ Véase Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 107.

³⁶⁶ Taylor, *The Political Prophecy in England*, *op. cit.*, pp. 151-152. El estudioso alude sin duda a una parte de las profecías insertadas en el *Baladro del sabio Merlín*, en las que Merlín pronuncia una serie de profecías para un cierto Maestro Antonio, nombre del escriba de las *Prophesies de Merlin*. Sin embargo, como veremos más adelante, estas profecías no son una traducción de la obra del franciscano, sino una creación hispánica que se refiere a acontecimientos históricos castellanos.

³⁶⁷ El dato, aludido por Zumthor, se encuentra en Alfred Morel-Fatio, “Souhais de bienvenue adressés à Ferdinand le Catholique par un poète barcelonais en 1473”, *Romania*, XI (1882), pp. 333-356, esp. p. 339-340, nota 6.

índole política. El análisis de estas obras constituirá, más adelante, el núcleo del presente apartado.

Este repaso, breve si lo comparamos con la amplitud del fenómeno merliniano a lo largo de la Edad Media europea, nos muestra cómo Merlín, en cuanto profeta, se impuso frente a videntes anteriores, como la Sibila, hasta transmitir su estilo singular a otros profetas (las distintas Sibilas, Miguel Escoto, etc.). A partir de la figura original de un profeta esencialmente bretón, se opera así en todos los países del occidente europeo una “domesticación”³⁶⁸ de la profecía de índole merliniana. El particular estilo que la caracteriza apoya la hipótesis de que muchas de ellas fueran escritas como un mero ejercicio literario. Sin embargo, estas creaciones originalmente gratuitas u otras, compuestas *ex profeso*, desempeñaron más tarde o paralelamente un papel propagandístico en un sin fin de textos político-historiográficos. Obras de profecías merlinianas aparecían en todas las buenas bibliotecas de la nobleza europea. Servían de argumentos tanto para problemas de orden teórico, como para guiarse en la acción práctica. Pero esta omnipresencia del tema del profeta se debilitó, justamente por la fe exagerada que los oráculos recibían, la cual empezó a provocar burlas y parodias. La prohibición que pronuncia el Concilio de Trento en 1559³⁶⁹ cierra definitivamente la carrera profética de Merlín, por lo menos en obras de tono serio, pues no se encuentran testimonios de un uso polémico de sus profecías después de 1580. Sin embargo, otro aspecto de la figura de Merlín sobrevivió a esta fecha: se trata de la “fábula de Merlín”, la cual, si bien no se desarrolló tan temprano como el tema del profeta, conoció una evolución más perenne, desde el siglo XIII hasta nuestros días.

II.1.1.3 La evolución temprana de la “fábula de Merlín”

En un primer momento de la recepción de la obra de Monmouth, los episodios no proféticos relativos a la figura de Merlín (transporte de las piedras de Stonehenge, papel en la concepción del rey Arturo, etc.) pasan bastante desapercibidos, al contrario del éxito inmediato de las profecías. A partir del siglo XIII, sin embargo, los aspectos de la vida del personaje Merlín van a despertar un nuevo interés entre el público y dar lugar a un desarrollo literario paralelo al de su faceta profética, aunque en un número de textos menor que ésta. Si el tema del Profeta nace y

³⁶⁸ El término es de Taylor, *The Political Prophecy in England*, *op. cit.*, p. 141.

³⁶⁹ El Concilio inscribe en su *Index Librorum Prohibitorum* el *Merlini Angli liber obfcurarum prædictionum*. El Índice integral de 1559 se puede consultar en la página siguiente: <<http://www.aloha.net/~mikesch/ILP-1559.htm#M>> [08/05/2012].

crece primero en las islas británicas, su fábula germina y florece en el continente, y más precisamente en los territorios franceses. La obra que marca el principio de este nuevo arranque creativo en torno a Merlín es la ya citada traducción de la *Historia Regum Britanniae*, conocida como *Roman de Brut* (1155). Esta versión a la vez novelizada y en lengua vulgar permite una difusión mayor de la crónica original: es probablemente por su intermedio cómo la mayoría de los autores franceses descubren el trabajo de Geoffrey. Su autor, el normando Wace, es el primero en proponer, con gran libertad, una mayor novelización de la crónica de Monmouth. Inventa, por ejemplo, el elemento de la Mesa Redonda en torno a la cual se reúnen los compañeros de Arturo.³⁷⁰ La figura de Merlín, no obstante, sigue siendo más bien borrosa. Aparece como sabio y consejero de los reyes. Se acentúa su faceta de mago, más que la del profeta, pues Wace, por la dificultad de su interpretación, decide incluso no reproducir las profecías herméticas presentes en la obra de Monmouth. El traductor casi no toca al personaje de Merlín, pero sus demás intervenciones indican el camino a los autores posteriores, quienes, a partir de su ejemplo, van a emprender la inmensa tarea de ampliar, abreviar, modificar los elementos de lo que pronto se conocerá como la “Materia de Bretaña”, de la que resulta indisociable la fábula de Merlín.

La obra decisiva en este proceso es la trilogía ideada por el borgoñón Robert de Boron³⁷¹ en la primera década del siglo XIII. Boron abandona el género historiográfico, dedicado a los reyes de Britania, para elaborar una verdadera epopeya del Grial, desde su aparición, vinculada con el sacrificio de Cristo, hasta su papel en las aventuras de la corte artúrica. La trilogía se compone de un poema de unos 3500 versos, titulado *Joseph d’Arimathie* o *Roman de l’Estoire dou Graal*; de un *Merlin*, conocido por un fragmento de unos 500 versos y una versión en prosa mucho más extensa, pero quizás también tronca; y de un *Perceval en prose*, hoy perdido, pero que conocemos indirectamente gracias al llamado *Didot-Perceval*, probable adaptación del texto original de Boron.³⁷² Ante el misterio cristiano que constituye el Grial, Merlín evoluciona para

³⁷⁰ El verso 9752 deja pensar, sin embargo, que la Mesa era un elemento preexistente del folclor bretón: “Dunt Breton dient mainte fable” (citado por Gutiérrez, *Merlín y su historia*, *op. cit.*, p. 124). Wace sería entonces el primero en otorgarle un lugar literario.

³⁷¹ El primer proyecto de Robert de Boron planeaba la composición de siete *romans*, cada uno dedicado a uno de los héroes de la historia del Grial. Sin embargo, muy rápidamente, Boron renunció a cuatro de ellos y se centró en la redacción del *Merlín*, sexta parte del conjunto inicial y segunda de la trilogía que conocemos hoy en día.

³⁷² Las tres partes de la trilogía conocen ediciones modernas: *Le Roman de l’Estoire dou Graal*, ed. de William A. Nitze, Honoré Champion, Paris, 1999 [1ª ed. 1927]; *Merlin. Roman du XIIIe siècle*, ed. critique d’Alexandre Micha, Droz, Genève, 2000 [1ª ed. 1980]; *The Didot Perceval, according to the manuscripts of Modena and Paris*, éd. William Roach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1941.

transformarse en el agente de la Providencia, encargado del cumplimiento terrenal de los designios divinos y de su parcial anuncio a los hombres. Boron completa la figura, hasta aquí muy concisa, del profeta, añadiendo múltiples elementos a su caracterización: elabora la leyenda de su origen diabólico, que, junto con la acumulación de analogías entre su vida y la de Jesús, lo revela como una especie de Anti-profeta redimido; Merlín se vuelve también el consejero por excelencia de Arturo, una función que no desempeñaba hasta entonces; fundador de la Mesa Redonda, imagen de la Mesa de la Última Cena, Merlín deviene al mismo tiempo el instigador de la caballería ideal y de la posibilidad de una perfección humana (luego encarnada por Percival); del mismo modo, el profeta pasa a ser el propio autor de la obra, pues dicta al ermitaño Blaise todos los eventos y todas las profecías que el lector va descubriendo, mientras que en otro libro se consignan solamente las profecías; a pesar de la desconfianza de Boron hacia la magia, esta faceta del personaje también se subraya, en particular mediante su poder de metamorfosis; precisamente por su papel providencial, se subraya la profunda religiosidad de esta antigua figura pagana, al mismo tiempo que, símbolo de toda la humanidad, también está buscando su propia redención; por fin, el personaje ya no desaparece sin más explicación, sino que se retira en el bosque en un misterioso *esplumeor*, donde esperará el final de los tiempos. Además de los cambios que afectan a Merlín, otros episodios, ahora muy famosos, se deben también a la pluma del autor borgoñón, tal como la designación de Arturo como rey gracias a la espada en la piedra. Respecto al uso de las profecías, se abandonan en gran parte las de índole política (subsiste, por ejemplo, la de los dos dragones),³⁷³ para favorecer los anuncios religiosos, de orden ya providencialista, ya escatológico. Como analizó Zumthor, toda la trilogía se concibe, de hecho, como una gran profecía que se va actualizando poco a poco, al mismo tiempo que esta profecía es también la promesa de la redención de la humanidad.³⁷⁴ Las profecías novelescas, o sea, las que se refieren a la trama del relato, cobran así también un valor religioso: por ejemplo, las primeras profecías que pronuncia Merlín para salvar a su madre, más allá de cumplir con este propósito inmediato, también permiten su manifestación como Profeta y su reconocimiento general, imprescindible para llevar a cabo su misión providencial.

La ambición del proyecto de Robert de Boron fue mal entendida, incluso, probablemente, para sus contemporáneos. No captó el interés del público su inspiración trascendental, sino las

³⁷³ Sólo el manuscrito Didot, en el que se encuentra toda la trilogía, presenta también las profecías políticas derivadas de la obra de Monmouth.

³⁷⁴ Véase Zumthor, *Merlin le Prophète*, op. cit., pp. 169-170.

aventuras que componían la obra. Juntándose a este respecto con los textos de Monmouth, la trilogía de Boron pasó a constituer “une sorte de carrière d’où l’on tire avec indifférence des matériaux de narration qu’on insérera ici ou là au sein d’œuvres de caractère complètement différent, et pour leurs besoins propres”.³⁷⁵ La versión mística de la fábula de Merlín conoce entonces una profunda novelización en las obras posteriores, empezando con el gran ciclo anónimo –aunque antes atribuido a Gautier Map– que sigue la obra de Boron, la llamada *Vulgata*, o ciclo del *Lancelot-Graal*, que reúne hacia 1235-1240 seis partes compuestas de forma independiente: *L’Estoire del Saint Graal*, ampliación del texto de Boron; una prosificación del *Merlin* de Boron, acompañado de una *Suite du Merlin* (a veces llamada *Vulgate-Merlin*, *Suite Vulgate* o *Suite* “histórica”, por limitarse a narrar las conquistas de Arturo, y pensada como un puente *a posteriori* entre la coronación de Arturo y el momento de auge de su corte); el *Roman de Lancelot du Lac*; *La Queste del Saint Graal*; y, por fin, *La Mort Artu*.³⁷⁶ En esta extensísima narración, Merlín mantiene la mayoría de los rasgos que le había atribuido Boron: don de profecía y de metamorfosis, sabiduría, papel de consejero de los reyes, etc., a lo que se añade una faceta de mago más desarrollada,³⁷⁷ virtudes todas llevadas hasta un extremo que hacen de él un personaje todopoderoso. Algunas características novedosas son su vínculo con el bosque de Brocelianda, en la Pequeña Bretaña, o su atracción hacia las mujeres, ilustrada por su relación con Morgana y, sobre todo, con Viviana, también atraída por él y que lo encierra, al final de la obra, en una cárcel de aire. Pero, aunque conserva un fuerte carácter religioso, pierde totalmente su carácter de profeta de la Providencia divina, para reducir su función a la de profeta de la materia de Bretaña y de garante de su caballería ideal. El libro de las Profecías ya no se relaciona con la historia de Gran Bretaña, sino con el mundo de la fábula: las profecías se vuelven, pues, ante todo novelescas y, aquí, se refieren sobre todo a las guerras de Arturo y a las aventuras de Lanzarote. Una de las funciones que derivan de este cambio es su vertiente estructuradora, que hace de los oráculos, a pesar de su frecuente oscuridad, un lazo permanente entre los distintos episodios de esta selva textual, al recordar los antecedentes de un evento o al anunciar sus futuras

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 179.

³⁷⁶ El ciclo de la *Vulgata* se puede consultar en la clásica edición de H.O. Sommer (*The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, Washington, 1908-1916, 7 tomos) o en la reciente edición de la Pléiade: *Le livre du Graal*, ed. de Daniel Poirion, dir. de Philippe Walter, Gallimard, Paris, 2001-2009, 3 tomos.

³⁷⁷ Es esta nueva combinación entre el tema del Profeta y el poder mágico la que Zumthor denomina como figura de “Merlín el Sabio” y la que distingue la “leyenda de Merlín” del solo “tema del Profeta” (*Merlin le Prophète*, *op. cit.*, pp. 180 y 231). En este nuevo ciclo, la magia es omnipresente y pasa a ser una nueva herramienta al servicio del desarrollo de la trama. Sin embargo, como analiza el estudioso suizo, el tema del mago se subordina al del profeta: “*Merlin n’est magicien que parce que prophète*, et pour le plus grand bien de sa prophétie” (*ibid.*, p. 216).

consecuencias. La interpretación de sueños también desempeña este papel. Tal función de las profecías se mantendrá como un recurso fundamental de toda la literatura caballeresca posterior.

El último ciclo narrativo referente a Merlín que nos interesa aquí es el conocido como *Post-Vulgata* o *Pseudo-Boron*, que reelabora el *Lancelot-Graal* para incorporar material sacado del *Tristán en prosa*. Reunido unos años más tarde, hacia 1240, se compone de las siguientes partes, que nos han llegado de forma muy incompleta: *L'Estoire del Saint Grail*; *L'Estoire de Merlin*, con una continuación llamada *Suite Post-Vulgata* (o *Huth-Merlin*, según el nombre de uno de los manuscritos conservados); *La Queste del Saint Graal*; *La Mort Artu*. La *Suite Post-Vulgata*³⁷⁸ contempla el mismo periodo de la leyenda que la de la *Vulgata*, pero se compone al mismo tiempo que los elementos que la rodean: su autor lleva a cabo su papel de puente con mucho mayor talento y coherencia y se ciñe mucho más a los acontecimientos ficticios –en particular, el origen del mito de la “terre gaste” que desencadena las aventuras del Santo Grial–, de allí su nombre de *Suite* “novelesca”. Las profecías que allí se pronuncian también se singularizan por su carácter puramente novelesco. Merlín conserva su papel de mentor de la corte artúrica, particularmente en el aspecto espiritual. Sin embargo, tanto el profeta como sus anuncios han perdido su anterior fuerza, para volverse meros recursos literarios, ahora también “domesticados” en el ámbito de la ficción: Merlín carga con el pecado de haber nacido de un demonio y, como simple intérprete de los designios divinos, sólo puede avisar a sus compañeros respecto a lo que les va a suceder, nunca impedir las desgracias. La profecía, vuelta impotente, ya no pretende cambiar destinos, sino solamente revelarlos, y eso, cuando el cumplimiento de la Providencia se lo permite. El abandono parcial de las tradicionales imágenes animalísticas facilita esta mera función informativa o la de cohesión estructural, aunque se instaura también otra forma de oscuridad, basada en el conocimiento de los demás sucesos de la trama. Tal transformación acompaña el paso de la caballería cortesana de la *Vulgata* a una caballería cristiana y otorga al ciclo una atmósfera más fatídica, e incluso más pesimista, que la del ciclo anterior. La virtud por excelencia de los personajes pasa a ser la resignación ante los dictados divinos. La impotencia gana también al mago, quien, a pesar de su gravedad y sabiduría, ya no cede a los deseos de una Viviana amorosa, sino que ésta, llamada Niviana y ahora malévola, logra encerrarlo en una

³⁷⁸ Este nuevo texto merliniano se puede leer en la siguiente edición: *Merlin. Roman en prose du XIIIe siècle. D'après le manuscrit appartenant à M. Alfred H. Huth*, ed. de Gaston Paris et Jacob Ulrich, Librairie Firmin Didot et Cie, Paris, 1886, 2 tomos. Una edición más reciente, también basada esencialmente en el ms. Huth, pero crítica, es la de Gilles Roussineau: *La Suite du Roman de Merlin*, Droz, Paris, 2006.

tumba, en “la Forest Perilleuse”, provocando su famoso grito, o “baladro” según el término empleado por la traducción al español. Antes de este final trágico, vemos también que se debilita su faceta mágica, pues los encantamientos en sí están condenados y Merlín sólo conserva su capacidad de metamorfosis, aunque también restringida a los solos cambios antropomórficos. Ante los temores religiosos de sus contemporáneos más recientes, recelosos de sus orígenes diabólicos, la antigua figura de Merlín pierde así su aspecto todopoderoso para adaptarse a las nuevas exigencias de su tiempo. El motivo de la profecía sufre de la misma desconfianza.

Sin embargo, no es solamente este último ciclo el que se va a difundir por Europa, provocando a su vez obras originales en alemán, inglés o italiano, sino que este desarrollo se alimenta con las distintas capas aportadas a la fábula de Merlín por las sucesivas narraciones que le fueron dedicadas. España no hace excepción en este largo proceso.

II.1.2 La llegada a la Península del personaje y sus profecías

En el caso de España, el conocimiento de la paulatina difusión de la materia de Bretaña se debe en gran parte a las investigaciones de William J. Entwistle, quien rastreó todas las huellas de traducciones o adaptaciones de la narrativa artúrica en la Península.³⁷⁹ Según su análisis, la llegada de esta literatura a la Península se relaciona, en un primer lugar, con una serie de eventos políticos, ya desde el siglo XII. El más importante de ellos es el matrimonio de Leonor Plantagenet, hija de Enrique II de Inglaterra y de Leonor de Aquitania, con Alfonso VIII de Castilla, en 1170: es más que probable que la princesa inglesa haya traído a España todas o parte de las obras de Monmouth.³⁸⁰ Su redacción en latín, así como el género historiográfico –más respetable– al que pertenecen, facilitaron probablemente su recepción en Castilla. Otros intercambios diplomáticos pudieron también favorecer el conocimiento, sobre todo, de la *Historia* –pues, como ya apuntamos, la difusión de la *Vita Merlini* fue muy limitada–. Tal es el

³⁷⁹ Los datos que refiero a continuación provienen, por lo tanto, de su imprescindible estudio: William J. Entwistle, *The Arthurian Legend in the Literature of Spanish Peninsula*, J. M. Dent, London, 1925 [reproducción facsimilar por Kessinger Publishing, 2010]; y de su artículo “Geoffrey of Monmouth and Spanish Literature”, *The Modern Language Review*, XVII-4 (1922), pp. 381-391. Completo, además, algunos datos con el estudio de Irène Freire-Nunés, *Le Graal ibérique et ses rapports avec la littérature française*, Thèse doctorale, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq, 1997, y con el artículo de Amadeu J. Soberanas, “La version galaico-portugaise de la *Suite du Merlin*”, *Vox Romanica*, XXXVIII (1979), pp. 174-193.

³⁸⁰ La madre de Leonor es famosa por su papel de mecenas de los trovadores provenzales, mientras que su padre, Enrique II, fue quien recibió la dedicatoria de la tercera edición de la *Historia Regum Britanniae* en 1154, así como las de otras novelas artúricas incluso posteriores a su reinado (Entwistle, *The Arthurian Legend*, *op. cit.*, pp. 33-35).

caso del viaje del príncipe Eduardo a Burgos en 1254 (para su matrimonio con Leonor de Castilla, hermanastra de Alfonso X) o la visita recíproca de don Sancho en Londres al año siguiente.

Sin embargo, es un hecho que la *Historia* había pasado a España antes de 1219, pues los *Anales Toledanos Primeros* dan de ella la primera cita en castellano: “Lidio el rey Citus [Artus] con Mordret en Camlenc. Era MLXXX”.³⁸¹ Unos años más tarde, su conocimiento se deduce de la *General estoria* alfonsina, emprendida hacia 1272. Alfonso X se refiere a ella como a la *Estoria de las Bretannas* y sus talleres produjeron una traducción parcial de la obra, que constituye una de las fuentes relativas a la historia profana, que, en esta crónica de pretensión universal, corre paralelamente a la historia bíblica. El rey Sabio también demuestra su conocimiento de las principales figuras bretonas en su obra lírica, pues las *Cantigas de Santa María* aluden tanto a Arturo (nº 35) como a Merlín (nº 108), el cual no aparece como profeta, sino más bien como el intercesor que obtiene de la Virgen el castigo de un judío. Por fin, la crónica de Monmouth dejó claras huellas en el *Nobiliario*, o *Livro das Linhagens*, planeado por Pedro de Barcellos en el primer tercio del siglo XIV y donde aparece un resumen de toda la *Historia*, con la excepción de los sucesos relativos a Merlín y sus profecías, aunque el mago sí está citado: a pesar de esta restricción, la obra da un testimonio inequívoco sobre el conocimiento de Monmouth en el ámbito portugués. Según Entwistle, las *Profecías* de Merlín, en su versión galfridiana, es decir, el Libro VII de la *Historia*, no llegaron a España durante la Edad Media, sino que siempre se prefirió separar al profeta bretón de su contexto original para adaptar sus oráculos a la realidad política española. Si bien esta adaptación conoció un desarrollo importante —es este fenómeno el que ilustran las obras que estudiaremos a continuación—, la inexistencia de las *Prophetiae* en el ámbito hispánico es más que cuestionable, puesto que las dos versiones del *Baladro* incluyen una traducción, aunque mala, de las mismas. Una vez adoptadas las principales figuras introducidas por Monmouth, en la segunda mitad del siglo XIV y en el XV, el interés por su obra historiográfica fue reemplazado por la gran moda de la literatura novelesca inspirada, cada vez más lejanamente, en el cronista galés. Es solamente a principios del siglo XVI cuando se irá redescubriendo a este autor, aunque de modo muy limitado y con reacciones poco entusiastas,

³⁸¹ *Apud.* Entwistle, “Geoffrey of Monmouth and Spanish Literature”, art. cit., p. 383.

como lo muestra la condena que pronuncia Juan Luis Vives en contra de su concepción fabulosa de la historia bretona.³⁸²

En cuanto a las obras artúricas francesas, penetraron primero en Cataluña, donde la barrera lingüística era menos fuerte, pues la lengua literaria seguía siendo hasta el siglo XIII, e incluso XIV en poesía, el *lemosí*, o provenzal del oeste, mientras que su introducción en Portugal y Castilla pasaba necesariamente por una labor previa de traducción. En Cataluña, el testimonio más temprano corresponde a la obra del trovador Guiraut de Cabrera, quien, hacia 1170, ya muestra un profundo conocimiento de la materia de Bretaña. Hay que esperar, no obstante, la segunda mitad del siglo XIV para encontrar obras más importantes, como la *Faula* de Guillem de Torroella, largo poema de unos 1250 versos que narra un extraño sueño artúrico. Respecto a la transmisión de las obras originales francesas, el estudio de las bibliotecas de la nobleza catalana del siglo XIV muestra la abundancia de las copias existentes, en versión original o en traducción. Sin embargo, pocos fragmentos en catalán sobrevivieron: un folio único de un *Lançalot en catalá* del siglo XIV y una parte más considerable (unos 130 folios) de la *Queste del Saint Graal* de la *Vulgata*, fechada en 1380. A estos manuscritos, se puede añadir una edición (Barcelona, hacia 1496) de una adaptación de la *Mort Artu*, también de la *Vulgata*.

En una etapa posterior a la difusión de estas obras por Cataluña, Portugal y Castilla también las van descubriendo. Este segundo momento provoca entre los especialistas una candente polémica respecto a la prioridad de uno u otro de estos dos reinos en el conocimiento de las obras artúricas. Prevalció algún tiempo la hipótesis, sostenida entre otros por Marcelino Menéndez y Pelayo, de una anterioridad portuguesa en este proceso de difusión, siendo el principal argumento de esta teoría el compartir los portugueses la “mentalidad celta” propia de estas narraciones, mientras que el fuerte realismo castellano representaba un obstáculo a su recepción, lo que confirmaría la corriente épica, y no caballeresca, de estos años. Entwistle refuta, sin embargo, tal afirmación, al cuestionar la validez del argumento cultural y al defender más bien una contemporaneidad del fenómeno en ambas partes de la Península, aunque esta difusión no haya provocado de inmediato obras originales en castellano. Pero, en trabajos más recientes, estudiosos como, primero, Manuel Rodrigues Lapa, y más tarde Fanni Bogdanow e Ivo Castro, defendieron de nuevo la prioridad portuguesa, ahora con argumentos más filológicos (análisis

³⁸² En sus *Opera* (VI, p. 398), Vives escribe: “Fabulosa sunt magis quae de Britanniae originibus quidam est commentus, a Bruto illos Trojano deducens, qui nullus unquam fuit” (*apud Entwistle, The Arthurian Legend, op. cit.*, p. 62, nota 2).

comparativo del léxico de las versiones castellana y portuguesa respecto al francés, búsquedas históricas sobre las posibles circunstancias y actores de la introducción de esta literatura en Portugal, etc.). A este debate geográfico se añade, además, la pregunta de la fecha de la primera traducción, pues, como precisaré más adelante, se oponen, principalmente, la tesis de una traducción castellana realizada hacia 1290 bajo el reinado de Sancho IV (Entwistle) y la de una traducción portuguesa llevada a cabo hacia 1245 y fomentada por Alfonso III el Boloñés (se trata primero de una intuición de Carolina Michaëlis, que respaldarían las investigaciones más recientes de Ivo Castro). No es aquí el lugar para discutir de forma pormenorizada estas distintas teorías. Me limitaré, pues, a indicar las huellas dejadas por cada una de estas narraciones en manuscritos o ediciones tempranas de Castilla o Portugal.

Dejando de lado la difusión del ciclo de Tristán y la de obras artúricas menores, que no nos conciernen directamente aquí, podemos retener los siguientes datos. Aunque muy incompleto, el manuscrito 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca (antes ms. 2-G-5 de la Biblioteca de Palacio de Madrid), fechado en 1469-1470, reúne un *Libro de Josep Abarimatia*, un *Libro de Merlín* y un *Tratado de Lanzarote*.³⁸³ El último es demasiado breve para establecer una filiación segura, pero los dos primeros corresponden a las partes correspondientes de la *Post-Vulgata*. Un *Liuro de Josep Abarimatia* en portugués también se encuentra en un manuscrito de hacia 1540-1544³⁸⁴ (ms. 643, Archivo Nacional de la Torre do Tombo de Lisboa), aparentemente copiado a su vez de un manuscrito de 1313-1314. Según las investigaciones de Fanni Bogdanow y de Ivo Castro, este *Josep* se acerca al manuscrito 2427, de Rennes, del siglo XIII,³⁸⁵ y se inserta, por lo tanto, en una época muy temprana de la tradición textual artúrica, lo que confiere una importancia capital a los testimonios ibéricos. No se conocen ediciones antiguas de esta primera parte de los ciclos artúricos. También cabe notar que, si bien el *Josep* no está vinculado, en los testimonios que nos han llegado, a las demás partes del ciclo, es muy probable que circulaba una trilogía del Grial, como lo atestiguan la referencia de la *Crónica general de 1404* a una *Estoria del Santo*

³⁸³ Estos textos (pasajes del *Libro de Josep Abarimatia*, de *La Estoria de Merlín* y de un *Lançarote*) fueron publicados por Karl Pietsch: *Spanish Grail Fragments*, The University of Chicago Press, Chicago, 1924, 2 tomos. Una edición más reciente, pero todavía inédita, es la de César García de Lucas: *Les premières traductions du roman du Graal en Espagne*, Thèse doctorale, Université de Paris X, Nanterre, 1999. Aprovecho esta referencia para agradecer al profesor García de Lucas el haberme facilitado el texto de su edición.

³⁸⁴ Esta datación se debe a la investigación de Ivo Castro, cuyas conclusiones aparecen en su artículo “Quando foi copiado o Livro de José de Arimateia? (Datação do cód. 643 da Torre do Tombo)”, *Boletim de Filologia*, XXV, 1979, pp. 173-183. Es de notar que Entwistle desconocía la existencia del manuscrito portugués.

³⁸⁵ Véase Ivo Castro, “Remarques sur la tradition manuscrite de l’Estoire del Saint Graal”, en Dieter Kremer, *Homenagem a Joseph M. Piel*, Max Niemeyer, Tübingen, 1988, pp. 195-206.

Grayal e de rrey Artur o la mención de una *Demanda del Santo Grial* en dos volúmenes en la biblioteca de Isabel la Católica.³⁸⁶

Si el *Josep de Abarimatia* conoció una circulación independiente, el vínculo entre las demás partes del ciclo francés se mantuvo mejor. En el ámbito castellano, se trata de un conjunto designado como *Merlín y Demanda*, por reunir *El Baladro del sabio Merlín* y *La Demanda del Santo Grial*, el cual se atribuye falsamente a Robert de Boron y contiene los siguientes elementos: para el *Baladro*, el relato del origen de Merlín y de la llegada al trono de Arturo, la *Suite de la Post-Vulgata* y el desarrollo del ficticio *Conte du Brait* (es decir, *Cuento del Baladro*, reivindicado por un cierto Hélie); para la *Demanda*, *La Queste* de la *Post-Vulgata* y parte de *La Mort Artu*. Esta reagrupación deriva, pues, en primer lugar del ciclo del pseudo-Boron, pero presume el conocimiento de la *Vulgata*, de la cual, sin embargo, no se conocen adaptaciones al español,³⁸⁷ más allá de la influencia que ejerció su *Queste* sobre el redactor de la *Demanda*. Su principal cambio respecto al original francés es su alejamiento de la historia sagrada, para centrarse de preferencia en los aspectos novelescos de la narración. Las huellas manuscritas de este conjunto son las ya citadas de un *Libro de Merlín* y de un muy escueto *Tratado de Lanzarote*, del siglo XV (ms. 1877 de Salamanca), aunque las alusiones de la *Crónica general de 1404* muestran su conocimiento desde 1390. En portugués, no existe ningún testimonio del *Merlín*, pero sí un manuscrito de la *Demanda*, titulado *Historia dos cavalleiros da Mesa Redonda e da Demanda do Santo Graal* (Viena, Biblioteca de Palacio, ms. 2594). Por fin, Amadeu J. Soberanas descubrió casualmente unos fragmentos en galaico-portugués de la *Suite Post-Vulgata* (ahora Ms. 2434 de la Biblioteca de Cataluña) y los fecha en la primera mitad del siglo XIV. En cambio, existen más testimonios impresos: el incunable *Baladro del sabio Merlín con sus profecías* (Juan de Burgos, Burgos, 1498); un posible *Merlín y Demanda del Sancto Grial* (Sevilla, 1500), citado por algunos estudiosos, pero hoy perdido; *La Demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote del Lago y de Galaz su hijo* (Juan de Villaquirán, Toledo, 1515); *Baladro del sabio Merlín y Demanda del Santo Grial* (Sevilla, 1535). Entre las dos ediciones tempranas del *Baladro*, la de Burgos es la más cuidada, pero la de Sevilla es la única en incluir las profecías relativas a la historia castellana. En ambos casos, se trata de una

³⁸⁶ Entwistle, *The Arthurian Legend*, op. cit., p. 143.

³⁸⁷ Sobrevivieron, sin embargo, huellas del *Lanzarote* de la *Vulgata* en otras lenguas de la Península: el folio en catalán ya citado, un manuscrito fechado hacia 1330 y que presenta 13 breves capítulos en gallego-portugués y un *Lançarote do Lago* portugués transmitido por un manuscrito de 1414, quizá copiado de otro del siglo XIV.

adaptación al español de la *Suite Post-Vulgata*, que comparte probablemente un mismo arquetipo con la ya mencionada *Estoria de Merlín* manuscrita. Presenta además un gusto por lo sentimental mayor al del original y una interesante ampliación de la parte final relativa a la muerte de Merlín. El propio texto atribuye la traducción a un cierto fray Juan Bivas. Indicios internos al prólogo de la edición burgalesa, con posibles referencias a la monarquía castellana, sugieren a Entwistle la hipótesis de que esta traducción se llevó a cabo durante el reinado de Sancho IV, más precisamente hacia 1290. Esta adaptación se habría traducido entonces al portugués en el siglo XIV; la versión lusófona se conservaría más fiel a la traducción originaria, mientras que el texto en castellano habría evolucionado y se habría modernizado más rápidamente.³⁸⁸ Los defensores de la prioridad portuguesa arguyen, en cambio, por una traducción llevada a cabo por el fraile Joam Vivas, antes de 1245, cuando Alfonso III el Boloñés regresa de Francia, donde pudo conocer el reciente ciclo de la *Post-Vulgata*.³⁸⁹ En la versión castellana, las profecías fueron añadidas en distintas etapas, desde, por lo menos, el reinado de Alfonso XI, hasta el de Fernando el Católico para las más tardías. Su inserción es la que hace del *Baladro* una obra verdaderamente original, pues propone empalmar el “tema del Profeta” con la “fábula de Merlín”, un ejercicio que sólo habían llevado a cabo las *Prophecies de Merlin* del pseudo-Ricardo de Irlanda, que ambicionaban el estatuto de “enciclopedia merlinesca”,³⁹⁰ al reunir una amplia colección de oráculos políticos, creados *ex profeso*, con un máximo de episodios novelescos relativos a Merlín, sacados de múltiples obras anteriores. El caso español confirma, por lo tanto, la teoría de Zumthor, según la cual “le Merlin romanesque ne fut qu’un cas particulier, un accident momentané du Merlin Prophète politique”.³⁹¹ Las apariciones de Merlín en la literatura medieval castellana son ante todo las de un profeta político. Con toda lógica, la única obra novelesca que se le dedica no puede sino ceder también a la tentación de incorporar las profecías políticas que se le solía atribuir.

³⁸⁸ Entwistle, *The Arthurian Legend*, op. cit., p. 181.

³⁸⁹ Véase Ivo Castro, “Sobre a data da introdução na Península Ibérica do ciclo arturiano da *Post-Vulgata*”, *Boletim de Filologia*, XXXVIII (1983), pp. 81-98, así como Freire-Nunés, *Le Graal ibérique*, op. cit., pp. 100-106.

³⁹⁰ La expresión es de Zumthor, *Merlin le Prophète*, op. cit., p. 269.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 272.

II.1.3 Las características de la profecía merliniana

A modo de conclusión de este recorrido por los meandros del motivo merliniano y antes de adentrarnos en los textos castellanos que lo reelaboraron, nos queda por proponer una definición de la llamada profecía merliniana. Su primera característica es, evidentemente, la de tener como autor –aunque la atribución sea totalmente ficticia– al propio Merlín. Sin embargo, lo que la singulariza todavía más es el estilo sumamente original que desarrolla desde sus orígenes.

Antes de la difusión de los oráculos atribuidos a Merlín, los grandes profetas anteriores también poseían su estilo propio. El más importante de ellos es el llamado estilo sibilino, que caracteriza los anuncios de las distintas Sibilas que, supuestamente, profetizaron a lo largo de los siglos. Sus libros solían alternar pasajes proféticos con intervenciones líricas de las profetisas e himnos. Pero, sobre todo, este estilo se valía de un disfraz numérico: en un primer momento, se aludía a los personajes mediante la inicial de su nombre, pero transformando ésta en su valor numérico, según el sistema de notación griego. Taylor da como ejemplo la alusión a César contenida en la siguiente frase: “The first king will be one who sums up two tens with his initials”, pues Kappa, la inicial griega de César, también representaba el número veinte.³⁹² En la Edad Media, se pierde poco a poco el conocimiento del sistema numérico griego, lo que conduce a una simplificación de este estilo profético, que se limita a aludir a los personajes mediante su inicial, dejando de lado el elemento numérico.³⁹³

Siguiendo el gusto común a muchos oráculos por la oscuridad o, por lo menos, la ambigüedad, el sistema característico de la profecía merliniana se basa también en un disfraz, ahora más familiar en la cultura occidental, pero del que Taylor ha demostrado la absoluta originalidad respecto a las profecías anteriores. Se trata del empleo de metáforas animalísticas para referirse ocultamente a personajes históricos. El uso de figuras animales ya se puede encontrar en algunas profecías anteriores, pero de forma puntual y nunca como un sistema organizado. En la Biblia, por ejemplo en el Libro de Daniel o en el Apocalipsis, los animales evocados son más bien monstruos y representan naciones o personificaciones alegóricas, o sea, abstracciones. Algunos ejemplos de metáforas animales se pueden encontrar también en obras clásicas, como Herodoto o

³⁹² Taylor, *The Political Prophecy in England*, *op. cit.*, pp. 31-32.

³⁹³ Taylor da un ejemplo de este método simplificado, sacado de la *Historia Ecclesiastica* de Ordericus Vitalis (libro I, cap. 24): “Transit ab R. Gerbertus ad R. post papa vigens R.”. Esta profecía sibilina alude a la designación de Gerbert de Rheims como papa, con el nombre de Silvestre II, y usa aquí iniciales para referirse a lugares, como lo explicita la paráfrasis de Taylor: “Gerbert goes from R (Ravenna, his birthplace) to R (Rheims, where he became bishop), afterwards living as Pope in R (Rome)” (*ibid.*, p. 37, nota 29).

los propios textos sibilinos, pero se basan en juegos de palabras, apodos tradicionales de ciertos personajes históricos, o alusiones muy puntuales. Las profecías que se desarrollan a lo largo de la Edad Media en torno a la figura del Último Rey de Roma, en los escritos del pseudo-Methodio o de Adso, adoptan un estilo más bien transparente. La obra profética más famosa antes de la publicación de las *Prophetiae Merlini* (1134), la *Profecía de la Sibila Tiburtina*, cuyas distintas versiones se escriben antes del siglo XI, no presenta ninguna figura animalística. Según Taylor, el sistema profético que propone Geoffrey de Monmouth es, por lo tanto, absolutamente nuevo en el panorama de la época. Los únicos textos en los que pudo haberse inspirado son los antiguos poemas galeses, donde ya aparece un uso de metáforas de animales o árboles para referirse a distintos personajes, similar a la costumbre de los bardos de atribuir epítetos animalísticos a sus patronos, aunque estas metáforas no cumplieran con un papel profético. Sin embargo, como ya señalamos, los poemas en la forma con la que los conocemos son posteriores a la obra de Monmouth, lo que impide establecer una clara relación entre las *Prophetiae* y un posible modelo galés.

Vemos, pues, que Geoffrey sólo pudo aprovechar elementos muy puntuales de obras anteriores y que, por lo tanto, se puede realmente considerar como el inventor de este estilo profético, de allí que Taylor denominara éste “estilo galfridiano”, lo que permite abarcar profecías posteriores que adoptaron este sistema, pero sin reivindicar la autoría de Merlín (como fue el caso del texto francés ya citado de *L’Epistre de Sibille*). Monmouth es quien erige en sistema profético organizado el uso de la metáfora animalística, entendida de una manera muy precisa. Ya no se trata de aludir a ideas abstractas, como sucede con la alegoría (por ejemplo, en las visiones de santos, donde animales podían representar la ayuda de Dios o, al contrario, tentaciones diabólicas) o con los animales de los bestiarios, que podían servir para evocar ciertos defectos o cualidades. Los animales galfridianos, en cambio, tienen una función simbólica: aluden a una figura a la vez concreta e individual, es decir, que sólo sirven de máscara para aludir a un personaje histórico preciso y único. Las profecías atribuidas a Merlín consisten, entonces, en narraciones, cuyos protagonistas reales y reconocibles son reemplazados por figuras animalísticas, cambio que dificulta de inmediato la comprensión de los anuncios. Sin embargo, tal transformación no es el único recurso del que se vale la profecía merliniana. Monmouth también se inspira en la retórica bíblica para moldear los anuncios de su personajes y organizar la avalancha de claves animales que los compone. Retoma, por ejemplo, la estructura de ciertos

anuncios bíblicos, que empiezan prediciendo grandes catástrofes y cataclismos, antes de devolver la esperanza mediante la llegada de un Salvador.³⁹⁴ Para acentuar la oscuridad de los oráculos, el estilo galfridiano de las profecías posteriores a Monmouth se irá completando poco a poco con nuevas herramientas. El comentario que acompaña la profecía galfridiana de John of Bridlington (poema en latín, escrito probablemente en 1364) propone una lista de diez recursos que permiten complicar a gusto el sistema y entre las cuales podemos destacar el uso de la ambigüedad, de metáforas, de enigmas, de la abreviación, etc.³⁹⁵ Otros recursos, como el uso de mayúsculas latinas que signifiquen a la vez una palabra y un número, la falsa traducción de los patronímicos al latín, o la separación equívoca de las palabras, son menos frecuentes y no aparecen, según mis observaciones, en los textos castellanos que analizaré aquí. El resultado de tal acumulación de recursos, pensados todos para dificultar la comprensión de los oráculos, fue la fama, difundida en la Europa medieval, de que las profecías de Merlín no se podían entender sino después de que sucedieran los eventos anunciados. Así lo deja entender el poeta Étienne de Rouen en su *Draco Normannicus*: “Ni jam praetereat nescis quid vaticinetur : / dum transacta vides credere cuncta licet”; o el historiador Vincent de Beauvais en el *Speculum Historiale*: “Merlinus autem multa obscura revelavit... Prophetavit et alia plurima quae vix intelligi possunt donec apparere incipiant”.³⁹⁶ En el *Merlin* de Robert de Boron, es el propio profeta quien reivindica esta oscuridad: “ne je ne parlerai plus devant le pueple ne en cort se si oscurement non que il ne savront ja que je dirai devant que il le verront”.³⁹⁷ Tal oscuridad se vuelve la marca de identidad por excelencia de la profecía merliniana. Sin embargo, la frecuente redacción *a posteriori* de estos oráculos compensa muchas veces la dificultad del estilo, pues, como lo había profetizado el propio Merlín, el vaticinio se aclara, una vez conocidos los acontecimientos aludidos: la existencia de un referente concreto permite entonces dilucidar las metáforas y ambigüedades y superar la oscuridad aparente de la profecía, quitándole su disfraz estilístico.

Otro aspecto de gran importancia participa de la caracterización misteriosa de las profecías de Merlín. Taylor no lo estudia, puesto que su trabajo se centra en el subgénero de la profecía política y que el aspecto en cuestión es más bien propio del desarrollo novelesco del personaje:

³⁹⁴ Véase Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 30.

³⁹⁵ Se puede consultar la lista completa de estos recursos, acompañada de algunos ejemplos, en Taylor, *The Political Prophecy in England*, *op. cit.*, pp. 5-6.

³⁹⁶ Respectivamente, Étienne de Rouen, *Draco Normannicus*, libro I, cap. 36, y Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, libro XX, cap. 20, *apud* Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 89.

³⁹⁷ *Merlin. Roman du XIIIe siècle*, *op. cit.*, cap. 43, p. 163.

me refiero a la noción de ‘maravilloso’, que ya hemos mencionado en el contexto del *Libro del Caballero Zifar* y con la cual Merlín se vincula muchas veces estrechamente. Esta noción, de por sí sumamente compleja, ha recibido varios intentos de definición, a veces –ante la dificultad que representa una descripción teórica del fenómeno– bajo la forma de un catálogo de sus manifestaciones. Según la etimología del término, las *mirabilia* son, ante todo, elementos que provocan la sorpresa y, secundariamente, el temor o la admiración. Lo maravilloso no corresponde, por tanto, a una característica intrínseca de tales elementos, sino a la reacción de un sujeto ante ellos. Este sujeto puede ser un personaje intradiegético de las obras o el propio narrador: las reacciones de uno y otro funcionan como una imagen interna de las del receptor final de tales textos.

La pregunta sería entonces: ¿qué tipos de elementos pueden provocar semejante reacción “maravillada”? Un primer intento de respuesta sería vincular esta reacción con la aparición de lo sobrenatural: es la percepción de realidades situadas “fuera del orden de natura”, según la expresión hispánica, la que se asociaría con el extrañamiento de la maravilla. Jacques Le Goff, en su famoso estudio sobre la noción, propuso distinguir tres categorías en el mundo sobrenatural medieval: la primera es justamente lo *mirabilis*, que el historiador francés asimila a la noción moderna de ‘maravilloso’; a su lado, encontramos, por una parte, lo *magicus*, que designa la magia artificial y, más específicamente, la de origen diabólico; y, por otra, lo *miraculosus*, que corresponde a lo maravilloso cristiano, es decir, de origen divino, aunque la Iglesia buscó desde muy temprano separar claramente el ámbito de la maravilla y el ámbito del milagro aceptable por la ortodoxia cristiana.³⁹⁸ Esta distinción tripartita permite sin duda evitar ciertas confusiones, en particular anacronismos, en nuestra percepción actual de lo sobrenatural medieval. Sin embargo, presenta también puntos discutibles. Así, la definición misma de lo *miraculosus* como “merveilleux chrétien” muestra que las dos categorías no son herméticas, sino, al contrario, que el milagro constituye una forma de maravilla, que presenta solamente mejores límites para el entendimiento humano, lo que resume muy claramente Francis Dubost:

La différence essentielle entre *miracle* et *merveille* réside en effet dans la légalité supérieure et indiscutable du premier. Le miracle n’a pas à être expliqué. Il est une manifestation (*monstrance*) et une démonstration (*demonstrance*) de la toute puissance de Dieu, s’exerçant contre toute prévisibilité et contre les lois de la Nature.

³⁹⁸ Le Goff, *L’imaginaire médiéval*, op. cit., pp. 459-460.

[...] Le miracle ferme l'investigation intellectuelle, alors que la *merveille* suscite la curiosité et ouvre un questionnement.³⁹⁹

Las maravillas vinculadas con la demanda del santo Grial muestran la fragilidad de la distinción entre las dos categorías, puesto que, en el contexto de aventuras místicas que pertenecen supuestamente a los planes de la Providencia divina, surgen también elementos maravillosos de origen más que incierto.⁴⁰⁰ Pero el aspecto menos convincente de la teoría de Le Goff consiste probablemente en la inserción de lo maravilloso en la única esfera de lo sobrenatural. El propio inventario que propone al final de su estudio desmiente esta asimilación, ya que incluye elementos “naturales” –en oposición a “sobrenaturales”–, como ciertos paisajes, animales, arquitecturas o autómatas creados por el hombre. Esta impresión se refuerza al seguir la pormenorizada investigación de Dubost sobre el uso de la palabra “merveille” en la literatura francesa de los siglos XII y XIII: el término puede referir a monstruos y fenómenos inexplicables, pero también a la belleza sin par de una dama, al valor de un caballero o al éxito obtenido por un personaje en una difícil empresa.⁴⁰¹ Por tanto, la maravilla no se relaciona únicamente con el mundo sobrenatural, sino, de manera mucho más amplia, con cualquier elemento percibido como extraño, misterioso o excepcional, aunque no derive de fuerzas inexplicables. La definición del “fenómeno maravilloso” propuesta por Daniel Poirion se adecuaría entonces mejor con los indicios literarios de los que disponemos: “on peut le définir comme la manifestation d'un écart culturel entre les valeurs de référence, servant à établir la communication entre l'auteur et son public, et les qualités d'un monde *autre*”.⁴⁰² La maravilla corresponde así solamente a la idea de transgresión de una norma, lo que explica la amplitud conceptual de sus manifestaciones, en

³⁹⁹ Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIème siècles)*. *L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Honoré Champion, Paris, 1991, 2 tomes, t. 1, p. 87.

⁴⁰⁰ Un ejemplo sería el de la espada que Galaad y sus compañeros encuentran en la nave de la fe en *La Quête du Saint Graal* (en *Le livre du Graal, op. cit.*, t. 3, §278-280, pp. 1083-1085): la espada se encuentra en el ámbito sumamente cristiano de la nave de la fe, pero responde también a maravillas paganas, como su riqueza extrema o los huesos de animales imaginarios que forman su pomo y le otorgan extraños poderes. La visión de semejante artefacto provoca justamente la exclamación de los caballeros: “Ci puet on veoir merveilles !” (*ibid.*, § 279, p. 1085).

⁴⁰¹ Todo el estudio de Dubost sobre la *merveille* resulta sumamente enriquecedor: *ibid.*, t. 1, pp. 60-92. Respecto a la relación entre maravilla y sobrenatural, véanse en particular las pp. 78-85.

⁴⁰² Daniel Poirion, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, PUF, Paris, 1982, pp. 3-4. Si bien la definición citada me parece totalmente aceptable respecto a la noción de “maravilloso”, estoy en desacuerdo con la distinción terminológica que establece el crítico según los campos de la actividad humana afectados por este fenómeno: “En fait, l'étrange, le merveilleux, le fantastique désignent le même phénomène mais selon différentes perspectives, à savoir celles de la psychologie, de la littérature et de l'art” (*ibid.*, p. 3). Esta afirmación que Poirion no juzga necesaria demostrar resulta muy discutible, pues los términos en cuestión presentan importantes matices, mucho más allá de un cambio de perspectiva: vuelvo a remitir al estudio de Dubost para explicitarlos (*Aspects fantastiques, op. cit.*, en part. pp. 69-73 sobre “lo extraño” y toda la segunda parte, pp. 93-242, sobre “lo fantástico”).

particular la inclusión, en su campo de aplicación, de elementos tanto sobrenaturales como naturales.

La figura de Merlín constituye una de las manifestaciones más interesantes de lo maravilloso medieval, justamente por la multiplicidad de transgresiones de las normas que reúne en su sola caracterización. Su concepción, debida a los engaños del demonio, es una transgresión; su aspecto al nacer, la rapidez de su crecimiento físico y del desarrollo de su entendimiento también. Los poderes de índole mágica de los que hace alarde en innumerables ocasiones (metamorfosis, desplazamiento por los aires, transporte de megalitos, creación instantánea de castillos y monumentos, etc.) son claramente capacidades “extra-ordinarias”, en el sentido literal de la palabra. Sin embargo, es sin duda su don de profecía el que representa la culminación de estas transgresiones y el que sitúa definitivamente a Merlín más allá de cualquier norma. Conocimiento de lo incognoscible, la profecía constituye en sí una transgresión de la norma de referencia. El saber casi absoluto que este don otorga al mago lo acerca, además, a la omnisciencia divina, lo que representa otra manera de alejarlo de la condición humana concebida como norma ontológica. Entre todas las características a-normales de Merlín, la profecía es incluso la que responde más específicamente a la noción de maravilloso, puesto que tiene una explicación lógica y aceptable dentro del imaginario del receptor contemporáneo (los respectivos poderes que le son otorgados por Dios y el diablo). La profecía corresponde además al valor positivo del conocimiento, el cual permite a Merlín “introdui[re] du sens dans le désordre apparent des choses”.⁴⁰³ Al contrario, sus demás poderes se deben a fuerzas desconocidas, que los textos medievales rara vez intentan explicar: estas dudas afectan hasta el estatuto ontológico del personaje y son las que despiertan la desconfianza y el miedo de los personajes y, a veces, del propio lector, ante los aspectos fantásticos de esta figura tan contradictoria.⁴⁰⁴

⁴⁰³ *Ibid.*, t. 2, p. 750.

⁴⁰⁴ Los estudiosos de la literatura medieval –así Zumthor o Le Goff– han rechazado tradicionalmente la noción de “fantástico”, en particular tal como había sido definida por Tzvetan Todorov: “Le fantastique, c’est l’hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles, face à un événement en apparence surnaturel” (*Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Paris, 1970, p. 29, *apud* Dubost, *Aspects fantastiques*, *op. cit.*, p. 11). En el imaginario medieval, la aceptación de lo sobrenatural, en particular mediante la omnipresencia de Dios, vuelve insostenible una distinción tan tajante entre ambos mundos. Sin embargo, investigaciones más recientes han empezado a aceptar la posibilidad de un fantástico propio de las obras medievales, para poder distinguir ciertos matices de lo a-normal que respondían difícilmente al concepto de maravilla. Así, para Dubost, lo fantástico medieval corresponde a un cuestionamiento ontológico sobre la ausencia de la divinidad: “Pour le Moyen Âge, l’impensable, c’est l’absence de Dieu. Le silence, jamais éternel, de la divinité ne pouvait se concevoir nulle part [...]. Ainsi, toute surnature que Dieu n’habite plus engendre le malaise fantastique. Car les êtres et les lieux que Dieu a délaissés sont aussitôt investis par l’Autre” (*ibid.*, t. 1, p. 241). Según esta concepción, los rasgos de Merlín que no

Las profecías de Merlín representan entonces una manifestación inequívoca de la vertiente maravillosa de la literatura medieval. Sin embargo, cabe señalar que su vínculo con la ambientación maravillosa es propia de los textos interesados en la Fábula de Merlín. Paralelamente a ésta, la otra línea definida por Zumthor como el tema del Profeta presenta una concepción muy distinta del personaje y de sus oráculos, pues, en el ámbito histórico-político en el que se ubica, el objetivo es más bien convencer de la realidad de Merlín, concebido como un profeta casi-histórico, por tanto con derecho y capacidad para anunciar acontecimientos reales y emitir profecías relativas a personajes históricos: por lo general, en este subgénero de las profecías merlinianas, su caracterización maravillosa es entonces negada o ignorada.⁴⁰⁵

Tras haber analizado los múltiples rasgos distintivos de la profecía merliniana, cabe ahora proponer de ella una definición, que se mantendrá operativa a lo largo de nuestro estudio: entendemos por profecía merliniana (o galfridiana, en caso de que no sea atribuida a Merlín) toda narración de índole profética protagonizada por figuras animalísticas de función simbólica y caracterizada por una excesiva oscuridad o, por lo menos, ambigüedad del relato. La profecía merliniana puede estar enmarcada por dos tipos de discursos: el más famoso es el de las novelas artúricas de origen francés que hacen de Merlín y de sus vaticinios uno de los elementos claves de la ambientación maravillosa de estos textos; el segundo, menos conocido hoy en día, pero sumamente difundido en toda la Edad Media y parte de la Edad Moderna, es el discurso de índole política, que esté insertado en obras historiográficas o concebido para una circulación independiente, en el cual la profecía merliniana se desprende de su caracterización maravillosa para cumplir con propósitos más terrenales, históricos, políticos y hasta propagandísticos.⁴⁰⁶ Son

obedecen a una explicación dentro de los designios divinos –sólo la profecía recibe tal explicación– se relacionan entonces con el matiz fantástico: el lector recibe “deux séries d’informations qui dessinent deux images opposées de Merlin. L’une ostensible et rassurante, celle de Merlin providence de la chevalerie et œuvrant sans relâche pour le triomphe de l’idée monarchique ; l’autre clandestine, fragmentaire, fuyante et inquiétante, celle d’un Merlin diabolique ou sauvage” (*ibid.*, t. 2, p. 750). Aprovecho esta cita para recomendar todo el análisis de Dubost sobre la figura de Merlín (*ibid.*, t. 2, pp. 710-751).

⁴⁰⁵ Contrariamente a la opinión expresada por Le Goff (*L’imaginaire médiéval, op. cit.*, p. 463), no creo que la utilización de lo maravilloso para fines políticos forme siempre parte de lo maravilloso propiamente dicho: en el caso de las profecías, tal instrumentalización necesitaba más bien atraer los elementos de origen maravilloso hacia un realismo que le otorgara seriedad y credibilidad.

⁴⁰⁶ La creación o la instrumentalización de profecías merlinianas para fines políticos requiere una doble transformación genérica, así expuesta por Isabelle Rousseau: “accaparer la force de conviction du discours prophétique suppose tout d’abord de s’affirmer comme tel, d’où la mise en œuvre de procédés rhétoriques et sémantiques visant à légitimer le discours du propagandiste, à le donner comme prophétie. L’histoire est alors réécrite de façon à la conformer aux canons du genre prophétique. Mais, sous la pression de l’idéologie, le discours prophétique subit lui aussi une réécriture, double processus dans lequel nous semble résider l’essence du genre ‘prophétie politique’” (“Prophétie et réécriture de l’histoire dans les vaticinations de Merlin à Maître Antoine”, en

las relaciones de la profecía merliniana con este segundo contexto, que le otorgó un desarrollo y una difusión considerables, las que vamos a examinar a continuación en el caso particular del ámbito hispánico.

II.2 EL USO HISTÓRICO-POLÍTICO DE LA PROFECÍA MERLINIANA EN ESPAÑA

La profecía merliniana tal como la acabamos de definir aparece en varios textos castellanos, a partir de mediados del siglo XIV y hasta las grandes narraciones caballerescas propias de la Península. Respetando el orden cronológico de los textos, nos centraremos aquí en el uso histórico-político que se hace de este nuevo tipo de profecía, insertada de modo puntual o más generalizado en obras de los siglos XIV y XV.

II.2.1 El *Poema* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*: la profecía merliniana como recurso encomiástico al servicio del rey Justiciero

La producción historiográfica auspiciada por Alfonso XI es, sin duda, la más importante después de los ambiciosos proyectos de su bisabuelo, el rey Sabio, y antes de la nueva inspiración que Pero López de Ayala infunde al género. Interrumpida la *Estoria de España*, a pesar de los esfuerzos de los talleres de Sancho IV para proseguirla, la labor cronística dedicada a la sucesión de los reyes castellanos queda también estancada. El primer objetivo de Alfonso XI es, por tanto, el de rellenar la laguna historiográfica que cubre los reinados de Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV. Desde los trabajos llevados a cabo por Jerónimo Zurita, la opinión más difundida es que encargó este inmenso trabajo a su Canciller del sello de la poridad,⁴⁰⁷ Fernán Sánchez de Valladolid.⁴⁰⁸ Se cumple entonces esta primera parte del programa historiográfico real gracias a

Augustín Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2000, pp. 175-190, la cita p. 180). Tal fusión genérica, implicada por el uso político de las profecías merlinianas, constituye otro argumento para desprender este tipo de oráculo de la noción de ‘maravilloso’.

⁴⁰⁷ El cargo de cronista real sólo se creará durante el reinado de Juan II.

⁴⁰⁸ Jerónimo Zurita afirma la autoría de Fernán Sánchez de Valladolid en el Prefacio al tomo III de sus *Anales de la Corona de Aragón* (apud Diego Catalán, *Un prosista anónimo del siglo XIV. La Gran Crónica de Alfonso XI: hallazgo, estilo, reconstrucción*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1956, p. 125, nota 2). Julio Puyol y Alonso

la redacción de la llamada *Crónica de tres reyes*. La segunda parte de este programa concierne a la composición de una obra dedicada a los hechos del propio Alfonso XI. Por primera vez en el género cronístico castellano, se da efectivamente el caso de un rey que comanda y recibe su propia gesta, pues, si Alfonso X tenía planeado llegar a historiar su propio reinado, la *Estoria de España* se interrumpió antes de realizar este objetivo. La *Crónica de Alfonso XI* que se redacta hacia 1340 es, por lo tanto, la primera “crónica real” de esta historiografía, es decir, una crónica que “ordena la trama de episodios y de circunstancias que han rodeado la vida de un rey”, sin ser exactamente “reflejo de su pensamiento”:⁴⁰⁹ el acceso a este pensamiento, que era directo en el caso de la producción alfonsí, se vuelve indirecto en estas nuevas obras, donde es el cronista quien puede, o no, intentar reconstruir y explicar esta ideología real.

El texto original de esta *Crónica de Alfonso XI*, redactada por Sánchez de Valladolid y bruscamente interrumpida en 1344, se ha perdido. Lo conocemos, sin embargo, gracias a dos familias de testimonios, derivadas de la obra original y conocidas respectivamente como la *Versión vulgata* y como la *Versión crítica* o de la *Crónica de cuatro reyes*.⁴¹⁰ La primera deriva de una copia de la *Crónica* pedida por Enrique II, hijo del rey Justiciero, a su alguacil mayor, Juan Núñez de Villazán, y realizada por Ruy Martínez de Medina de Rioseco en 1376. A pesar del cuidado con el que se llevó a cabo esta copia, sólo da a conocer una versión bastante defectuosa de la obra, pues presenta, entre otros problemas, una cronología errónea de los hechos, así como una importante laguna entre sus capítulos XXXI y XXXII. En cuanto a la *Versión crítica*, se compuso dentro de un conjunto conocido como *Crónica de cuatro reyes*, del cual se separó en algún momento la parte dedicada a Alfonso XI. Esta versión subsana gran parte de los problemas de la *Versión vulgata*, a veces por derivar de una mejor copia de la *Crónica* original, otras veces

fue el primero en querer demostrar que se trataba de una falsa atribución, en su obra *El presunto cronista Fernán Sánchez de Valladolid*, Real Academia de la Historia, Reus, Madrid, 1920. Diego Catalán retoma estos argumentos en *Un prosista anónimo del siglo XIV*, op. cit., pp. 124-129, y concluye que estas obras deben ser declaradas anónimas, siendo el único dato a favor de Sánchez de Valladolid los puestos que ocupó en la corte y la diplomacia de Alfonso XI. Sin embargo, en su introducción a la *Gran Crónica de Alfonso XI* (Gredos, Madrid, 1976, 2 tomos), afirma rotundamente lo siguiente: “Su redactor [de la *Crónica de Alfonso XI*] fue evidentemente el Canciller del sello de la poridad, Fernán Sánchez de Valladolid, quien no sólo tenía acceso a la documentación secreta de la Corona, sino también al pensamiento del rey” (p. 15). Catalán promete la demostración de esta nueva convicción en la futura introducción de su edición crítica de la *Crónica*, la cual seguía en preparación cuando falleció. No he podido encontrar otro estudio en el que hubiera desarrollado su argumentación. En el presente trabajo, me atenderé, no obstante, a la opinión de la mayoría de los críticos que siguen defendiendo la atribución tradicional de la *Crónica de tres reyes* y de la *Crónica de Alfonso XI*.

⁴⁰⁹ Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, Cátedra, Madrid, 1999, t. II, p. 1238. Véase también t. I, p. 968.

⁴¹⁰ Tomo los siguientes datos de Catalán, introducción a la *Gran Crónica de Alfonso XI*, op. cit., pp. 15-24.

como fruto de una labor de crítica interna. Llega también a interpolar pasajes completos tomados de la *Gran Crónica de Alfonso XI*.

De estilo más bien sobrio, la *Crónica* redactada por Sánchez de Valladolid se concentra sobre la figura del rey y, en particular, sobre las dificultades de política interna que enfrenta Alfonso XI, con las luchas de poder entre sus tutores durante su larga minoría y el contexto de fuerte oposición entre el rey y la nobleza castellana que marca el principio de su reinado. Al contrario, la política exterior y, sobre todo, la empresa reconquistadora del rey pasan a un segundo plano. La sequedad de esta redacción original, típica de la concepción tradicional de la labor historiográfica, no deja lugar a ninguna recreación poética o simbólica de los hechos, tal como lo pueden ser las plegarias de los personajes o las profecías que reciben. La *Crónica de Alfonso XI* no presenta, pues, ningún vaticinio. Sin embargo, no es el único texto dedicado al rey Justiciero, sino que coexiste con o, incluso, da lugar a otras obras sobre este mismo personaje.

Aparte de la crónica real debida a la pluma del Canciller, la historiografía dedicada a Alfonso XI presenta otros dos textos mucho más importantes para el presente estudio y que se relacionan estrechamente entre sí. El primero, conocido por un manuscrito único (el *III-Y-9* de la Biblioteca de El Escorial) y una copia de éste (el llamado *M* de la Real Academia de la Lengua de Madrid), es el llamado *Poema de Alfonso XI*, atribuido a un cierto Rodrigo Yáñez, quien se da a conocer precisamente a continuación de una de las profecías que comentaremos: “La profecía conté / e torné en dezer llano / yo, Rodrigo Yáñez la noté / en lenguaje castellano” [1844, p. 515].⁴¹¹ La estrofa dio lugar a numerosos comentarios, pues varios críticos afirmaron que Rodrigo Yáñez no se atribuía más que la inserción de la profecía o, incluso, de su solo desciframiento, y no la autoría de la integralidad del *Poema*. Tal es la opinión de Yo Ten Cate, quien, en la duda, hasta prefiere editar la obra de forma anónima.⁴¹² Sin embargo, la mayoría de los estudiosos defienden la autoría de Yáñez: así Catalán, quien argumenta que la autoría del desciframiento supone la del texto de la profecía, y que la autoría de la profecía –siendo ésta del tipo *ex eventu*, es decir, escrita después de los hechos anunciados– supone la de la narración de la batalla del Salado.⁴¹³

⁴¹¹ Cito la obra por la edición crítica de Yo Ten Cate: *Poema de Alfonso XI*, CSIC, Instituto Miguel de Cervantes, Madrid, 1956 (*Revista de Filología Española*, Anejo 65). A continuación, precisaré, después de las citas y entre corchetes, los números de estrofa y página.

⁴¹² La editora discute la cuestión de la autoría en las pp. XXI-XXVI de su introducción, *op. cit.*

⁴¹³ La argumentación de Diego Catalán aparece en su reseña a la edición del *Poema* por Yo Ten Cate, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XIII (1959), pp. 363-372, esp. pp. 365-366. Gifford Davis expresa las mismas dudas respecto a la posibilidad de una interpolación del pasaje profético: véase su artículo “The debt of the *Poema de Alfonso Onceno* to the *Libro de Alexandre*”, *Hispanic Review*, XV (1947), pp. 436-452, esp. pp. 451-452.

La dificultad de probar que la profecía constituya una interpolación hace más verosímil que todo el *Poema* se deba a la pluma de Ruy Yáñez. Me atenderé, pues, a esta probable autoría. Respecto a la fecha del texto, Catalán la fija entre enero y septiembre de 1348,⁴¹⁴ o sea muy poco después de la interrupción de la *Crónica de Alfonso XI*. Esta casi contemporaneidad, así como la gran cercanía entre las dos obras, hizo suponer, en un primer momento, una influencia de un texto sobre el otro, y más precisamente que “la coincidencia se deb[ía] a una versificación del texto cronístico y no a una prosificación del poético”.⁴¹⁵ Tal teoría explica que la obra también se conozca con el nombre de *Crónica rimada*. Así, el poeta sólo hubiera transformado el texto original de Fernán Sánchez de Valladolid en unas tres mil cuartetas octosílabas de doble rima consonante, versificando y resumiendo la *Crónica* en prosa para llegar a “la brevedad impresionista” que caracteriza el *Poema* según Catalán.⁴¹⁶

Sin embargo, tal hipótesis se basaba en la convicción de que la crónica versificada no era la *Crónica de Alfonso XI* de la que hemos hablado hasta ahora, sino una *Gran Crónica de Alfonso XI*, descubierta en 1950 por Diego Catalán, en un manuscrito tardío (siglo XVI) de la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 1015). El investigador así la bautiza para evitar confusiones con el texto anteriormente conocido. Esta nueva obra presentaba numerosos puntos en común con el *Poema*: muchos datos o, incluso, acontecimientos ausentes en la *Crónica* aparecían tanto en la *Gran Crónica* como en el *Poema*; los estilos de las dos obras se parecían mucho, al punto de presentar en múltiples ocasiones expresiones idénticas; por fin, ambos compartían una visión mucho más viva y detallada de la narración histórica. Estas similitudes hacían, pues, totalmente verosímil la suposición de que el *Poema* constituía una versión rimada –y resumida– de esta *Gran Crónica*.

Cabe regresar, empero, sobre las características de esta tercera obra. El hallazgo de Catalán es un texto de una extensión superior en un 30% a la de la *Crónica de Alfonso XI*, o sea, que presenta unos 110 capítulos más. Este nuevo material se caracteriza por la viveza de su estilo y por la clara renovación conceptual que parece proponer a la labor historiográfica: “Con visión más bien poética que cronística, el historiador de Alfonso XI rompe con la técnica de narración descarnada, que le imponía la tradición historiográfica, para captar en todo momento el detalle, inútil a la acción general, pero que da color y dramatismo a lo narrado”.⁴¹⁷ La obra también

⁴¹⁴ Diego Catalán, *Poema de Alfonso XI: fuentes, dialecto, estilo*, Gredos, Madrid, 1953, p. 32.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁴¹⁶ Catalán, *Un prosista anónimo del siglo XIV*, *op. cit.*, p. 162.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

presentaba una visión más completa del reinado de Alfonso XI, al narrar sus dificultades con la nobleza castellana, pero sin dejar de lado –como sí lo hace la *Crónica*– la vertiente reconquistadora de la política real. Sin poder precisar su autor, el investigador español la fecha en 1344 y la considera entonces como la obra originalmente encargada por el rey Justiciero,⁴¹⁸ de la cual la versión realizada en la corte enriqueña en 1376 sólo sería una abreviación. Ésta recibe, de hecho, una evaluación sumamente negativa de parte del crítico: “resulta un seco y desustanciado cronicón en que apenas queda algún eco de la excepcional concepción literaria de la historia con que la redacción primera fue concebida”.⁴¹⁹ Sin embargo, las siguientes investigaciones del estudioso, así como el descubrimiento de otro manuscrito de la obra (el Esp. 329 de la Bibliothèque Nationale de France, de finales del siglo XV o principios del XVI), le hacen revisar sus primeras conclusiones. El material propio de la *Gran Crónica* corresponde a párrafos o capítulos fácilmente separables de las partes comunes con la *Crónica*. Más aún, estos capítulos solamente conocidos por la *Gran Crónica* presentan una homogeneidad de estilo entre sí –vivo, más fluido–, que se opone al estilo de los capítulos presentes en la *Crónica* –más sobrio, o incluso seco–. A estas observaciones se añaden otras más precisas, como cambios de orden en el relato, diferencias en el relato de algunos episodios, repetición de la narración de ciertos sucesos en la *Gran Crónica*, a veces con dos perspectivas distintas, etc. Finalmente, Catalán invierte la relación de dependencia entre los dos textos cronísticos: “La *Crónica de Alfonso XI* es la redacción originaria; la *Gran Crónica* un texto posteriormente interpolado”.⁴²⁰ Si la *Gran Crónica* ya no corresponde a la obra originalmente compuesta en la corte de Alfonso XI, sino a una reelaboración más tardía, su relación con el *Poema de Alfonso XI* debe, a su vez, revisarse.

Desechada la teoría de que el *Poema* sea una versión rimada de la *Gran Crónica*, puesto que ésta resulta posterior, hay que volver a plantear la cuestión de la redacción de la obra de Yáñez. Contrariamente a la *Crónica*, más interesada en los asuntos interiores del reino, el *Poema* aparece sobre todo preocupado por exaltar la empresa guerrera del rey en contra de los moros: “las dos obras son radicalmente discordantes en su enfoque político y en sus propósitos y, por tanto, difieren profundamente en la jerarquización de los datos históricos y en el modo de presentar los

⁴¹⁸ Catalán así afirma contundentemente: “la versión amplia representada por 1015 es, sin duda, la forma originaria de la *Crónica de Alfonso XI*” (*ibid.*, p. 31). Para la fecha de 1344 –que el estudioso revisará más adelante–, véase *ibid.*, p. 124.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 130.

⁴²⁰ Catalán, introducción a la *Gran Crónica de Alfonso XI*, *op. cit.*, p. 162. El crítico desarrolla su argumentación a favor de esta nueva conclusión en las pp. 120-162 de esta introducción.

sucesos”.⁴²¹ Esta diferencia temática e ideológica entre las dos obras hace difícil suponer que el *Poema* se haya limitado a versificar la *Crónica de Alfonso XI*, pues narra numerosos acontecimientos que no se encuentran en ésta y, cuando evoca los mismos sucesos, suele añadir datos que faltan en el texto en prosa. La conclusión lógica de esta comparación es que las dos obras historiográficas, si bien comparten el tema de la vida del rey Justiciero y su presentación cronológica, constituyen dos composiciones independientes la una de la otra:

la lista de semejanzas observadas no tiene cuerpo suficiente para servir de apoyo a la hipótesis de que Rodrigo Yáñez aprovechara la información reunida por Fernán Sánchez de Valladolid, y son tantos los datos históricos ajenos a la *Crónica de Alfonso XI* que nos ofrece el poeta que no podemos dudar de su conocimiento independiente de los hechos.⁴²²

Si la composición del *Poema* ya no depende de la anterior *Crónica de Alfonso XI*, tal no es el caso de la *Gran Crónica*. En efecto, caída la teoría de que la *Crónica* enriqueña fuera una abreviación de la *Gran Crónica*, la dependencia entre las dos obras se invierte y la *Gran Crónica* resulta ser una ampliación de la *Crónica* originaria. Retoma sin modificaciones la integridad de la primera obra, pero le añade nuevo material, el cual se diferencia de la redacción original en particular gracias a esta viveza estilística que ya hemos mencionado. El *Poema de Alfonso XI* se revela entonces como la principal fuente de estos añadidos, lo que explica los numerosos puntos en común entre las dos obras ya señalados, pero también invierte el sentido de la influencia: la *Gran Crónica* pasa a ser una obra híbrida que busca completar la crónica real con el material que le proporciona la obra de Yáñez: “el interpolador acudió sistemáticamente a la crónica rimada de Alfonso XI con objeto de enriquecer y colorear el sobrio relato de Fernán Sánchez de Valladolid”.⁴²³ Sin embargo, la preocupación histórica predomina sobre la voluntad de viveza estilística, pues, en caso de contradicción entre sus dos fuentes, el autor de la *Gran Crónica* siempre prefiere la versión de los hechos transmitida por la crónica real. Por fin, es probable que no haya logrado concluir su labor de comparación e interpolación, pues la *Gran Crónica* coincide ya plenamente con el relato de la *Crónica* a partir del cap. CCLX (CCCXXXV de la *Gran Crónica*), es decir, después de la batalla del Salado, sin que se pueda observar de allí en adelante detalles tomados del *Poema*. Esta reevaluación de la *Gran Crónica* obliga también a Catalán a revisar la

⁴²¹ *Ibid.*, p. 163.

⁴²² *Ibid.*, p. 170.

⁴²³ *Id.* La *Gran Crónica* cuenta también con otras fuentes, pues presenta datos que faltan tanto en la *Crónica* como en el *Poema*, en particular en lo que concierne a la historia de los moros: sobre este punto, véase *ibid.*, pp. 204-226. Sin embargo, el *Poema* es claramente su fuente principal.

fecha de la obra: la ubica finalmente a finales del reinado de Enrique II, entre 1376 y 1379, a pesar del extraño silencio del texto acerca de la guerra civil que iba a dividir a los hijos del rey Justiciero.⁴²⁴

La producción historiográfica dedicada a Alfonso XI corresponde, pues, a tres obras principales, de las que ya podemos entender las relaciones de dependencia. Primero, existe una *Crónica de Alfonso XI*, redactada en 1344 por el Canciller del sello de la poridad, Fernán Sánchez de Valladolid. Poco tiempo después, en 1348, se compone de modo independiente el *Poema de Alfonso XI*, atribuido a Rodrigo Yáñez. Finalmente, entre 1376 y 1379, un autor anónimo retoma la *Crónica* e interpola en el texto originario extensos pasajes tomados del *Poema* y de otras fuentes: su reelaboración del material historiográfico previo se conoce ahora bajo el título de *Gran Crónica de Alfonso XI*. A pesar de su complejidad y, a veces, de las confusiones que provocaron los vínculos existentes entre estas obras, resultaba imprescindible aclararlos antes de poder empezar el estudio de los pasajes proféticos que presentan. La intención de los tres autores era muy distinta e importaba, por lo tanto, saber quién era el primero en decidir insertar vaticinios en su obra y quién había decidido imitar o no este rasgo. Ahora que establecimos el sentido de las influencias entre las obras, podremos aplicarlo con más seguridad al motivo preciso de la profecía.

Cabe detallar ahora los oráculos que encontramos en estas obras. En la *Crónica de Alfonso XI*, como ya señalé, no aparece ninguna profecía. El único anuncio emparentado con un vaticinio forma parte de la propaganda del rey Albohacén, cuando intenta convencer a sus súbditos que emprendan con él la conquista de España, pero no deriva de ningún oráculo pronunciado como tal por un profeta. La *Crónica* también menciona la muerte de la esposa de Albohacén, la reina horra Fátima, a quien las otras obras atribuyen profecías, pero Sánchez de Valladolid no parece conocer o prefiere no utilizar en su crónica real esta faceta del personaje.⁴²⁵ Por tanto, esta primera obra no contiene material de interés para el presente estudio. Tal no es el caso de los otros dos textos. El más rico para nuestro tema es el *Poema de Alfonso XI*, pues presenta dos profecías atribuidas a Merlín y una –o dos, regresaré sobre este punto– relacionada con la mora Fátima. Por fin, las profecías de Merlín desaparecen en el texto de la *Gran Crónica de Alfonso*

⁴²⁴ Catalán discute el problema de la fecha en *ibid.*, pp. 238-251.

⁴²⁵ El discurso propagandístico –en estilo indirecto– de Albohacén y la muerte de Fátima se encuentran respectivamente en las pp. 418 y 449 de la *Crónica de don Alfonso el Onceno de este nombre, de los reyes que reynaron en Castilla y en León*, ed. de Francisco Cerdá y Rico, Madrid, 1787, consultada en línea [26/02/2012]: <<http://books.google.fr/books?id=vxdo1sKTwkEC&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false>>.

XI, pero se conservan dos oráculos vinculados con Fátima y que presentan rasgos galfridianos. Sabiendo ya que el *Poema* constituye una de las fuentes de la refundición tardía, empezaremos con el análisis de las profecías poéticas, antes de estudiar su transformación en las interpolaciones de la *Gran Crónica*.

II.2.1.1 El *Poema de Alfonso XI* y el uso de la profecía como recurso encomiástico

El *Poema de Alfonso XI* tal como nos ha llegado presenta tres profecías discursivas.⁴²⁶ Por un lado, Rodrigo Yáñez transforma en profetisa a un personaje aparentemente histórico, Fátima, la esposa horra de Albohacén, rey de Benimerín, con el que se enfrenta Alfonso XI en la batalla del Salado. Regresaré más adelante sobre esta profecía. Por otro lado, el poeta es el primero en España, según nuestros actuales conocimientos, en recurrir a la figura del profeta bretón, pues atribuye explícitamente a Merlín dos vaticinios de su texto, uno muy breve, en la estrofa 243, y otro mucho más extenso, en las coplas 1815 a 1834; en ambos casos, se añaden, al texto estricto de la profecía, versos dedicados a su presentación y desciframiento. Si bien se conocía a Merlín desde, por lo menos, el siglo XIII, gracias a la circulación y a las primeras traducciones de las obras bretonas y francesas que ya comentamos, el *Poema de Alfonso XI* constituye el primer ejemplo conocido de su inserción en una obra castellana original, perteneciente, además, a un texto esencialmente historiográfico. No comparto totalmente la opinión de Catalán, quien, al hablar de la tradición profética merliniana, afirma: “Era éste un recurso que caía bien dentro del riguroso historicismo que el poeta se había impuesto, pues era usual en la propia historiografía”.⁴²⁷ Si bien el recurso historiográfico a la profecía merliniana ya se había generalizado en otros países europeos, no era el caso en la Península: los talleres alfonsíes podían haber acudido a profecías, pero únicamente de corte bíblico, y los ejemplos de uso de profecías merlinianas que da Catalán a continuación –la *Crónica del rey don Pedro* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*– son todos posteriores al *Poema*.

⁴²⁶ Se lee también en el *Poema* una que otra alusión a profecías anteriores. Una está puesta en boca del arzobispo don Gil de Albornoz, en su discurso de exhortación, dirigido al rey antes de la batalla del Salado : “de Dios es profetizado / que avedes a vençer” [1532cd, p. 429]. El otro caso remite a una antigua profecía mora, que promete la victoria de los musulmanes sobre los cristianos de España y que recuerda Albohacén después de vencer la flota castellana: “Nos aína conpliremos / lo que dize la profeçia: / a Santiago iremos / los moros en romería” [989, pp. 275-277]. En ninguno de los dos casos se menciona el texto exacto de los vaticinios. Por lo tanto, no los estudiaremos más en detalle.

⁴²⁷ Catalán, *Poema de Alfonso XI: fuentes, dialecto, estilo, op. cit.*, p. 60.

Gifford Davis sugiere, no obstante, un antecedente a los oráculos merlinianos del *Poema de Alfonso XI* con la profecía de Daniel del *Libro de Alexandre*, que así reza:

Daniël el profeta, niño de Dios amado,
dentro en Babilonia l'ovo profetizado:
que vernié en la sierra un cabrón mal domado,
quebrantarié los cuernos al carnero doblado.

Este fue Alexandre, de los fechos granados,
Dario fue el carnero de los regnos doblados,
ca Persia e Media, tan buenos dos regnados,
ambos él los mandava, mas fueron quebrantados.⁴²⁸

Para Davis, la conclusión es evidente: “The latter is the first extant Castilian work to incorporate the symbolic menagerie of prophecy; the *Alfonso Onceno* is the second”.⁴²⁹ Si hablamos de profecía en clave animalística, puede que sea cierto, no si nos referimos a la profecía estrictamente merliniana. El anuncio resumido por el *Libro de Alexandre* retoma, en efecto, una profecía absolutamente bíblica, tanto en su enunciación, como en su explicación. Se trata de una visión recibida por Daniel en 8,1-14 y descifrada por Gabriel en 8,15-26. El texto bíblico desarrolla de forma mucho más pormenorizada los elementos de la visión que recibe Daniel, describiendo a lo largo de varios versículos la apariencia del carnero y del macho cabrío, así como su enfrentamiento y las consecuencias de éste. El autor del *Alexandre* se limita a concentrar la formulación de la profecía en el marco limitado de la cuaderna vía: en el espacio de dos versos, quedan solamente las metáforas centrales de la visión bíblica, es decir los dos animales (el cabrón y el carnero), el lugar de la acción (la sierra) y el resultado del encuentro (los cuernos quebrantados). Es únicamente la supresión de todos los detalles presentes en el texto bíblico la que conduce a una enunciación similar al estilo merliniano, pero se trata de una tradición profética totalmente distinta. La deuda directa del *Alexandre* con el Libro de Daniel se confirma con el desciframiento de la visión, pues la asimilación de Alexandre con el cabrón y de Darío con el carnero retoma exactamente la lectura de Gabriel, con el único cambio de la reunión de dos reyes en la sola persona de Darío: “En cuanto al carnero que viste, que tenía dos cuernos, éstos son los reyes de Media y de Persia. / El macho cabrío es el rey de Grecia” (Dn 8,20-21). La profecía del *Libro de Alexandre* constituye, por lo tanto, un uso peculiar de la profecía bíblica,

⁴²⁸ Cito el *Libro de Alexandre* por la edición de Jesús Cañas, Cátedra, Madrid, 2007. La cita corresponde a las coplas 1339-1340, p. 371.

⁴²⁹ Davis, “The debt of the *Poema de Alfonso Onceno* to the *Libro de Alexandre*”, art. cit., p. 451.

insertada en una obra del mester de clerecía, y no un primer ejemplo castellano de profecía merliniana.

Otra relación textual por examinar es la que mantienen las *Profecías de Merlín*, conocidas como apéndice del *Baladro del sabio Merlín*, con los vaticinios del *Poema*. La interpolación del *Baladro* corresponde a un conjunto heterogéneo de distintos textos proféticos redactados de forma independiente y luego insertados en el *Baladro*. Varios de estos textos conciernen a la historia de España y se conocen como profecías sueltas en otros testimonios manuscritos. Tal es el caso de la llamada *Visión de Alfonso X en la ciudad de Sevilla* o de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*.⁴³⁰ Este segundo conjunto es el que más nos interesa aquí, pues presenta, por una parte, eventos de los reinados de Alfonso XI, Pedro I y Enrique II y, por otra, anuncios más herméticos que no se pueden relacionar con sucesos históricos reales. La claridad de la primera parte, típica de las profecías escritas *ex eventu* y opuesta al estilo oscuro de la segunda, indica de modo bastante seguro que el conjunto fue escrito bajo el reinado de Enrique II, o sea, en la primera mitad de los años 1370.⁴³¹ Las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* son, por tanto, claramente posteriores a la redacción del *Poema de Alfonso XI*. Sin embargo, queda la posibilidad de que ambos textos se hayan inspirado en un mismo vaticinio anterior. Los dos vaticinios presentan, en efecto, varios elementos en común. Así, el rey castellano aparece en el *Poema* como “león coronado” [1818a y 1821a, p. 507], mientras las *Profecías* lo introducen en estos términos: “Verna el gran Leon en el tercero grado deste rey corrido” (Alfonso XI, bisnieto de Alfonso X, así aludido mediante el recuerdo de su blasfemia y del castigo correspondiente) [p. 158a].⁴³² En cuanto al rey moro Albohacén, corresponde en el *Poema* a la metáfora del “puerco espín” [1822a, p. 509] o del “puerco apoderado” [1826b, p. 509; 1830a, p. 511],⁴³³ que “con bestias bravas e perros marinos / las aguas fondas pasará” [1823ab, p. 509], imagen muy cercana a la de las *Profecías*, del “muy gran jabali”, “acompañado de muchos

⁴³⁰ Pedro Bohigas encontró para la primera dos testimonios, uno en catalán y otro en castellano, y para las segundas una versión catalana. Véase al respecto su artículo “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, *Revista de Filología Española*, XXV-3 (1941), pp. 389-398, donde publica parte de estos nuevos testimonios.

⁴³¹ Véase *ibid.*, p. 389.

⁴³² Cito las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* mediante el texto del *Baladro del sabio Merlín*, en *Libros de caballerías. Primera parte: Ciclo artúrico*, ed. de Adolfo Bonilla y San Martín, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1907. Preciso entre corchetes el número de página y la columna de la cita.

⁴³³ Como lo señala Catalán (*Poema de Alfonso XI: fuentes, dialecto, estilo, op. cit.*, p. 114), estas metáforas animalísticas de los moros aparecen en otros lugares del *Poema*, fuera del contexto profético merliniano. *Cf.*, en particular, las estrofas 1245-1246ab: “Pasados son de Marruecos / muchos osos de las sierras, / atantos son los puercos / que cubren todas las tierras, // e por señor dellos bieno / un javarí valiente” [p. 347].

puercos”, que “passara la muy grande laguna sobre madera” [p. 158b]. No obstante, también se pueden señalar grandes diferencias entre los dos vaticinios. Por ejemplo, las “Profecías” aluden a la alianza entre los reyes de Castilla, Portugal y Aragón: “El gran Leon saldra a el [al jabalí] ayrado, e yra acompañado de gente de tres coronas con la suya” [p. 158b]. En cuanto al *Poema*, se limita a referir la ayuda del rey de Portugal, simbolizado por la imagen del “león durmiente” [1828c, p. 511], metáfora que falta en las *Profecías*. Del mismo modo, el *Poema* sitúa la batalla entre cristianos y moros “en las covas de Ercoles” [1831a, p. 511], es decir, el estrecho de Gibraltar, al que da la plaza fuerte de Tarifa, cuando las *Profecías* aluden a un encuentro “cerca de la peña del uenado” [p. 158b], que se refiere a la real Peña del Ciervo, donde acamparon las fuerzas cristianas. Más allá de estas diferencias puntuales, ni la estructura general de los dos oráculos, ni la narración metafórica de la batalla del Salado se corresponden en los dos textos. Ambos crean una profecía *a posteriori*, o sea, una vez conocidos el desarrollo y el desenlace de la batalla, e imitan el estilo profético propuesto por Geoffrey de Monmouth, lo que les permite atribuir a Merlín sendos vaticinios. La elección de un mismo suceso histórico como referente del anuncio, así como esta adhesión a una misma corriente profética y a un mismo estilo oracular explican las coincidencias, sobre todo terminológicas, entre los dos textos, pero cada uno de ellos articuló sus metáforas animalísticas de un modo propio, para construir la estructura narrativa peculiar de cada revelación.⁴³⁴

A diferencia de la profecía del *Libro de Alexandre*, que pertenece sin duda a la veta bíblica del género oracular, las profecías del *Poema de Alfonso XI* atribuidas a Merlín siguen claramente la tradición iniciada por Monmouth. Los testimonios, independientes entre sí, de profecías merlinianas sobre un mismo acontecimiento demuestran la existencia como tal de esta tradición y su éxito en la Península. La victoria de Alfonso XI sobre Albohacén dio así lugar a múltiples recreaciones merlinianas. Una es la del *Poema* atribuida al sabio bretón, otra es la que se transmitió de manera independiente en las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, una tercera es el sueño de Fátima que analizaremos más adelante, el cual, sin referirse explícitamente a Merlín, le toma prestados varios recursos estilísticos. Es probable que el evento, de suma importancia histórica para los contemporáneos, haya servido de base para otros muchos pseudo-vaticinios hoy perdidos.

⁴³⁴ Después de comparar los dos textos en cuestión, Diego Catalán llega a una conclusión similar: cf. *Poema de Alfonso XI: fuentes, dialecto, estilo, op. cit.*, pp. 66-69.

Otro indicio en el *Poema* de la inscripción de las profecías dentro de una tradición preexistente es la presencia de su destinatario inmediato, el Maestro Antón. El personaje no es invención de Rodrigo Yáñez, sino que ya aparece, bajo el nombre de “Mestre Antoine”, en las ya referidas *Prophésies de Merlin*, escritas en francés hacia 1276 por un autor veneciano: se presenta en esta obra como un interlocutor de Merlín, cuyos oráculos pone por escrito. Se incorpora a la tradición merliniana también en España, pues otro de los componentes de las *Profecías de Merlín* que sirven de apéndice al *Baladro* es un conjunto conocido como *Profecías a Maestre Antonio*. De hecho, su inserción en el *Baladro* concluye justo antes de la profecía dedicada a Alfonso XI que acabamos de analizar. La presentación del personaje sirve en el *Poema* para introducir el texto propiamente dicho de la profecía: “Merlín fabló d’España / e dixo esta profecía / estando en la Bretaña / a un maestro que í avía. // Don Antón era llamado / este maestro que vos digo, / sabidor e letrado, de don Merlín mucho amigo” [1811-1812, p. 505]. Vemos que las características de “maestro”, “sabidor e letrado”, retoman claramente los principales rasgos del escriba de Merlín. El breve diálogo que se instaura entre don Antón y el mago también recuerda la estructura típica de las *Prophésies*, en las que el maestro hace una pregunta a Merlín, a la que éste contesta mediante un vaticinio: “Este maestro sabidor / así le fué preguntar: / «Don Merlín, por el mi amor / sepádesme declarar // la profecía de España / [...]» // Merlín, sabidor sutil, / dixo luego esta razón: ...” [1813-1815, pp. 505-507]. Y sigue el anuncio propiamente dicho del mago bretón.

Sin embargo, esta estructura introductoria sólo aparece en el caso de la segunda profecía merliniana del *Poema de Alfonso XI*. Como ya señalamos respecto a su extensión, los dos vaticinios atribuidos a Merlín en la obra difieren considerablemente el uno del otro. El primero, en sólo cuatro versos, anuncia lo siguiente: “Dixo: «El león d’España / de ssangre fará camino, / matará el lobo de la montaña / dentro en la fuente del vino»” [243, p. 71]. Según Catalán,⁴³⁵ este breve oráculo sería una reformulación de un pasaje profético del *Baladro del sabio Merlín*, anterior a los acontecimientos históricos, que así reza: “e vn lobo se levantara, e comera el fijo del leon coronado yaziendo durmiendo, e vna mala bestia cruel matara el fijo de la loba rabiosa, durmiendo en la fuente de vino, e fara gran mengua en los canpos” [cap. CCCXLI, p. 155a]. Para Bonilla, el pasaje, a pesar de pertenecer a un capítulo sumamente oscuro, podría referirse a la

⁴³⁵ Catalán, *Poema de Alfonso XI: fuentes, dialecto, estilo, op. cit.*, p. 70.

minoría de Alfonso XI.⁴³⁶ A primera vista –regresaremos más adelante en detalle sobre el pasaje del *Baladro*–, resulta difícil pronunciarse entre la teoría de una profecía totalmente inventada, sin basarse en ninguna realidad histórica, de la cual un pasaje hubiera sido modificado para adaptarse a unos eventos precisos, y la posibilidad de que, como la mayoría de esos vaticinios, esta profecía haya sido redactada *a posteriori*, aunque seamos incapaces hoy en día de descifrar todos sus elementos y nos parezca, por tanto, totalmente hermética. Tal disyuntiva recubre de hecho la cuestión del grado de invención de Rodrigo Yáñez: ¿se limitó el poeta a dilucidar una profecía que la mayoría de sus contemporáneos ya sabían descifrar, o adaptó un anuncio, incomprensible para todos, a los acontecimientos que estaba narrando en su *Poema*? Una tercera opción, posible dada la brevedad y sencillez del anuncio en el *Poema*, es que haya inventado por completo el oráculo, basándose en las alegorías tradicionales del león para el rey y del lobo para un enemigo cualquiera y en la metáfora de fácil comprensión de “la fuente del vino” para aludir a Toro. Estas tres imágenes son, de hecho, las únicas comunes al anuncio del *Poema* y al pasaje del *Baladro*, por lo demás muy alejados el uno del otro. Sin que podamos proponer una respuesta satisfactoria a estas interrogaciones, este caso nos da un muy buen ejemplo de la vitalidad del género profético en la época, que podía ser usado con o sin referente real, ser inventado, copiado, modificado, adaptado a otras realidades u otros contextos, sin por eso perder su fuerza ennoblecedora de los eventos y personajes así aludidos.

Si el origen del texto de la profecía es, pues, muy dudoso, no lo es el sentido que le otorga el poeta en la obra, quien la relaciona sin la menor duda con los acontecimientos de la minoría de edad de Alfonso XI y, más precisamente, con las luchas internas que se presentaron entre sus tutores, primero, y, luego, entre éstos y el joven rey cuando quiso restablecer su autoridad dentro del reino y la paz entre las facciones nobiliarias. El pasaje profético sigue la narración de un consejo entre el rey y sus privados, acerca de la suerte de don Juan Díaz de Haro, apodado el Tuerto, tío y tutor de Alfonso XI, culpable de fomentar la agitación nobiliaria en contra del nuevo monarca. El rey recibe el siguiente consejo: “« ... E vos, rey, ésto fagades: / guardádevos de ssu daño. / Ssi lo, señor, non matades / non regnaredes un año.» // En aquesto otorgaron, / el buen rey dió su sentençia, / a don Iohan luego mataron / que fué sseñor de Valençia. // En Toro conplió ssu fin / e derramó la su gente. / Aquesto dixo Melrin, / el profeta de Oriente” [240-242, p. 69]. En la

⁴³⁶ *Baladro del sabio Merlín*, *op. cit.*, nota p. 154b. Aunque el editor no argumente su opinión, podemos suponer que se basa en la frase “en este tienpo passara la lucencia menor en los braços del cangrejo de la mar” y en la figura de “la leona de molina”, posible referencia a la reina María de Molina, abuela y tutora del joven Alfonso XI.

estructura del *Poema*, la profecía se introduce, pues, *a posteriori*, aunque su enunciación por Merlín haya sido anterior. El receptor lee o escucha el acontecimiento histórico y su anuncio a continuación: la correspondencia entre elementos reales e imágenes resulta, por consiguiente, fácil de establecer. No obstante, el poeta prefiere aclarar todavía más las cosas y versifica el desciframiento de la profecía: “El león de la España / fué el buen rey çiertamente; / el lobo de la montaña / fué don Iohan, el ssu pariente, // e el rey quando era niño / mató a don Iohan el tuerto; / Toro es la fuente del vino / ado don Juan fué muerto” [245-246, p. 71]. La hermenéutica de Rodrigo Yáñez permite reforzar el ensalzamiento de Alfonso XI. Éste ya era implícito en la profecía, pues el talento del mago bretón se suele reservar para personajes y sucesos de gran relevancia histórica y los vaticinios a su respecto ya los designan como tales. Pero, en su comentario, el poeta subraya las cualidades del monarca, quien junta la fuerza del “león” con la virtud del “buen rey” y, mientras don Juan ennegrece su culpa por el parentesco que lo une a Alfonso XI (“el ssu pariente”), el asesinato del tutor se vuelve un acto de valentía del nuevo soberano, pues opone a un rey “niño” con un poderoso personaje, cuyo apodo se refiere a un defecto físico, pero también puede aludir a los agravios que cometió en contra de su señor legítimo. Yáñez justifica así indirectamente la decisión tomada por Alfonso XI.

Más aún, en el contexto de crisis interna del reino, la orden que da el rey en Toro el 31 de octubre de 1326, a pesar de las garantías anteriormente concedidas a don Juan, lejos de ser una traición, constituye una acción inevitable, tanto para la pacificación de Castilla como por estar ya inscrita en el destino plasmado por la palabra profética. Como parece sugerir Erica Janin,⁴³⁷ este oráculo anuncia implícitamente a la vez la muerte de don Juan el Tuerto, que ya ocurrió en el orden del relato, y la pacificación general del reino, que queda todavía por completarse. El “lobo de la montaña” constituiría así una metáfora singular de una realidad plural –los nobles rebeldes a la autoría real–, cuyos componentes son don Juan el Tuerto, pero también don Juan Manuel, igualmente culpable de actividades bulliciosas en el reino, y del cual el *Poema* trata justamente a continuación, al narrar la tentativa de prisión y asesinato en su contra [coplas 261-263, p. 75], tras el abandono por el monarca de doña Constanza, hija del infante y prometida de Alfonso XI, hasta que éste decidió casarse con doña María de Portugal. Si bien la interpretación de Janin resulta

⁴³⁷ Erica Janin, “El uso del discurso profético como recurso de exaltación de la figura regia en el *Poema de Alfonso XI* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*”, *Revista de Poética Medieval*, XXII (2009), pp. 103-113. La crítica interpreta que “una profecía del pasado [...] es hábilmente convertida en profecía del futuro, en la que ‘Juan el Tuerto’ remite solapadamente a ‘nobleza rebelde’” (p. 107).

atractiva, cabe recordar que, en la profecía merliniana, la metáfora animal tiene una función simbólica, es decir, sólo sirve de máscara para un solo personaje y no permite ni los referentes múltiples, ni los cambios de referentes, ni los referentes abstractos, de índole más bien alegórica. Si el “lobo” representa tanto a don Juan el Tuerto como al conjunto de la nobleza rebelde, asistimos a un verdadero cambio del funcionamiento original de la profecía merliniana. La pregunta se volverá a presentar en otros contextos: no es imposible que se haya dado este cambio en el ámbito hispánico, pero creo que es prudente guardar en memoria la lógica inicial del estilo galfridiano y tomar con precaución las interpretaciones que, al dilucidar las imágenes animalísticas, les proponen equivalencias múltiples.

La política real de Alfonso XI corresponde a dos aspectos principales: “mantener la justicia interior y hacer guerra a los moros o cualquier otro enemigo externo”.⁴³⁸ La primera profecía, vinculada con la muerte de don Juan el Tuerto, pertenece claramente al primer ámbito, más aún si la interpretamos como un anuncio de la pacificación general del reino. En cuanto a la segunda profecía, va a ilustrar justamente el segundo ámbito, el de la Reconquista. Y si, para Alfonso XI o para su cronista oficial Fernán Sánchez de Valladolid, la pacificación interna representaba una prioridad respecto a los problemas fronterizos,⁴³⁹ Rodrigo Yáñez, en su afán épico para ensalzar al rey conquistador, modifica esta jerarquía. Ya señalamos de modo general esta perspectiva más bélica del poeta, que distingue su obra de la *Crónica* en prosa, más centrada en los aspectos de política interna. Pero el estudio preciso de los vaticinios lo confirma. Si la profecía de la muerte de don Juan el Tuerto ocupaba una sola copla, el segundo oráculo, que anuncia la victoria cristiana del Salado sobre las fuerzas del rey de Benimerín, se extiende a lo largo de veinte estrofas. La diferencia de extensión entre los dos vaticinios remite a la diferencia, para el poeta, de relevancia histórica y de importancia ideológica de los dos acontecimientos así anunciados. Pero la extensión de cada anuncio también se corresponde con la extensión del relato dedicado en la obra a cada acontecimiento anunciado. La decisión de matar a don Juan y su realización se narran en dieciséis coplas. En cuanto a los eventos aludidos en la segunda profecía, si les damos como punto de partida la travesía del Mediterráneo por las tropas de Albohacén (“la mar fonda pasarán / de bestias muy grand conpaña” [1816cd, p. 507]), su narración empieza en la copla 945 y la reflexión que sugiere al poeta la victoria cristiana del Salado sólo concluye en la estrofa

⁴³⁸ Purificación Martínez, “La historia como vehículo político: la figura real en la *Crónica de Alfonso XI*”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, XIII (2000), pp. 215-231, la cita p. 225.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 225, nota 22.

1809. Entre estos dos puntos, se cuentan varios de los elementos también presentes en el vaticinio: la embajada de la reina María de Portugal ante su padre, Alfonso IV de Portugal (“despertará el león dormiente / que ovo dormido a grand sazón” [1828cd, p. 511]), el sitio de Tarifa por los moros (“e çercarán una villa // que es puerto de la mar / en tierras de la frontera” [1824d-1825ab, p. 509]), la implicación del rey de Granada (“e este fecho ha de llegar / al dragón de la grand fromera” [1825cd, p. 509]), el reencuentro entre los dos reyes cristianos y su camino hacia Tarifa (“Los leones se abraçarán / amos con muy grand plazer, / al puerto estrecho llegarán / deseosos por comer” [1829, p. 511]), sin olvidar el relato de la batalla propiamente dicha, para la cual la profecía reemplaza los detalles históricos de la narración previa por una pincelada simbólica, en la que el principal rey cristiano derrota al principal rey moro y el aliado cristiano al aliado moro (“El león dormiente bençerá / el dragón de la grand fromera; / el león coronado arrancará / el puerco por una ladera” [1832, p. 511]).

Las dimensiones del texto profético se adaptan, pues, al número y a la importancia de los acontecimientos anunciados. En el caso de esta segunda profecía, se ajustan a la amplitud del episodio de la Reconquista que concluye con la batalla del Salado y que constituye claramente, para Rodrigo Yáñez, la gran epopeya de Alfonso XI.⁴⁴⁰ Otros elementos dejan entrever la importancia que el poeta concedía a esta sucesión de eventos. No creo que sea inocente su decisión de abrir y cerrar esta larga secuencia con el motivo profético. El punto de partida que hemos señalado más arriba, es decir, la decisión de Albohacén de cruzar el mar hacia España para vengar la muerte de su hijo Abomelique, coincide con otro oráculo, del que hablaré más adelante, en boca de la reina Fátima. Este anuncio marca el principio dudoso de la campaña de los Benimerines; el anuncio de Merlín marca su fin desastroso. De nuevo, los vaticinios estructuran el relato, al mismo tiempo que otorgan a los acontecimientos el carácter ineluctable del destino, dado a conocer por las palabras proféticas.

⁴⁴⁰ La importancia histórica de la batalla del Salado radica también en el hecho de que la empresa reconquistadora estaba estancada desde el rescate de Tarifa por Sancho IV en 1294 y, sobre todo, desde la victoria de Alfonso VIII en las Navas de Tolosa en 1212. La referencia absoluta que constituía esta batalla para los contemporáneos del rey Justiciero se transparenta en la *Crónica* de Fernán Sánchez de Valladolid, que dedica su capítulo CCLV a analizar “Qual batalla fue mas de loar, ésta [del Salado] o la de Ubeda [cerca de las Navas de Tolosa]” y concluye, para la mayor gloria de su soberano: “mucho mas virtuosa fué esta sancta batalla, que fue vencida cerca de Tarifa, que la que dicen de Ubeda, et de mayor miraglo, et mas de loar” (*Crónica de Alfonso el Onceno, op. cit.*, p. 454). La *Gran Crónica* retoma la misma comparación y la misma conclusión en el cap. CCCXXXII, pp. 439-441. Sobre las dificultades que enfrentaban los reinos cristianos y las respuestas, sobre todo legales e ideológicas, propuestas por Alfonso XI, véase Isabel García Díaz, “La política caballeresca de Alfonso XI”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XI (1984), pp. 118-133.

Según la perspectiva medieval, este destino corresponde también a la voluntad divina. El resultado de la batalla es una decisión de Dios, cuyo apoyo a Alfonso XI permite al poeta ensalzar nuevamente al rey: “Dios ayudó la su ley / e Africa quebrantó, / por honra del noble rey / España adelantó // en nobleza e en señorío, / en valor e en altura, / en fama e en poderío, / al buen rey dió la ventura” [1808-1809, p. 505]. La relación entre voluntad divina y fuerza profética aparece explícitamente en el *Poema*, de una manera por lo menos extraña, pues el oráculo del mago bretón parece anteceder la decisión de Dios: “en aquel día Dios conplió / una profeçia de Merlín” [1810cd, p. 505]. Dios mismo parece así obedecer un antiguo vaticinio. Sin embargo, esta dependencia no es tan sencilla, pues el apoyo divino deriva también de todo un contexto de piedad cristiana poco a poco construido por el poeta. Desde que Alfonso XI se entera de la llegada en España de las tropas de Albohacén, envía una embajada en Aviñón, para pedir la Cruzada al Papa Benedicto XII, quien se la concede, con las ventajas espirituales y materiales que supone.⁴⁴¹ La campaña defensiva de los castellanos pasa así a ser una campaña de reconquista religiosa: gracias a este trasfondo espiritual, el interpolador de la *Gran Crónica* podrá hablar del enfrentamiento de Tarifa como de una “santa e bienaventurada batalla” [CCCXXX, p. 426].⁴⁴² Cuando se acerca el momento de la batalla, Rodrigo Yáñez vuelve a insistir sobre esta dimensión espiritual del combate: primero, gracias a la ferviente oración que Alfonso XI dirige a Dios durante su insomnio de la noche anterior; luego, mediante las pruebas de fe que se acumulan en la madrugada de la batalla (confesión del rey, misa pronunciada por el arzobispo don Gil de Albornoz, quien recuerda un oráculo divino –“de Dios es profetizado / que avedes a vencer” [1532cd, p. 429]– y bendice las armas del monarca, penitencia y oraciones de todos los combatientes).⁴⁴³ Después de la victoria, los cristianos dan también múltiples pruebas de su

⁴⁴¹ En su artículo “El pensamiento político en el *Poema de Alfonso XI*: la relación Monarquía-Iglesia” (*Boletín Hispánico Helvético*, VII (2006), pp. 5-44), Fernanda Nussbaum resume en los siguientes términos las ventajas respectivas que conllevaba el estatuto de Cruzada de estas empresas fronterizas para el Papado y para Alfonso XI:

En su deseo de control de los poderes temporales, el poder pontificio consideró la tradicional Reconquista, guerra que España mantenía en su propio territorio, también como Cruzada. Esta diferente concepción de la guerra española permitió, a su vez, la intromisión directa del Sumo Pontífice en los asuntos peninsulares.

Pero el interés no era unilateral. El monarca castellano necesitaba el apoyo del Papado, puesto que esto lo favorecía económicamente a través de los préstamos que recibía y del sostén político que significaba el acercamiento al poder eclesiástico [p. 23].

⁴⁴² Cito el texto de la *Gran Crónica de Alfonso XI* por la edición de Diego Catalán, *op. cit.*, precisando después de la cita y entre corchetes los números de capítulo y página.

⁴⁴³ A estos elementos, podríamos añadir otros de índole milagrosa. En su oración, Alfonso XI pide que llegue el alba para poder empezar el combate: “e a Dios Padre pedía / que la mañana llegase; / e Dios *le* enbió el día / e non quisso que tardase” [1502, p. 419, el subrayado es mío]. Observamos aquí lo que Catalán denomina “la subjetivación del

agradecimiento a Dios: “El nonbre de Dios loaron / e a la Virgo María” [1794ab, p. 501], “el nonbre de Dios loando / Criador e Vençedor // e Fechor de toda cosa / que tomó muerte en la cruz, / Fijo de la Gloriosa, / nuestra salvaçión e luz” [1803cd-1804, p. 503]. Por fin, el poeta subraya la cercanía de la victoria con una importante conmemoración cristiana: “viespera de Todos Santos / esta lid fué vençida” [1805cd, p. 503].

Subrayar el fuerte sentimiento religioso de los combatientes cristianos y, sobre todo, de Alfonso XI permite lograr el mismo propósito que con las profecías, o sea, ensalzar al monarca, en una relación que podríamos resumir de la siguiente manera: las virtudes del rey castellano, en particular su piedad, lo hacen digno, no solamente de ser el referente de una profecía de Merlín, sino también de que Dios permita el cumplimiento de este oráculo. De forma sutil, Rodrigo Yáñez saca así provecho de los distintos recursos encomiásticos a su disposición, tanto en el campo terrenal (valentía, sabiduría, justicia del rey, sobre las que no me extenderé aquí), como en el espiritual (mezcla de reconocimiento pagano –el sabio Merlín le dedica una profecía– y de reconocimiento cristiano –Dios premia su piedad mediante la victoria profetizada por el mago bretón–). El ensalzamiento del rey no sólo se opera mediante la existencia y el cumplimiento de la profecía, sino también gracias al contenido de este vaticinio, pues, del mismo modo que la primera anunciaba su victoria sobre el enemigo interior –el mayor representante de la nobleza rebelde–, ésta anuncia su victoria sobre el enemigo exterior –el invasor moro–. A esta promesa de vencimiento, se añade la simbología de la figura del “león”, ya empleada en la primera profecía: constituye la imagen por excelencia del rey, de la fuerza, de la majestad, y, para referirse a Alfonso XI, se encuentra frecuentemente en el relato de Rodrigo Yáñez, fuera de los pasajes de índole profética, bajo la forma de comparaciones: este símil “volverá a aparecer cada vez que el

fenómeno natural” (*Un prosista anónimo del siglo XIV, op. cit.*, p. 58): el día no llega de modo natural, sino que llega para el rey y el fenómeno supuestamente normal así entra en la categoría del milagro.

Durante la batalla del Salado, ocurre de hecho otro milagro, más relevante, aunque el poeta no lo cuente en su relato del combate, sino *a posteriori*, en el pasaje de las quejas del rey de Granada, quien así se lamenta: “Santiago, el de España, / los mis moros me mató, / desbarató mi conpañía, / la mi seña quebrantó. // Yo lo bí bien aquel día / con muchos omnes armados; / el mar seco pareçía / e cobierto de cruzados” [1887-1888, p. 527]. El poeta confirma entonces el testimonio del rey moro, explicando que Dios “por mostrar la su fazaña / e el buen rey ayudar / el apostol de España / í lo quiso enbiar. // Santiago glorioso / los moros fizo morir” [1890-1891ab, *ibid.*]. Este milagro bélico del Salado, típico de la tradición del apóstol Matamoros, se correspondería entonces con el que ocurre en la batalla entre los cristianos y las fuerzas del infante Abomelique (la aparición de un pendón milagroso) y con el concedido a Alfonso XI durante el sitio de Algeciras (la llegada de leña hacia el campamento cristiano): estos múltiples milagros otorgados al rey castellano constituyen evidentemente otro recurso encomiástico del poeta a favor de la figura real; un recurso no necesariamente gratuito desde el punto de vista político, pues, como hace notar Fernanda Nussbaum, “la recurrencia al milagro real fue una forma de reafirmar el poder monárquico frente a la Iglesia y frente a otros poderes rivales” (“El pensamiento político en el *Poema de Alfonso XI*”, art. cit., p. 9, nota 6).

rey deba entrar en acción para garantizar el orden interno o, mayormente, para describir su accionar en la frontera”,⁴⁴⁴ o sea, precisamente en los dos ámbitos en los que la palabra profética de Merlín fundamenta en el *Poema* la asociación del rey con el león. Esta coincidencia no significa necesariamente que el poeta haya tomado prestada esta imagen al discurso profético. Las connotaciones tradicionales del león en los bestiarios medievales fundamentan suficientemente el recurrir a este símil al hablar del rey de Castilla. Sin embargo, la confluencia entre el estilo merliniano y la tradición de los bestiarios a la que adhiere Rodrigo Yáñez permite insertar más íntimamente la profecía dentro del discurso general del *Poema*.

La enunciación de las dos profecías de Merlín no pertenece directamente a la trama de acontecimientos narrados por el poeta. El bardo bretón no aparece en cuanto personaje de la obra ni pronuncia sus vaticinios dentro de la cronología abarcada por la crónica en versos. Es el narrador quien siente la necesidad o se deja seducir por el atractivo de insertar en su obra, relacionadas con los eventos que acaba de contar, unas profecías merlinianas, tan en boga en la época. Por eso, los oráculos merlinianos siempre aparecen *a posteriori* respecto a los sucesos que anuncian, que ya han sido narrados por el poeta: la profecía no se cuenta con antelación para provocar cierto suspenso en la narración, sino que sirve de conclusión a los acontecimientos ya realizados, para otorgarles el reconocimiento y la relevancia histórica que supone el interés de Merlín. Su introducción es entonces responsabilidad del narrador, quien plantea la relación entre evento y oráculo: “Aquesto dixo Melrin, / el profeta de Oriente” [242cd, p. 69]; “en aquel día Dios conplió / una profeçia de Merlín” [1810cd, p. 505]. El narrador también es el encargado del desciframiento de la profecía, pues, en ninguno de los dos casos Merlín aceptó desentrañar su sentido, como precisa el poeta en dos estrofas casi idénticas: “Non lo (las) quiso más declarar / Melrin (Merlín), el de gran ssaber: / yo lo (las) quiero apaladinar / cómmo lo (las) puedan (pueden) entender” [244, p. 71; 1836, p. 513]. Los discursos proféticos de Merlín son sólo relativamente herméticos en el *Poema*, pues el lector atento al relato previo no tendrá muchas dificultades en entenderlos. Pero la explicación de sus misterios sí conlleva una autoafirmación del poeta, con este “yo” reivindicativo al principio de los versos 244c y 1836c que introduce en cada caso la hermenéutica del oráculo. Ésta se reduce a dos coplas para la primera breve profecía; se extiende a lo largo de siete estrofas para la segunda, esmerándose el poeta en encontrar una

⁴⁴⁴ Erica Janin estudia el papel encomiástico de estas comparaciones en su artículo “Alfonso XI, el león carnicero: ejemplaridad y Reconquista en el *Poema de Alfonso XI* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*”, *Medievalia*, XLII (2010), pp. 19- 29, la cita p. 24.

equivalencia para cada metáfora: “El león coronado / sobre que fundo razón / fué este rey bien aventurado / de Castiella e de León. // [...] la ponte seca del mar / las galeas fueron sin falla. // La espada que dixo Merlin / que el puerco í perdería / la honra fué del rey de Benamarin / que se í perdió aquel día” [1837 y 1842cd-1843, pp. 513-515]. La proeza que podía constituir el desciframiento perfecto de una profecía merliniana conduce incluso al poeta a firmar su exégesis con la estrofa probablemente más famosa del *Poema*, pues fue la que permitió la atribución – controvertida, como vimos– de toda la obra: “La profecía conté / e torné en dezer llano / yo, Rodrigo Yáñez la noté / en lenguaje castellano” [1844, p. 515]. La profecía, recurso encomiástico para la figura real y sus hazañas bélicas, se acompaña así de su desciframiento, recurso encomiástico para la figura autoral y su hazaña de palabras. De cierta manera, Rodrigo Yáñez logra por este medio alcanzar un poco de la fama de Merlín: “El don de profecía [...] queda compartido; porque, aunque es profeta acabado quien tiene la revelación y puede interpretarla, lo es también aquel capaz de interpretar revelaciones que le [*sic*] han sido concedidas a otros, y no así quien recibe la revelación y no es capaz de entenderla”.⁴⁴⁵

Frente a las dos profecías merlinianas de la obra, que, a pesar de su diferencia de extensión y complejidad, tienen en la obra un papel y un modo de insertarse muy semejante, nos falta por examinar el otro grupo de oráculos, los relacionados con la reina Fátima, esposa del rey de Marruecos Albohacén. Propiamente hablando, el *Poema de Alfonso XI* ofrece un solo caso de profecía debido a la sabia mora, ubicado en las coplas 967-970 de la obra. Sin embargo, hablo de oráculos en plural porque, como lo argumentó Diego Catalán, es muy probable que el *Poema* contara con un segundo caso de vaticinio de Fátima, esta vez un sueño profético, el cual se perdió debido a una laguna de cuatro folios (ff. 29 a 32) en el manuscrito.⁴⁴⁶ Sin embargo, su contenido se conservó gracias a su inserción en la *Gran Crónica de Alfonso XI*. El hecho de que el *Poema* presente otro anuncio de Fátima hace efectivamente más probable que Rodrigo Yáñez sea el autor original del sueño profético a que lo sea el interpolador tardío de la *Gran Crónica*. No obstante, como sólo conservamos su versión prosificada, reservo el análisis del sueño para el estudio de las profecías de la *Gran Crónica*.

⁴⁴⁵ Janin, “El uso del discurso profético”, art. cit., p. 106.

⁴⁴⁶ Sobre este punto, véase Catalán, introducción a la *Gran Crónica de Alfonso XI*, *op. cit.*, pp. 113-115, y “Las estrofas mutiladas en el ms. E del *Poema de Alfonso XI*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XIII-3/4 (1959), pp. 325-334, esp. pp. 332-333.

En cuanto al anuncio de Fátima sí conservado por el manuscrito del *Poema*, no se trata de una profecía discursiva propiamente dicha, sino de una interpretación derivada de observaciones astrológicas. Más que como profetisa, el rey Albohacén presenta a su esposa como sabia: “porque ssodes entendida / ámovos de corazón; / de ssaber ssodes conplida / sobre quantas otras sson. // Siendo niña e donzella / ssopiestes sienple la arte / de la fermosa estrella / que los fechos bien departe” [963-964, p. 269]. Fátima posee el saber adquirido de poder leer las estrellas, y no el don de profecía. Su anuncio pertenece a una escena en la que el rey de Marruecos la consulta acerca de su suerte en la conquista de España y en la venganza de su hijo Abomelique. Fátima intenta entonces disuadirlo de emprender tal proyecto y justifica su respuesta mediante el argumento de sus observaciones astrológicas: “« [...] Yo, señor, ssea creída, / e será buena razón: / dexaredes esta ida / en tal tienpo e ssazón. // Señal fuerte veo una / por vos e vuestra mesnada: / la planeta con la luna / anda siempre demudada. // Si passades la alta mar / vernávos desonra fuerte ; / yo, si allá pasar, / non puedo escapar de muerte. »” [968-970, p. 271]. La respuesta de la reina a su esposo es, pues, fuertemente negativa. Pero se completa con la intervención de otro consejero, el “añçiano e sabidor” [971d, p. 271] don Ascar, quien parece, en un primer momento, aprobar el consejo de Fátima: “mi señora tuniçia / vos conseja lo mejor” [972cd, p. 271]. Pero, como movido por el deseo de complacer a sus dos señores, añade una sugerencia que toma toda la apariencia de una profecía condicional. Aconseja a Albohacén que prepare su flota y vaya a encontrarse con la del rey de Castilla. El desenlace del combate naval auguraría entonces el de la conquista de España: “« [...] E si la vuestra [flota] fuer vençida / las señales bien veredes / e con razón conoçida / vos la mar non passaredes. // E si la vuestra vençier / éste será real fecho / e con el vuestro poder / passad el puerto del Estrecho: // librados serán los puertos / de entre Çebta e Gibraltar; / los infantes que fueron muertos / así sse pueden vengar. »” [975-977, p. 273]. Es esta pseudo-predicción, más conforme a sus anhelos, la que el rey moro decide seguir. El *Poema* narra entonces la batalla naval entre las dos flotas, que concluye con la victoria musulmana: “E plogo a Dios sin falla / que los moros bien lidiaron / e vençieron la batalla: / la flota desbarataton” [984, p. 275]. Sigue un discurso de alegría en boca de Albohacén, en el que se felicita en los siguientes términos: “Nos aína conpliremos / lo que dize la profeçia: / a Santiago iremos / los moros en romería” [989, pp. 275-277]. Como ya señalamos, esta estrofa puede remitir a una antigua profecía mora sobre la conquista de España,⁴⁴⁷ pues abundaban los vaticinios sobre futuras

⁴⁴⁷ El texto de la *Gran Crónica* presenta de hecho otra referencia a una antigua profecía mora, aunque de sentido

victorias tanto en el campo cristiano como en el musulmán. La interpretación del interpolador de la *Gran Crónica* confirmaría esta hipótesis: “sabia el [Albohacén] por vn escrito que Mahomad el su profeta dixo que los moros auian a passar la mar fasta en Santiago” [CCLXXXI, p. 318]. Sin embargo, la proximidad textual entre los dos pasajes hace también plausible que el rey se refiera a la falsa profecía de don Ascar, quien le había prometido, una vez vencida la flota castellana, la fácil conquista de la Península. Pero es la interpretación astrológica pesimista de la reina Fátima la que se revelará verídica en la continuación del *Poema*, pues los moros sufrirán una terrible derrota en el Salado, donde la sabia mora encontrará la muerte anunciada, como precisará más adelante el poeta: “Fátima, la tuniçia, / í morió, la maladante [sic]” [1783, p. 497].

Desde la perspectiva de Rodrigo Yáñez y dentro de la ideología general del *Poema de Alfonso XI*, el oráculo astrológico de la reina mora viene a completar las profecías merlinianas. Éstas, pronunciadas dentro del contexto europeo-cristiano, anuncian futuras victorias del rey castellano y funcionan, por lo tanto, como un recurso encomiástico directo de Alfonso XI. En cuanto a la lectura astrológica de Fátima, se emite en el contexto arabo-musulmán y anuncia la derrota de Albohacén, o sea, implícitamente, la victoria de su antagonista: el oráculo constituye un recurso encomiástico indirecto para Alfonso XI. El poeta aprovecha así todas las potencialidades del discurso profético para ensalzar a su rey: su primacía es reconocida por los dos campos combatientes y dentro de los dos ámbitos culturales, reforzándose mutuamente la exaltación directa y la exaltación indirecta del monarca castellano. Sin embargo, el interpolador de la *Gran Crónica de Alfonso XI* prefirió renunciar a la dualidad profética así desarrollada por Rodrigo Yáñez.

II.2.1.2 El testimonio de la *Gran Crónica de Alfonso XI* y la reelaboración de la profecía merliniana

A primera vista, el sistema profético de la *Gran Crónica* dista mucho del que hemos analizado en el *Poema de Alfonso XI*. La diferencia más llamativa es la pura y simple supresión de los vaticinios merlinianos, cuya historicidad fue quizás juzgada dudosa por el cronista interpolador. En la obra en prosa, la profecía deja, por lo tanto, de servir como recurso encomiástico directo de

opuesto: “este es el rrey don Alfonso, del qual hablan los viejos de nuestra ley, que dizen que por este rrey a de perder Africa onrra e alteza, e la casa honrrada de Benamarin a de quedar con muy gran daño e pobre de muchas buenas compañas” [CCC, p. 359]. En este ejemplo, sin embargo, la alabanza implícita del monarca castellano hace menos verosímil la proveniencia árabe del oráculo.

Alfonso XI. Preserva, sin embargo, su función de alabanza indirecta, pues el interpolador decide prosificar los pasajes proféticos relacionados con la reina Fátima.

El primero de estos episodios corresponde a la profecía discursiva, de raigambre astrológica, que acabamos de estudiar en el *Poema*. Sin embargo, la escena se transforma en la versión en prosa al punto de perder su coherencia original. Para empezar, la presentación del saber de Fátima ya no aparece en boca de su esposo, sino que se debe ahora al narrador, quien acentúa justamente el carácter adquirido de este saber:

[Albohacén] apartose vn dia a fablar con su muger, la forra doña Fatima, mora de gran saber. E esta mora quando era en casa de su padre mostrola otra mora a catar el curso de la luna en el arte de la jeometria, assi que ella lo aprendio muy bien; anssi que la reyna horra por sus encantamientos hazia muchas cosas, e por esto creyan mucho a lo que ella dezia [CCLXXV, p. 307].⁴⁴⁸

Sigue entonces la escena tomada del *Poema de Alfonso XI*. El rey benimerín pregunta a su esposa si le conviene emprender la guerra que está proyectando contra los cristianos. Pero el cronista suprime la respuesta que daba Fátima en la obra de Rodrigo Yáñez y la reemplaza por el consejo de don Ascar:

E estonçes la rreyna le dixo que adereçasse la flota e que la enbiase al Estrecho, por do auian de passar; e que si su flota vençiese a la flota del rrey de Castilla, que pasasse la mar, e que si su flota fuese vençida, que le aconsejaua que por gran flota que despues ouiesse que la mar no pasasse por ninguna manera del mundo; e que si la flota del rrey de Castilla fuese vençida, que entonçes pasase sin rreçelo, que el rrey moro no seria muerto ni preso, mas que no le hazia çierto de perdida de auer o desbarato de los sus moros [*idem*].

El personaje del viejo consejero se vuelve entonces inútil y desaparece de la escena. Sin embargo, esta versión de la pseudo-profecía condicional del *Poema* no se revela tan errónea como la pronunciada por don Ascar: en caso de victoria de la flota mora, Fátima ya no promete la conquista de España y la venganza de los infantes muertos, sino solamente que Albohacén no será muerto ni hecho preso por los cristianos, sin garantizar por ello el éxito de la empresa en general. El desarrollo de los acontecimientos posteriores se ajusta entonces mejor a este anuncio que al consejo de don Ascar: el rey Albohacén, después de la batalla del Salado, logra regresar a Marruecos (no es “muerto ni preso”), pero su terrible derrota le hace perder riquezas,

⁴⁴⁸ El interpolador de la *Gran Crónica* completará más adelante este retrato de la reina mora en la alabanza póstuma que le dedica, la cual, aunque breve, desarrolla las dos menciones muy escuetas de la muerte de Fátima presentes tanto en la *Crónica de Alfonso XI* como en el *Poema* (respectivamente p. 449 y copla 1783, p. 497): “E el mayor pesar que ouo el rrey don Alonso fue de las rreynas e de las ynfantas e mugeres de alto lugar que fallo muertas por manos de viles omes. E en aquellas mugeres que alli murieron fue muerta la horra doña Fatima la Tunencia fija del rrey Bucar de Tunez e muger de aquel rrey Benamarin la mas honrrada que el auia” [CCCXXX, p. 433].

combatientes y honra (sí sufre “perdida de auer” y “desbarato de los sus moros”). El anuncio de Fátima se revela entonces verídico, pero pierde la precisión del oráculo absolutamente negativo que pronunciaba en el *Poema*. El rey Albohacén ya no es culpable, como en la crónica en versos, de despreciar el aviso profético de su mujer, pero la caracterización de Fátima como sabia profetisa se debilita. Más allá de que se desdibuje el personaje, este cambio afecta la coherencia general del motivo en la crónica, pues, más adelante, otro consejero del rey de Marruecos, el moro Clarife, le recordará las observaciones astrológicas pesimistas de la reina, observaciones que desaparecieron en la obra en prosa por la supresión del oráculo original de la sabia mora:

señor, vos aconsejaria que creyesedes a la rreyna e non pasasedes contra las cosas que Dios tiene por bien, pues que vos demuestra señal çierta por que vos guardedes de daño [...]. E por çierto, señor, auemos fuertes señales desque passamos la mar, que la luna anda sienpre demudada y retirada de su curso natural e bien ansi las planetas, por que, señor, vos daria yo sano consejo que creyesedes a la rreyna e diesedes passada a este tienpo, e al otro año mudarse a la luna e byen ansy las señales e cambiarse ha la ventura [CCC, p. 360].

Si bien las alusiones de don Clarife podrían remitir a cualquier discurso astrológico, los términos empleados recuerdan directamente las palabras pronunciadas por Fátima en la profecía del *Poema*: “*Señal fuerte* veo una / por vos e vuestra mesnada: / la *planeta* con la *luna* / *anda sienpre demudada*” [969, p. 271, las cursivas son mías]. Por desgracia, no podemos comparar el discurso de don Clarife de la *Gran Crónica* con su supuesto original, pues el pasaje pertenecía probablemente a los folios perdidos del *Poema*. Creo, sin embargo, que queda claro que la referencia textual de las alusiones astrológicas del consejero falta en el texto de la *Gran Crónica* y que sólo se puede subsanar teniendo presente la escena original del oráculo de Fátima en el *Poema*.

El caso del sueño profético de Fátima es muy distinto, pues no disponemos —en la hipótesis de que el *Poema de Alfonso XI* presentaba el episodio— de la versión original en versos. Sólo nos podemos acercar al oráculo mediante su (re-)creación por el interpolador de la *Gran Crónica*. Como sucede con el anuncio astrológico de la reina horra, esta profecía, siendo de índole onírica, no se inscribe directamente en el presente estudio. Sin embargo, los vínculos que la unen a la tradición merliniana nos obligan a considerarla. Aparece en el capítulo CCXCVIII de la obra y se compone de varias partes. La introducción del capítulo cuenta cómo, durante el asedio de Tarifa, el rey Albohacén se reúne con sus consejeros y les pide información sobre el rey Alfonso XI. Un

moro, antiguamente cristiano, le empieza entonces a describir al monarca castellano en términos sumamente elogiosos:

Señor, el rrey don Alonso de Castilla, por quien vos preguntades, es ome de muy buen talle e a en si muchas buenas condiciones, ca lo an por muy franco e muy esforçado e muy rrezio, e es en si muy caualleroso; [...] e es muy braçero, que gran tienpo ha que no saben rrey ni otro ome que mas braçero sea que el es. E estas bondades dixo aquel moro e otras muchas del rey don Alonso de Castilla. E quando esto oyo el rrey Alboaçen, pesole mucho, como quiera que lo non dio a entender [CCXCVIII, p. 355].

Las palabras del moro cumplen con un papel señalado por Janin acerca de otro pasaje de la crónica: “es en boca de los enemigos que se destaca el altísimo valor de Alfonso como guerrero y caudillo, lo cual le da un cariz de objetividad que elimina cualquier duda posible en cuanto a la veracidad del testimonio”.⁴⁴⁹ El discurso del antiguo cristiano también presenta un interés dentro de la construcción inmediata del pasaje, pues el cronista da así a la profecía onírica un claro marco encomiástico, a favor de la figura de Alfonso XI, quien, *in absentia*, empieza ya a pesar sobre el ánimo de su antagonista moro. La narración del sueño va entonces a desarrollarse en un terreno ya preparado. A continuación de la escena entre Albohacén y sus consejeros, el autor nos presenta a la pareja real disponiéndose a dormir, la noche de este mismo día, antes de contarnos el sueño de Fátima:

E la rreyna, yaziendo durmiendo, soño que yua vn leon e que entraua al rreal e que corria contra el rrey de Benamarin; e azia soñando muchas cosas estrañas e espantables. E durmiendo, lloraua, asy que las sauanas en que dormia estauan mojadadas; e atan fuertes cosas vio, que se non pudo sofrir que non diese bozes muy grandes entre sueños, llamando los moros por nonbres e diziendo: Acorred, señores, al rrey de Benamarin mi señor. E a las bozes que dió la rreyna, despertó el rey de Benanarin espauorido [...] [*ibid.*, p. 356].

En esta primera evocación del sueño, nos enteramos de que Fátima ve a un león atacando a su esposo, pero poco más. El cronista adopta una perspectiva sobre todo externa, describiendo las reacciones de la reina y, luego, de Albohacén, como las pudiera haber observado un testigo presente en la tienda real. Se instaura así cierto suspenso, mediante la postergación del relato detallado del sueño hasta la mañana, mientras la reina recibe los cuidados necesarios y todos pasan el resto de la noche sin poder encontrar el sueño.

Al llegar al relato matutino del sueño, descubrimos que la visión onírica de Fátima consta con dos partes, de índole muy distinta y separadas por una interrupción del sueño de la reina, quien,

⁴⁴⁹ Janin, “Alfonso XI, el león carnívero”, art. cit., p. 27.

espantada por lo ya soñado, despierta “con gran pavor” [p. 357] y, después de cierto tiempo, vuelve a dormir y a soñar. El primer sueño corresponde a una extensa visión que empieza con la evocación realista de los antecedentes de la situación presente de los personajes –corte de Marruecos, cruce del Mediterráneo por Albohacén, cerco de Tarifa–, pero que rápidamente se transforma en una narración en claves animalísticas, cuyas principales figuras son un león, una leona y un león anciano. Después de la interrupción ya señalada, el sueño de Fátima se reanuda con otro tipo de visión, pues ya no aparecen animales, sino figuras humanas, algunas conocidas (Albohacén, su ejército, las reinas moras), otras que la sabia tunecina no logra identificar (dos reyes, un extraño caballero con cruces blancas); el lugar de la escena también se ha vuelto realista, pues se trata del “rrio Salado”; la acción consiste en una batalla entre Albohacén y los misteriosos reyes que salen finalmente victoriosos. Según la tipología propuesta por Macrobio,⁴⁵⁰ el sueño de la reina pasa de la categoría de sueño enigmático o *somnium* (el anuncio se oculta detrás de una ensoñación indescifrable) a la de sueño profético o *visio* (el mensaje se transmite mediante una visión explícita). Sin embargo, la propia Fátima parece superar estas distinciones formales, al anteponerles la identidad de sentido de los dos sueños, es decir, el profundo pesimismo que comparten los dos anuncios: “E esta vysion de pestilencia vy yo esta noche [...]. E, señor, esta no fue visyon nin sueño, mas grandes señales que vos Dios os amuestra por tal que vos guardedes de non rreçebyr daño” [CCXCVIII, p. 357]. Observamos, de hecho, que el resumen antes proporcionado por el narrador –“sueño que yua vn leon e que entraua al rreal e que corria contra el rrey de Benamarin”– fusionaba extrañamente las dos partes del sueño, la metafórica con la presencia del león y la realista con la identificación del real y del monarca moro. Sin mezclar así los dos lenguajes oníricos, el moro Clarife, identificado en la obra con la voz de la sabiduría y de la prudencia y que, por lo tanto, explica la profecía en el capítulo CCC, descifra las dos partes del sueño sin solución de continuidad, revelando de la misma manera la identidad de las figuras animales y de los personajes desconocidos del segundo sueño. Tanto para el narrador como para los protagonistas, el anuncio común de las dos visiones, el de la derrota de Albohacén, importa así más que las diferencias formales entre ellas.

El contenido del sueño corresponde, pues, al de la segunda profecía merliniana del *Poema de Alfonso XI*: enterado del asedio del rey moro a la villa de Tarifa, Alfonso XI (el león de la gran

⁴⁵⁰ Véase Macrobio, *Commentaire du songe de Scipion*, I- 3, en *Œuvres complètes*, trad. de M. Nisard, Firmin-Didot, Paris, 1875, <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/macrobe/index.htm>> [14/08/2010].

laguna, es decir, la ciudad de Sevilla; también designado como “leon coronado”, como en el oráculo de Merlín) manda a su esposa María de Portugal (la leona) a pedir la ayuda de su padre Alfonso IV, rey de Portugal (el león anciano); acordada la alianza, los dos reyes se encuentran y se dirigen juntos hacia el Salado; allí, tiene lugar la gran batalla entre cristianos y moros, que acaba con la victoria de los primeros, la huida deshonrosa de los segundos y la muerte de las reinas moras. La versión onírica también añade el anuncio de la intervención de Santiago: “en aquesta gran conpañia vy vn cauallero de gran figura armado de todas armas e señalado de cruces blancas, e vylo llagar contra Taryfa e delante del vn pendon que pareçia qu’estaua ayuntando con el çielo, e llegava se al vn rrey e poniale vna corona en la cabeça” [CCXCVIII, p. 357]. Como ya señalamos, la presencia de Santiago no se evoca ni en la narración de la batalla por Rodrigo Yáñez, ni en la profecía de Merlín, sino solamente en el lamento del rey de Granada, después de su derrota, recibiendo entonces la confirmación del narrador. Si el anuncio de la intervención milagrosa formaba parte de la versión en versos del sueño, resulta extraño que Rodrigo Yáñez no la haya incorporado a su relato posterior de la batalla del Salado. Puede constituir una incoherencia del *Poema* original, o bien, ser un añadido del interpolador de la *Gran Crónica* para hacer corresponder mejor el anuncio profético con la narración de los hechos “históricos”, incluida la ayuda del santo Matamoros. Sin embargo, tampoco aparece Santiago en el relato de la batalla de la *Gran Crónica* –ni, después, en el pasaje relativo a las quejas del rey de Granada–. Esta narración, aunque subraya varias veces el que la victoria cristiana se deba al favor divino, recalca sobre todo el papel del propio Alfonso XI para alentar a sus tropas y conseguir la victoria.⁴⁵¹ Por lo tanto, queda pensar que el anuncio de la intervención de Santiago constituye también una incoherencia en la *Gran Crónica*, o bien tomar en cuenta que el formador de la obra interrumpió su proceso de interpolación después del relato de la batalla del Salado: quizás le quedaban también algunos arreglos que llevar a cabo dentro de este relato.

Independientemente del anuncio de la intervención de Santiago, el sueño de Fátima, tomado – como es el caso en esta serie de capítulos– desde la perspectiva árabe, acumula elementos

⁴⁵¹ La narración otorga de hecho a Alfonso XI un papel similar al de Santiago en otras batallas –es decir, devolver el ánimo a los combatientes y permitir la victoria cristiana–, como evidencia el siguiente pasaje: “E en esta ora estuuo Castilla en punto de ser vençida e toda la caualleria d’España, syno por ventura, e bondad y esfuerço del bienauenturado rrey don Alonso de Castilla, que el por su cuerpo hizo tanto otro non podria fazer; e por detener los christianos, demando vna lança y esfuerço los suyos como ome de grand esfuerço, e llamo a altas bozes Santiago e Castilla; e nonbrando se por su nonbre, diziendo: Ferildos que yo soy el rrey don Alonso” [CCCXXX, pp. 429-430]. Por su acción, pero sobre todo invocando el nombre del santo, así como el suyo propio, el rey castellano asegura la victoria de sus fuerzas.

negativos. La reacción asustada de todos los personajes es, por lo tanto, perfectamente lógica. Ya aludimos a la de la propia reina mora, que padece sucesivamente pavor, llantos, desmayo e insomnio. En cuanto a Albohacén, se nos dice que, después de escuchar el relato de su esposa, “quedo muy espantado e ovo muy gran pesar” [CCXCIX, p. 358]. Sin embargo, es el único personaje que intenta disfrazar su verdadera reacción de miedo con una cólera fingida, dirigida hacia la reina:

e tornose a la rreyna e dixole mucho mal diziendo que hera muger e medrosa e que por eso dezie aquella rrazon e que andava syenpre ymaginando en lo que non podrie ser e profetizando mucho mal como muger loca syn seso, que aquello non hera syno alguna cosa que se le antojara e que tomara ymaginaçion e que aquel non hera syno sueño e que non dava por el nada [*idem*].

Este regaño recuerda directamente la reacción del rey al primer vaticinio de Fátima, pues, desde aquel momento, empieza a sospechar la lealtad de su esposa: “E quando el rrey oyo esta rrazon, dixo que ponie en Dios su fecho, quel çierto era de la rreyna que le pesaua de la passada que el rrey querie hazer aquende el mar e que la estoruarie si pudiese” [CCLXXV, p. 307]. Según la peculiar interpretación del de Benimerín, el sueño de la reina parece entonces una de las tentativas de la reina para “estorbar” sus planes. Tampoco lo hará cambiar de parecer la reacción temerosa de su consejero: “E quando el moro Clariffe esto oyo, espantose e demudo la color, anssi se estouo vna gran pieça que no pudo hablar. E el rrey, que esto vio, rriose, por no dar a entender que auia miedo” [CCC, p. 359]. Ni siquiera después del desciframiento del sueño por el sabio moro, cambiará el rey su conducta: “Quando el rrey de Benamarin oyo estas rrazones, quedo muy espantado, mas puno por encobrirlo lo mejor que pudo” [*ibid.*, p. 360]. Como subrayó la reina, el sueño no es insignificante, sino que constituye un mensaje de origen trascendental. Lo volverá a indicar don Clarife: [el rey] “pregunto al moro que le paresçia de aquel sueño. E rrespondio el moro que era señal que Dios le mostraua para que guardase de mal a el e a sus conpañas” [*ibid.*, p. 359]. Estas múltiples pruebas de escepticismo de Albohacén lo caracterizan, por tanto, como un personaje impío, puesto que es indiferente a los avisos divinos.⁴⁵² Así como en el caso del primer oráculo de Fátima, el rey de Marruecos no obedece las advertencias proféticas y, cuando éstas se han cumplido, sólo le queda lamentarse, como lo hace en el *Poema*,

⁴⁵² El pecado de Albohacén es, sin embargo, paradójico, puesto que una de sus motivaciones para ignorar las profecías es su respeto por la ley musulmana: “e otrosy que hera defendido en la ley que non parase ninguno mientes por sueños ni por agueros ni por otros proverbyos ningunos, e quel rrey o otro ome que en esto pare mientes que la ley le dava muy gran pecado” [CCXCIX, p. 358]. Pero esta consideración no le impidió solicitar él mismo el consejo de Fátima antes de cruzar el Mediterráneo.

después de la batalla del Salado, cuando ya está refugiado en Algeciras: “¡Ay! Fatima, tuniçia, / non te creí mal baratara, / grand pesar veo este día / [...] esto fué tan grand maldiçion / que yo gané por mi pecado” [1860abc, 1863cd, p. 519].

Como vimos en nuestro análisis del vaticinio de Fátima presente en el *Poema de Alfonso XI*, el sueño de la reina mora constituye aquí también un recurso encomiástico indirecto para el rey cristiano. Por una parte, se alaba la figura real, a la vez en la introducción del capítulo CCXCVIII, en la que un ex-cristiano pinta para Albohacén un retrato sumamente halagador del monarca castellano, y en el propio sueño, donde, gracias a la metáfora de un león, se describe la potencia de Alfonso y su inminente victoria sobre los moros; por otra, la figura del rey castellano se engrandece por contraste con la de su rival, el rey Albohacén, que aparece, primero, como vencido deshonorado en el sueño y su desciframiento, y, luego, como rey impío e insensato, cuando se niega a acatar los avisos divinos.

La consideración común del primer oráculo de Fátima y del sueño que recibe más tarde en la obra nos permite así entender de modo más completo el funcionamiento original de las profecías del ámbito moro en el *Poema de Alfonso XI*, en la apariencia inicial que le podemos suponer. La desaparición del episodio del sueño, sin tener graves repercusiones sobre la trama contada, debilita el sistema profético del *Poema* como globalidad y, en particular, su papel de alabanza indirecta a Alfonso XI. Su preservación en el texto de la *Gran Crónica* permite paliar tal pérdida y reconstituir el sentido original de los cuatro vaticinios. Dos de ellos –los merlinianos– pertenecen al campo cristiano y es el narrador quien los trae a colación, *a posteriori*, en su relato: no se cuenta su recepción por ningún personaje, menos aún por el rey mismo. Ambos son profecías discursivas, que respetan las reglas estilísticas de la tradición merliniana y que requieren, por consiguiente, una labor hermenéutica de la que se encarga orgullosamente el propio narrador. Ambos anuncian victorias del soberano cristiano y constituyen, pues, un recurso encomiástico directo. En cuanto a los otros dos oráculos –el anuncio de Fátima y el sueño conservado por la *Gran Crónica*–, presentan una mezcla de otredad y cercanía, desde la perspectiva del cronista cristiano. Contrariamente a los dos primeros, se pronuncian o reciben dentro del ámbito moro. A pesar de las similitudes que se observan entre las costumbres cristianas y las costumbres moras imaginadas por el cronista, uno de los intereses de estos oráculos puede entonces ser el misterio o el cierto exotismo que conllevan. Acentúa este aspecto el hecho de que el poeta tuvo que alejarse de la tradición profética merliniana, típicamente europea, para forjar

otros tipos de profecías. Uno es el que deriva de la observación astrológica. Prohibida por las leyes cristianas –lo que puede explicar la supresión de las profecías de Merlín por el interpolador de la *Gran Crónica*–, su inserción en el campo moro no era tan conflictiva, a pesar de los preceptos que también existen en el islam en su contra. Inclusive, podía ser una forma de cuestionar la piedad del rey Albohacén, pues, como vimos, éste comete el contradictorio pecado de recurrir al arte astrológico de su esposa y de desatender los avisos divinos contenidos por las profecías. En efecto, los dos oráculos “moros” se insertan, no dentro de los comentarios propios del cronista, después de la narración de los eventos anunciados, como ocurría para los anuncios merlinianos, sino en unas escenas anteriores a los acontecimientos profetizados y que implican a los personajes históricos: éstos se someten entonces al juicio del historiador y de su lector, pues su reacción a las palabras proféticas y su acatamiento de los consejos así transmitidos entrañan una valoración moral implícita de cada protagonista, valoración que no se imponía a Alfonso XI, pero que desemboca aquí en una condena tácita del rey Albohacén y de su conducta. Cuando se añade a este juicio moral el hecho de que las dos profecías anuncian la derrota del soberano moro, se confirma el doble papel de estos oráculos: censurar directamente a Albohacén, ensalzar indirectamente a Alfonso XI.

El segundo tipo de profecía del ámbito moro ideado por el cronista es el largo sueño de Fátima. Aquí también presenciamos la unión de elementos novedosos y de otros ya conocidos. Por un lado, el poeta decide recurrir a un sueño, vehículo profético que todavía no había aparecido en la obra, sea por voluntad de variación respecto al primer oráculo de la reina, sea para poder explanarse en un largo relato profético, sin por eso otorgar a la sabia mora poderes excesivos. Por otro, el lenguaje al que recurre para la narración de toda la primera mitad de este sueño tiene indudables puntos en común con el estilo galfridiano: figuras animalísticas, metáforas de difícil comprensión para referirse a lugares y acciones, símbolos diversos, etc. Por tanto, el carácter pseudo-hermético de la visión requiere también una exégesis, que ya no lleva a cabo el narrador, sino que se confía ahora al sabio don Clarife, una manera de cambiar la presentación de esta hermenéutica, pero también de acentuar la tensión del relato, en el desarrollo de una larga escena, que involucra la reacción de múltiples personajes concernidos por el anuncio. La influencia de la tradición galfridiana sobre este relato onírico supuestamente moro me parece más que probable. Rodrigo Yáñez lo puede haber creado, inspirándose en ellas, como un pendiente a las profecías merlinianas que ya había insertado en su narración, ya sea que las haya creado o

tomado de otras fuentes. En la hipótesis de que el sueño no perteneciera al *Poema* original, el formador de la *Gran Crónica*, a la hora de suprimir las profecías merlinianas, juzgadas indignas de su prosa historiográfica y, sobre todo, inaceptables dentro del ámbito cristiano, pudo haber imitado su lenguaje para crear un nuevo vaticinio, esta vez relacionado con el mundo árabe.⁴⁵³ Cabe notar, sin embargo, que el relato de la segunda profecía de Merlín y el del sueño de Fátima, así como el anuncio contenido en las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, a pesar de referirse a los mismos eventos históricos, no emplean las mismas metáforas ni siguen la misma estructura narrativa.⁴⁵⁴ Si el interpolador es el autor del sueño, imitó el estilo general de la tradición merliniana y no el ejemplo particular que le proporcionaba la profecía glosada por Rodrigo Yáñez o la insertada en el apéndice del *Baladro del sabio Merlín*. En todo caso, me parece más plausible la primera teoría que hace del poeta el autor de los cuatro episodios proféticos, pues éstos constituyen dentro del *Poema* un sistema coherente y cuyos elementos forman una perfecta red de similitudes y oposiciones, tanto en su dicotomía forma-fondo como en su función ideológica. La parte de este sistema que decidió conservar el interpolador de la *Gran Crónica* se debilitó y perdió en coherencia, pero preservó esta función: la de ensalzar a la figura de Alfonso XI.

El *Poema de Alfonso XI*, en cuanto primera obra hispánica en recurrir al motivo de la profecía merliniana, ya demuestra un dominio incuestionable de esta herramienta. No se limita a insertar, de modo más o menos artificial, una profecía supuestamente atribuida al gran profeta bretón, sino que crea, en torno a este recurso, un conjunto profético a la vez complejo y coherente. Introduce dos profecías de Merlín, a la que se añade una tercera que se inspira en gran parte del estilo galfridiano. Más aún, estos oráculos no funcionan de manera independiente, sino que constituyen

⁴⁵³ Esta posible actitud del interpolador correspondería a la que describió Catalán: “En lo relativo al campo cristiano el cronista se ve siempre más [sic] apesado por la realidad que conoce, mientras que en el campo moro se siente más libre para desplegar su arte literario e imaginativo” (*Un prosista anónimo del siglo XIV, op. cit.*, p. 68). Quizás haya que reformular este juicio si la autoría del sueño profético corresponde a Rodrigo Yáñez.

⁴⁵⁴ No concuerdo con el juicio de Janin, según quien “los elementos del sueño revelador de la GrC [*Gran Crónica*] serán, con leves agregados y modificaciones, similares a los que aparecen en la segunda profecía de Merlín” (“El uso del discurso profético”, art. cit., p. 110). El único punto en común entre los dos textos es la identificación de Alfonso XI y Alfonso IV de Portugal con leones, aunque el portugués pasa de ser un “león dormido” en el oráculo de Merlín a ser un “león anciano” en el sueño. Pero el sueño no conserva ninguna de las metáforas animalísticas dedicadas a los moros en el anuncio del mago bretón (“puerco espín”, “bestias bravas e perros marinos”, “puerco apoderado”, “puerco de la grand espada”, “dragón de la grand fromera”). A la inversa, la alusión a María de Portugal presente en el sueño (“la leona”) no existe en la profecía de Merlín. Diferencias similares se observan en la estructura del relato. Baste con señalar la inexistencia en el anuncio merliniano de los símbolos detallados en el sueño (el alcázar de Tarifa, el rubí de la leona, la corona y la cruz roja del primer león, la corona de Albohacén), así como el abandono del estilo merliniano en la segunda parte del sueño, en la que se anuncia la batalla del Salado, batalla que se sigue profetizando en claves animalísticas en el oráculo de Merlín.

un verdadero sistema profético que cubre múltiples vertientes de la obra. Este sistema cumple con funciones estructurantes, pues permite crear vínculos entre varias escenas, a veces muy alejadas las unas de las otras, y acentuar el suspenso de la narración. Pero, sobre todo, el conjunto de las profecías desempeña un papel ideológico: el de exaltar al rey Justiciero, es decir, al monarca reinante en el momento de la composición del *Poema*. La primera aparición hispánica de la profecía merliniana revela así unas características que se mantienen en la mayoría de las obras que recurren posteriormente a ella. La principal, como ya adelantamos, es su inclusión en textos preferentemente político-historiográficos. Otra particularidad es que se empieza a conformar un bestiario propio de las profecías merlinianas peninsulares, las cuales recurren poco a ciertos animales comunes en los oráculos galfridianos, tales como “dragones”, “sierpes” o “raposas”, y prefieren acudir a una oposición entre animales de connotación más bien negativa, que aluden a los moros (“puercos”, “bestias bravas”, “jabalí”), y otro muy positivo, el “león”, que se declina hacia distintas identificaciones, gracias al juego de los adjetivos que se le vinculan, pero que remite siempre a una figura real. El protagonismo del “rey/león” señala la tercera característica de la profecía merliniana española: los textos que recurren a ella están generalmente al servicio de un monarca y tienen como principal propósito el de enaltecer a la figura real o de servir sus intereses políticos. Tal es la función ideológica que desempeña efectivamente la profecía en el *Poema de Alfonso XI*: aunque su autor quizá no se relacione directamente con la empresa cronística de este rey, no hay duda respecto a su objetivo mayor, el de alabar a su señor. Este papel se invertirá en la *Crónica del rey don Pedro*, pues esta obra sí se debe a un encargo real y, en ella, la profecía merliniana ya no buscará transmitir un elogio, sino una condena, y su interés ya no radicará en la defensa de un monarca individual, sino en la de toda una dinastía.

II.2.2 La profecía merliniana en la *Crónica del rey don Pedro*: del espejo de príncipes a la propaganda dinástica

La *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, segunda obra de nuestro corpus donde aparece una profecía merliniana, corresponde al principio de la empresa historiográfica del Canciller Pero López de Ayala (1332-1407). Noble de alto linaje, soldado y poeta, capitán y embajador, vivió bajo los reinados de Pedro I, Enrique II,

Juan I y Enrique III, los cuales abarca en sus crónicas, encabezándolas con la narración del final del reinado de Alfonso XI, cuyo cronista, Fernán Sánchez de Valladolid, había dejado interrumpida la crónica en 1344. Para críticos decimonónicos, como Menéndez y Pelayo, o de la primera mitad del siglo XX, como Benito Sánchez Alonso, su obra fue la de un precursor del humanismo de historiadores italianos como Leonardo Bruni (1370-1444) o Poggio Bracciolini (1386-1459). Sin embargo, investigaciones más recientes, iniciadas por Robert B. Tate y proseguidas por estudiosos como Gerald L. Gingras,⁴⁵⁵ prefirieron subrayar las diferencias fundamentales entre su obra y la de sus sucesores humanistas (su defensa de las costumbres, su incapacidad para darse cuenta del papel creciente de la burguesía, su enfoque hacia las relaciones individuales para explicar los sucesos históricos, en vez de adoptar la consideración global de las relaciones político-económicas que caracterizará a los historiadores del humanismo italiano) y recalcaron más bien el conservadurismo aristocrático del Canciller, porta-voz de los intereses nobiliarios de su tiempo, marcado por la visión tradicional de la historia como *exemplum* y por la vieja ideología caballeresca. Si su obra historiográfica se revela novedosa respecto a sus predecesores, es, en parte, por su propia implicación –en cuanto militar y en cuanto cortesano de alto rango en los sucesivos reinados que evocan sus crónicas– en los principales acontecimientos del periodo que le toca narrar y, sobre todo, por la visión de conjunto que ofrece de dicho periodo, más allá del relato de una sucesión de eventos desordenados.

Tal calidad se observa en particular en la primera parte de su obra, dedicada al rey Pedro I y a la guerra civil que lo opuso a su hermanastro, el bastardo Enrique de Trastámara, y que concluye en 1369 con el regicidio del primero por el segundo, coronado rey bajo el nombre de Enrique II. Petrista en un principio, Ayala se pasa en 1366 al bando rebelde, del que recibirá varias mercedes después de la victoria del hijo ilegítimo de Alfonso XI. Es justamente el nuevo rey quien, hacia finales de los años 1370,⁴⁵⁶ le encarga retomar la empresa historiográfica de la monarquía

⁴⁵⁵ Véase Robert B. Tate, “López de Ayala, humanist historian?”, *Hispanic Review*, XXV-3 (1957), pp. 157-174, quien concluye: “Ayala’s cultural links were mostly with the past” (p. 173); y Gerald L. Gingras, “López de Ayala’s *Crónica del rey don Pedro*: the Politics of Chivalry”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XVI-2 (1992), pp. 187-201.

⁴⁵⁶ 1378-1379 es la fecha propuesta para este encargo por Covadonga Valdaliso Casanova en su artículo “La legitimación a través de la historiografía en Portugal y Castilla en la baja Edad Media” (en *Discursos de legitimação: actas do Colóquio Internacional = Discours de légitimation : actes du Colloque International*, Universidade Aberta, Lisboa, 2003, s. p., consultado en línea el 21/08/2011 en la dirección siguiente: <<http://repositorioaberto.univ-ab.pt/bitstream/10400.2/1541/1/ComCovadonga.htm>>). Conocemos la responsabilidad de Enrique II (muerto en 1379) en este encargo gracias al testimonio de Alvar García de Santamara en su *Proemio* a la *Crónica de Juan II*. Respecto a la datación –bastante compleja– del trabajo de López de Ayala, se puede consultar la introducción de Germán Orduna y José Luis Moure a la *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey*

castellana, interrumpida desde 1344, con el fin de llevar a cabo la llamada “labor de empalme cronístico”. Al morir Enrique II poco después de este encargo, en mayo de 1379, “el cronista, desde los comienzos de su trabajo, tuvo la visión cumplida del ciclo ya cerrado de la vida de los dos hermanastros, hijos de Alfonso XI, contrincantes en su momento y reyes sucesivos de Castilla”.⁴⁵⁷ Es esta visión la que se propone plasmar en el relato de los dos primeros reinados, que corresponden, según el análisis de Germán Orduna, a una sola crónica –y no a dos, como lo hubiera exigido el modelo tradicional de una crónica por reinado–, para la cual el editor propone el título de *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, pues Ayala resuelve la contradicción que implica la coexistencia de dos reyes, durante la sublevación Trastámara, imbricando las dos crónicas. Consciente de la unidad de tratamiento de los dos reinados, me limitaré sin embargo aquí al estudio de la primera parte de la crónica, pues el alcance de los elementos proféticos incluidos en la obra no excede el momento de la muerte del rey legítimo.⁴⁵⁸

Al responder a un encargo real, la obra de Pero López de Ayala representa la versión oficial de la monarquía castellana sobre este pasado, y, más precisamente, la versión escrita por los vencedores, o sea la nueva dinastía de los Trastámara. Se trata de legitimar el poder del nuevo rey, amenazado por el peligro de una doble ilegitimidad, de nacimiento –ser hijo de una amante de Alfonso XI, Leonor de Guzmán, y no de la reina María de Portugal– y de ética –haber cometido un regicidio, al matar él mismo a su hermanastro, Pedro I, rey legítimo de Castilla. Las crónicas constituyen, pues, un eslabón clave en el proceso de legitimación, que sigue, según Covadonga Valdaliso Casanova, tres etapas fundamentales: “la elaboración de unos argumentos legitimadores, su difusión a través de una serie de mecanismos de propaganda, y la utilización de

don Alfonso Onceno, edición crítica y notas de Germán Orduna, estudio preliminar de Germán Orduna y José Luis Moure, SECRET, Buenos Aires, 1997, 2 tomos (t. I, pp. L-LI). A continuación, citaré la crónica por esta edición, precisando entre paréntesis el año, el capítulo y la página de la cita. Si no preciso, es que las citas son tomadas del tomo II de la edición.

⁴⁵⁷ Germán Orduna, “*Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno: unidad de estructura e intencionalidad*”, en *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Berlín, 18-23 de agosto de 1986)*, Sebastian Neumeister (ed.), Vervuert, Frankfurt, 1989, I, pp. 255-262, la cita p. 257. El artículo aparece también integrado en la introducción a la crónica, en la edición de Orduna ya citada, pp. LV-LXI.

⁴⁵⁸ Es de hecho posible aislar la parte de la crónica dedicada a Pedro, no la que corresponde a Enrique, o en palabras de Valdaliso Casanova: “La crónica de don Pedro da muestras de una clara unidad, y puede leerse y analizarse de manera independiente; pero sin ella es imposible entender la de Enrique” (“La legitimación dinástica en la historiografía trastámara”, *Res publica*, XVIII (2007), pp. 307-321, la cita p. 318), una diferencia que explica justamente la tendencia de la crítica a limitar sus análisis a la primera parte de la obra.

la historiografía como uno de los medios de los que se sirve dicha propaganda”.⁴⁵⁹ La estudiosa detalla minuciosamente los argumentos de esta legitimación y los cambios que presentó a lo largo de los primeros cuatro reinados trastámaras. Las crónicas del Canciller, en la última revisión que conocemos hoy en día, fechada en la década de 1390, corresponden a una etapa en la que se suavizan un poco los argumentos, pues, en 1388, el infante Enrique, futuro Enrique III, contrae matrimonio con Catalina de Lancaster, nieta de Pedro I, lo que permite reunir las dos líneas dinásticas y borrar hasta cierto punto el antagonismo de los abuelos. Sin embargo, la historiografía oficial sigue en general hostil a la figura de Pedro I. Si Ayala ya no reproduce las acusaciones de origen judío que habían sido difundidas en contra del rey Cruel, sí cuestiona la castidad de María de Portugal, y por tanto la legitimidad de Pedro como heredero de Alfonso XI. Pero, sobre todo, sigue transmitiendo el retrato de un anti-modelo de rey, culpable de una doble tiranía –de forma simétrica a la doble ilegitimidad que afectaba a Enrique II–: por una parte, la tiranía de origen, la de haber llegado al trono de forma ilícita y, por otra, la tiranía ética de un comportamiento cruel, injusto, indigno de un rey. El regicidio de Enrique II cobraba así una justificación al transformarse en tiranicidio.

La profecía merliniana que aparece en la *Crónica* participa de esta argumentación en contra del rey Pedro I. La profecía se encuentra en la segunda de las dos cartas supuestamente dirigidas al rey legítimo por un moro, el sabio Benahatín, que Ayala incluye en el capítulo III del año 1369 [pp. 270-276] de la versión llamada *Vulgar* de la obra. Estas cartas no existen en la versión *Primitiva* de la misma.⁴⁶⁰ Para los críticos de la primera mitad del siglo XX, como Eduard Fueter, Franco Meregalli o el ya citado Robert Tate, estas cartas son una creación del Canciller, quien hubiera imitado el estilo oriental de un moro de Granada, para servir o la propaganda enriquea, o un propósito didáctico, o la simple retórica.⁴⁶¹ Sin embargo, un primer cambio se dio cuando se

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 315. Otro de los medios empleados por esta propaganda fue el uso de las profecías y el de romances destinados a desacreditar a Pedro *el Cruel*, como veremos a continuación.

⁴⁶⁰ Existen tres versiones de la obra historiográfica de Ayala, en función de las revisiones sufridas por cada crónica, una distinción que se puede resumir como sigue: “se designará como versión *Primitiva* el *texto* inicial de los reinados de Pedro y Enrique; [...] acaso convenga conservar el nombre de *Abreviada* [para denotar] la yuxtaposición de una versión *Primitiva* y del texto de uno o dos de los monarcas siguientes. El nombre de *Vulgar* puede así reservarse para la identificación de los manuscritos homogéneamente integrados por un contenido correspondiente a la segunda intención redaccional” (Orduna y Moure, Introducción a la *Crónica...*, *op. cit.*, p. LII). Para más detalles sobre las distintas versiones, véase *ibid.*, pp. XLII-LII. Repito que la *Vulgar*, aquí editada por Orduna, es la única en presentar la profecía que nos interesa.

⁴⁶¹ Véase la reseña de estas posturas que propone José Luis Moure en su artículo “Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatín en la *Crónica* de Pero López de Ayala: consideración filológica de un manuscrito inédito”, *Incipit*, III (1983), pp. 53-93, en particular pp. 54-55.

logró identificar al personaje histórico que, si no compuso él mismo las cartas, por lo menos sirvió de modelo a Ayala. Presentado en el encabezado de las cartas como “vn moro de Granada de quien el [Pedro] fiaua e era su amigo, e era grand sabidor e grand filosofo e consegero del rrey de Granada” [1367, cap. XXII, p. 206] y luego como “vn moro que dizian Benahatin, e era grand sabidor e filosofo e priuado del rrey de Granada” [1369, cap. III, p. 270], Benahatín, o Benalhatib según la grafía de otros manuscritos, corresponde al sabio granadino Ibn al-Jatīb de Loja, de nombre completo Lisān-ud-dīn Abū Abdil-lah Muhammad bnu-l-Jatīb, hombre político y literato de gran importancia bajo el reinado de Muhammad V, hasta su caída en desgracia en 1371 y su asesinato en 1374. Moure presenta varios argumentos sobre el contexto de las relaciones entre el reino de Granada y la corte de Castilla durante el reinado de Pedro I que favorecen la posibilidad de una correspondencia entre Ibn al-Jatīb y el monarca castellano. Años más tarde, Michel Garcia terminó de comprobar la existencia de tal intercambio, al encontrar el testimonio de una carta en particular, dado por el propio Ibn al-Jatīb en su obra *Al Ihata fī akhbari Gharnata (Panorama de la historia de Granada)*, testimonio que, según los términos del crítico francés, “parece confirmar la autenticidad de las dos cartas y deja entrever además la posibilidad de que el intercambio hubiera dado lugar a más documentos que los conservados”.⁴⁶²

Un indicio más de la posible autenticidad de las dos cartas integradas a la *Crónica* ayalina fue aportado por el encuentro de dos manuscritos (el Ms. 216 de la Bibliothèque Nationale de Paris y el Ms. 9428, *olim* Bb. 106, de la Biblioteca Nacional de Madrid), donde aparecen fragmentos importantes de las dos cartas, en versiones distintas a la de la *Crónica*. Según el estudio lingüístico que propone Moure de ellas, la primera sería una traducción del árabe al castellano, hecha por un traductor cuyo castellano presentaba fuertes rasgos hebraicos, y la segunda correspondería a una versión enmendada de la primera, presentando un castellano más correcto. La comparación de estas dos versiones con la del cronista real parece indicar que Ayala no se inspiró directamente de ninguna de las dos, sino que consultó una tercera versión o adaptó él mismo su propia versión corrigiendo las primeras dos.⁴⁶³ Ya no parece haber duda: “El texto del

⁴⁶² Michel Garcia, “Comentario de los textos. Textos 1 y 2. Cartas del Moro Benalhatib al rey don Pedro”, *Atalaya*, X (1999) [número especial titulado *Le métier de l'historien en Castille au XV^e siècle*, enteramente redactado por Michel Garcia, acerca del Ms. 216 de la BNF –ver *infra*–], pp. 20-37, la cita p. 21.

⁴⁶³ Para los detalles del estudio lingüístico de los manuscritos y de la comparación con la versión ayalina del texto, remito a los artículos de José Luis Moure, “Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatín”, art. cit., y “Otra versión independiente de las cartas del moro sabidor al rey don Pedro: consideraciones críticas y metodológicas”, *Incipit*, XIII (1993), pp. 71-85.

manuscrito 216 es fuente de Ayala y no su creación”.⁴⁶⁴ Sin embargo, dos interrogantes permanecen. Primero, ¿cuál fue el grado de reelaboración real del Canciller? Para un crítico como García, las influencias literarias francesas que se perciben en la segunda carta, la de la profecía, vuelven a socavar la autenticidad tan difícilmente demostrada del texto: “esta carta supone una cultura literaria demasiado peculiar y venía demasiado de perlas al Cronista para que no nos asalte la duda de que él mismo estuviera asociado a su elaboración”.⁴⁶⁵ Pero, sobre todo, el hecho de que Pedro I e Ibn al-Jatīb hayan mantenido una correspondencia no prueba que las dos cartas en cuestión sean realmente de la autoría del sabio granadino. A pesar de los dos manuscritos encontrados, Sylvia Roubaud sigue considerando que las cartas son una creación del Canciller, quien “a imaginé de mettre [la prophétie de Merlin] dans la bouche d'un savant philosophe arabe”.⁴⁶⁶ Igualmente, Jean-Pierre Jardin estima que Benahatín sigue siendo “un personnage de fiction, une créature de Pero López de Ayala”, del que Ibn al-Jatīb sólo es un “fondement historique”. Por lo tanto, concluye que las cartas no son sino “un jeu de réécriture de la part de López de Ayala comparable à celui de l'ensemble de la chronique”.⁴⁶⁷ Del mismo modo, Michel Garcia considera estos textos, así como la carta de Gutier Ferrández que analizaré más adelante, como “textos apócrifos”, aunque la existencia de una tradición manuscrita propia de las cartas sí le plantea un problema: para resolverlo, propone la hipótesis de que el género particular de los dos textos, “el apólogo y la profecía”, “les habría permitido tener acceso a una vida autónoma, sin necesidad de un entorno, para ser entendidos”.⁴⁶⁸

En cuanto a Moure, propone otra interpretación respecto a la autoría de las cartas: reconoce la intervención del Canciller castellano en la versión de las cartas conservada en la *Crónica* (por ejemplo, Ayala refuerza a veces el “barniz semítico” presente en las versiones manuscritas, con la evidente intención de subrayar el origen oriental de su supuesto autor), pero también pone de realce los límites de ésta (llama así la atención el que, en la segunda carta, el cronista no corrija el *tú* arabizante, como lo había hecho en el caso de la primera carta, donde se dirigía al monarca mediante la persona de reverencia *vos* + formas verbales de plural). Sin embargo, si no llega a

⁴⁶⁴ Moure, “Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatín”, art. cit., p. 58.

⁴⁶⁵ García, “Comentario de los textos”, art. cit., p. 37.

⁴⁶⁶ Sylvia Roubaud, “La prophétie merlinienne en Espagne : des rois de Grande-Bretagne aux rois de Castille”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, op. cit., pp. 159-173, la cita p. 168.

⁴⁶⁷ Jean-Pierre Jardin, “Les prophéties dans la chronique de Pierre I^{er} de López de Ayala : respect et manipulation du temps”, en *La concordance des temps. Moyen Âge et Époque moderne*, Gilles Luquet (ed.), Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2010, pp. 189-204, las citas p. 192.

⁴⁶⁸ Michel Garcia, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, Alhambra, Madrid, 1983, resp. p. 179 y p. 182, nota 16.

atribuir a López de Ayala la plena responsabilidad de la creación de las cartas, no considera tampoco a Ibn al-Jatīb como el autor evidente de éstas, sino que presenta la hipótesis de una tercera posibilidad:

quizá debamos considerar que las misivas de Ibn al-Jatīb fueron fraguadas como elemento de propaganda trastamarista, probablemente muy poco después del asesinato de Pedro; se adjudicaba así a la pluma de un conocido y respetado intelectual granadino, cuya relación con el rey de Castilla no era desconocida, la reconvención por las malas acciones del monarca, premonitoria del trágico desenlace que la profecía de Merlín –un recurso político frecuente– sustraía a la responsabilidad de Enrique y asignaba al curso inexorable del destino o al mandato de la Providencia. [...] el Canciller Ayala no falsificó ni inventó las dos piezas de la presente correspondencia de Benalhatib al rey Don Pedro; cuando llevó a cabo la reelaboración de la primitiva versión “abreviada” de su *Crónica* decidió incluir un texto preexistente como un testimonio más, quizá con la misma convicción con que, aprovechando fuentes nuevas, añadió información suplementaria de la que antes carecía.⁴⁶⁹

La propuesta de Moure apunta, pues, a otro de los medios de propaganda empleados por la monarquía para legitimar al nuevo Enrique II: la creación, muy difundida en la época, por un bando u otro del escenario político de falsas profecías, muchas veces atribuidas al famoso Merlín, para manipular la imagen de algún personaje o de alguna familia, tanto en la mente de sus seguidores como en la de sus opositores. Resulta, por lo tanto, bastante probable que las dos cartas de Benahatín hayan tenido una existencia propia, anterior a su inserción en la *Crónica* del Canciller Ayala. Conviene, pues, tomar en cuenta las dos etapas de esta vida textual para abarcar realmente todos los significados de la profecía que nos ocupa aquí: por una parte, la carta como texto independiente, que pudo desempeñar el papel de “panfleto profético” en la propaganda de la nueva dinastía; y por otra, la carta como texto integrado por el historiador real a su obra.

II.2.2.1 La profecía merliniana como texto independiente

Ya ha sido ampliamente documentado el uso propagandístico de la profecía, difundida como texto breve de objetivo generalmente político en la España de los siglos XV a XVII. Podían adoptar la forma de romances, como los que defienden la posición de los Reyes Católicos durante la

⁴⁶⁹ Moure, “Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatín”, art. cit., pp. 79-80. Respecto a los rasgos árabes y hebreos de las cartas, el estudioso propone la siguiente hipótesis: “Las cartas pudieron nacer en una comunidad árabe a la que no eran ajenas las alternativas de la lucha entre Pedro y su hermano y acaso hayan sido difundidas en las juderías, donde el Rey Cruel debía de gozar de popularidad en razón del apoyo y protección que siempre había dispensado a las minorías de esa raza” (*ibid.*, p. 80).

reconquista de Granada,⁴⁷⁰ o la de *relaciones de sucesos* que florecen a lo largo del siglo XVII para anunciar la victoria de Felipe IV contra el imperio turco o interrogar los éxitos y dificultades de la monarquía bajo Carlos II.⁴⁷¹ Este desarrollo brutal hizo considerar estos dos siglos como “l'âge d'or de la prophétie en Espagne”,⁴⁷² pues su expansión fue favorecida por importantes sucesos de la historia peninsular, como el final de la Reconquista, el descubrimiento del Nuevo Mundo, las amenazas otomanas o las dudas que asaltaron al pueblo español respecto a la sucesión del último Habsburgo. Sin embargo –lo demuestra el recorrido mismo de nuestro estudio–, esta profecía áurea no nace de repente en un ámbito anteriormente desprovisto de todo vaticinio político. Como señala el propio Milhou,⁴⁷³ tanto en Cataluña y Aragón, regiones especialmente influenciadas desde el siglo XIII por el movimiento joaquinista, como en Castilla, cuyo desarrollo profético hemos analizado aquí, los oráculos adquirieron muy pronto una índole política, e incluso de propaganda dinástica, como fue el caso, en la segunda mitad del siglo XIV, con la victoria de los Trastámara sobre la línea legítima de la corona castellana.

La importancia que cobró la profecía en aquella época es, sin embargo, más difícil de medir, pues la inmensa mayoría de los textos que podían circular, como parte de la guerra que oponía a los dos hijos de Alfonso XI, no sólo en el nivel de las fuerzas armadas, sino también en el del imaginario popular, ha desaparecido. No obstante, algunos testimonios de esta guerra ideológica han subsistido, como los textos que conforman el llamado *Romancero del rey don Pedro*, conocido gracias a versiones del siglo XVI o a algunas otras que pervivieron hasta nuestros días, pero creado, según las hipótesis de William Entwistle, retomadas por Antonio Pérez Gómez,⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Véase Alain Milhou, “Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614). Thématique, conjoncture et fonction”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, op. cit., pp. 11-29, esp. p. 23, donde el crítico afirma que “Ferdinand le Catholique fut peut-être le premier chef d'État à comprendre la valeur de la propagande”. Veremos que su uso por la nueva dinastía Trastámara permite revisar este juicio.

⁴⁷¹ Véase Augustín Redondo, “Impérialisme espagnol et prophéties sur l'Empire turc à travers quelques ‘relaciones de sucesos’, à l'époque de Philippe IV” y Araceli Guillaume Alonso, “Les récits prophétiques et le problème du pouvoir sous le règne de Charles II d'Espagne”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, op. cit., resp. pp. 123-138 y pp. 341-355. Redondo así define el género de la *relación de sucesos*: “brefs imprimés, généralement de deux à quatre feuillets, qui relatent un *caso*, un événement ou un fait divers, réel ou inventé. Elles [las *relaciones*] ont eu une large diffusion (lecture individuelle, lecture collective, oralité), elles ont été souvent rééditées et elles ont permis d'influencer toute une population, en fonction de l'orientation choisie, notamment dans la perspective d'un impérialisme sous-jacent” (art. cit., p. 126).

⁴⁷² Milhou, “Esquisse d'un panorama”, art. cit., p. 12. El autor propone como límites cronológicos 1482, principio de la guerra de Granada, y 1609, principio de la expulsión de los moriscos. Sin embargo, los artículos citados en la nota anterior demuestran que este “âge d'or” se extiende hasta finales del siglo XVII cuando se perfila el final de la dinastía de los Habsburgo.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁷⁴ Véase William J. Entwistle, “The ‘Romancero del rey don Pedro’ in Ayala and the ‘Cuarta Crónica General’”, *Modern Language Review*, XXV-3 (1930), pp. 306-326, *passim* y en particular p. 322; y Antonio Pérez Gómez,

en momentos muy cercanos a los hechos que evocan, o sea entre los años 1366 y 1388, es decir, entre la fecha misma de los eventos relatados en los romances y la fecha en que dejan de tener utilidad propagandística, por el matrimonio entre la heredera de Pedro I y el heredero de Enrique II. Esta temprana ubicación del *Romancero del rey don Pedro* lleva a Entwistle a concluir: "There are no ballads based immediately on the events of Spanish history older than those which refer to Pedro the Cruel and his quarrel with Enrique de Trastámara".⁴⁷⁵ Lo que puede explicar la conservación de estos textos es justamente su carácter propagandístico, pues "la casi totalidad de las composiciones viejas conservadas llevan el indeleble signo de haber sido compuestas, o para atraerse partidarios a un bando, o para restarlos al opuesto. Y quizá por ello han sobrevivido".⁴⁷⁶

Como veremos a continuación, estos romances presentan, dentro de este objetivo propagandístico, dos profecías y mantienen un tono generalmente favorable a Enrique II, predominancia lógica, ya que se trata del vencedor final del conflicto fratricidio. Ninguno de estos oráculos es de índole merliniana. Sin embargo, como demostraba ya su integración en el *Poema de Alfonso XI*, sabemos que "Merlín ha alcanzado ya en el siglo XIV la categoría de profeta por antonomasia".⁴⁷⁷ Más aún, podemos valernos de un precioso testimonio, el de Gutierre Díaz de Games, quien en su *Victorial o Crónica de don Pero Nuño*, afirma con sorna: "E si bien paras mientes, como viene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo. Dizen que aquel rey á de pasar la mar e destruyr toda la morisma, e ganar la casa santa, e á de ser enperador. E después veemos que se faze como a Dios plaze". Y más adelante añade: "E algunos que agora algunas cosas quieren dezir, conpónenlas e dizen que las fabló Merlín".⁴⁷⁸ Según Rafael Beltrán Llavador, el *Victorial* conoció una primera redacción hacia 1406, antes de ser finalizada entre 1431 y 1436.⁴⁷⁹ En su versión inicial, el texto sería, pues, coetáneo de la fase final de revisión de la *Crónica* del Canciller, llevada a cabo directamente por Ayala y, pues se burla del uso de Merlín como de un recurso ya demasiado común, podemos suponer que la invención de pseudo-

Introducción bibliográfica al *Romancero del Rey don Pedro (1368-1800)*, « ... la fonte que mana y corre... », Valencia, 1954, pp. 44-45.

⁴⁷⁵ Entwistle, "The 'Romancero del rey don Pedro'", art. cit., p. 321. El estudioso precisa que se refiere a romances que no pasaron, en su proceso de creación, por el filtro de otro género, como la epopeya o las crónicas.

⁴⁷⁶ Pérez Gómez, Introducción bibliográfica al *Romancero del Rey don Pedro (1368-1800)*, op. cit., p. 28.

⁴⁷⁷ García, "Comentario de los textos", art. cit., p. 29. Véase también Roubaud, "La prophétie merlinienne en Espagne", art. cit., esp. pp.165-166.

⁴⁷⁸ Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, ed. de Rafael Beltrán Llavador, Taurus, Madrid, 2005, cap. 19, pp. 237-238. Estas palabras están puestas en boca del ayo del futuro caballero —es decir, en el discurso de la sabiduría— y las introduce la siguiente advertencia: "Guardadvos: non creades falsas profezías ni ayades fiuzia en ellas, ansí como son las de Merlín e otras".

⁴⁷⁹ Rafael Beltrán Llavador, Introducción a Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*, op. cit., pp. 94-100.

profecías merlinianas era una costumbre ya bien instalada y que, por lo tanto, pudo estar en vigor desde la victoria de Enrique de Trastámara y los primeros años de su reino. La aparición de semejante profecía en la *Crónica del rey don Pedro* demuestra que el recurso ya existía a finales del siglo XIV, aunque no se trate aquí de ensalzar al monarca en turno y de prometerle la conquista de Jerusalén, sino de desprestigiar a su enemigo recién eliminado. La coexistencia de unos textos proféticos independientes –los romances–, cuya difusión favoreció la nueva dinastía, y de la costumbre ya bien implantada de recurrir a la figura del mago bretón para llevar a cabo misiones de propaganda no demuestra totalmente la independencia de la segunda carta de Benahatín respecto al resto de la *Crónica*. Sin embargo, este contexto nos permite considerar como probable tal existencia autónoma del texto, antes de que llegara a formar parte de la obra historiográfica del Canciller, una probabilidad que las dos versiones manuscritas de la carta publicadas por Moure respaldan todavía más, por lo cual proseguiré ahora con un análisis del texto independientemente del marco de la *Crónica*.

La segunda carta del moro Benahatín es un texto de cierta extensión (ocupa siete páginas de la edición de Germán Orduna) y de organización muy clara.⁴⁸⁰ Después de un breve párrafo de presentación, se introduce el motivo de la carta, o sea el desciframiento de una profecía atribuida a Merlín. Sigue el texto del vaticinio y, ordenada en nueve “sesos”, que corresponden a cada elemento de la profecía, la hermenéutica del vaticinio. Concluye finalmente la carta un párrafo de despedida.

⁴⁸⁰ Aunque exterior al texto mismo de la carta, cabe mencionar el párrafo introductorio que se encuentra tanto en la *Crónica*, como también en el manuscrito Ms. 216 (fol. 62r): véase la transcripción que da Moure del manuscrito, en *Incipit*, III (1983), pp. 185-196, el párrafo en cuestión p. 191. Está escrito desde una perspectiva aparentemente objetiva, que, en la obra de Ayala, corresponde claramente a la voz del cronista. En el manuscrito, su origen es más dudoso y constituye, de hecho, un argumento a favor de la tesis que hace del Canciller el autor de las cartas. En la *Crónica*, el párrafo presenta las circunstancias de la carta y recuerda la identidad de su autor, introducido mediante una referencia a la primera carta: “vn moro que dizian Benahatin, e era grand sabidor e filosofo e priuado del rrey de Granada, del qual diximos suso que le auie enbiado otra carta quando el rrey don Pedro torno de Vayona e vençio la batalla de Najara” [p. 270]. Esta ilación entre las dos cartas falta en el párrafo introductorio del manuscrito. Según la presentación de Ayala, es el mismo Benahatín quien hubiera tomado la iniciativa de mandar al rey esta segunda misiva, al enterarse de que el monarca había salido de Sevilla para Toledo, lo que le hacía pronosticar una batalla (“penso que auia de pelear”, *id.*). Sin embargo, según el texto de la carta, el moro estaría contestando a un pedido de don Pedro, justamente el de descifrar la misteriosa profecía merliniana. Si la carta es obra del historiógrafo, la contradicción es sorprendente, sobre todo en una parte de la crónica ya cuidadosamente revisada. Se entiende mejor si la carta corresponde efectivamente a un texto independiente que Ayala hubiera integrado a su obra, redactando únicamente un párrafo de introducción de conexión bastante floja con el contenido de la carta. Sin embargo, el párrafo presente en el Ms. 216 ofrece la misma contradicción.

En el párrafo inicial, el autor de la carta se presenta al rey Pedro I como “el tu sieruo Benahatin, pequeño philosopho e del consejo del rrey de Granada tu amigo” [p. 270], a lo que siguen otras muestras de extrema humildad y cortesía, características del estilo oriental en los documentos de la época. La misiva proviene, pues, de un emisor doblemente caracterizado: por una parte, como sabio y, en cuanto tal, consejero de reyes, una función que desempeña de modo permanente para con el rey de Granada y de forma ocasional con el rey de Castilla, Pedro I, como demuestra la propia carta; por otra, como oriental, lo que indican su propio nombre, la mención del reino de Granada y los modismos orientales de su estilo.⁴⁸¹ Esta segunda característica, como lo señaló muy atinadamente Michel Garcia, constituye una paradoja, la de “pedir a un Moro, por sabio que fuera, que aclarara una profecía tan genuinamente cristiano-occidental como puede serlo una profecía atribuida a Merlín”.⁴⁸² Garcia salva esta dificultad al recordar la función del moro: en cuanto consejero reconocido, se supone que es capaz de resolver todos los problemas que se pueden presentar al príncipe. El segundo párrafo de la carta, así como múltiples menciones posteriores, insisten de hecho sobre el saber de Benahatín, pero también sobre los esfuerzos de estudio que éste presupone. El hermenéutico moro tendrá que interpretar la profecía merliniana “por industria del [su] saber, con grand diligencia e acucia de grand estudio, otrossy por manera de grand seso que en [él] fallaua [el rey don Pedro]” [*id.*]. Esta insistencia, según yo, borra la paradoja inicial: el sabio moro quizás no pueda dilucidar directamente una profecía de origen cristiano-occidental, pero son su inteligencia y sus estudios los que le permitirán proponer solamente una interpretación de ella, lo que explica que Pedro I se haya dirigido a él como posible exegeta del texto merliniano. Por fin, como concluye también Garcia, no hay que olvidar que los contactos culturales entre cristianos y musulmanes eran en la España del siglo XIV mucho más frecuentes y profundos de lo que solemos imaginar hoy en día. La correspondencia –real o, por lo menos, verosímil– entre el rey Cruel e Ibn al-Jatīb basta para demostrarlo. La figura de Merlín no podía estar totalmente desconocida en los reinos árabes de la Península.

El segundo párrafo de la carta, después de indicar estas herramientas intelectuales de las que podrá valerse Benahatín para resolver el misterio del vaticinio, introduce la profecía. Se presenta su texto en los siguientes términos: “vn dicho de profeçia, el qual dizes que fue fallado entre los libros e propheçias que dizes que fizo Merlyn” [*id.*]. Llama la atención la distancia que toma el

⁴⁸¹ Acerca de las características arabizantes del texto de la carta, véase el análisis de Moure, “Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatín”, art. cit., pp. 62-71.

⁴⁸² Garcia, “Comentario de los textos”, art. cit., p. 26.

moro respecto a la autoría de Merlín: la mención del hallazgo, según parece, casual del texto entre varios otros y, sobre todo, la repetición del verbo “dizes” hacen recargar sobre el receptor de la carta, es decir, el rey castellano, la responsabilidad de la atribución. ¿Será tal distanciamiento una manera indirecta de retomar la postura del ayo de Pero Nuño, para llamar la atención del rey sobre la fiabilidad de estas supuestas profecías? Es posible. Sin embargo, el autor de la carta parece, más adelante, temer la realización del vaticinio y, por lo tanto, dar crédito a su contenido: “e tu ventura que la quiera Dios guiar e desuiar, por que las cosas ante dichas non ayan lugar de fazer en ti la esecucion que trae tan espantosa” [p. 276]. Evidentemente, esta frase también puede explicarse como una reacción cortesana normal en el contexto del anuncio de la muerte del rey. La posibilidad de que el distanciamiento de Benahatín respecto a la atribución de la profecía a Merlín sea una advertencia indirecta al rey no se puede descartar. No obstante, si aceptamos la interpretación de que la carta sea una creación de la propaganda enriquesta, también podemos leer este cuestionamiento como una discreta crítica al rey Cruel –antes de las más evidentes contenidas en el vaticinio–, así caracterizado como crédulo y entregado a profecías de origen pseudo-diabólico. Paralelamente, se salva al consejero moro de tal defecto y se preserva así su caracterización como sabio y, por lo tanto, su capacidad para descifrar el vaticinio. Sin embargo, esta crítica oculta a Pedro I no impide, dentro de la lógica del discurso pro-Enrique II, que la profecía revele de manera acertada los pecados del rey Cruel y su desastroso fin.

Como es típico del estilo merliniano, estas revelaciones se transmiten mediante un discurso sumamente enigmático, que Benahatín cita de forma íntegra:

En las partidas de Oçidente, entre los montes e la mar, naççera un aue negra comedora e rrobadora, e todos los panares del mundo querria acoger en si, e todo el oro del mundo ençerrara en su estomago e despues gormarlo ha e tornara atras e non peresçera luego por esta dolençia; ca dize caersele han antes las alas e secarsele han las plumas al sol e andara de puerta en puerta e non le querra ninguno acoger, ençerrarsse ha en selua e morra ý dos vezes, vna al mundo e otra ante Dios, e desta guisa acabara [pp. 270-271].

Si bien la profecía retoma claramente el estilo metafórico de los anuncios merlinianos, no desarrolla aquí un bestiario muy amplio, sino que todo el vaticinio gira en torno a un solo animal, un “ave negra”, figura bastante rara en la tradición hispánica, la cual, como ya señalamos, prefiere disfrazar a sus personajes de leones, lobos y otros puercos monteses. Remito al análisis de Michel Garcia para una posible explicación de esta elección aviaria.⁴⁸³ Me interesa más aquí

⁴⁸³ Véase *ibid.*, pp. 33-36.

destacar la forma en que se percibe esta profecía en general, así como el mensaje político que se propone difundir.

Confirmando la impresión que deja en el lector el descubrimiento del anuncio, la carta de Benahatín se encarga de subrayar, una y otra vez, el carácter enigmático de la profecía y la dificultad de su interpretación. Inmediatamente después de revelar el texto de la profecía, el moro vuelve a explanarse en un largo párrafo sobre el pedido de ayuda que le hizo el rey castellano: “el deseo grande que as por seer çertificado en el entendimiento desta propheçia [...]; por que por el plazer de la mi esplanacion, que en las mis palabras atiendes, ouieses buena fiuza de sofrir lo aduenidero” (p. 271). A pesar de la apariencia de extrema humildad que otorgan al texto las fórmulas de cortesía de raigambre oriental, el autor de la carta parece regodearse recordando la superioridad interpretativa que tiene sobre el rey. La profecía se vuelve así el lugar de una forma de competencia intelectual implícita y la ocasión para hacer alarde de los esfuerzos hermenéuticos del moro: “con cuydadoso estudio seyendo partido de quales quier otros negoçios mundanales que a ello me agraiassen, esforce la materia sobre ello escudriñe por todas partes el mi saber por conplir lo que me enbiastes mandar e lo que por este estudio e mio entendimiento pude alcançar” [*id.*]. Sin embargo, más allá del posible orgullo intelectual del consejero real, lo que más destacan estos pasajes es la dificultad intrínseca de la interpretación de la profecía merliniana. Más adelante en su carta, Benahatín narra varias veces su impotencia frente a ciertos pasajes del vaticinio: “sabe que lo que ami [*sic*] fue mas graue e el mayor afan que en esto tome, sy fue por apurar el seso deste vocablo que dize ‘en la selva’” [p. 275]; “E por que en este lugar canso el mi saber en este caso segund que era menester e non puedo mas alcançar, ca lo puse a mayor otro lugar e non ouo por industria” [p. 276].

Para ayudarse en tan difícil tarea, el intérprete moro recurre entonces al saber de los libros, al que alude de forma explícita (p. 275: “Yo rrequeri los libros de las conquistas que pasaron fasta aqui entre las casas de Castilla e de Granada e de Benamarin, e por los libros de los fechos mas antiguos que ý pasaron, falle escrito...”), o de modo indirecto (p. 274: “Rey, sabe que los filosofos naturales entre los otros negoçios que dellos manaron, que trataron muy biua mente en tales materias o semejantes seyendo puesto el caso e disputada la quistion entre ellos, e la absoluçion es esta: ...”). Otra ayuda es la que le pueden brindar los demás sabios. Por una parte, los a quienes consultó directamente: “acuerdo en que fuy ayuntado con otros grandes sabios syn vanderia e syn adeuinança” [p. 271]; por otra, los a quienes deja abierta su propuesta de

interpretación, para eventuales correcciones: “sy en la tu corte ay omnes justos e sabidores de quien las tales cosas non se encubren, sometome a la mejor correbçion del su saber” [p. 276].

Pero, sobre todo, su trabajo interpretativo se basa en una metodología hermenéutica específica: la de ir analizando elemento por elemento los distintos miembros de la profecía. Antes de presentar su análisis, Benahatín expone esta técnica de comprensión: “E fue esta profecía interpretada por la forma contenida, la qual es en cada seso della” [p. 271]. Al mismo tiempo que proporciona el marco metodológico de la interpretación, esta frase anuncia también el desarrollo del cuerpo de la carta, pues, a continuación, ésta se organiza según una serie de párrafos, en cada uno de los cuales se da la ‘solución’ de un enigma de la profecía. La sistematización del método se transfiere a la sistematización de la expresión, pues cada párrafo está enmarcado por el adverbio “otrossy” y una frase de conclusión sobre el modelo de “assy tengo que se esplana este quarto seso desta profecía” [p. 273]. La lógica interpretativa está así fuerte y permanentemente subrayada a lo largo de la carta.

No importa realmente, para el propósito del presente estudio, analizar todas y cada una de estas interpretaciones. Más interesante resulta la imagen general de Pedro I que se desprende de esta revelación profética, pues, como aclara de inmediato Benahatín, la profecía “ha de seer trayda a execuçion en la [su] persona rreal” [*id.*]. El primer elemento es su asimilación con un “ave”, es decir, un animal pequeño, mucho menos imponente que los seres generalmente empleados para figurar a monarcas, tales como dragones, leones y puercos monteses. De cierto modo, esta elección animalística ya apunta hacia la derrota final del rey Cruel frente a su hermano. Pero, además, esta ave aparece calificada como “negra”, un adjetivo de connotaciones evidentemente negativas, que preparan la siguiente serie de críticas al comportamiento del rey y dejan entender que tanto el carácter del monarca como su destino resultarán ominosos. Después de la apariencia exterior del ave, el vaticinio revela en efecto sus costumbres: es “comedora e rrobadora”. Al asociarla con semejante actitud, la identificación del ave negra se precisa, pues, más allá de la sola inversión de la figura positiva del águila que señalaba Garcia,⁴⁸⁴ el rey pasa a ser nada menos que una urraca, imagen por excelencia del ladrón y, por lo tanto, caracterización no sólo negativa, sino incluso degradante, más aún cuando se trata de la figura de un monarca. La imagen animalística plasma así uno de los grandes defectos del rey legítimo, aprovechado en múltiples ocasiones por la propaganda trastámara, el de la codicia. El texto profético acentúa este

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 35.

carácter gracias a fórmulas paralelas que unen la repetición a la hipérbole: “todos los panares del mundo querria acoger en si, e todo el oro del mundo ençerrara en su estomago”. Tal vicio se merece, en el discurso hermenéutico del sabio moro, una extensa *amplificatio*, que, en el contexto de una carta dirigida al mismo rey, hace perder al texto buena parte de su verosimilitud cortesana: “tan manifiesta es tu cubdiçia desordenada de que vsas que todos [...] tienen que eres el mas señalado rrey cubdiçioso desordenado que en los tienpos passados ouo aqui en Castilla nin en otros rregnos e tierras e señorios” [pp. 272-273]. Esta codicia es la fuente de los demás crímenes del rey, pues lo lleva a “toma[r] e rroba[r] algos e bienes de las iglesias e casas de oraçiones” y “faze [le] oluidar vergüença e bondad” [p. 273]. Benahatín, muy lejos de tomar precauciones oratorias con el rey, como lo sugeriría sus excusas finales (p. 276: “e sy algo fuy atreuido, non culpes la mi osadia”), parece más bien querer acentuar la descripción negativa de Pedro I. Deja de hablar el sabio granadino y se impone el discurso propagandístico del bando opuesto. Esta interpretación se corrobora cuando se contraponen la actitud de Pedro I a la de su antecesor y a la de su futuro sucesor. Respecto al rey Alfonso XI, se dice que “todos los del tu señorío biuian a grand plazer de la vida por las buenas costunbres de que husaua tu padre” [p. 272], situación que destruye por completo el nuevo rey:

de los quales plazer es tirado tienpo ha todos los tus subditos por que tu eres el açidente dello por muchas amarguras e quebrantos e desafueros en que los as puesto, e pones de cada dia, faziendo en ellos muchas cruexas de sangre e de finamientos e otros muchos agrauios, los quales lengua non podria pronunçiar [*id.*].

Aunque no se encuentren estos vicios de manera directa en el texto de la profecía, el discurso interpretativo de Benahatín se encarga así de recordar las malas acciones y la crueldad proverbial del rey castellano. El contraste que se establece con Enrique de Trastámara es menos explícito. Para empezar, nunca aparece el nombre del aspirante al trono, sino que la carta lo designa como “el tu henemigo, que se titulo en el tu nonbre de rey” [p. 273]. Y la oposición entre los dos hermanastros se limita a la de sus respectivas actitudes durante el conflicto armado, pues, mientras Enrique entra activamente en el territorio del rey legítimo, éste se caracteriza por un comportamiento sumamente pasivo, el de quedarse escondido en sus fortalezas para vigilar mejor sus tesoros, una manera de vincular su codicia con sus errores tácticos durante la guerra contra su hermano:

entrado [Enrique] por las tierras e señorios dende, e donde tu te llamas rrey, afirmando el titulo que ha tomado rreal, e por non te partir desta cubdiçia faze te oluidar vergüença e bondad e estas te asentado en las postrimeras del tu señorío en

esta frontera, açerca contigo de tus thesoros, [...] e dende olvidas la honrra e el estado que avies, el qual te va menguando cada dia [*id.*].

Codicioso, cruel, pasivo, Pedro I pierde poco a poco hasta la honra en la explicación del vaticinio propuesta por el sabio granadino. Y esta pérdida moral sólo constituye el preámbulo de las pérdidas concretas que la profecía está prediciendo al rey. La segunda parte del oráculo corresponde efectivamente al anuncio del ocaso del rey Cruel. En la metáfora del ave que pierde sus plumas, Benahatín lee el abandono de Pedro por sus partidarios, a favor del conde de Trastámara, de nuevo designado mediante una perífrasis: “los tus naturales todos, los mas nobles e mas poderosos que a esto eran comparados, que fasta aqui tenias por peñolas de tu buelo, han puesto en oluido el amorio que te solian auer, e el señorio tuyo que fasta aqui obedesçian trataronlo con el tu contrario” [p. 275]. Por fin, se anuncia la muerte del monarca legítimo, ocurrida “en selva”, lugar oscuro y salvaje, según la tradición merliniana, que simboliza aquí el rechazo con el que se va a encontrar el rey castellano, pero que el exegeta moro, tras un largo y penoso análisis, identifica también como el castillo de Montiel, donde ocurre históricamente la muerte de Pedro I. Este último elemento caracteriza definitivamente la profecía como *ex eventu*, es decir, según la definición de Roubaud, “un artifice qui consiste à prédire des événements déjà advenus en les projetant dans un futur éloigné”.⁴⁸⁵ La equivalencia propuesta entre “selva” y “Montiel” es justamente la interpretación más artificial de la carta, la cual termina de perder en este momento la poca verisimilitud que todavía le quedaba después de la larga acusación de codicia pronunciada por Benahatín contra el rey.

Esta conjunción de elementos pone en evidencia el objetivo político de la carta. Su estrategia es clara. Cargar las tintas sobre el rey Cruel, desarrollando extensamente las imputaciones de crueldad, codicia y pasividad militar en su contra, permite acentuar la responsabilidad del monarca legítimo en los sucesos del conflicto que lo enfrenta con su hermanastro. Se repiten así, a lo largo del texto, fórmulas que culpan a Pedro I de todo lo que va causando su propia pérdida: “por que tu eres el açidente dello” [p. 272], “E la ocasion e el açidente por quien vino, fuera de Dios, tu eres el sabidor dello” [p. 275], “por que sienpre quesiste que de los tuyos fuesses mas temido que loado e amado” [*id.*]. Al mismo tiempo, se crea un vínculo entre esta responsabilidad directa del rey castellano en los asuntos de la guerra civil y la inminencia del juicio de Dios en su contra. Culpable de distintos pecados –crueldad, represión de religiosos, codicia, robos,

⁴⁸⁵ Roubaud, “La prophétie merlinienne en Espagne”, art. cit., pp. 61-62, nota 8.

asesinatos, etc.–, Pedro I tendrá que padecer el castigo divino, tal es el mensaje de la profecía. Sin embargo, en el discurso cortesano del sabio moro, este encadenamiento no se presenta de manera explícita, sino que Benahatín subraya indirectamente el poder que Dios puede ejercer en contra del monarca, mediante la acumulación de deseos de que Dios cambie sus planes vengativos y, por lo tanto, el cumplimiento del oráculo [las cursivas son mías]: esta profecía “ha de seer trayda a esecuçion en la tu persona rreal, *de lo qual Dios solo te guarde*” [p. 271], “E quando entre ellos [el rey y los nobles] assi se guarda *ý es Dios terçero por guarda* e por entre medianero, e es el rrey çierto de sus alas en el tienpo de los menesteres” [implícitamente: no es el caso de Pedro I] [p. 274], “pero *Dios te libre del poderio del diablo* por que del non sean tentados los que *ý son* por que fagan algund mouimiento contra la tu persona” [p. 275], “e *tu ventura que la quiera Dios guiar e desuiar*, por que las cosas ante dichas non ayan lugar de fazer en ti la esecuçion que trae tan espantosa” [p. 276]. Sin embargo, tales deseos parecen de poco peso frente a la fuerza de la palabra profética, la cual afirma que el ave negra “morra *ý dos vezes*, vna al mundo e otra ante Dios”. El granadino se niega a comentar esta imagen, apelando al carácter inescrutable de la voluntad divina: “E por que el postrimero seso en que faze conclusion del ençerramiento e de la muerte seria antes adeuinança que non alcançamiento de saber, [...] dexa su esplanaçion a aquel en quien es el poderio, que lo tal rreserva en sus secretos” [p. 276]. A pesar de esta reticencia hermenéutica, el final del oráculo no es tan enigmático: mediante la imagen de la doble muerte, “Merlín” anuncia a Pedro I su muerte física y su muerte espiritual, o sea, la condena divina que padecerá al morir.

Ya señalé la ausencia textual del nombre de Enrique de Trastámara. Sin embargo, la sombra del conde está omnipresente en el texto. Aparece dos veces mediante el uso de perífrasis; el contexto de la guerra fratricida se recuerda en varias ocasiones, al evocar Benahatín la entrada en los territorios del rey Cruel de su enemigo o el abandono de Pedro I por sus partidarios; por fin, la mención del nombre de Montiel basta para incluir en el texto el escenario del asesinato del rey castellano y, por lo tanto, a su principal actor, el futuro Enrique II. El conjunto de la profecía merliniana y de la hermenéutica propuesta por Benahatín constituye, pues, una pieza muy sutil dentro de la propaganda trastamarista. No se canta explícitamente la alabanza del nuevo monarca, pero es evidente que la condena tanto humana como divina del rey Cruel sólo puede favorecer la estabilización en el trono de Castilla de la nueva dinastía. Como portavoz de la versión oficial de

la historiografía trastámara, Pero López de Ayala no podía despreciar la fina estrategia de semejante texto.

II.2.2.2 La integración de la profecía merliniana en la *Crónica del rey don Pedro*

En la década de 1390, Pero López de Ayala, de regreso de tres años de prisión en Portugal, después de la derrota castellana de Aljubarrota (1385), retoma la labor historiográfica que le había encargado Enrique II y emprende una refundición general de la versión primitiva ya escrita de la *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, ahora con el enfoque permitido por el “entronque dinástico” representado por el matrimonio ya aludido del infante Enrique y de Catalina de Lancaster. En esta nueva elaboración del texto, que pasará a ser la versión *Vulgar* de sus *Crónicas*, el Canciller desarrolla considerablemente su primera redacción, añadiendo numerosas informaciones, con los capítulos correspondientes, corrigiendo el estilo inicial e insertando materiales que desconocía en un primer momento y que su ambición historiográfica lo lleva a añadir al texto original de su obra. Entre estos nuevos materiales, según la hipótesis que nos parece hoy en día la más probable, figuran las dos cartas atribuidas al moro Benahatín. Insertadas en dos lugares distintos de la *Crónica* [1367, cap. XXII y 1369, cap. III], las cartas adquieren un nuevo papel dentro de la estructura general de la obra ayalina.

La segunda de estas cartas es, evidentemente, la que más nos interesa aquí, siendo la única en presentar un oráculo. Para poder comparar su sentido en cuanto texto independiente con el que cobra al insertarse dentro de la crónica, es importante analizar previamente el lugar de la profecía en la obra del Canciller, pues la profecía merliniana dirigida a Pedro I no es el primer vaticinio en aparecer en el texto de Ayala. En la versión *Primitiva* de la *Crónica*, ya están presentes dos profecías, las cuales se mantienen en el texto de la versión *Vulgar*.

La primera de ellas aparece en el capítulo IX del año 1360. En un lugar llamado Azofra, cerca de Nájara, un clérigo de misa, natural de Santo Domingo de la Calzada, pide hablar con Pedro I y le anuncia lo siguiente: “Señor, Santo Domingo de la Calçada me vino en sueños e me dixo que viniessse a vos e que vos dixiessse que fuesedes çierto que si vos non guardadsedes, que el conde don Enrique vuestro hermano vos auia de matar por sus manos” [p. 13]. El rey se espanta ante tal oráculo y lo hace repetir delante de sus seguidores, pero, pensando “que lo dizia por induzimiento de algunos”, “mando luego quemar al clerigo” [*id.*]. La primera profecía presente

en la *Crónica* corresponde, pues, a un tipo de oráculo que ya hemos encontrado numerosas veces en las obras anteriores de nuestro corpus. Se trata de una profecía bíblica típica: en un sueño, un santo –aquí santo Domingo– se aparece a un personaje escogido por uno u otro motivo –aquí probablemente por ser un clérigo, es decir, un servidor de Dios– y le transmite una revelación de parte de Dios. No tenemos en este capítulo el discurso atribuido al santo, sino solamente su narración por parte del clérigo. El vaticinio se puede resumir de manera muy sencilla: se trata del anuncio de la muerte del rey a manos de Enrique. Sin embargo, podemos notar que se trata de un subtipo de profecía bíblica que ya conocemos, el de la profecía condicional, pues el oráculo está precedido por la fórmula “si vos non guardadsedes”. Se le pide al rey un cambio de comportamiento, para evitar la realización del asesinato anunciado. Pero, muy lejos de arrepentirse de su actitud acostumbrada, el rey Cruel la confirma al hacer matar al transmisor de la profecía divina. En los dos párrafos muy breves que constituyen este capítulo, Ayala construye así una narración sumamente eficaz que une el suspenso del anuncio de la muerte del rey con la demostración de que es precisamente el comportamiento de éste el que le va a asegurar la muerte. A diferencia de las profecías bíblicas que hemos analizado previamente, en este caso, no es tanto la escena misma de la profecía la que cuenta, ni la reacción de su receptor directo –el clérigo–, sino la escena posterior que presenta la reacción de su receptor indirecto –el rey–: este nuevo ejemplo de profecía bíblica ya no tiene, pues, como función la de ensalzar al personaje que la recibe, sino la de acentuar la caracterización negativa del personaje que hace, a la vez, de actor del contenido de la profecía y de receptor final de ésta. La profecía bíblica pierde así parte de su trascendencia (su papel ya no es designar al elegido de Dios) y se instrumentaliza a favor de los intereses del de Trastámara.

El mismo cambio se opera en el caso de la segunda profecía que presentaba la versión *Primitiva* de la obra del Canciller, la cual se ubica en el capítulo III del año 1361, donde se narra el asesinato de la reina Blanca de Borbón, esposa de Pedro I, quien, según Ayala, dio la orden fatídica, aunque los historiadores modernos estén divididos en cuanto a su responsabilidad⁴⁸⁶. Después de contar de modo muy alusivo la muerte de la reina, el cronista le dedica un breve panegírico: “E era en hedat de veynte e çinco años quando morio, e era blanca e rruuia e de buen donayre e de buen seso, e dizia cada dia sus oras muy deuotamente e paso grand penitençia en las

⁴⁸⁶ Véase Entwistle, “The ‘Romancero del rey don Pedro’”, art. cit., p. 308.

prisiones do estudo con muy grande paçiençia lo sufrio” [p. 39]. A pesar del anacoluto final, Ayala estaba seguro de provocar así la compasión del lector o del oyente.

La inserción de la profecía formaba probablemente parte de este propósito perlocutivo, pues, tras la alabanza de la reina difunta, el cronista real opera una análepsis, para evocar un acontecimiento anterior a la muerte de la princesa francesa. Estando un día de caza en la “comarca de Xerez e de Medina do la rreyna estaua” [p. 40], el rey don Pedro se encuentra con “vn omne que paresçia pastor”, quien le anuncia que “Dios le enbiaua dezir que fuesse çierto que por el mal que el fazia a la rreyna doña Blanca su muger, que auia de seer muy acaluñado e que en esto non pusiesse dubda; pero si quisiesse tornar a ella e fazer su vida commo deuia, que avria della fijo que heredasse su rregno” [*id.*]. La reacción del rey es similar a la que tiene ante la primera profecía: se espanta, pero busca una responsabilidad humana y sospecha ahora de la propia reina. Después de investigar el caso, se demuestra sin embargo la inocencia de ésta y Ayala no puede sino confirmar el origen divino del oráculo: “E segund esto paresçe que fue obra de Dios, e assi lo touieron todos los que lo vieron e oyeron” [*id.*]. En cuanto al inspirado pastor, permanece unos días preso, antes de ser liberado y desaparecer.

Como en el primer caso, tenemos aquí una profecía bíblica, pero de origen más misterioso. El transmisor del oráculo es un hombre no identificado, que sólo se parece a un pastor, sin que tengamos explicación del por qué de su elección como intérprete de la palabra divina. Afirma que “Dios le enbiaua dezir”, lo que significaría que obtuvo la revelación directamente de Dios, un caso que nunca hemos encontrado hasta ahora –con la excepción, quizás, del *Zifar*–, pues, según la ortodoxia cristiana, sólo Moisés tuvo este privilegio. Sólo podemos avanzar hipótesis: ¿la profecía pasó por un intermedio más, santo o ángel, entre Dios y el pastor? ¿el propio hombre que habla al rey, bajo su disfraz de pastor, sería un santo o un ángel? La narración del encuentro, de nuevo muy concentrada, no permite contestar estas preguntas. En cuanto al texto de la profecía, resulta todavía más misterioso que en el caso del clérigo, ya que, ahora, ya ni disponemos del discurso del pastor, sino solamente de la narración de éste por Ayala: el reporte historiográfico impone una capa textual más sobre la revelación divina original. Lo que sí es más explícito en esta segunda profecía es el carácter condicional del oráculo: tras la afirmación del castigo que se prepara para el rey, por los malos tratos que inflige a la reina, se detalla la suerte que lo espera si cambia su actitud y favorece de allí en adelante a su esposa legítima, la cual pasa a simbolizar la legitimidad dinástica, al condicionar ella el nacimiento de un heredero y el mantenimiento sobre

el trono de la Casa de Borgoña. A diferencia de otras profecías condicionales, que sólo anuncian lo que sucederá si la condición se cumple, ésta revela, pues, las dos posibilidades que el porvenir reserva al rey, en caso de que respete o no la condición mencionada.

Las dos profecías del clérigo y del pastor son las únicas que se encuentran en la versión *Primitiva* de la crónica ayalina, como se deduce de la minuciosa comparación de las distintas versiones llevada a cabo por Michel Garcia.⁴⁸⁷ También son las dos profecías cuya fuente conocemos, pues ambas provienen del conjunto de textos conocido como *Romancero del rey don Pedro*. En un primer momento, la relación exacta entre los poemas y la crónica se desconocía, lo que podía dejar la duda sobre la anterioridad cronológica de los primeros o de la segunda. Pero los estudios en particular de Entwistle demostraron que fue el cronista el que prosificó los romances, y no los autores de los romances los que versificaron la crónica.⁴⁸⁸ Sin volver sobre este aspecto cronológico, podemos ver, por tanto, cómo se realizó la prosificación en el caso de las dos profecías.

El anuncio del clérigo aparece en el romance “Teniendo el rey don Pedro”, conocido por una sola versión, impresa en Zaragoza en 1551. Citemos unos versos de este oráculo, mucho más desarrollado en el poema que en la crónica:

«Rey don Pedro, rey don Pedro, si supieses lo que sabido
no estarías tan descansado ni ternías de tí olvido.
Sabe que por revelación del señor Santo Domingo
he sabido que estás tú en grandísimo peligro,
porque ese conde tu hermano gran traicion te ha urdido
y si no te vengas dél no puedes escapar vivo,
porque el mesmo con sus manos te dará cruel martirio: [...]
no desprecies el aviso que del cielo te ha venido.»⁴⁸⁹

Vemos que Ayala conserva pocos elementos del vaticinio original: la identificación de su emisor primario con santo Domingo, pero con la mediación del clérigo, el hecho de que Enrique va a matar con sus propias manos a Pedro, la necesidad para el rey de tomar precauciones. En cambio, suprime toda noción de “traición” en el comportamiento del de Trastámara, lo que, en el poema, parecía indicar que el romance correspondía a uno de los muy pocos textos conservados emitidos por el bando del rey legítimo. Al concentrar el anuncio original, el Canciller también

⁴⁸⁷ Véase Garcia, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, op. cit., pp. 100-171 y, en particular, la lista de capítulos de la *Vulgar* que no aparecen en la versión *Primitiva*, pp. 104-105.

⁴⁸⁸ Véase su artículo, “The ‘Romancero del rey don Pedro’”, art. cit., el estudio de los dos romances que nos interesan aquí en las pp. 308-316.

⁴⁸⁹ *Romancero del Rey don Pedro*, op. cit., Romance XX, pp. 184-186.

renuncia a la larga *amplificatio* del romance, donde se describía el peligro representado por el conde, lo que contribuía a su caracterización negativa. Las transformaciones impuestas por el cronista cambian así el sentido mismo de la revelación, la cual ya no sirve para destacar al rey ni para denunciar una traición, sino para demostrar una vez más la crueldad de Pedro I (es de notar que en el poema el adjetivo “cruel” se relacionaba, al contrario, con Enrique). Para eso, Ayala se vale de un elemento ya presente en el romance, el aspecto condicional de la profecía, que anunciaba al rey su asesinato *si no se guardaba*. Y es lo que sucede tanto en el romance como en su adaptación por Ayala:

mandó que sin dilación el clérigo sea metido
en una grande hoguera lo ha mandado quemar vivo,
porque el rey siempre creyó que todo era fingido.⁴⁹⁰

Pero, mientras el romance concluye con dos versos que sirven para disculpar al rey, el cronista registra la muerte del clérigo como un crimen más del rey Cruel. Si el temor al engaño se menciona, no ocupa el lugar privilegiado que tenía en el poema y se le resta así toda su importancia. El rey mata al transmisor de la profecía, lo que equivale a “despreciar el aviso” y a firmar, por lo tanto, su propia muerte.

En cuanto a la profecía del pastor, se conoce gracias a distintas versiones del romance “Por los campos de Jérez”. En la misma situación de caza, el rey recibe el anuncio de un pastor, cuyo origen es más claramente sobrenatural en el poema, pues sale de un misterioso “bulto negro” que bajó del cielo, conforme iba subiendo la garza que estaba persiguiendo Pedro I. Citemos la profecía en su versión más breve, tomada de un manuscrito del siglo XVI:

dixo: «rrey, lo que te digo, sin duda te berna presto;
seras muy acaluniado, y seras por armas muerto;
quieres mal a doña Blanca, a Dios ensañas en ello;
perderas por ella el rreyno, perderas por ella el cuerpo,
y, si quies bolber con ella, Dios te dara vn heredero».⁴⁹¹

En las otras versiones del romance, se precisa con más detalles los crímenes del rey y los castigos que recibirá por ellos, en particular la muerte a manos de su hermano, ahora designado con todo respeto como “don Henrique”, lo que no deja duda en cuanto al origen trastamarista del poema. En esta variante, como en la crónica, el vaticinio se concentra más sobre el tratamiento de Blanca de Borbón, dejando de lado las demás fechorías de Pedro I, por lo cual el poema concluye con el asesinato de la reina:

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁹¹ *Ibid.*, Romance XIII, pp. 145-146.

mando matar a la reyna luego por vn cavallero,
pareçiendole acabara con su muerte el mal agüero.⁴⁹²

Se confirma así la estructura condicional de la profecía: el rey escapará a la muerte y tendrá un heredero si trata bien a doña Blanca; al matarla, se somete a su destino, o sea, a la muerte que le fue anunciada, aunque el romance subraya la ingenuidad del personaje, quien piensa poder escapar a este destino. Ayala entendió muy bien esta relación entre el vaticinio y la responsabilidad del monarca frente a su destino, pues él también decidió narrar este oráculo a continuación de la muerte de la reina, ordenada por Pedro I, según una versión de los hechos que comparte con el poema. Invierte así el orden de la narración, pero conserva su significado profundo, es decir, la idea de un monarca responsable de su propia muerte, al haber despreciado los avisos divinos.

Al lado de las profecías del clérigo y del pastor, de origen romancístico y ambas ya presentes en la versión *Primitiva* de la *Crónica*, se encuentra en la versión *Vulgar* un tercer vaticinio, integrado en la obra en el momento de su revisión, al mismo tiempo, pues, que las cartas de Benahatín. Este anuncio aparece en el capítulo XVII del año 1360, o sea casi exactamente entre las dos profecías que acabamos de comentar. Este capítulo se relaciona con el anterior, donde Ayala refiere la muerte del repostero mayor de Pedro I, Gutier Ferrández de Toledo, decapitado por orden del rey, de lo cual “fueron muy espantados todos los caualleros que estauan y” [1360, cap. XVI, p. 23]. Como en el caso de la muerte de Blanca de Borbón, pero ahora dedicándole un capítulo aparte, el cronista opera una análepsis en su relato e incluye a continuación una carta que el caballero habría escrito para el rey, en su cárcel, antes de sufrir su castigo. Después de recordar la fidelidad del repostero y su familia para con Pedro I, Gutier Ferrández afirma su inocencia y concluye su misiva con un anuncio de índole profética:

E agora, señor, digo vos tanto al punto de la mi muerte, por que este sera el mi postrimero consejo, que sy vos non alçades el cuchillo e non escusades de fazer tales muertes commo esta, que vos auedes perdido vuestro rregno e tenedes vuestra persona en peligro. E pido vos por merçed que vos guardedes, ca lealmente fablo con vusco, ca en tal ora esto que non deuo dezir si non verdat [p. 24].

Contrariamente a todos los demás vaticinios que hemos visto a lo largo de este estudio, el emisor de este anuncio no deriva su autoridad profética de ningún ser superior, ya sea que se trate de Dios mismo, de un ángel, de un santo, o de un mago con poderes semejantes a los de Merlín. La fuerza profética de sus palabras proviene, por tanto, de su situación de ser inocente

⁴⁹² *Ibid.*, p. 146

injustamente condenado y a punto de morir, un motivo regularmente asociado con la posibilidad de una súbita iluminación. La especificidad del momento previo a la muerte da al inocente una especie de superioridad puntual sobre el tiempo, la cual le permite conocer la verdad por llegar, como parece indicar el final de la cita (“en tal ora”).⁴⁹³ Pero el oráculo de Gutier Ferrández gana en credibilidad sobre todo por su cercanía textual con los demás vaticinios de la *Crónica*. Ya señalé la proximidad de las profecías del clérigo y del pastor. A pocos capítulos de distancia, el anuncio del repostero de Pedro I copia además la estructura de los oráculos que lo rodean: después de condenar los crímenes del rey Cruel, aquí dolorosamente vividos en carne propia, el profeta momentáneo amenaza al monarca con la muerte y la pérdida del reino, a menos de que cambie de comportamiento. Sin embargo, como en los otros dos casos, el rey no presta la menor atención al anuncio: “E esta carta fue dada al rrey e pesole mucho por que gela dexaron fazer” [*id.*]. Pedro I ya no puede mandar matar al emisor del vaticinio, puesto que ya murió, pero, en vez de lamentar su acción y reflexionar sobre sus posibles consecuencias, sólo se molesta por el disgusto puntual que le causó la carta.

El mensaje dejado por Gutier Ferrández, apócrifo según Garcia, sirve a Ayala para respaldar su tarea de historiador y ganar en autoridad: “El cronista introduce a su lector en los arcanos de la historia, dándole acceso a las informaciones más confidenciales e insospechadas, y gana así el derecho a que se le crea, de aquí en adelante, sobre palabra, sin necesidad de descubrir sus fuentes de información”.⁴⁹⁴ Se trata de un papel similar al que desempeñan las cartas del moro Benahatín, la segunda de las cuales, según el título del capítulo en algunos de los manuscritos de la *Crónica*, “fuera fallada en las arcas de la camara del rrey don pedro” [1369, cap. III, p. 270, variante 3], es decir, en un lugar al que sólo un personaje de la importancia del Canciller pudo tener acceso. Pero ésta no es la única función que comparten la profecía de Gutier Ferrández y la de Merlín. Introducidas en la *Crónica* en el mismo momento, ambas transmiten el mismo mensaje político que sus predecesoras en la versión *Primitiva*, la de subrayar la responsabilidad del rey Cruel en los sucesos de la guerra contra el futuro Enrique II: “El rey sobrelleva la entera responsabilidad de su desgracia, por cuanto no ha querido escuchar todas las llamadas solemnes que le fueron dirigidas para cambiar de actitud. [...] don Pedro no ha sido víctima de ningún

⁴⁹³ Simbólicamente, la muerte es, en sí, “révélation et introduction”, como nos lo recuerdan Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont, Paris, 1982, s. v. 'Mort', p. 650b.

⁴⁹⁴ Garcia, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, *op. cit.*, p. 180.

complot sino que ha perecido bajo sus propios errores”.⁴⁹⁵ Todos los anuncios proféticos que Ayala introduce en su obra, ya sea que los tome de fuentes externas o que los invente para su propio texto, responden a un mismo propósito ideológico: ya no se trata de exponer objetivamente los hechos, sino de transmitir, subrepticamente si se quiere, una interpretación personal de éstos, o más bien la interpretación propia de la versión oficial de la Historia, la que el Canciller ha sido encargado de redactar por y para la nueva dinastía Trastámara.

La profecía merliniana funciona, pues, en la dinámica de la *Crónica*, de la misma manera que los vaticinios anteriores, sólo que en una mayor escala. Los tres oráculos que acabamos de comentar se articulaban, dentro de un solo capítulo, según la dicotomía siguiente: aviso dado al rey respecto a su conducta, desprecio del rey por este aviso. Y siempre se cierne sobre esta oposición el conocimiento de la futura muerte del monarca, la cual, por una parte, confirma la veracidad del aviso y, por otra, transforma la reacción del rey en responsabilidad histórica. El conjunto de las dos cartas de Benahatín sigue este esquema, pero lo despliega a lo largo de varios capítulos, lo que acentúa al mismo tiempo la función dramatizadora de las profecías.

Esta construcción textual empieza en el capítulo XXII del año 1367 con la primera carta del sabio granadino, que no vamos a analizar a detalle como la segunda, pero de la cual es necesario mencionar algunos aspectos. Esta carta, como la otra, sirve para introducir en la obra una nota exótica, mediante las referencias al reino de Granada y un estilo recargado de fórmulas de cortesía, típico en la época del gusto árabe. Pero, sobre todo, esta primera carta constituye, enmarcado en el discurso historiográfico de la *Crónica*, después de la victoria de Nájera, un paréntesis didáctico, en el cual el sabio moro da a Pedro I consejos sobre el arte de bien gobernar. Estos “castigos ciertos e buenos”, como los presenta explícitamente Ayala, se organizan según cinco temas principales:

E sabed que las ocasiones de los dañamientos de las faziendas de los rreyes son muchas, pero nonbrare algunas dellas. E la principal es tener las gentes en poco, e la segunda es tener grand cobdiçia en allegar los algos, e la terçera es querer conplir su voluntad, e la quarta es despreçiar los omnes de la ley, [e] la quinta es vsar de crueldat [p. 209].

La carta se organiza a continuación según la lista de estos defectos del gobernante, los cuales corresponden justamente a los vicios que la propaganda enriquesta achacaba a Pedro I. A estas cuestiones centrales se añaden algunos puntos más específicos, vinculados con la situación exacta

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 181.

en la que se encuentra el monarca castellano: por ejemplo, su relación con las tropas inglesas que hizo venir a España para apoyarlo en su guerra contra Enrique.⁴⁹⁶ La presencia en la carta de tales preocupaciones puntuales suavizan su carácter puramente general y didáctico, ya que, o por un esfuerzo de verisimilitud de parte del Canciller, o por tratarse de una carta real, aparece como anclada en las circunstancias históricas precisas de su redacción. Sin embargo, la naturaleza didáctica de la carta constituye su rasgo dominante. Cada tema se desarrolla mediante una alternancia de consejos teóricos y de *exempla*,⁴⁹⁷ que permiten amenizar el discurso e introducir cierta *variatio* argumentativa, elementos ambos que, supuestamente, favorecen la transmisión de un discurso pedagógico. La carta constituye así, a la vez, un espejo de príncipes, por la aplicación universal que pueden tener sus consejos, y un discurso de propaganda implícita en contra de Pedro I, pues se subraya cada vez que los vicios que se condenan en el nivel teórico del texto son precisamente aquellos de los que se mostró culpable el rey Cruel en la práctica. El sabio moro intenta, por lo tanto, alejar al monarca de estas costumbres:

E todas las cosas por que vos aborresçieron sean trocadas con las sus contrallas e mostrad les el arrepentimiento de todo lo pasado e honrrad a los grandes e guardad vos de las sangres e de los algos de vuestros subditos, sy non con derecho e justiçia, e alegrad el rostro e abrid la mano e cobraredes la bien querençia [p. 208].

Si el mensaje de la sabiduría no toma la forma de una profecía, funciona, sin embargo, como los avisos presentes en todos los vaticinios anteriores. Ayala pone, de hecho, en evidencia la repetición de esta estructura en las dos líneas suyas que concluyen el capítulo: “E el rrey don Pedro ouo esta carta e plogole con ella; enpero non se allego a las cosas en ella contenidas, lo qual le touo grand daño” [p. 215]. El cronista asume así su papel de intérprete de la historia para crear el vínculo entre el aviso y el desprecio del rey por este mismo aviso, y subraya de nuevo, por lo tanto, la responsabilidad histórica del monarca en los acontecimientos que está relatando.

⁴⁹⁶ García comenta brevemente los consejos que da Benahatín a Pedro I sobre el asunto y concluye: “Los remedios propuestos por Abenhatín encierran una mezcla de duplicidad y cinismo, muy sorprendente en un texto de este género, cuyo autor se supone un modelo de honorabilidad, y, sin duda, muy revelador de una mentalidad y de una concepción de lo político ampliamente difundidas entonces” (*Obra y personalidad del Canciller Ayala, op. cit.*, p. 182). Creo que es precisamente la naturaleza dual de la carta –educativa, pero también de circunstancia– la que explica tal actitud, quizás más realista que los consejos teóricos del arte de bien gobernar: aunque sea su rasgo dominante, el “género” de la carta no es exclusivamente el didáctico.

⁴⁹⁷ Uno de estos *exemplum* es el del hombre y su vecino, que sirve para condenar la codicia del rey por las posesiones de sus súbditos, como evidencia la conclusión más general y teórica del pasaje: “E dixo vn omne a su vezino: «¿Fulano, tu cordero leuo vn lobo e eche en pos el e tomegelo.» E dixole: «¿Pues que es del o do esta?» E dixole: «Degollelo e comilo.» E dixole: «Tu e el lobo vno sodes.» E si el pastor vsa desta guisa con el ganado, lieua mala vida o dexara de seer pastor, quanto mas deue seer el rrey con los sus subditos e naturales” [p. 210].

Sin embargo, la construcción textual que propone Ayala no se limita al comentario contenido en estas dos líneas. Después de integrar a la *Crónica* la primera carta de Benahatín y antes de insertar la segunda, aprovecha los capítulos enmarcados entre las dos misivas para pasar nuevamente revista de los crímenes cometidos por Pedro I.⁴⁹⁸ Mediante el relato del asesinato de su tesorero, Martín Yáñez, se recuerda la codicia del rey [1367, cap. XXVIII]. Las narraciones de las muertes de Ferrand Martínez del Cardenal, de los vecinos de Córdoba, de caballeros presos en Sevilla [1367, cap. XXIV], del asesinato apenas evitado del Maestre de Calatrava, Martín López de Córdoba [1367, cap. XXVI], los no evitados de doña Urraca de Osorio [1367, cap. XXVII], del ya citado Martín Yáñez [1367, cap. XXVIII] y de Diego García de Padilla [1369, cap. II], muertes todas ordenadas por Pedro I, subrayan su sangrienta injusticia: “la acumulación alcanza de por sí un significado particular: cuantos más asesinatos, más cruel se muestra el rey”.⁴⁹⁹ Se evoca también las alianzas del monarca castellano con el rey Mohamad de Granada [1368, cap. IV], una crítica religiosa implícita para un gobernante igualmente acusado de favorecer a los judíos de su reino. En paralelo con estas denuncias disfrazadas de historiografía objetiva, Ayala aprovecha estos capítulos para ensalzar al contrincante del monarca legítimo, Enrique de Trastámara, ya designado como “rey” por el cronista y descrito como “muy buen cauallero e de grand esfuerço e muy amado en el rregno de Castilla” [1367, cap. XXX, p. 230]. En fuerte contraste con la figura del rey Cruel, quien sólo provoca miedo y desconfianza [1368, cap. III y VIII], el conde rebelde atrae a múltiples seguidores y suscita el amor y la entrega de las poblaciones [1367, cap. XXX, XXXIII, XXXIV; 1368, cap. I, II, VI, VII]. A lo largo de los capítulos que separan las dos cartas de Benahatín, se confirma así el cambio de la *Crónica* señalado por Ruth Lubenow Haji-Ghassemi: se ha quedado lejos la imagen del joven e inocente Pedro I, disculpado por la mala influencia de su tutor don Juan Alfonso de Albuquerque, y el monarca ha pasado a ser el famoso rey Cruel, o sea una figura que deriva más de la leyenda negra de un “monstruo mítico” que del personaje histórico real.⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Según la historia del texto de la *Crónica*, sabemos que los capítulos presentes entre las dos cartas son anteriores a la inserción de éstas (por lo menos, en su mayoría, pues los capítulos 24 a 28 y 38 del año 1367 y los capítulos 3, 8 y 9 del año 1368 fueron también añadidos en la fase de revisión de la obra, según nos informa García, *Obra y personalidad del Canciller Ayala, op. cit.*, p. 104). Sería más exacto, por lo tanto, decir que Ayala supo integrar las misivas para crear *a posteriori* la estructura que estamos comentando. No obstante, me limito ahora a analizar el funcionamiento del texto tal como nos ha llegado en su versión *Vulgar*.

⁴⁹⁹ García, *Obra y personalidad del Canciller Ayala, op. cit.*, p. 115.

⁵⁰⁰ Véase Ruth Lubenow Haji-Ghassemi, *Metahistorias medievales. Dos heterologías crónicas*, PhD dissertation, Purdue University, 1989, pp. 98-104.

La acumulación de fechorías del rey en estos capítulos sirve para demostrar la veracidad del comentario de Ayala que servía de conclusión a la primera de las cartas de Benahatín: Pedro I no tomó en cuenta ninguno de los consejos del moro granadino, lo que ya equivale a despreciar un aviso, si no divino, por lo menos emitido por un representante de la sabiduría. La segunda carta de Benahatín viene a coronar este dispositivo textual, otorgando a la relación ya establecida entre aviso y menosprecio del rey la fuerza de la palabra profética. Como señala García, “esta segunda carta no ofrece nada que no nos haya dicho la primera”.⁵⁰¹ Se trata del mismo catálogo de los vicios que le son reprochados al rey, como ya analizamos más arriba, sólo que ahora “reuni[dos] en una sola alegoría”,⁵⁰² la del vaticinio merliniano. Uno de los intereses de la segunda carta es, entonces, el de concentrar la expresión de la crítica dirigida a Pedro I, objetivo que se alcanza justamente gracias al estilo merliniano y sus metáforas que encierran en una sola palabra una mayor riqueza referencial. La larga hermenéutica de Benahatín permite luego explicitar los sentidos demasiado ocultos de la profecía y glosarlos mediante largas *amplificationes* que acentúan la crítica. Pero, más allá de repetir los reproches ya transmitidos por el espejo de príncipes de la primera carta, la segunda desempeña una función estructural: “el interés principal de este texto no reside en lo que dice, sino más bien en el lugar que ocupa”.⁵⁰³ Concordamos totalmente con este juicio de García, aunque por motivos distintos. La carta no se relaciona solamente con la inminencia de la muerte del rey Cruel, sino también con lo que la precede, es decir, el aviso inicial transmitido a Pedro por la primera carta y su menosprecio de éste, expresado en las fechorías que nos son relatadas en los capítulos intermedios.⁵⁰⁴ A partir de esta mirada retrospectiva, la segunda carta constituye también el segundo aviso, esta vez de origen trascendental, gracias a la fuerza de la profecía, y que ya no deja escapatoria al rey. En efecto, además de abandonar el tipo de la profecía condicional, su cumplimiento es casi inmediato: el vaticinio aparece en el capítulo III del año 1369; en el capítulo V del mismo año, se nombra por primera vez el sitio de Montiel, funestamente señalado por la profecía; en el capítulo VI se narra la batalla; y en el VIII la trampa que conduce al asesinato de Pedro I por Enrique de Trastámara.

⁵⁰¹ García, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, op. cit., p. 184.

⁵⁰² *Id.* Partidario de la autoría ayalina de las cartas, García ve en la creación de esta profecía apócrifa un ejercicio lúdico de parte del Canciller.

⁵⁰³ *Id.*

⁵⁰⁴ De hecho, esta relación con lo que antecede la carta es fundamental para corroborar la veracidad de ésta dentro de la *Crónica*, pues, como señala muy acertadamente Jardín, “c'est [Pero López] qui se porte garant de l'exactitude de cette interprétation de la prophétie, puisque c'est dans sa chronique qu'il y a adéquation entre l'exégèse de Benahatín et les faits qui marquent la fin du règne de Pierre le Cruel” (“Les prophéties dans la chronique de Pierre I^{er} de López de Ayala”, art. cit., p. 202).

Esta muerte funciona como la realización de todos los oráculos que habían aparecido previamente en la *Crónica*, pero, en particular, cumple la profecía merliniana, la más profundamente anclada en la construcción general de esta parte de la obra, la más cercana a la narración de la muerte, y la única en evocar detalles –evidentes señales del carácter *ex eventu* del anuncio–, como el nombre del sitio donde iba a ocurrir el asesinato. Sin embargo, más allá de la relación más directa con el vaticinio merliniano, el relato de la muerte del rey Cruel aparece como el remate general de la red de anuncios proféticos sabiamente creada por Ayala en su narración de los últimos años del reinado de Pedro I. Es el punto final que demuestra la validez de los avisos divinos y que, mediante sus múltiples predicciones proféticas, alcanza el sentido de castigo divino del comportamiento de un rey indigno de serlo.

A lo largo de este análisis, pudimos ya vislumbrar las numerosas ramificaciones del papel de las profecías dentro de la construcción de la *Crónica del rey don Pedro*. Pero, antes de cerrar nuestro estudio de la obra, cabe recapitular las varias funciones que les otorga Ayala en su estrategia como cronista real.

Primero, las profecías que introduce el Canciller en su obra tienen distintas motivaciones de índole personal. En un nivel elemental, revelan indirectamente la cultura libresca del cronista, en particular su conocimiento de la literatura caballerescas que, en su *Rimado de Palacio*, aunque criticándola, Ayala reconoce haber leído en su juventud,⁵⁰⁵ y cuya influencia ya ha sido estudiada por la crítica.⁵⁰⁶ El motivo de los oráculos que anuncian el brillante futuro de los héroes se retoma aquí de forma invertida, pues se trata de predecir su fin a un antihéroe, a un mal rey. El personaje de Merlín procede, en parte, del universo novelesco de origen francés, ciertamente presente en las obras que Ayala recuerda haber leído: de modo directo en el *Lançarote* que aludía a la corte misma del rey Arturo, de modo reelaborado en el *Amadís primitivo*, en el cual los rasgos de Merlín se transforman para crear al personaje de Urganda la Desconocida, ya presente en el *Amadís primitivo* que pudo leer López de Ayala⁵⁰⁷ y cuyas profecías suelen adoptar el reconocible estilo del mago bretón. Sin embargo, si bien, el Canciller podía conocer elementos

⁵⁰⁵ La confesión de Ayala se encuentra en la estrofa 163 de la obra: “Plógome otrosí oír muchas vegadas / libros de deuanos, de mentiras prouadas, / Amadís e Lançalote, e burlas es[c]antadas, / en que perdí mi tiempo a muy malas jornadas” [cito por la edición de Germán Orduna, Castalia, Madrid, 1991, p. 150].

⁵⁰⁶ Véase, por ejemplo, García, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, op. cit., pp. 190-200.

⁵⁰⁷ Véase Juan Bautista Avalle-Arce, *Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, por ejemplo p. 185.

propios de la Fábula de Merlín, la inclusión de esta figura en su obra cronística proviene con toda probabilidad de la tradición del Profeta: Ayala conocía sin duda otros textos –empezando con el *Poema de Alfonso XI* o profecías que circulaban de modo independiente– que sacaban provecho de los poderes del profeta bretón, no con fines novelescos, sino para favorecer ciertos intereses políticos.

Es, pues, en un nivel también literario, pero ahora en el ámbito de la historiografía, donde la presencia de los oráculos señala aspectos de la concepción que el Canciller tenía de su oficio de cronista real. Así como, en la primera versión de su crónica, había decidido incorporar las predicciones que se encontraban en la tradición romancística sobre el rey don Pedro, en la revisión que lleva a cabo de su trabajo, opta por insertar nuevos materiales que, podemos suponer, había descubierto después de la primera redacción de su *Crónica*, me refiero aquí a la supuesta carta de Gutier Ferrández y a las dos del moro Benahatín. Ciertos críticos, como García o Jardín, las consideran apócrifas. Por mi parte, me parece que el caso de los romances integrados inicialmente al texto historiográfico da un buen ejemplo de la forma de trabajar de Ayala, quien utilizaba distintos tipos de fuentes para enriquecer su producción cronística. Por lo tanto, si bien es posible que las cartas que leemos en la versión definitiva de la *Crónica* no correspondan exactamente a sus fuentes, creo que el Canciller poseía por lo menos materiales originales que copió y/o adaptó, parcial o totalmente, en su obra. En vez de considerar su presencia en el texto de Ayala como una creación apócrifa, pienso que indican más bien la voluntad de exhaustividad del historiador.⁵⁰⁸ La fiabilidad de su obra deriva, entre otros aspectos, de esta cualidad, que lo hace insertar todos los testimonios que juzga dignos de interés, más aún cuando sirven al mismo tiempo otros de sus propósitos. Y justamente, las distintas profecías que incluye en la *Crónica* también participan de otro objetivo mayor del discurso historiográfico, según la concepción ayalina, me refiero a la función didáctica que se le atribuye en la tradición medieval.⁵⁰⁹ Esta faceta de la obra se lee claramente en toda la primera carta del sabio moro, que corresponde en sí al género del espejo de príncipes, pero que no presenta directamente ninguna profecía. De forma más estrechamente relacionada con un oráculo, aparece también de modo explícito en las glosas

⁵⁰⁸ El propio García insiste sobre el hecho de que, en cuanto Canciller, López de Ayala tenía acceso a los archivos reales. Tal facilidad para localizar las fuentes que necesitaba puede explicar que, contrariamente a otros historiadores contemporáneos, no haga alarde del descubrimiento o de la naturaleza de estos testimonios, lo que conlleva para nosotros una gran incertidumbre respecto al grado de intervención del cronista en el uso de estas fuentes. Véase García, *Obra y personalidad del Canciller Ayala, op. cit.*, p. 174.

⁵⁰⁹ López de Ayala explicita este objetivo didáctico en su Prólogo General: “tomar dende buenos exemplos para fazer bien, e se guardar de mal” (Vol. I, Apéndice 1, p. LXXXVIII).

hermenéuticas de Benahatín a la profecía merliniana, que retomaban el análisis de los defectos del rey Pedro I y creaban “el perfil moral de un *antimodelo* de rey”.⁵¹⁰ Pero, más allá de este plano evidente, las profecías también contribuyen de manera implícita al discurso educativo de la *Crónica*. Mediante el esquema aviso profético – desobediencia del rey – muerte del rey, demuestran la necesidad para los gobernantes de respetar los principios ético-morales que busca transmitir la obra. Los vaticinios corresponden a la vertiente amenazadora del discurso didáctico, el cual reúne la exposición de una teoría del bien actuar con la advertencia de un castigo divino siempre posible. Al insertarlos, Ayala cumplía, pues, con dos objetivos de su concepción de la historia, el de la exhaustividad y el de la demostración didáctica.

Finalmente, en un nivel político-personal, las profecías también sirven al propósito del cronista, pues le permiten criticar al precedente monarca sin implicarse directamente y, como consecuencia, defenderse de las acusaciones que pudo recibir por su deserción del bando petrista. Como había señalado ya Tate respecto a los parlamentos que el Canciller introduce en su texto, “the main use of direct speech, sometimes in the form of letters [lo que incluye algunos de los oráculos], is to express Ayala’s approval or disapproval of certain policies, usually emanating from the king’s council”.⁵¹¹ Tanto los distintos emisores supuestos de anuncios –el clérigo, el misterioso pastor, Gutier Ferrández, Merlín– como el hermeneuta de este último –Benahatín– funcionan como máscaras del cronista, que puede así expresar toda una serie de reproches contra Pedro I, sin asumírselos personalmente. Además de preservar la figura –eminentemente pública– de Pero López de Ayala, recurrir a esta pluralidad de fuentes permite conservar una apariencia de objetividad, propia del discurso historiográfico, al mismo tiempo que se expresa la opinión subjetiva del autor,⁵¹² la cual corresponde probablemente al “punto de vista aristocrático” de la nobleza que rodea al nuevo Enrique II.⁵¹³ De hecho, la labor de satanización del precedente monarca justifica tanto su abandono por el propio Canciller, como por los demás nobles, cuya

⁵¹⁰ Valdaliso Casanova, “La legitimación a través de la historiografía”, art. cit., p. 5.

⁵¹¹ Tate, “López de Ayala, humanist historian?”, art. cit., p. 172.

⁵¹² La reunión, dentro del motivo profético, de la vertiente didáctica y de la vertiente subjetiva de la *Crónica* ayalina confirma el análisis propuesto por García sobre “las dos dimensiones principales de la Crónica: la dimensión narrativa y la didáctica. Cuando la segunda se sobrepone a la primera, Pero López interviene personalmente en el relato” (*Obra y personalidad del Canciller Ayala, op. cit.*, p. 179). Sin embargo, en el caso de los oráculos, esta intervención no es explícita, sino que logra disfrazarse detrás de las distintas voces que transmiten las profecías.

⁵¹³ La expresión es de Diego Catalán, en “Don Juan Manuel ante el modelo alfonsí: el testimonio de la *Crónica* abreviada”, en Ian Macpherson, *Juan Manuel Studies*, Thamesis, London, 1977, pp. 17-51, la cita p. 48, *apud* Lubenow Haji-Ghassemi, *Metahistorias medievales*, tesis citada, p. 59. Catalán opone este nuevo punto de vista, que nace con la *Crónica manuelina*, al punto de vista tradicional, de índole eclesiástica o monárquica.

“deserción” el cronista no deja de mencionar: la obra constituye un alegato general para la nueva aristocracia que justifica, mediante los crímenes de Pedro I, su apoyo a Enrique II.

Este aspecto dinástico nos hace pasar del plano de las motivaciones personales de López de Ayala al de las motivaciones puramente políticas. En efecto, el Canciller no concibe su obra como una crónica personal o familiar, sino que tiene la responsabilidad de plasmar en su *Crónica* la versión oficial de la historia, respondiendo al encargo de Enrique II. Su trabajo debe cumplir con una misión de propaganda dinástica, en el doble sentido que subraya Valdaliso Casanova: “la *propaganda* entendida como *manipulación*; y también, de manera más neutra, como *difusión*”.⁵¹⁴ Este aspecto de simple difusión concierne a distintos ámbitos, desde la versión de los hechos que se decide relatar, hasta el conjunto de valores y preceptos ético-morales que busca transmitir el discurso didáctico interno a la obra. Las profecías participan de este nivel de difusión por el mero hecho de haber sido seleccionadas como fuentes del historiador real y por la vertiente de espejo de príncipes que poseen. Pero también se relacionan con la propaganda manipuladora, la que pretende legitimar a la nueva dinastía. Los romances de los que se inspiró Ayala para contar los anuncios del clérigo o del pastor pertenecen a un conjunto de textos, cuya mayoría proviene claramente del bando trastamarista y busca defender su llegada al poder. Es, probablemente, también el caso de las cartas de Benahatín, en las cuales el sabio granadino sólo sirve de máscara al discurso de los partidarios de Enrique II.

Como tuvo que hacerlo Fernão Lopes, algunas décadas más tarde, para legitimar la llegada sobre el trono portugués de D. João I, hijo ilegítimo de Pedro I y primer rey de la Casa de Asís,⁵¹⁵ López de Ayala debe “normalizar una anomalía”, la toma de la corona real por un príncipe bastardo. Por las razones que ya hemos presentado, no debe sorprendernos que ambos cronistas recurrieran justamente a la profecía para alcanzar su objetivo. Sin embargo, el vaticinio tiene todavía una ventaja más, la mayor de todas quizá, la de permitir la elevación de la historia hasta el mito, “el del nacimiento de un nuevo sistema”.⁵¹⁶ Asistimos así a un paso hacia el nivel del

⁵¹⁴ Valdaliso Casanova, “La legitimación dinástica en la historiografía trastámara”, art. cit., p. 316.

⁵¹⁵ Véase Anne-Marie Quint, “Chronique d'un avènement annoncé (Fernão Lopes et le Maître d'Aviz)”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, op. cit., pp. 57-67.

⁵¹⁶ García, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, op. cit., p. 185. El estudioso francés insiste sobre el hecho de que Ayala participó de esta mitificación, pero que la pudo integrar a su obra solamente porque ya pertenecía a la ideología contemporánea de su grupo. Este proceso de influencias mutuas se ilustra perfectamente en el caso de las profecías, textos que tuvieron una vida independiente de la obra historiográfica, pero que ésta integró y contribuyó a difundir.

imaginario, mucho más potente para impactar la mente de los lectores y oyentes que argumentos políticos y jurídicos. Esta mitificación se opera hacia dos direcciones.

Por una parte, mediante la satanización del de Borgoña, la muerte de Pedro I pierde sus características de asesinato de un rey legítimo, para transformarse primero en tiranicidio y luego en castigo divino. Estamos aquí frente a una estrategia de “legitimación a través de la ilegitimación”.⁵¹⁷ El papel de las profecías a este respecto es muy claro. Son ellas las que establecen la relación entre el comportamiento condenable del monarca y su muerte, pues la palabra profética, que siempre emana –en un nivel u otro– de la palabra divina, sirve de aviso de origen trascendente, que a la vez censura los vicios de Pedro I y lo amenaza con la muerte si no se arrepiente: la muerte que finalmente sucede es entonces necesariamente la que anunciaba el oráculo y, por lo tanto, deriva de la voluntad divina. Desde una perspectiva cristiana, se trata de una reelaboración del mito de la caída, con un castigo divino provocado por los pecados del hombre. De esta mitificación del ocaso del rey legítimo deriva también su ejemplaridad, explicitada por Ayala en la conclusión de la parte de su *Crónica* dedicada a Pedro I, gracias a las palabras del profeta David: “Agora los rreyes aprendet, e seed castigados todos los que judgades el mundo, ca grand juyzio e marauilloso fue este e muy espantable” [1369, cap. XX, p. 291].

Por otra parte, la mitificación concierne también al nuevo soberano, Enrique II. En su narración de los acontecimientos, como ya señalamos, Ayala insiste sobre sus múltiples cualidades y sobre el apoyo que recibe de parte de todos, empezando así la transformación del conde rebelde en un nuevo mesías providencial. Pero, de manera más imponente, las profecías lo presentan, explícita o implícitamente, como el que matará a Pedro I, es decir, como el instrumento de Dios, un elegido encargado de llevar a cabo la sentencia divina contra el rey Cruel. De nuevo, es el origen divino de la palabra profética el que le otorga este estatuto de modo incuestionable. Frente a Pedro, símbolo de la caída del reino, se levanta Enrique, símbolo de su renovación. Las profecías, por su naturaleza trascendente que les permite dominar la historia, sirven así perfectamente el propósito de mitificación histórica planteado por la estrategia político-historiográfica de Pero López de Ayala. El vaticinio merliniano, a pesar de una relación menos directa con Dios, no hace excepción en el funcionamiento general del sistema profético de la obra, sino que, llevado por la misma intención, lo viene a coronar, adornando la fuerza de la

⁵¹⁷ Valdaliso Casanova, “La legitimación dinástica en la historiografía trastámara”, art. cit., p. 311.

palabra profética de origen divino con el brillo literario del mago bretón, un brillo que también sabrán aprovechar los poetas incluidos en el *Cancionero de Baena*.

II. 2. 3 El *Cancionero de Baena* y la integración de la profecía merliniana en el campo de la retórica

II. 2.3.1 El *Cancionero de Baena* dentro de la renovación poética del siglo XV

El *Cancionero de Baena* es uno de los códices poéticos más importantes del siglo XV. Su compilador, Juan Alfonso de Baena, de origen andaluz y quizás converso, es él mismo poeta, de tintes cortesanos, pero talentoso, al mismo tiempo que desempeña un cargo de escribano del rey y, a lo mejor, de bibliotecario en la corte de Juan II. Este príncipe, aficionado a las letras y que no resistía el placer de la composición, como lo muestran las piezas de su autoría incluidas en el *Cancionero de Palacio*, fue probablemente quien encargó a Baena la inmensa labor de recopilación que desembocó en la elaboración de este códice. Seleccionó su material en la poesía, sobre todo cortesana, de los reinados de Enrique II, Juan I, Enrique III y Juan II, para elaborar un *Cancionero* que reúne casi seiscientos poemas, compuestos por unos cincuenta autores,⁵¹⁸ entre los que se destacan por el número de sus composiciones el propio Baena y, más aún, Alfonso Álvarez de Villasandino con unas doscientas piezas, por lo cual el manuscrito ha llegado a ser designado a veces como *Cancionero de Villasandino*. Baena, más allá de la selección de los textos, propone un intento de organización, así como pequeñas presentaciones de los autores y de sus poemas. Si bien no podemos retener un criterio de sistematización único, el principal corresponde a una clasificación por autor. Los textos de los poetas más destacados están reunidos e introducidos por una rúbrica general sobre el autor. Las composiciones están luego ordenadas por género: cantigas, preguntas y decires. Cada poema goza también de su propia presentación, en una rúbrica de tipo particular, en la cual Baena recuerda el contexto de elaboración del poema y proporciona un breve juicio sobre sus calidades poéticas. En cuanto a los autores menores, no

⁵¹⁸ El número exacto de poetas incluidos en el *Cancionero de Baena* no es seguro, pues varias composiciones aparecen en otros cancioneros con atribuciones distintas.

cuentan con una rúbrica general, pero sus poemas no pierden el privilegio de una rúbrica particular. En ocasiones, el compilador renuncia, sin embargo, a este sistema general para preferir agrupamientos temáticos: por ejemplo, en torno a un evento importante, como lo es la muerte de Enrique III, la cual, interrumpiendo la parte dedicada a Villasandino, reúne poemas de éste último con otros de fray Diego de Valencia, de Pedro Vélez de Guevara, de Baena y de fray Migir [34-39, pp. 51-62];⁵¹⁹ o para preservar el diálogo establecido entre varios poetas por la costumbre poética de las preguntas y respuestas: el intercambio más famoso del código es, sin duda, el debate sobre la predestinación, iniciado por Ferrant Sánchez Calavera, a quien contestan siete poetas distintos [517-525, pp. 364-391]. No obstante, las aparentes incoherencias que pueden, a veces, presentarse en esta organización del código se explican si nos atendemos a la teoría de Brian Dutton y Joaquín González Cuenca: al contrario de la crítica tradicional y basándose en los trabajos de Alberto Blecuá, opinan que el único manuscrito del *Cancionero* que nos ha llegado, el Esp. 37 de la Bibliothèque Nationale de París, no es el código original realizado para Juan II, sino una copia de calidad y en buen estado de conservación, aunque no exenta de defectos, pues varios folios y cuadernos no están bien ubicados, lo que provoca numerosos errores en el orden de los poemas y en la tabla que encabeza la recopilación.⁵²⁰

A pesar de la probable pérdida del auténtico *Cancionero* baenense, el testimonio que conservamos da suficiente fe de la amplitud de la labor llevada a cabo por el escribano real. Se trata, evidentemente, de un trabajo de largo aliento que debió de abarcar varios años en la vida de Baena. Según la crítica tradicional, concluyó hacia mediado del siglo XV, poco antes de la muerte de Juan II, ocurrida el 21 de julio de 1454. Intentando precisar esta fecha aproximativa, Azáceta señala que la dedicatoria del código alude al príncipe heredero, don Enrique, por lo cual la recopilación es necesariamente posterior a 1425, año de su nacimiento. Por otra parte, propone como término *ante quem* el año de 1445, cuando muere la esposa del rey, María de Aragón, pues

⁵¹⁹ Los números de los poemas del *Cancionero de Baena* fueron atribuidos por Pedro José Pidal, Eugenio de Ochoa, Agustín Durán y Pascual de Gayangos, primeros editores de la obra (Madrid, 1851). Para facilitar la consulta de los textos, los editores posteriores conservaron esta numeración, enriqueciéndola cuando era necesario. Para el presente estudio, citaré los textos según la edición de Brian Dutton y Joaquín González Cuenca: *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor Libros, Madrid, 1993. Después de cada cita, precisaré entre corchetes los números de poema, versos y página.

⁵²⁰ La postura tradicional está representada, por ejemplo, por José María Azáceta, quien dedica un apartado de su “Introducción” a su edición del *Cancionero* al problema de la autenticidad del manuscrito parisino: véase “Introducción” al *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. crítica de J. M. Azáceta, CSIC, Madrid, 1966, pp. XLVIII-LI. La opinión de Dutton y González Cuenca aparece en su propia “Introducción”, *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, *op. cit.*, pp. XX-XXII.

Baena también la incluye en su dedicatoria, lo que no hubiera hecho de ya haber fallecido la reina. Sin embargo, algunas piezas son posteriores a 1445, lo que lleva a Azáceta a suponer que se siguió enriqueciendo la colección después del deceso de la reina.⁵²¹ Pero esta teoría se desmorona ante los documentos encontrados por el historiador Manuel Nieto Cumplido, los cuales demuestran que Juan Alfonso de Baena ya había muerto antes de septiembre de 1435. Dutton y González Cuenca fechan, por lo tanto, la labor de recopilación del escribano en los años 1426 a 1430.⁵²²

El *Cancionero de Baena* se inscribe en la tradición de las grandes compilaciones poéticas del siglo XV y de principios del XVI. Los autores seleccionados y, a veces, los textos mismos aparecen en otros conjuntos de la época, tales como el *Cancionero de Palacio*, el *de Martín de Burgos*, el *de Gallardo o de San Román*, el *de Stúniga*, etc.⁵²³ Como ellos, constituye un precioso testimonio sobre el gusto poético de la época, las costumbres y modas que acompañaban la composición, los temas que se solían tratar. Sin embargo, su extensión particular y las décadas de creación que abarca en sus páginas lo erigen en acceso único hacia un conocimiento diacrónico de la poesía de finales del trescientos y principios del cuatrocientos castellanos. Partiendo, desde el punto de vista cronológico, de composiciones de los años 1370 –los poetas más antiguos son Pero López de Ayala y Pero Ferrús–, presenta obras de corte tradicional, que todavía se valen del galaico-portugués para el tema amoroso y del castellano para los demás asuntos; pero, rápidamente, el castellano se generaliza y se impone como la nueva lengua poética. Un poeta como Villasandino (h. 1345-1425), de una generación ya antigua respecto a los poetas más jóvenes de la colección, empieza componiendo en galaico-portugués (véanse, por ejemplo, las cantigas 11 a 20 dirigidas a doña Juana de Sosa, pp. 25-35), pero lo abandona por completo en sus últimos años de creación. Más allá del cambio lingüístico, el *Cancionero* también ilustra la evolución de los géneros poéticos. Los dos principales son la canción, o cantiga, y el decir. La primera, más bien breve y compuesta en octosílabos, se escogía generalmente para los temas amorosos y, como indica su nombre, solía cantarse, con un acompañamiento musical. El segundo, derivado del *dit* francés, era de mayor extensión y destinado a la lectura o a la recitación; empleaba el octosílabo o el verso de arte mayor y servía para temas más diversos:

⁵²¹ Véase Azáceta, “Introducción”, *op. cit.*, pp. XXX-XXXIII.

⁵²² Dutton y González Cuenca, “Introducción”, *op. cit.*, pp. XVII y XX.

⁵²³ Azáceta propone una comparación del *Cancionero de Baena* con varias otras colecciones en su “Introducción”, *op. cit.*, pp. LXIII-LXXVII.

planteamientos doctrinales, narraciones, sátiras... Ambos géneros conocieron numerosos intentos de renovación –prosódicos, temáticos, etc.–, más o menos logrados, más o menos exitosos, que se encuentran plasmados en las páginas de nuestro códice.⁵²⁴

Otro género, frecuente en el *Cancionero de Baena*, demuestra asimismo un importante cambio poético a principios del siglo XV: se trata de los intercambios de preguntas –también llamadas “reuestas” por algunos críticos– y respuestas.⁵²⁵ De nuevo, el origen de esta poesía dialogada se encuentra en una moda francesa, la del *jeu-parti*, o sus equivalentes provenzales, la *tenso* y el *joc-partit* o *partimen*: de modo similar, un poeta propone a otro, designado individualmente o mediante una invitación abierta a todos, un tema que discutir; el o los otros poetas tienen entonces que contestar al primero “por los consonantes”, es decir, respetando la forma métrica y las rimas de la composición inicial. Se nombraba a veces a un juez –otro poeta o algún mecenas de la corte (en 420, Baena pide este favor al rey mismo)– para designar al vencedor de este intercambio literario, una sentencia que, contrariamente a lo que ocurría en Francia, solía adoptar también la forma de un poema que servía de conclusión a la disputa (por ejemplo, el poema 377 de fray Diego de Valencia).⁵²⁶ Estos debates poéticos son muy numerosos en la selección de Baena: según el conteo llevado a cabo por José Labrador Herraiz, existen 153 preguntas entre los 588 poemas seleccionados.⁵²⁷ Tal profusión demuestra la boga de este tipo de duelos poéticos en la corte de Juan II, donde desempeñaban un papel de divertimento cortesano, en el que participaban tanto poetas avezados como grandes nobles atraídos por las letras, y hasta el propio rey. Por lo tanto, los temas eran, en general, más bien ligeros: el amor cortés [369-377, 440-446, 415-416, etc.], la hidalguía [412-413], el arte de trovar [357-368], la astrología [268, 473-479].

⁵²⁴ Para más detalles sobre estos cambios genéricos, se puede consultar Deyermond, *Historia de la literatura española, op. cit.*, pp. 314-316 y, sobre todo, Ana M. Gómez-Bravo, “Retórica y poética en la evolución de los géneros poéticos cuatrocentistas”, *Rhetorica*, XVII-2 (1999), pp. 137- 175.

⁵²⁵ En su estudio *Poesía dialogada medieval: la “pregunta” en el “Cancionero” de Baena. Estudio y antología*, Maisal, Madrid, 1974, José J. Labrador Herraiz define el género poético de la “pregunta” en los siguientes términos: “Entendemos por ‘pregunta’ un poema que encierra una proposición con la mira de que alguien la responda con otro poema, que llamamos ‘respuesta’. Para que exista una pregunta real hace falta que haya alguien que la conteste o que la pueda contestar, es decir, el género requiere, por lo menos dos autores, y no ya dos personajes imaginarios, como acontece al debate ficticio” (p. 27). El crítico alerta sobre la confusión con la “reuesta”, así definida: “una ‘reuesta’ es un poema por medio del cual simplemente se pide o demanda algo o se da información a alguien. Una ‘reuesta’ no necesita una contestación, aunque puede tenerla ocasionalmente. La intención del autor no es recibir tal respuesta” (*ibid.*). A esta distinción, añade el hecho de que la “reuesta” suele ser más provocadora, e incluso agresiva, que la “pregunta”.

⁵²⁶ Labrador Herraiz, en *ibid.*, propone un análisis detallado de la retórica a la que recurre la “pregunta” y de los temas que desarrolla. En cuanto a las condiciones concretas de esta moda poética, John G. Cummins las estudia detenidamente en su artículo “Methods and conventions in the 15th-century poetic debate”, *Hispanic Review*, XXXI-4 (1963), pp. 307-323.

⁵²⁷ Labrador Herraiz, *Poesía dialogada medieval, op. cit.*, p. 32.

En estos intercambios, el tema es muchas veces un puro pretexto para demostrar la pericia poética de los competidores, obligados a respetar rimas inusitadas: así, rimas en –illa e –ique son requeridas para las composiciones 359 a 363, en –ayo y –án para los poemas 399 a 409, en –ayo y –aque para 415 y 416. Otras veces, la dificultad dependía de exigencias métricas: en su pregunta 379, Baena exigía de Villasandino una respuesta que incluyera, además de las rimas impuestas, la presencia del lexaprén, de rimas interiores y del pie quebrado; su adversario no contestó, por lo cual “fincó el campo por Juan Alfonso” [p. 651]. Al contrario, en las poesías 260 y 261, los oponentes logran respetar la exigencia del lexaprén. El ingenio de los participantes también se ilustra en la invención de insultos y groserías que no solían tener cabida en la poesía seria.

Sin embargo, la boga de estos debates poéticos no se limita a asuntos de mera diversión cortesana. Los poetas también intercambian sobre temas mucho más serios. Ya mencioné la famosa polémica iniciada por Ferrant Sánchez Calavera a propósito de la predestinación [517-525].⁵²⁸ La misma seriedad se encuentra en los intentos de definición de la “Gaya Ciencia”, por ejemplo en la pregunta sobre el origen de la inspiración poética que propone Baena en 429, a la que siguen nada menos que diez respuestas. Si bien los adversarios no guardan siempre la compostura, es también de gran importancia el tema que tratan las trece composiciones que Juan Alfonso de Baena y Juan de Guzmán dedican al problema de la superioridad de la voluntad o de la razón [399-411]: según la sentencia de Martín Alfonso de Montemayor, es finalmente Baena, defensor de la razón, quien vence la justa. Los poetas se arriesgan también a discutir temas verdaderamente teológicos: ya vimos el ejemplo de la predestinación, un asunto muy candente, pues pone en tela de juicio los dogmas de la omnisciencia y de la justicia divina, pero los autores tampoco dudan en examinar cuestiones como la Trinidad [526-527] o las características de la Virgen María [323-328, 485-487]. Para discutir semejantes materias, el cambio de tono es radical. Se abandonan evidentemente las ambigüedades de lenguaje y los insultos, para ceñirse a una rígida argumentación y a las reglas de la retórica.

El intelectualismo que permea estas composiciones, así como la entrada de la retórica en el campo del arte poético, forman parte de los mayores cambios que conoce la poesía castellana del

⁵²⁸ Este debate es el más estudiado de los que integran el *Cancionero de Baena*. Se puede consultar, en particular, el trabajo de Charles F. Fraker, Jr., “The Theme of Predestination in the *Cancionero de Baena*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LI (1974), pp. 228-243; y el de Joaquín Gimeno Casalduero, “Pero López de Ayala y el cambio poético de Castilla a comienzos del xv”, *Hispanic Review*, XXXIII-1 (1965), pp. 1-14.

siglo xv. Después del influjo francés que ya señalé, se deja sentir, primero en Cataluña y luego en Castilla, el ascendiente italiano, cuya transmisión impulsa el genovés Francisco Imperial, introductor del pensamiento de Dante en España.⁵²⁹ Los comentaristas de este último, así como Boccaccio o Petrarca se leen en la corte de Juan II, y pronto se los empieza a imitar. Esta influencia, pero también la de movimientos religiosos como la orden franciscana y, en particular, su vertiente joaquinista, que inspira a los Jerónimos y recuerda a veces la línea radical de la Devotio Moderna del norte de Europa,⁵³⁰ favorecen la inserción de debates intelectuales y de inquietudes morales o incluso doctrinales en las composiciones castellanas. Como recuerda muy bien Labrador Herraiz, el pensamiento especulativo atraviesa en el siglo xv “un periodo de crítica general”: los teólogos comentan y cuestionan las tesis de varios Padres de la Iglesia, otros ponen en tela de juicio dogmas fundamentales como el de la infinita bondad de Dios o el de la Trinidad, la autoridad del Papa en el plano terrenal está fuertemente discutida por varios pensadores, al mismo tiempo que una profunda crisis del Papado desemboca en el llamado Gran Cisma de Occidente (1378-1417), etc.⁵³¹ Estas inquietudes se reflejan con toda lógica en las creaciones poéticas contemporáneas. La novedad de tales preocupaciones radica, pues, en la confrontación entre la razón y los antiguos dogmas antes incuestionables. Podemos así ampliar a varios poetas de esta generación el juicio que Demetrius Basdekis dedicaba a Ferrant Sánchez Calavera: “The most important constituent of his modernity is the burden produced by his tendency to intellectualize that which lies out of the realm of the intellect”.⁵³² Esta diferencia generacional se evidencia al comparar la actitud de un poeta perteneciente a la generación anterior, como Pero López de Ayala, con los poetas más jóvenes incluidos en el *Cancionero*. Fue el propósito del

⁵²⁹ Rafael Lapesa propone una síntesis sobre la vida y la labor poética de este autor en su artículo “Notas sobre Micer Francisco Imperial”, en *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 76-94 [publicado inicialmente en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, “Homenaje a Amado Alonso”, VII (1953)].

⁵³⁰ Charles F. Fraker, Jr. analiza así, en su artículo “Gonçalo Martínez de Medina, the Jerónimos, and the Devotio Moderna” (*Hispanic Review*, XXXIV-3 (1966), pp. 197-217), el peso que pudieron tener dichas corrientes religiosas para este poeta tan “intelectual”: en sus versos, encontramos, por ejemplo, ideas como la importancia de la vida contemplativa, la autoridad primordial de la Biblia frente a otras fuentes religiosas, la desconfianza respecto a la especulación teológica y a las sutilezas escolásticas, para privilegiar, al contrario, la *docta ignorantia*, etc. En otro trabajo, el estudioso parte del debate sobre la predestinación, iniciado por Ferrant Sánchez Calavera, para sugerir la posible influencia del teólogo inglés John Wyclif sobre distintos poetas del *Cancionero*, en particular religiosos como fray Alonso de Medina o fray Diego de Valencia: véase “The Theme of Predestination”, art. cit., en part. pp. 235-243.

⁵³¹ “Las preocupaciones doctrinales de los poetas del *Cancionero de Baena*”, *Boletín del Instituto Fernán González*, CLXXXI (1973), pp. 882-915, en part. pp. 882-883.

⁵³² Demetrius Basdekis, “Modernity in Ferrant Sanches Calavera”, *Hispania*, XLVI-2 (1963), pp. 300-303, la cita p. 302.

estudio de Joaquín Gimeno Casalduero sobre el debate dedicado al problema de la predestinación, en el que la primera respuesta [518], redactada por López de Ayala, se opone claramente a los demás poemas del intercambio: tomando sus distancias respecto a un asunto tan delicado, el viejo poeta “está también contraponiendo irónicamente dos épocas, dos maneras de pensar, y dos escuelas poéticas (lo antiguo y lo nuevo, el deseo inútil y artificioso de comprender lo incomprensible y la aceptación confiada del misterio, la cuaderna vía y la nueva escuela aguda y brillante)”⁵³³.

Desde un punto de vista estilístico, los modelos italianos también promueven una verdadera renovación: además de prestar más atención a los autores latinos y a la mitología clásica, los poetas recurren más a la alegoría o a figuras como la antítesis o la simetría y proponen distintos experimentos métricos. Pero, sobre todo, la nueva generación de poetas castellanos resulta más sensible al atractivo de la retórica. Es de nuevo la influencia italiana la que se deja sentir, pues la renovación de la antigua teoría retórica se llevó primero a cabo, entre los siglos XI y XIV, en importantes centros intelectuales de la Italia medieval, como Boloña o Monte Cassino. Se empezaron entonces a difundir tratados, tal la *Summa dictaminis* del boloñés Guido Faba (primera mitad del siglo XIII) que conoció un gran éxito. En España, uno de sus seguidores fue Juan Gil de Zamora, con su *Dictaminis Epithalamium* (1277-1282), dirigido más específicamente a los eclesiásticos. Estos ejemplos pertenecen a una de las ramas de la retórica, el *ars dictaminis*, o sea la teoría retórica dedicada a la redacción de cartas y documentos oficiales. Se une a otras dos ramas, el *ars praedicandi*, que se ocupa de la composición de los sermones, y el *ars poetriae*, que concierne a la creación poética propiamente dicha. Este último, aunque importante, no es el único en interesar a los poetas del cuatrocientos, pues, al vivir en círculos impregnados por la retórica legal o de la predicación, también incluían estos otros preceptos en sus composiciones. Así, Stephen Rupp mostró muy bien cómo Villasandino, un poeta conocido, más bien, como tradicional, se apoyó en las *artes dictaminis* de su tiempo para componer varios poemas sobre el modelo epistolar: tal es el caso del decir 64, dirigido al infante Fernando de Antequera, o del 152, dirigido al Arzobispo de Toledo, don Pedro Tenorio, que evocaremos más adelante.⁵³⁴

⁵³³ Gimeno Casalduero, “Pero López de Ayala y el cambio poético de Castilla a comienzos del XV”, art. cit., p. 14.

⁵³⁴ Véase Stephen Rupp, “Rhetoric and Patronage in Alfonso Alvarez de Villasandino”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XV-1 (1990), pp. 49-64.

En cuanto a las artes poéticas propiamente dichas, tienen dos orígenes distintos. Por una parte, como ya mencioné, corresponden al modelo propuesto por los poetas italianos, en sus obras⁵³⁵ o, de modo indirecto, en sus tratados, aunque éstos no viertan exclusivamente sobre la poesía: podemos citar el *De vulgari eloquentia* (1304-1305) donde Dante defiende el uso literario de la lengua vulgar, varias de las *Epistolae familiares* o *metricae* (segunda mitad del siglo XIV) de Petrarca que tratan de problemáticas literarias como la capacidad de invención, la elocuencia, la imitación o el género épico, o la *Genealogia deorum gentilium* (1365) de Boccaccio, en la que el poeta, más allá del compendio de mitología, también presenta reflexiones sobre el papel de la poesía y las características del poeta.

Por otra parte, los “intelectuales” castellanos descubren las teorías poéticas de origen provenzal.⁵³⁶ Su influencia se dejó sentir primero en las cortes catalana y aragonesa de los siglos XII y XIII, donde se compusieron varios tratados, como los *Razos de trobar* de Raimon Vidal de Besalú, las *Regles de trobar* de Jofre de Foixà o la anónima *Doctrina de compondre dictats*, en los que se empiezan a fijar preceptos gramaticales y métricos propios de la poesía trovadoresca. Del otro lado de los Pirineos, ya en el siglo XIV, a pesar del paulatino declive de esta vertiente poética, se logra rescatar mediante la creación de la *Companhia dels vii trobadors de Tholosa* en 1323: de este círculo nace uno de los mayores intentos teóricos del periodo, las *Leys d’amor*, compiladas entre 1330 y 1332 por Guilhem Molinier, y de las que derivaron múltiples versiones, segundas redacciones como las *Flors del Gay Saber* o abreviaciones como la que se lleva a cabo en 1355. Estas extensas preceptivas, a la vez lingüísticas, métricas y retóricas, no tardan en conocerse en Cataluña, donde el rey Juan I instituye en 1393 la fiesta de la *Gaya Sciència*, sobre el modelo de los certámenes tolosanos –justas poéticas que también pueden constituir el patrón de los debates incluidos en el *Cancionero de Baena*–. Es en este ámbito donde surgen los tratados peninsulares más recientes, con los trabajos de Joan de Castellnou, Jaume March o Luis de Avercó. El enlace entre los pensadores provenzales o catalanes y los de Castilla se evidencia en la persona de Enrique de Villena, formado en Aragón, pero luego residente de la corte castellana, quien analizó detenidamente la poesía trovadoresca y sus teorizaciones en su *Arte de trobar*,

⁵³⁵ Un buen ejemplo de la lectura detenida que los poetas españoles hacían de sus homólogos italianos es la obra de Enrique de Villena, *Exposición del soneto de Petrarca*, en la que el príncipe aragonés reúne una valiosa traducción del soneto “Non Po, Thesin, Varo, Arno, Adige o Tebro” y una profunda reflexión sobre su uso de la metáfora: el texto está editado en el primer tomo de sus *Obras completas*, ed. y prólogo de Pedro Cátedra, Biblioteca Castro – Turner, Madrid, 1994, 3 tomos, pp. 371-379. Sobre esta obra, véase Fernando Gómez Redondo, *Artes poéticas medievales*, Laberinto, Madrid, 2000, p. 128.

⁵³⁶ Tomo los datos de esta breve exposición del estudio de Gómez Redondo, *Artes poéticas medievales*, op. cit.

compuesta en 1417 o entre 1427 y 1434, según los estudiosos, y de la que, por desgracia, sólo nos queda un fragmento. Sin embargo, la existencia de este tratado permite demostrar el conocimiento que tenían los poetas castellanos de principios del siglo XV de los esfuerzos provenzales para preceptuar la labor poética. Juan Alfonso de Baena da otras pruebas de tal conocimiento, así en su famoso decir dirigido a Juan II –quizá su mayor obra, aunque no la haya incluido en el *Cancionero*–,⁵³⁷ destaca a los poetas provenzales y sus tratados entre las lecturas de su currículum: “Yo leí de lemosines / sus cadencias logicales, / de las artes liberales / prosas, cantos e latines” [+586, vv. 147-150, p. 743]. Sin embargo, el mayor ejemplo que da Baena de esta preocupación moderna por definir la empresa poética aparece en el Prólogo mismo de su *Cancionero*. Precedido de una dedicatoria, en la que el compilador ya evoca los ornamentos de “la poetría e gaya çiençia” [p. 1], el llamado *Prologus Baenensis* parte de consideraciones sobre el valor de la escritura, propias de la tradición alfonsí –el principio del Prólogo está tomado del de la *General estoria*–, describe las actividades cortesanas de la época, entre las cuales destaca la poesía, arte y ciencia “avida e reçebida e alcançada por graçia infusa del Señor Dios” [p. 7]. El texto, por desgracia incompleto, termina listando las múltiples calidades que debe demostrar el verdadero poeta: el gran entendimiento, el conocimiento de las reglas de composición, la dedicación al estudio, la hidalguía, la cortesía, el estar enamorado, etc. Esta introducción al *Cancionero de Baena* no constituye, pues, una preceptiva del tipo de la de Villena, pero sí una profunda reflexión sobre su quehacer artístico, por parte de un poeta de la corte de Juan II que se revela así en perfecta consonancia con las preocupaciones de los creadores contemporáneos, ilustradas también repetidamente por las interrogaciones de los poetas seleccionados en esta recopilación (recuérdense la pregunta 80 de Villasandino “contra los trovadores”, o el debate de los poemas 429 a 439 sobre el origen de la inspiración poética).⁵³⁸

En su selección, Baena logró, por lo tanto, ilustrar las posturas poéticas tradicionales, pero también abrir las páginas de su compilación a los intentos creativos y reflexivos más modernos de su tiempo. Entre éstos, aparece en varias ocasiones el motivo de la profecía merliniana, la cual constituye a la vez un tema poético y un recurso retórico para evocar distintos asuntos.

⁵³⁷ Sin embargo, Dutton y González Cuenca lo incluyen entre los suplementos de su edición del *Cancionero de Baena*, con el número +586. Otra edición es la casi paleográfica de Jules Piccus “El *Dezir que fizo Juan Alfonso de Baena*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XII (1958), pp. 335-356.

⁵³⁸ Sobre el *Prologus Baenensis* y las demás reflexiones metapoéticas del *Cancionero de Baena*, véase Gómez Redondo, *Artes poéticas medievales*, *op. cit.*, pp. 141-161.

II.2.3.2 La presencia de la profecía merliniana en el *Cancionero de Baena*

Retomando el tópicos alfonsí de alabanza de la escritura, único garante del conocimiento que los hombres pueden tener de su pasado, Juan Alfonso de Baena afirma en su Prólogo:

si [los hombres] desean e quieren saber del tiempo que es por venir, non pueden los omnes saber el comienço nin la fin de las cosas que ende avernán, e, por tanto, non saben çiertamente ninguna cosa de aquel tiempo. E si del tiempo que es presente quieren saber algo, maguera que saben los comienços de los fechos que en aquel tiempo se fazen, pero, con todo esso, porque non pueden saber el medio nin la fin quál será, es de tener que non saben los omnes complidamente ninguna cosa de aquel tiempo presente [p. 3].

A pesar de esta postura teórica inicial, la fascinación del hombre por lograr el conocimiento de sucesos supuestamente fuera del alcance de su saber también se transparenta en las páginas del *Cancionero de Baena*. La profecía representa la vía de acceso más directa hacia este hipotético conocimiento. Reviste múltiples aspectos según el poeta que la inserta en sus versos, el tema desarrollado, la tonalidad general del poema, el propósito del autor, etc. En un caso extremo, y, por eso, particularmente interesante, el poeta decide así recurrir al motivo de la profecía, pero para hacer su propia alabanza en cuanto profeta: se trata del decir 152 de Villasandino, dirigido al arzobispo de Toledo, don Pedro Tenorio. Éste, ante acusaciones del arzobispo de Santiago, Juan García Manrique, estaba preso en Zamora, hasta que, en 1393, Enrique III lo libera, lo cual constituye el motivo de esta composición. El poeta felicita a don Pedro por su liberación, pero, sobre todo, se felicita a sí mismo por ver así cumplirse una profecía que él mismo había proferido: “ove yo profetiçado, / non ha grant tiempo passado, / todo quanto vi agora, / [...] / Dixe [...] / que todo vuestro tormento / serié en plazer tornado. / Agora veo provado / mi dicho e mi profecía” [152, vv. 4-6 y 19-22, p. 176]. Aunque no formule ningún pedido explícito, el recuerdo del éxito profético también sirve al poeta para requerir la protección del gran señor: “Although he makes no direct request, in recalling his favourable prophecy, and stressing that loyalty should be rewarded, he is clearly inviting the archbishop to grant him some recompense or favor”.⁵³⁹ En otra pieza, el decir 65, dirigido a Fernando de Antequera, a punto de recibir la corona de Aragón, la relación entre profecía exitosa y petición se hace más explícita, pues Villasandino rememora sus anuncios a favor del infante⁵⁴⁰ para obtener el pago de una mula que

⁵³⁹ Rupp, “Rhetoric and Patronage in Alfonso Alvarez de Villasandino”, art. cit., p. 49.

⁵⁴⁰ Estos anuncios del destino real de Fernando de Antequera, aunque no se presenten explícitamente como proféticos, aparecen en poemas anteriores como el decir 4 [vv. 23-24, p. 15], donde Villasandino llama a todos los poetas a cantar las alabanzas del infante, o en el decir 64 [vv. 3-4, p. 88], pieza que precede inmediatamente el texto que estamos presentando, donde el poeta también busca obtener la ayuda económica del futuro rey aragonés.

se le murió, cuando se dirigía a Zaragoza para asistir a la coronación de su protector: “Lo por mí profetizado, / lindo Rey, non lo neguedes, / que Dios sabe e vos sabedes / cómo ove denunciado, por el mundo publicado / el triumpho que tenedes; / aunque bien lo mereçedes, / yo non fui por esso errado. / [...] / pues que de franqueza usades / dando ofiçios e heredades, / yo non vaya desdeñado” [65, vv. 41-48 y 54-56, p. 90]. Sin preocuparse por la concepción ortodoxa del carisma profético, Villasandino juega así con el poder de la palabra oracular, no tan alejado del de la retórica o de la propia palabra poética para convencer a los grandes de la corte de otorgarle su favor.

Otra de las facetas de la profecía en el *Cancionero* es la invención de visiones recibidas por el propio poeta. Así, en el primer poema del intercambio constituido por las composiciones 34 y 35, es de nuevo Villasandino quien describe unas apariciones que lo sorprendieron en el momento de la muerte del rey Enrique III (25 de diciembre de 1406): “tan grand pavor ove de una visión, / que vi, en figura de revelaçión, / a tres dueñas tristes que llanto fazían” [34, vv. 4-6, p. 51], las cuales resultan ser, la primera, doña Catalina, viuda del rey difunto, y, las otras dos, alegorías de la Justicia y de la Iglesia de Toledo. A todas tres, que van revelando motivos de tristeza y preocupación para el reino, el poeta aporta consuelo y consejos. En el segundo poema, fray Diego de Valencia propone otra interpretación de esta “visión / que vio un poeta non ha muchos días” [35, vv. 1-2, p. 54]: las tres dueñas son alegorías, la primera, de Castilla, la segunda, del “Buen esfuerço”, entidad que alude al afán que deberían mostrar los castellanos para reconquistar los territorios de los moros, y, la tercera, de la “Santa Fe”. El poeta, en este caso, ya no se dirige directamente a las apariciones –pues no es él quien recibió la visión–, sino que llama a todos sus compatriotas a mejorar su comportamiento para el mayor bien del reino. En ambos casos, la descripción de una visión a la vez profética y alegórica permite al poeta presentarse como un elegido, capaz de recibir tal revelación, de interpretarla correctamente y de sacar de ella la lección apropiada, a la vez que justifica el discurso ideológico contenido en los dos poemas: en el caso de Villasandino, la alabanza al nuevo rey, Juan II, y la defensa de otro arzobispo de Toledo, Pedro de Luna, en el contexto del Gran Cisma de Occidente; en el caso de fray Diego de Valencia, el recuerdo de las virtudes de los antiguos reyes y el llamado a la Reconquista, vista como Cruzada interior.

Sin embargo, el poeta no siempre se presenta como el receptor o el intérprete de la revelación profética, sino que suele referirse a personajes ya reconocidos *a priori* como profetas. Aunque no

lo nombre en la composición 35, las ideas que allí expone fray Diego de Valencia son representativas del discurso de Jean de Roquetaillade, mejor conocido en España como Juan de Peratallada, Rupescissa o Rocacisa. Este franciscano francés del siglo XIV se hizo conocer por toda la Europa medieval mediante sus trabajos de teología y alquimia, pero, sobre todo, por sus críticas a la Iglesia como institución y por sus profecías, organizadas en un complejo sistema, cuya difusión en España se debe a la versión resumida que propuso en su *Vademecum in tribulatione* y que, traducida, circulaba en Castilla en el siglo XV. Entre los temas que más destacan en esta literatura profética, encontramos la idea de revueltas populares contra la corrupción de las autoridades civiles y eclesiásticas, que desembocarían en una era de paz, gracias a un Emperador, descendiente de Carlomagno, y a un Papa franciscano de gran santidad, que reinaría en una Jerusalén reconquistada, unos sucesos anunciadores todos del fin del mundo y del acercamiento del Juicio Final. Uno de los aspectos de la profunda crisis que debe preceder el último milenio corresponde a una grave división de la Iglesia, un anuncio que pareció cumplirse con los eventos relacionados con el Gran Cisma, lo que confortó la fe que muchos otorgaban a sus predicciones. Rupescissa se inscribe así en la tradición joaquinita, prosiguiendo la modernización de la antigua profecía del último rey de Roma emprendida por Flore: “Here, then, is the ancient myth of the last World Emperor incorporated into a Joachimist program and such was the prophetic future most widely known in the fifteenth and sixteenth centuries”.⁵⁴¹ En España, esta tradición milenarista que Rupescissa centraba en la monarquía francesa, haciendo del último emperador del mundo un “segundo Carlomagno”, tuvo que adaptarse a las aspiraciones propias de los reinos peninsulares, en particular en Aragón, pero también en Castilla, donde alcanzó gran renombre.⁵⁴²

⁵⁴¹ Marjorie E. Reeves, “Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor”, *Traditio*, XVII (1961), pp. 323-370.

⁵⁴² Aunque la Península no tuviera un papel central dentro del cumplimiento del sistema profético de Rupescissa, el franciscano, inspirándose en el *Vae mundo in centum annis* del profeta catalán Arnau de Villanova, sí había profetizado sucesos directamente relacionados con ella, en particular los acontecimientos que desembocan en la llegada de los Trastámara sobre el trono de Castilla –Pedro I aparece como una de las múltiples figuras del Anticristo de su sistema– y el papel opuesto que otorgaba al infante Fernando de Aragón. Los estudios sobre el tema son numerosos. Se pueden consultar los siguientes: Isabelle Rousseau, “La prophétie comme outil de légitimation : trois lectures du *Vae mundo* (XIV^e siècle)”, en *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval* [Annexes des Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales, XVI] ENS, Lyon, 2004, pp. 63-99, en part. pp. 74-86; Martin Aurell, “Prophétie et messianisme politique. La péninsule ibérique au miroir du *Liber Ostensor* de Jean de Roquetaillade”, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, CII-2 (1990), pp. 317-361; y, por fin, Miquel Batllori i Munné, “La Sicile et la Couronne d'Aragon dans les prophéties d'Arnaud de Villeneuve et de Jean de Roquetaillade”, *ibid.*, pp. 363-379.

Este “transfer of the prophetic text across history”⁵⁴³ será uno de los objetivos de las profecías insertadas en el *Baladro del sabio Merlín*, como veremos a continuación. Los poetas de la corte de Juan II conocen claramente esta extensa literatura profética y gustan, por lo tanto, de referirse a las profecías de Rocacisa, pero en un sentido favorable a la fama del monarca castellano o de los grandes personajes del reino, designados por la Providencia divina para llevar a cabo la Reconquista, recuperar Jerusalén y derrotar definitivamente a los musulmanes. Tal es el caso de uno de los poemas que estudiaremos más adelante, el decir 199, atribuido a Villasandino, que desarrolla muchos de estos temas de raigambre mesiánica y cita así sus fuentes en la finida de la composición: “Del fuerte león suso contenido / dize el Merlín, concuerda Fray Juan [Rocacisa]” [199, vv. 74-75, p. 226]. El propio Baena se refiere a esta misma pareja profética en su famoso decir dirigido al rey Juan II: “çessarán muchos profetas / de Merlín e Rocaçisa” [+586, vv. 1695-1696, p. 777].⁵⁴⁴

Esta repetida reunión de los dos profetas se puede explicar, como ya mencioné, por el papel que desempeñó la figura de Merlín en la adaptación al ámbito castellano de las profecías de Rocacisa, pero también por los comentarios que el fraile hizo de distintas profecías merlinianas⁵⁴⁵ y por el lenguaje galfridiano que presentaban varios textos del franciscano, en particular sus profusas interpretaciones del *Vae mundo* de Villanueva, justamente construido a base de metáforas animalísticas. Tal coincidencia estilística, al mismo tiempo que favorecía el uso de Merlín para modificar las profecías iniciales de fray Juan, desembocó en una transferencia de los temas mesiánicos (es decir, el éxito de la Reconquista peninsular y de la Cruzada en oriente, con el recobro de Jerusalén, la expulsión o conversión de los judíos, la accesión del rey castellano al trono imperial, etc.), temas propios de Rocacisa, hacia la figura del bardo bretón: éste será el nuevo encargado de anunciar las futuras victorias providenciales de los reyes castellanos, no solamente en el contexto peninsular de la Reconquista, como era el caso en el *Poema de Alfonso*

⁵⁴³ Charles F. Fraker, Jr., “Prophecy in Goncalo Martínez de Medina”, *Bulletin of Hispanic Studies*, XLIII (1966), pp. 81-97, la cita p. 84.

⁵⁴⁴ Cabe señalar, sin embargo, que Entwistle identifica el “Fray Juan” de los versos de Villasandino con Juan Vivas, el traductor peninsular del ciclo artúrico de la *Post-Vulgata*, una opinión probablemente basada en el vínculo que crea el poema entre este fray Juan y el nombre de Merlín (véase *The Arthurian Legend*, op. cit., p. 60). En cambio, como precisa Entwistle, la interpretación que lo asocia con Rocacisa fue primero propuesta por K. Pietsch (en *Modern Philology*, XVIII (1920-1921), p. 596). Esta asociación entre dos “profetas” recibió luego el apoyo de Pero Bohigas (véase “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, art. cit., p. 388, nota 1).

⁵⁴⁵ Propuso, por ejemplo, una exégesis de la siguiente profecía atribuida a Merlín, que circulaba en Cataluña a finales del siglo XIII: “Leoni partiti liliun in juventute adnichilare temptabunt. Venient catuli leonis et flores liliorum devorabunt. De humo exhibit aquila ardens in ventre liquorem virginalem portans, de quo maximi pectus humectabitur”. Véase Aurell, “Prophétie et messianisme politique”, art. cit., p. 328.

XI, sino también, desde una perspectiva universal, dentro del desarrollo histórico de la humanidad antes de la llegada del Juicio Final: tanto los oráculos del *Baladro* como varias de las piezas proféticas del *Cancionero de Baena* ilustran este cambio, que definirá también el uso político-ideológico de la profecía bajo los Reyes Católicos.⁵⁴⁶ Se funden así concepciones de la profecía totalmente opuestas. Las predicciones del religioso franciscano parten de la teología cristiana; dependen de un carisma, tal como sucede en el ámbito bíblico, y, en el caso de Roquetaillade, como de Joaquín de Flore antes de él, consisten sobre todo en una labor de exégesis que relaciona diversas profecías con las Santas Escrituras: el profeta es, ante todo, hermeneuta.⁵⁴⁷ Al contrario, como ya analizamos, Merlín es una figura de origen eminentemente pagano y folclórico. En el momento de su cristianización, se le ha relacionado más bien con el diablo, a pesar del contrapeso virtuoso representado por la piedad de su madre. Su saber deriva de una gracia dual, a la vez divina y diabólica, y en todo caso separada de la ortodoxia cristiana, por lo cual surgieron debates enardecidos respecto a la autenticidad de Merlín en cuanto profeta.⁵⁴⁸ Pero, pese a estos tufos de azufre, el bardo bretón significaba también una libertad muchísimo mayor, tanto de interpretación y adaptación de sus anuncios preexistentes como de creación de nuevos oráculos. Su “comodidad” lo llevó, por consiguiente, a servir también para la difusión de las profecías mesiánicas que habían surgido en ámbitos más ortodoxos de la cristiandad.

Por lo tanto, a pesar del conocimiento directo que podían tener de las teorías de Joaquín de Flore o de Juan de Rocacisa, los poetas castellanos de principios del siglo XV se refieren de preferencia a la figura de Merlín, sin duda más atractiva desde el punto de vista creativo que los caracteriza. En el *Cancionero de Baena*, encontramos, pues, numerosas pruebas de la influencia merliniana. Las podemos clasificar según una tipología sencilla, que nos permitirá al mismo tiempo presentar el corpus merliniano de la colección.

La principal distinción que podemos proponer entre las ocurrencias de Merlín en la recopilación de Baena es la división clásica de Zumthor entre el Tema del Profeta y la Fábula de Merlín. La segunda está muy poco representada en el *Cancionero*: se reduce, de hecho, a un solo

⁵⁴⁶ Para este periodo, posterior al que analizamos aquí, la profecía mesiánica del ámbito cancioneril, con sus permanencias y sus cambios, ha sido estudiada brevemente por Jacobo Sanz Hermida, en “Cancioneros y profecías: algunas notas sobre el mesianismo durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Via Spiritus*, VI (1999), pp. 7-25.

⁵⁴⁷ Para más detalles sobre la naturaleza de la profecía para Rocacisa, véase Jean-Pierre Torrell, “La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade”, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, CII-2 (1990), pp. 557-576.

⁵⁴⁸ Sobre esta casi “*Querelle du Merlin*”, según la expresión de Zumthor, podemos regresar a su *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, pp. 90-97.

ejemplo, el decir 533 “contra el Amor” de Ferrant Sánchez de Calavera,⁵⁴⁹ donde la historia de Merlín se limita al engaño de la Doncella del Lago y al encierro final del profeta. El Tema del Profeta está mucho más aprovechado por los poetas baenenses. Podemos, por tanto, precisar nuestra clasificación. Por una parte, encontramos una serie de composiciones que pretenden citar a Merlín. Tal es el caso de tres poemas de Alfonso Álvarez de Villasandino: el decir 97 en contra del cardenal Pedro Fernández de Frías, que, en 1398, reemplazó a Ruy López Dávalos como Condestable; el decir 199,⁵⁵⁰ dirigido a Juan II, que desarrolla numerosos temas mesiánicos, en la línea de las posturas de Rocacisa; por fin, el poema 209, donde Villasandino se vale del nombre de Merlín para recordar al rey una merced –un “aguilando”– que éste le había prometido. A este grupo, podemos añadir el decir 335 de Gonzalo Martínez de Medina, compuesto al morir la reina Catalina, el 2 de junio de 1418, para celebrar al joven rey Juan II. Por otra parte, ciertas composiciones no siempre aluden directamente a Merlín, pero imitan claramente el estilo de sus profecías. Algunas lo hacen recurriendo al rasgo más típico de este estilo, es decir, el empleo de metáforas animalísticas: así ocurre en el decir 199 de Villasandino que ya presentamos, en el decir 292 de Ruy Páez de Ribera, compuesto con motivo de la muerte del rey Fernando de Aragón y de las divisiones que ésta provocó en el reino, y, por fin, en otra pieza de Gonzalo Martínez de Medina, el decir 332, que, según la rúbrica de Baena, “fizo e ordeno por manera de pregunta oscura” [332, p. 587], evocando quizás la rivalidad ya aludida entre Ruy López Dávalos y el cardenal Pedro Fernández de Frías, a menos que aluda al antagonismo entre Juan II y don Enrique de Aragón. Otra composición, la pregunta 333, también de Martínez de Medina, prescinde de las figuras de animales, pero conserva otras características del estilo merliniano: la *obscuritas*, una alternancia del presente y del futuro por revelar sucesos tanto actuales como por venir, la acumulación de metáforas de distintas índoles, el uso de paradojas y antítesis, etc. El corpus merliniano del *Cancionero de Baena* corresponde, pues, a un conjunto de ocho piezas, que

⁵⁴⁹ Este mismo decir aparece también con el número 331 de nuestro *Cancionero*, atribuido a Diego Martínez de Medina, y en una copia del *Cancionero de Martínez de Burgos* (MN33 según la abreviatura de Dutton y González Cuenca), esta vez atribuido a Juan Rodríguez del Padrón. Los dos editores prefieren la autoría de Calavera, por presentar la única rúbrica correcta, pues el poema es efectivamente una denuncia del “amor”, y no del “mundo”, como mencionan las otras dos rúbricas (aunque este término se pueda entender también como una referencia al “amor mundanal”). A pesar de las dudas posibles, seguiré aquí a Dutton y González Cuenca en su atribución a Calavera.

⁵⁵⁰ Este poema aparece como anónimo en el *Cancionero*. Sin embargo, está incluido entre las obras de Villasandino y los editores lo consideran generalmente como suyo. Así Azáqueta: “queda fuera de duda que pertenece a Villasandino” (*Cancionero de Juan Alfonso de Baena, op. cit.*, t. II, p. 361, nota); o, más lapidariamente todavía, Dutton y González Cuenca: “Es de Villasandino” (*Cancionero de Juan Alfonso de Baena, op. cit.*, p. 244, nota). Sigo, por lo tanto, esta atribución.

representan a cuatro autores distintos,⁵⁵¹ varios géneros poéticos y diferentes concepciones y usos de la profecía.⁵⁵²

Pero, antes de estudiar más en detalle sus particularidades, nos falta por evocar un tema que resulta, en esta recopilación poética, estrechamente vinculado a la profecía merliniana. En la última pieza de mi corpus, si bien considero que el estilo que adopta González de Medina presenta rasgos claramente merlinianos, el poeta no emplea las imágenes animales tan características del mago bretón, sino que se relaciona con otra corriente profética, como lo demuestra desde el primer verso de su composición: “Por nuestros pecados Saturno se enflama / en la grand España, segund que paresçe, / e los sus rayos tan fuerte derrama / que la mi memoria del todo escureçe” [333, vv. 1-4, p. 588].⁵⁵³ Aunque no insiste en las siguientes estrofas sobre la influencia negativa del planeta, González de Medina coloca así su poema, de entrada, bajo el signo de la astrología. Esta ciencia ocupa, en el *Cancionero*, un lugar prominente, pues se vincula directamente con cuestiones doctrinales que preocupan en sumo grado a los poetas castellanos. Por ejemplo, en el debate sobre la predestinación, que ya mencionamos varias veces, la libertad del hombre se opone a distintas fuerzas, ellas mismas opuestas o no entre sí, según las posturas defendidas por los participantes: la voluntad divina, la Providencia, la influencia de los astros y, concepto muy novedoso en la época, el azar. Según el minucioso estudio llevado a cabo por Fraker,⁵⁵⁴ los poetas seculares tendían a acentuar la influencia de las estrellas sobre la vida de los hombres, mientras que los de condición religiosa buscaban limitarla, sojuzgándola a las decisiones divinas. Sin embargo, las opiniones no eran siempre tan nítidas, ya que, dentro del campo de las influencias astrológicas, se distinguía, por un lado, la definición del temperamento del individuo, que dependía de la configuración astral en el momento de su nacimiento y que

⁵⁵¹ Es de notar que, aunque no teman provocar o participar en debates de alto vuelo intelectual o, incluso, doctrinal, ninguno de estos cuatro poetas es religioso, cuanto menos teólogo: de allí, quizás, la mayor atracción que ejerció sobre ellos una figura como Merlín, cuya ambigüedad, al contrario, sólo podía suscitar la desconfianza de los frailes.

⁵⁵² Si bien me centraré en este núcleo principal de ocho poemas, buscaré también enriquecer el análisis mediante ejemplos puntuales sacados de otras composiciones.

⁵⁵³ Se consideraba Saturno como un planeta de influencia negativa, como lo confirma la descripción que de él propone Brunetto Latini: “Ca Saturno es más alto de todos e es más cruel e sañudo e de fría natura” (*The Spanish Version of the “Tesoro”*, ed. de Spurgeon W. Baldwin, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1989, I.108.3, *apud* Dutton y González Cuenca, *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, *op. cit.*, p. 147, nota del v. 2). La misma caracterización se encuentra en unos versos de fray Lope del Monte: “Saturno influye maldat acabada, / danos pestilencias de su condición” [273, vv. 13-14, p. 473]. Tal propiedad explica la omnipresencia de Saturno en las predicciones casi siempre adversas que aparecen en la colección.

⁵⁵⁴ Me refiero al capítulo III, “Astrology in the *Cancionero de Baena*”, de sus *Studies on the Cancionero de Baena*, Chapel Hill – University of North Carolina Press, 1966, pp. 91-116. Este capítulo desarrolla aspectos también tratados en otro trabajo de Fraker, “The Theme of Predestination”, *art. cit.*

estaba generalmente aceptada, y, por otro, la determinación de eventos futuros de su vida a partir de esta misma configuración astral original, influencia mucho más discutida, pues encerraba al hombre en una predestinación total, al mismo tiempo que parecía negar el poder absoluto de Dios.

La cuestión astrológica se mezclaba muy frecuentemente con la noción pagana de Fortuna, pues, dejando de lado las connotaciones más literarias de esta figura y las vueltas de su rueda, para los poetas de la época, “Fortune is simply another name for the whole network of astral influences that surrounds men”,⁵⁵⁵ siendo su rueda el propio mundo que la divinidad pagana hace girar sobre su eje. Seguía así abierto el debate doctrinal entre una Fortuna independiente y opuesta a la Providencia divina o una Fortuna que obedecía los dictados de Dios, como “a sort of angelic being which enjoys the presence of God in Heaven”,⁵⁵⁶ concepción propia de Dante, introducida en España por Imperial y que reaparece bajo la pluma de Fernán Manuel de Lando, en su pregunta 268, que reúne varias interrogaciones astrológicas, entre las cuales la siguiente: “Pregunto otrosí en quáles lugares / está la Fortuna e faze mansión, / e qué qualidat ha la su complisión, etc.” [268, vv. 17-19, p. 469]. La influencia astral, confundida o no con la figura de la Fortuna, planteaba, pues profundos problemas doctrinales a los contemporáneos de Juan Alfonso de Baena. Pero, aparece también como una herramienta práctica a la que los poetas recurren para (fingir) predecir acontecimientos futuros o, sencillamente, encubrir detrás del velo de las metáforas astrológicas posturas políticas más o menos arriesgadas.

Villasandino,⁵⁵⁷ cuyo interés por la profecía ya hemos señalado varias veces, construye así un poema completo –justamente designado por Baena como “Profeçía”– a base de descripciones astrológicas, con motivo del destierro del cardenal Pedro de Frías en 1405. Bastará con citar algunos versos: “El sol e la luna esclarezcan su luz / por que Saturno amanse su saña / [...] / Alçe su ira el grant dios de Mares, / non se rebuelva en sangre Mercurio, / [...] / Fortuna trastorna su firme carreta, etc.” [115, vv. 1-2, 9-10 y 14, p. 147]. Aunque la composición no se presenta como una pregunta, le siguen tres respuestas. La primera (y única en ser “por los consonantes”), de modo extraño, es del propio Alfonso Álvarez y constituye más bien una reformulación de su oscura profecía, pues, en vez de explicar las primeras metáforas astrológicas, las remplaza por

⁵⁵⁵ Fraker, *Studies on the Cancionero de Baena*, op. cit., p. 94. El término “natura” también puede tomar este mismo sentido, pues Fraker ha encontrado numerosos textos astrológicos donde “the word ‘Natura’ may mean simply ‘the astral machine’” (“The Theme of Predestination”, art. cit., p. 231).

⁵⁵⁶ Fraker, *Studies on the Cancionero de Baena*, op. cit., p. 102.

⁵⁵⁷ Ignoro por qué Fraker considera el poema 115 como anónimo (véase *ibid.*, p. 92).

otras casi tan oscuras como las primeras, algunas incluso de índole merliniana:⁵⁵⁸ “Los malos terribles ya son parecidos / del tuero podrido con mucha carcoma, / por el casto limpio como la paloma / que fizo a los buenos estar soseídos; / non todos, mas d’ellos ya son convertidos / deziendo: ‘Padezca el cruel dragón, [...]’” [116, vv. 17-22, p. 149]. La segunda respuesta es de un cierto “Maestro Frey López”, quizás el franciscano fray Lope del Monte,⁵⁵⁹ quien tampoco buscar explicar la predicción de Villasandino, sino que pone en evidencia los errores del gran poeta respecto a las reglas de la ciencia astrológica, así en el caso de unas de las metáforas que citamos más arriba: “Non enfluye sangre el alto Mercurio / nin es dios ninguno que le digan Mares” [117, vv. 33-34, p. 150]. Su opinión sobre el falso saber astrológico de Villasandino es, por tanto, particularmente severa: “Quien troba parlando, non seyendo letrado, / de costelaçiones e de astronomía, / pues yerra en los puntos de su notomía [anatomía] / e finca en sus dichos muy avergonçado, / ca d’esto fablar non yaze en deitado [poema]; / por ende, castigo devía ser puesto / al que trobando declama denuesto / de quienquier, de más si tien’ grant estado” [*id.*, vv. 9-16]. La tercera respuesta, compuesta por otro religioso, fray Diego de Valencia, si bien se aplica también a la desgracia del cardenal Pedro de Frías, no retoma tan directamente las metáforas astrológicas de Villasandino, sino que se centra más en la imagen de la rueda de la Fortuna y en la responsabilidad de la “Prima Causa”, es decir, Dios. Según Fraker, “both clerics –o sea, tanto fray Lope como fray Diego– abuse [Villasandino] not so much because he uses astrology as because he is inexpert in it”.⁵⁶⁰ Sin embargo, por una parte, me parece que la crítica de fray Diego de Valencia no es tan evidente: si hay un ataque en contra del autor del poema 115, es más sutil y se coloca, no tanto en el terreno de un verdadero conocimiento de las influencias astrales, sino en el del debate doctrinal entre creencias astrológicas y ortodoxia cristiana. Por otra parte, creo que la crítica de fray Lope del Monte no se limita a señalar los errores de Villasandino respecto al credo astrológico, sino que la estrofa que cité más arriba constituye un ataque general en contra

⁵⁵⁸ La influencia merliniana en esta composición se confirma gracias a la mención de un personaje propio del *Baladro del sabio Merlín*, el caballero Sinpiedad Briuz, que mataba a las dueñas a las que encontraba (véase 116, v. 8, p. 149: “el sin-piedades, peor que Briuz”).

⁵⁵⁹ Este fraile aparece en el *Cancionero* como teólogo, como lo demuestran los poemas que intercambia con Diego Martínez de Medina acerca de la concepción de la Virgen [323 a 328], donde su interlocutor lo designa como “Discrepto varón loado, / graduado / en la santa Theología” [327, vv. 1-3, p. 577]. Pero también se revela como un reconocido experto en astrología, a quien Ferrant Manuel de Lando no duda en consultar para resolver una pregunta astrológica: “Tomando de vos como de maestro, / Frey Lope señor, fulgente poeta, / entiendo yo, simple, atar mi cabestro / al cielo muy claro de Venus planeta, etc.” [272, vv. 1-4, p. 472]. La respuesta de fray Lope, aquí más indulgente con un poeta que reconoce su superioridad científica, corresponde a la composición 273.

⁵⁶⁰ Fraker, *Studies on the Cancionero de Baena*, *op. cit.*, p. 92.

de los poetas que se atreven a usar en sus versos una materia tan seria como lo es la astrología para este franciscano. Confirma esta impresión un verso de otra pieza de fray Lope: “nunca vi secretos de Dios en dítar [versificar]” [273, v. 27, p. 473], una opinión idéntica a la expresada en el verso ya citado “ca d’esto fablar non yaze en deitado” [117, v. 13, p. 150], tanto más si atribuimos la influencia astral a la voluntad divina, como solían hacer los religiosos. La posición del franciscano es, pues, que ni la teología ni la astrología son temas que se pueden tocar ligeramente en la superficialidad del pasatiempo poético (aunque, como vimos *supra*, él mismo no se negaba a hacerlo si algún poeta se lo rogaba con suficiente alabanza hacia su saber doctrinal...).

Más allá del conocimiento que nos da este autor acerca de la percepción que podían tener los clérigos sobre el trato que los poetas daban a asuntos doctrinales, la crítica de fray Lope nos informa también sobre el uso que tenían los poetas de las metáforas astrológicas. Si bien varios tenían una verdadera competencia en astrología, muchos sólo se servían de las metáforas que esta ciencia les proporcionaba para oscurecer su discurso y, eventualmente, protegerse, haciendo éste menos inteligible, o para las cualidades estéticas que estas metáforas podían otorgar a sus versos. Tal práctica debía de ser bastante frecuente para que fray Lope acometiera de forma común a los poetas que se atrevían a hacerlo. Me detuve un poco sobre este intercambio de los poemas 115 a 118 porque, más allá del hecho de que la astrología fuera otra vertiente importantísima del profetismo medieval,⁵⁶¹ creo que las críticas de fray Lope revelan una actitud común de los poetas frente a ciertos conjuntos de metáforas, que funcionan como reservas de donde los autores van a extraer los recursos necesarios a la expresión de una ideología o a la creación de cierto efecto estético, sin por eso compartir realmente las creencias implicadas por estas metáforas o ser expertos en ellas. Y lo que aparece claramente en el caso de la astrología, se puede deducir respecto al uso de la figura de Merlín y de su estilo característico. Esta intuición se confirma al observar que, de las ocho piezas que conforman nuestro corpus, o incluso siete si exceptuamos el poema de Sánchez Calavera que sólo evoca al personaje “Merlín” y no al profeta, cinco presentan una mezcla de profecías astrológicas y de profecías merlinianas. Ya vimos cómo Gonzalo Martínez de Medina iniciaba su decir 333 con una alusión a Saturno, antes de recurrir a un estilo

⁵⁶¹ El hecho de que las profecías astrológicas no ocupen más espacio en el presente estudio no se debe a su falta de importancia, evidentemente, sino a mi decisión de ceñirme aquí a la profecía discursiva: la astrología da lugar a una profecía basada, no en un discurso inspirado, sino en la observación de la naturaleza, más precisamente de los astros. Si bien, en un segundo momento, tal observación puede ser descrita mediante un discurso, éste no será un discurso de índole profética: sólo se tratará de una puesta en palabras de una profecía de tipo material.

más merliniano. En otro poema, el decir 335, convoca nuevamente las dos autoridades: “Ca segund leí en las *Profeçías* [*i.e.* de Merlín], / [...] / en esto se juntan sinos e Fortuna, / segund por los libros me es demostrado” [335, vv. 89 y 95-96, p. 592]. En el caso del decir 292 de Páez de Ribera, anuncios animalísticos también conviven sin solución de continuidad con predicciones astrológicas: “e peresçerá su dura braveza / en bocas crueles de bravas serpientes; / serán quebrantados con muy bravos dientes / muy empoçoñados del bravo dragón, / [...] / El Sol e la Luna farán mudamiento, / Mares, Mercurio, el Júpiter fuerte, / Venus, Saturno trocarán la suerte; / farán a la rueda fazer bolvimiento, etc.” [292, vv. 3-6 y 9-12, p. 517]. Es justamente por una alusión a la Fortuna, similar a la de este último verso, cómo la astrología se invita muchas veces en contextos dominados por Merlín: así en un tercer poema de González de Medina, en el que las profecías animalísticas se afirman “Commoquier que los fechos sean en Fortuna” [332, v. 25, p. 587], o en otro de Villasandino, donde la predicción de Merlín se verificará si el rey ordena “a vos, Álvaro de Luna, / que forçedes la fortuna” [209, vv. 19-20, p. 238].

Vemos, pues, que todos los autores que se sirven de la autoridad y las imágenes de Merlín emplean paralela o simultáneamente la autoridad y las imágenes de la astrología. Nos podemos preguntar si la segunda, concebida en general como ciencia y vinculada, para muchos, con la voluntad divina, permitía confirmar el discurso sospechoso de un profeta relacionado con el diablo o, simplemente, de cuyo carácter ficticio los contemporáneos de Juan II tenían plena conciencia. Otra explicación, apoyada por los reproches de fray Lope, sería que tanto los recursos merlinianos como la maquinaria astrológica no fueran más que herramientas al servicio de la creación poética. El análisis más detallado del empleo de la profecía merliniana por los poetas del *Cancionero* parece corroborar esta interpretación.

II. 2.3.3 Las funciones de la profecía merliniana en el *Cancionero de Baena*

Entre los poemas influenciados por la presencia, profética o fabulesca, de Merlín, encontramos un ejemplo de la “poesía de petición”⁵⁶² de Villasandino (el decir 209, dirigido al rey), dos panegíricos (la profecía 199 de Villasandino que recuerda en modo futuro o predice las victorias

⁵⁶² La expresión es de Ingrid Bahler (*Alfonso Álvarez de Villasandino: poesía de petición*, Madrid, 1975). Stephen Rupp da de ella la siguiente definición: “the petitionary poems use the form of the official letter to refer to conditions of service in the court and to present specific requests to potential patrons” (“Rhetoric and Patronage in Alfonso Alvarez de Villasandino”, art. cit., p. 51). Otros ejemplos de este sub-género son los ya evocados 64 a 66 y 152 del mismo Villasandino.

de Juan II y el decir 335 de Gonzalo Martínez de Medina que también alaba al joven rey, con motivo de la muerte de la reina madre), un discurso acusativo directo (el 533 de Sánchez de Calavera contra el amor mundanal) y cuatro demostraciones políticas disfrazadas de profecía (el decir 97 de Villasandino contra el cardenal Pedro de Frías, cuyo enfrentamiento con el condestable Ruy López Dávalos también parece ser el tema del decir 332 de Gonzalo Martínez de Medina, a menos que este último vierta sobre la oposición entre Juan II y su primo Enrique, hijo de Fernando de Aragón; el decir 333 del mismo autor que evoca las circunstancias difíciles en las que se encuentra Castilla hacia 1411 y el 292 de Páez de Ribera que refiere los desórdenes que siguieron la muerte del rey don Fernando de Aragón). El peso de la retórica sobre estas composiciones es, por tanto, considerable: que sea para pronunciar los loores del monarca, obtener un favor personal o atacar a los enemigos del reino, los poetas tienen que demostrar en estas piezas su capacidad de argumentación y de convencimiento del público –lector u oyente–. No puede ser casual que, en ocho casos de poesía argumentativa, cuatro autores hayan recurrido a la figura o al estilo de Merlín: éste representaba necesariamente para ellos una herramienta retórica potente que venía a reforzar la pericia demostrativa de estos poetas de principios del siglo XV, cuyo interés por los debates y la retórica ya señalamos. Dejando de lado por ahora el caso del decir 533, que pide un trato separado por ser el único en fijarse en la fábula de Merlín, podemos distinguir de entrada varios usos retóricos del Merlín profeta: el uso de su autoridad como oráculo, el uso del estilo galfridiano, el uso de metáforas que conllevan implicaciones morales y, por fin, el uso de la profecía como una palabra que, en sí, goza de un poder peculiar.

El recurso más evidente que aparece en nuestros poemas es el de invocar a Merlín como a una autoridad, en el sentido retórico de un autor a quien se puede alegar para demostrar un hecho, sin necesidad de más argumentación. La fama de Merlín es tal en este final del Medioevo que parece así elevarse al nivel de ascendencia reflexiva que podían tener grandes pensadores, empezando con “el Filósofo”, es decir, Aristóteles, o incluso eminencias de la teología, como santos o Padres de la Iglesia. Está claro que tales ejemplos son probablemente excesivos respecto al crédito que podía tener Merlín, pero no hay duda respecto a que sus oráculos podían tener el mismo peso que los de Joaquín de Flore o los de Juan de Rocacisa, como ya señalamos. La profecía merliniana se vuelve, pues, un argumento de autoridad, que los poetas no dudan en invocar para empezar su argumentación o, al contrario, para terminar de convencer a sus receptores. Tal práctica se encuentra en cuatro piezas de nuestro corpus, sobre todo, en poemas ubicados en el ámbito

político, lo que no nos debe sorprender, ya que la profecía merliniana es, ante todo y desde sus orígenes, un oráculo de índole o, por lo menos, de interpretación política, un rasgo que se conservó sin duda tras su adaptación peninsular. Un primer ejemplo es el decir 97, en el que Villasandino critica la actitud de Pedro de Frías, opuesta a la de López Dávalos, cuya caída habría sido profetizada por el mago bretón, según afirma el poeta casi a modo de apertura de su lamento: “Verdat me paresçe que dixo Merlín, / en unas figuras que puso entricadas, / que por cruel fuego serían soterradas / las alas e plumas del grant serafín [metáfora de Dávalos]” [97, vv. 5-8, p. 124]. Además de citar el nombre del profeta, vemos aquí que Villasandino recuerda la característica más sobresaliente de su estilo (las “figuras entricadas”) y las imita de inmediato, mediante la metáfora del fuego y del serafín para aludir a la desgracia real del Condestable. En otro decir, Alfonso Álvarez se vale del argumento de autoridad de manera más sencilla, pues no cita su “fuente”, sino que alude en un solo verso a dos autoridades que se confirman mutuamente. Se trata del verso ya citado del decir 199: “Del fuerte león suso contenido / dize el Merlín, concuerda Fray Juan” [199, vv. 74-75, p. 226]. El verso se encuentra en la finida del poema y funciona, por consiguiente, como el argumento final que viene a coronar toda la demostración previa. El mismo papel de remate desempeña la mención que hace del profeta bretón Gonzalo Martínez de Medina, pero la referencia es todavía más alusiva, ya que se limita a citar el título de la obra profética y no su autor: “Ca segund leí en las *Profeçías*” [335, v. 89, p. 592]. No cabe duda, no obstante, que los contemporáneos del poeta entendían de inmediato tan parca designación, gracias a la difusión generalizada en la Europa medieval del libro de las *Profeçías de Merlín*.

El último ejemplo que tenemos de esta técnica se aparta de los tres casos anteriores, ya que deja de referirse al ámbito político para ubicarse dentro de la esfera privada, o, más precisamente, en una evocación falsamente política, cuyo único objetivo es obtener un favor de parte del rey. Esta posición fronteriza es la que ocupa el pedido 209 de Villasandino, donde alaba al rey y sus ministros para obtener el pago de su “aguilando”. La autoridad de Merlín sirve entonces para demostrar las ventajas de la generosidad: “... pues Merlín / propuso muy secretado / un dicho ya declarado: / qu’el tomado / es tornado / tomador e grant dalfín, / espantable palaçín” [209, vv. 46-52, p. 238]. El humor que ya denotaba el tono grandilocuente de las estrofas anteriores se confirma con estos versos, pues resulta indudable que el uso de la profecía merliniana como argumento de autoridad es aquí claramente irónico. El cambio de ámbito, de lo político a lo

meramente cortesano, permitía ya intuirlo. La introducción de la referencia conforta esta impresión: el estilo oscuro (“muy secretado”) de Merlín no lo es tanto, pues su profecía ya ha sido “declarada” y las oposiciones “tomado”/“tomador” y “dalfín”/“palacín” no son más que una parodia de los recursos tradicionales de la oscuridad merliniana (el delfín no es ningún animal merliniano y su presencia apunta a la gratuidad de la imagen animal, ya que sólo se justifica por la necesidad de la rima⁵⁶³). Por fin, Villasandino también ironiza acerca del poder de actualización de la palabra profética, ya que, lejos de supeditarse al destino o a cualquier otra fuerza superior, la verificación de la profecía sólo depende de la buena voluntad del rey de otorgar o no una dádiva al poeta, un cambio ontológico que subraya la oposición entre los términos grandilocuentes que caracterizan a Álvaro de Luna y la expresión ramplona que concluye la frase: “El grant capitán honrado, / fidalgo esforçado, honesto, / Álvaro, leal provado, / mande con graçioso gesto / de vuestra parte todo esto / que se cumpla luego luego” [*id.*, vv. 53-58]. La sola existencia de tal parodia de la referencia a Merlín como a una autoridad reconocida demuestra que este recurso debía de ser sumamente común entre los contemporáneos de Villasandino: el poeta pone en evidencia los límites de tal elevación del profeta bretón, lo que no le impide recurrir muy seriamente a su autoridad en otras composiciones.

Citar a Merlín resulta, efectivamente, un asunto muy serio en la mayoría de las composiciones. Más allá de las referencias al autor Merlín que acabamos de evocar, lo que más atrae a los poetas del *Cancionero* es, de forma totalmente lógica, el estilo tan peculiar de sus oráculos, que unen el goce estético de una avalancha de imágenes y la ventaja que puede conferir la oscuridad. La profecía se propone muchas veces mezclar así la atracción que provoca su discurso y el obstáculo de un lenguaje reservado a los iniciados. Tal paradoja es la que caracteriza el decir 115 de Villasandino, donde el uso de las metáforas astrológicas se revela a la vez fascinante y frustrante, hasta para un erudito como Amador de los Ríos, quien describe este poema y el que le sigue como “de tan intrincado sentido que sólo para los que vivieron en aquella edad [...] pudieran ser inteligibles”,⁵⁶⁴ o para nuestros editores que los juzgan “de difícilísima interpretación” [115, nota,

⁵⁶³ Si bien “delfin”, imitando el francés “dauphin”, puede designar al príncipe heredero y, por extensión, a un gran señor, creo que lo que más interesó a Villasandino no fue tanto esta doble acepción, sino el juego que permitía con el estilo merliniano. Se puede consultar, sin embargo, la mención de estos versos que proponen Pilar y María Luisa Montero Curiel, en *El léxico animal del Cancionero de Baena*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2005, p. 187.

⁵⁶⁴ José Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, V, p. 182, nota, *apud* Erasmo Buceta, “Ensayo de interpretación de la poesía de Villasandino, número 199 del *Cancionero de Baena*”, *Revista de Filología Española*, XV (1928), pp. 354-374, la cita p. 355.

p. 147]. Sin embargo, ya vimos los ataques que recibió el poeta por haber recurrido tan de ligero al vocabulario de una ciencia astrológica íntimamente vinculada con cuestiones teológicas. El estilo galfridiano, al contrario, no pertenecía a ninguna ciencia y, menos aún, a un campo vigilado por teólogos. Los poetas, no solamente podían disfrutar del mismo misterio metafórico, sin temer una mala recepción o reproches de los doctos, sino que aprovechaban incluso el éxito que tenía en toda Europa, desde su publicación, el libro de las *Profecías de Merlín*, todavía más difundido en Castilla gracias a su inserción dentro del *Baladro del sabio Merlín*. Esta mayor libertad es la que se expresa en varios de nuestros poemas. Ya vimos cómo, al referirse a la autoridad de Merlín, Villasandino gustaba de citar brevemente una de sus profecías, aunque fuera con sorna, como en el decir 209. En otras composiciones, ya no se trata de citar un solo par de versos proféticos, sino de construir todo el poema a partir del estilo galfridiano. Tal es el caso de los poemas 97 y 199, otra vez de Villasandino, del 292 de Páez de Ribera y del 332 de Gonzalo Martínez de Medina.

Además de recurrir al estilo galfridiano, estos cuatro decires tienen otro punto en común: todos son de tema político. Como ya señalé, los 97 y 332 encierran una crítica al cardenal Pedro de Frías y toman, por lo tanto, partido en la competencia que lo oponía al condestable Ruy López Dávalos; el 199 es un oráculo mesiánico sobre el glorioso futuro del rey Juan II, al mismo tiempo que evocaría la enemistad del rey con su primo Enrique de Aragón, tema que también podría ser el del 332, según otra interpretación; por fin, el 292 lamenta las divisiones que padece el reino, después de la muerte del rey don Fernando de Aragón, “en tiempo de la señora reina doña Catalina”, como precisa la rúbrica de Baena [292, p. 517]. En todos estos casos, pese a los encantos estéticos de la profecía merliniana, no cabe duda que la principal preocupación de sus autores no es el experimento poético, sino la expresión de una postura político-ideológica. ¿Cuál es, entonces, el interés de valerse de un estilo que, paradójicamente, dificulta la transmisión clara de su opinión? Creo que, más allá del efecto de moda que podía haber creado el uso de la profecía galfridiana, la oscuridad que la caracteriza constituye justamente el disfraz que necesitaban los poetas de principios del siglo XV para expresar más libremente ideas, cuya formulación explícita podía haber sido peligrosa o, por lo menos, arriesgada para sus autores. Es evidente que los poetas tomaban precauciones antes de revelar ciertas opiniones políticas, como muestra el intercambio de los poemas 115, 116 y 118, para los que Villasandino y fray Diego de Valencia esperaron el destierro del cardenal de Frías hacia Roma, en 1405, para expresar su

alegría y su concepción sumamente negativa del antiguo condestable, tildado de “asno aborrido [aborrecido], linage marfuz [traidor]” [115, v. 8, p. 147], de “cruel dragón” y “raiz de toda crueza” [116, vv. 22 y 25, p. 149] y de “falso dragón” [118, v. 18, p. 152], sin mencionar las acusaciones de impiedad y de corrupción. Vemos que, incluso después de su desgracia, los poetas prefieren atacarlo detrás de metáforas, que, aun en el contexto de poemas de índole astrológica, toman prestadas del bestiario merliniano. Podemos imaginar cuánto más decidieron hacerlo estos autores cuando el cardenal “puxaba en privança” [rúbrica de 97, p. 124], es decir, estaba en su fase de ascensión hacia el poder, en los últimos años del siglo XIV. El fin que Villasandino ve acercarse en su decir 97 se debe al proceder de un “grant mastín” [*id.*, v. 17], mientras que Martínez de Medina parece profetizar la derrota del de Frías, incluido con sus partidarios entre “muchos mochuelos” [332, v. 7, p. 587] o en un grupo de “çernicalos [...] enfingidos [envalentonados]” [*id.*, v. 19], ante las cualidades de un “grant girifarte”, unido a “lindos falcones” [*id.*, vv. 10 y 17], metáforas todas que solían designar a López Dávalos, como lo sabemos gracias a la rúbrica de Baena a otra composición de Villasandino, el decir 75, dedicado al Condestable cuando Enrique III lo volvió a llamar desde su destierro, en 1403.⁵⁶⁵ El ejemplo de esta rivalidad en la cumbre del poder muestra bien cómo los poetas prefieren aludir a los oponentes mediante estas metáforas galfridianas y nunca arriesgarse a nombrar explícitamente a los grandes personajes de la corte.

Una situación similar, aunque más candente todavía, corresponde a los hechos que inspiraron el decir 199 de Villasandino [pp. 224-226]. Si nos atenemos a la interpretación propuesta por Erasmo Buceta,⁵⁶⁶ toda la primera parte y la última estrofa del poema metaforizan acontecimientos reales, mientras que las coplas centrales constituyen una profecía imaginaria. Los sucesos históricos evocados corresponderían a la huida del joven Juan II del poder de su primo, el infante Enrique, hijo del rey Fernando de Aragón, quien se había apoderado del monarca castellano en Tordesillas el 14 de julio de 1420. Para disfrazar a los contrincantes, Villasandino usaría las imágenes del “león” o del “águila estraña” para Juan II, del “gavilán” para Álvaro de Luna, del “javalí crespo” para don Enrique, las del “viejo alacrán” y del “rico faisán” para López Dávalos y la del “grant girifalte” para el infante don Juan –interpretación que se

⁵⁶⁵ La identificación de Ruy López con un “muy gentil falcón” [76, v. 2, p. 103] es, sin embargo, anterior, pues este decir 76, fechado en 1396, se refiere a las victorias del Condestable en Portugal, antes de que empezara siquiera su rivalidad con Pedro de Frías.

⁵⁶⁶ Buceta, “Ensayo de interpretación de la poesía de Villasandino, número 199 del *Cancionero de Baena*”, art. cit.

opone a la identificación acostumbrada de este animal con Ruy López—. Por último, dos metáforas plantean mayor problema a Buceta: son las del verso 40, “el toro domado, el daine engreído”. Su interpretación depende justamente del grado de precaución que se deba atribuir a Villasandino, pues no queda duda de que los dos animales designan a personajes del bando de don Enrique, es decir, una facción derrotada, pero sumamente poderosa, puesto que el padre del infante, don Fernando de Antequera, antes de tomar la corona de Aragón, había sido regente de Castilla durante la minoría de edad de Juan II y la familia seguía siendo muy importante en el reino. Buceta propone, por lo tanto, dos posibilidades:

Es muy posible que Villasandino [...] comprendiese que no le convenía meterse en berenjenales. Si esta fuese su diplomacia, entonces entiendo que el ‘toro domado’ sería Fernández Manrique, que yacía en prisión, y el “dayne” sería Pero Manrique, que había tenido la habilidad de correr en seguida para Aragón. [...] Si uno se inclinase a ser más generoso con Villasandino y le aceptase como más valiente, entonces el ‘toro domado’ sería el infante, y el ‘dayne engreydo’, Garci Fernández, ya que más natural sería que se acordase de éste, que andaba tan directamente mezclado con D. Enrique, y que con él se había presentado en Madrid, en contra de los deseos del propio infante, que de Pero Manrique, que estaba ausente y a gran distancia.⁵⁶⁷

Esta larga cita muestra muy bien cómo consideraciones de prudencia política podían influir sobre las elecciones poéticas, no solamente imponiendo la protección del estilo galfridiano, pero incluso llevando a escoger ciertas metáforas en vez de otras. En todo caso, uno de los objetivos era claramente el de evitar ataques directos o críticas explícitas.

El resultado de tal táctica es, evidentemente, la dificultad de comprensión que presentan estas obras merlinianas. Los editores actuales se dividen a la hora de interpretar las imágenes involucradas en ellas. Así, Fraker juzga la interpretación general de Buceta del decir 199 “most plausible, even though details of Buceta’s study seem to betray a lack of understanding of the Galfridian technique (one man represented by one animal symbol)”.⁵⁶⁸ Del mismo modo, Dutton y González Cuenca, sin rechazar la interpretación de las circunstancias aludidas, proponen otra lectura para varias metáforas: “el javalí crespo e el viejo alacrán” [v. 31] serían los reyes moros, “el grant girifalte” el acostumbrado López Dávalos y el “rico faisán” Juan Hurtado de Mendoza. Estas diferencias de detalles dejan a veces lugar a lecturas generales totalmente distintas. Ya evocamos las dos interpretaciones que existen para el decir 332 de Martínez de Medina: según

⁵⁶⁷ Buceta, “Ensayo de interpretación”, art. cit., pp. 368-369.

⁵⁶⁸ Fraker, “Prophecy in Goncalo Martínez de Medina”, art. cit., p. 86. Como ya señalé, la técnica galfridiana supone que cada personaje sea representado por un solo animal y viceversa: en la interpretación de Buceta, no es el caso, pues algunos personajes corresponderían a varias imágenes animalísticas.

Fraker, como el poema 199 de Villasandino, la pieza podría evocar la enemistad de Juan II y Enrique de Aragón, por lo cual designa los dos textos con la expresión común de “the ‘león’ pieces”;⁵⁶⁹ otra propuesta es la de Dutton y González Cuenca, quienes, apoyándose sobre todo en la imagen del “grant girifalte”, típica de López Dávalos, opinan que el decir se refiere a su rivalidad con el cardenal Pedro de Frías. La multiplicidad de lecturas muestra los límites de los intentos de exégesis de estos poemas. Los críticos optan muchas veces por confesar sus dificultades. Azáceta juzga “hipotético y resbaladizo”⁵⁷⁰ el terreno pisado por Buceta, mientras que Dutton y González Cuenca prefieren no arriesgar una interpretación del decir 292 de Páez de Ribera: “Los problemas de texto y exégesis que presenta el poema se acumulan de tal modo que se precisa una monografía. Toda labor de aliño resulta ímproba, si no imposible, en los límites de esta edición. Renunciamos a reconstrucciones más que hipotéticas” [292, nota, p. 517]. Y, pese a la opinión de Amador de los Ríos mencionada más arriba, estas dificultades de comprensión no son necesariamente propias de los estudiosos modernos. Encontramos repetidas alusiones al hermetismo de este estilo entre los poetas del *Cancionero*. Ya vimos cómo Villasandino describía el estilo de Merlín como “muy secretado” [209, v. 47, p. 238] y compuesto de “figuras entricadas” [97, v. 6, p. 124]. El propio Baena también insiste en varias rúbricas sobre esta *obscuritas*, así para introducir respectivamente los decires 292 de Páez de Ribera y 332 de Gonzalo Martínez de Medina: “como a manera de metáforas [*sic*] oscuras” [292, p. 517], “por manera de pregunta oscura” [332, p. 587]. Tales menciones son pruebas del obstáculo que representaba el estilo galfridiano para los receptores de los poemas del *Cancionero*: si bien podían entender más fácilmente ciertas alusiones, las metáforas merlinianas sí les dificultaba la comprensión inmediata de las composiciones y, por consiguiente, cumplían así con su función de disfraz político.

Pero, este papel de protección no era el único que desempeñaba el empleo del estilo galfridiano. Sus metáforas animalísticas, más allá de complicar la lectura de los poemas, sacaban partido de las connotaciones que los distintos animales presentaban, en particular mediante los valores que les atribuían los bestiarios, cuya importancia en la mentalidad medieval ya no deja lugar a duda. Los animales que representan, en nuestros poemas, a los distintos personajes históricos evocados no son escogidos al azar, sino de modo que conlleven de entrada, antes de

⁵⁶⁹ Véase *ibid.*, pp. 86-87.

⁵⁷⁰ Azáceta, “Introducción”, *op. cit.*, p. LX.

recibir una adjetivación o un contexto específico, una implicación moral. De nuevo, las elecciones poéticas no dependen de puras consideraciones estéticas, sino también del conocimiento que tenían los poetas, por una parte, de las profecías atribuidas a Merlín⁵⁷¹ –es decir, el libro de las *Prophetiae Merlini* de Monmouth, en latín o en traducción, así como sus múltiples imitaciones peninsulares, adaptadas a los acontecimientos y personajes locales– y, por otra, de las descripciones tanto físicas como morales que los bestiarios proponían para cada animal. Ciertas designaciones son tópicas: así el león o el águila, respectivamente rey de la tierra y rey del aire, siempre representan al monarca, aunque podamos encontrar otras imágenes, según el propósito del poeta (Villasandino representa, por ejemplo, a Enrique III con una paloma, para contrastar su inocencia y la perversidad del cardenal de Frías [116, v. 19, p. 149]). Otros usos animalísticos son menos comunes y su sentido es menos claro hoy en día, aunque la significación que les daba el poeta no debía de ser problemática para los receptores de la época. Tal es el caso del “gran avestruz” que representa al cardenal de Frías en el decir 115 de Villasandino [v. 4, p. 147]. Dutton y González Cuenca citan el *Tesoro* de Brunetto Latini que evoca la supuesta crueldad de este animal con sus polluelos, a lo cual podemos añadir el testimonio del *De Bestiis* que acumula los paralelos entre las características físicas y comportamentales del avestruz y las del hipócrita, llegando a la siguiente conclusión: “Así, los hipócritas, representados por el avestruz, tienen por costumbre no preocuparse por nadie y se glorifican de sus actos, ignorando a los demás”.⁵⁷² No hay duda que tal descripción correspondía perfectamente a la opinión que Villasandino tenía de Pedro de Frías, vista la acumulación de reproches que presenta en su contra en distintos poemas. Al contrario, su rival Ruy López Dávalos aparece asociado con animales de caracterización positiva: “Tanto el halcón como el gerifalte son aves de cetrería tratadas de un modo favorable en el *Cancionero* para elevar las cualidades morales de los personajes a los que se refieren: nobleza, lealtad, templanza, firmeza y fortaleza, virtudes que los hacen merecedores de la confianza de los reyes y de la estima de toda la sociedad”,⁵⁷³ todo lo contrario de la vileza evocada por los “mochuelos” o los “çernicalos” con los que se une el de Frías según Martínez de

⁵⁷¹ El conocimiento, por parte de los poetas, de otros textos de la tradición merliniana y, por tanto, de metáforas acostumbradas en ella, se confirma en ciertas ocasiones, cuando aparecen expresiones sacadas directamente de tales oráculos merlinianos, como la imagen de la “grant fumera” [199, v. 54, p. 225] que Villasandino pudo tomar prestada del *Poema de Alfonso XI* (“la grand fromera” [1825d, p. 509]) o de una profecía insertada en el *Baladro* sevillano: “Y el señor de la fumera grande enbiara su espada al rey leon de España” [p. 160ab].

⁵⁷² *De bestiis et aliis rebus*, 212-214, en *Bestiario medieval*, ed. y trad. de Ignacio Malaxecheverría, Siruela, Madrid, 2008, p. 165.

⁵⁷³ P. y M. L. Montero Curiel, *El léxico animal del Cancionero de Baena*, op. cit., p. 14.

Medina [332, vv. 7 y 19, p. 587]. Las metáforas animalísticas y sus respectivas connotaciones éticas funcionan así a menudo según pares de imágenes, cuyos valores morales se contraponen. Todo el decir 97 de Villasandino se construye en torno a semejantes oposiciones: “linda blancheta” / “grant mastín”, “fermosa yegua” / “flaco roçín” [vv. 17 y 20, p. 124], cuya simbología moral se confirma gracias a los otros binomios del poema, como “bueno” / “ruin”, “bueno” / “malsín”, “cuerdo” / “loco” [vv. 16, 21, 23-24]. Estas dualidades también rigen otro poema de Medina, el decir 333, donde el poeta prescindió de las metáforas animalísticas, a pesar de seguir inscribiéndose en la tradición merliniana para profetizar las desgracias que amenazan a Castilla, caracterizada como un “reino diviso [dividido]” [v. 19, p. 588], social (“los ricos e pobres”, v. 37), política (“güelfes e gebelines”, v. 34) y moralmente (“verdat”/“mentira”, vv. 10-11), por lo cual padecerá múltiples infortunios, también expresados mediante antítesis: “será grant careza [carestía] en tiempo abondado”, “el mucho thesoro será derramado” [vv. 43 y 47, p. 589].

El estilo merliniano de estas profecías, con sus juegos de paradojas y antítesis y su recurso casi generalizado a las imágenes animales y toda su carga connotativa, favorece, pues, la transmisión de un discurso de profundo alcance moral. Pero no se trata de dar meras lecciones teóricas de ética, sino de explicar con argumentos morales las dificultades contemporáneas del reino, o sea, según la expresión de Medina, de establecer la relación entre “nuestros pecados” y la inflamación de Saturno [333, v. 1, p. 588]. Como ha estudiado Fraker, Martínez de Medina es sin duda el poeta que fusionó más estrechamente el discurso profético y la preocupación moral, aplicada a su propio presente, como se lo permitía también el recurso ejemplar de las listas de caídas:

both patterns, the exemplary fall, the prophetic style, are put at the service of a moral judgement on very particular and specific affairs of the nation. These falls-poems show a special likeness to Medina’s Galfridian piece in that in both cases a moral topic, a perennial truth about mankind –pride goes before a fall– is cited not so much for its own sake as for the purpose of bringing judgement to bear on events in fifteenth-century Castile.⁵⁷⁴

⁵⁷⁴ Fraker, “Prophecy in Goncalo Martínez de Medina”, art. cit., p. 93. El recurso de las listas de caídas famosas rige poemas enteros de Medina, como los decires 337, 338 y 339, pero el tópico de la caída de los soberbios forma también parte de sus piezas proféticas: “quien más alto sube más ha de deçir / [...] / e los que gozavan avrán muy grand daño” [332, vv. 3 y 22, p. 587]. Este tema es central en el pensamiento del poeta: “El gozne entre vicios morales y políticos es la soberbia, que conduce al encumbramiento indebido, el cual tiene su inevitable contrapartida en la caída” (María Cándor Orduña, “La obra de Gonzalo Martínez de Medina en el *Cancionero de Baena*”, *Revista de Literatura*, XLVIII-96 (1986), pp. 315-349, p. 341). Una de las peculiaridades del trato que Medina da a este tópico es la de escoger también ejemplos contemporáneos: así en el decir 337, al concluir la lista de los casos

Sin embargo, Medina no es el único en expresar una postura política mediante el sesgo de la crítica moral. En la profecía del decir 199, Villasandino también representa las luchas políticas de su tiempo –que la estrofa trate de la rebeldía de don Enrique contra Juan II o del enfrentamiento con los reyes moros– gracias a la oposición entre virtudes y vicios (aquí la avaricia), caracterizando las primeras al rey y los segundos a sus enemigos, cualesquiera que fueran, dentro de una visión sumamente providencialista de los acontecimientos históricos: “Después de los veinte [años] será revestido [el león-águila-rey] / en justa justiçia, virtud santa, pura; / esfuerço e franqueza, verdat e cordura / serán sus arneses del muy Alto unguido; / por estas virtudes será conoçido / e dende adelante lo reçelarán / el javalí crespo e el viejo alacrán, / que tractan en pazes buscando roído” [199, vv. 25-32, p. 225]. En su decir 292, Páez de Ribera también anuncia el cumplimiento de las leyes morales de la Providencia, oponiendo a los buenos y a los malos en la perspectiva de una futura justa revancha: “Serán socavadas las çanjas dolientes / de los sugeçidos [sometidos] en toda crueza, / e peresçerá su dura braveza [de los malos] / en bocas crueles de bravas serpientes; / serán quebrantados con muy bravos dientes / muy empoçoñados del bravo dragón, / e assí reçibrán con justa razón / vengança e derecho los non meresçientes” [292, vv. 1-8, p. 517]. Como ya analizaron varios estudiosos, sobre todo en el caso de Medina, esta actitud crítica ante los males de la sociedad contemporánea no corresponde a una voluntad de cambio, sino que, muy al contrario, constituye una forma de confortar el sistema existente, presentando las dificultades que surgen como pecados de algunos y no como defectos intrínsecos de este sistema:

Medina une la rebeldía política y el desorden moral de la vida de los criticados; este desorden, para Medina, tiene un efecto destructivo sobre la vida de la república y provoca la desunión y la debilidad, y por ende la posibilidad de sucumbir ante potencias externas [el decir 333 ilustra perfectamente esta postura]. [...] Lo que se critica no es un sistema, sino únicamente determinados elementos que forman parte de ese sistema y de alguna manera lo traicionan. Y lo que hay detrás de dicha crítica y de estos feroces ataques no es otra cosa que un intento de “purificación” de tal sistema y de ningún modo una llamada a la transformación.⁵⁷⁵

clásicos de Alejandro Magno, Sansón o Aristóteles con la mención de los antiguos ayos de Juan II, Diego López de Estúñiga y Juan de Velasco, una prueba de la preocupación del poeta por su actualidad.

⁵⁷⁵ Córdor Orduña, “La obra de Gonzalo Martínez de Medina en el *Cancionero de Baena*”, art. cit., resp. pp. 344 y 338. Ya que “la ética estamental se basa precisamente en no aspirar a cambiar de estado y vivir de acuerdo con el propio rango; lo contrario tendría como consecuencia el caos social” (*ibid.*, p. 344), tal postura política, defensora del sistema imperante, corresponde también a otro aspecto del discurso moralista de varios de estos poetas, quiero hablar de la vertiente socio-política del tópico del *contemptus mundi*, cuyas consecuencias políticas describe así Claudine Potvin: “Les gens qui se situent au haut de l’échelle sociale, les riches et les puissants d’alors, y ont vu [en el discurso religioso del rechazo del mundo] une argumentation fort utile qui favorisait en tous points le respect de

Por lo tanto, a pesar de las paradojas que tal concepción puede a veces implicar, los males denunciados nunca se achacan al rey, símbolo y cumbre del sistema defendido. Al contrario, la profecía, al mismo tiempo que incluye una denuncia moral de los enemigos del reino, conlleva una exaltación tanto de la persona del monarca como de sus acciones. Esta exaltación deriva del valor peculiar de la palabra profética, concebida como verbo solemne y actualizador. Tal función es la que corona el edificio profético del *Cancionero*, pues siempre está presente, mientras las demás pueden no coexistir. El poeta recurre a veces con cierto distanciamiento a la solemnidad que la profecía confiere al discurso en el que se inserta. Es el caso de los poemas de petición de Villasandino en los que se crea un desequilibrio irónico entre apelar a la fuerza de la palabra oracular y reclamar una dádiva real o el precio de una mula. Sin embargo, el poder de la profecía está en general al servicio de objetivos más elevados, tales como la crítica moral de la sociedad y sus actores, la alabanza de grandes personajes y, en particular, del rey, o la exaltación de la propia Castilla y su destino, esencial dentro de los planes divinos. El empleo de la profecía participa, por tanto, de la expresión del nuevo sentimiento de nación que está surgiendo en la Península de principios del siglo XV. Para Fraker, este “sense of nationhood, both as an anticipation of things to come and as an awareness of something realized, is in itself a quasi-religious phenomenon, not merely a rational, political one”.⁵⁷⁶ La religiosidad que impregna la reciente idea de nación deriva, en el *Cancionero*, de dos factores: uno, conceptual, vincula el destino de Castilla y sus monarcas con acciones gloriosas que cumplen los propósitos de la Providencia y se inscriben dentro del discurso mesiánico que ya analizamos; el otro, estilístico, procede del uso de la profecía, pues el poder otorgado a esta palabra, en sí religioso, transmite a los sucesos que anuncia fuerza, gravedad y trascendencia, es decir, las características del acontecer providencial, de significación religiosa.

Esta elevación conceptual de los eventos evocados proviene también de los rasgos propios de la profecía merliniana, reforzada a veces por los de la astrología. Al hacer enfrentarse animales prestigiosos, fuerzas cósmicas o nociones abstractas, el lenguaje profético transfiere los sucesos contados de una escala meramente humana a otra, superior, de sentido providencial. En el poema 199 de Villasandino, no se trata solamente de un rey tratando de escapar de unos traidores (según

l'ordre et des ordres et qui condamnait d'avance toute tentative de renversement ou même de contestation du pouvoir” (*Illusion et pouvoir : la poétique du "Cancionero de Baena"*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris, 1989, p. 112).

⁵⁷⁶ Fraker, “Prophecy in Goncalo Martínez de Medina”, art. cit., p. 85.

la interpretación propuesta por Buceta), sino de una narración épica, en la que el monarca, asimilado por turno con los tradicionales soberanos del reino animal, el “águila estraña” y el “fuerte león”, vuelto más imponente todavía gracias a la hipérbole (“abra su boca e dé grant bramido / assí que se espanten quantos oirán / la boz temerosa [temible] del alto Soldán” [vv. 5-7, p. 224]), recorre los montes y valles “qu’el gran vençedor ya ovo corrido” [v. 20], una posible referencia al Cid o a Fernán González, cuya aura heroica se transmite así al rey.⁵⁷⁷ Del mismo modo, el entorno que crea Martínez de Medina en el decir 332, para evocar esta misma enemistad entre Juan II y Enrique de Aragón o la que oponía a Ruy López Dávalos y Pedro de Frías, ya no concierne a simples antagonismos humanos, sino que hace intervenir las fuerzas de la naturaleza: “La tierra preñada abrá de parir, / la llaga escondida será demostrada, / [...] / la peña muy fuerte será quebrantada” [332, vv. 1-2 y 5, p. 587]. Se instaura, mediante estas imágenes, un marco mucho más impresionante y solemne que, sin duda, podía impactar considerablemente al público y elevaba a los actores evocados y sus acciones a un nivel superior al del mero proceder humano: así, en el caso del conflicto del rey con su primo, ya no se enfrentan personas, sino que se contraponen el destino providencial y glorioso de Castilla a los obstáculos políticos y morales que el reino debe superar para alcanzar semejante honor.

La segunda vertiente de la palabra profética es su poder de actualización. Palabra divina en su origen, la profecía conservó esta fuerza creadora, es decir que “genera la realidad que refiere, que no designa las cosas sino *es* las cosas, que no discurre acerca de la realidad, como el *logos*, sino que, siendo *mythos*, hace que esa realidad devenga tal y se manifieste efectivamente a través de una proferición que tiene todo el poder y la estatura del *fiat* genésico”.⁵⁷⁸ Evidentemente, en el caso de las profecías merlinianas, este poder de realidad ya no funciona como dogma absoluto, como sí era el caso de las profecías bíblicas, cuyo autor era Dios mismo, aunque se valiera a veces de mensajeros. Sin embargo, aunque la relación con el emisor divino originario se haya debilitado, la profecía merliniana sigue gozando de esta fuerza creadora, característica de toda palabra oracular. Villasandino juega con este poder actualizador en su decir 152, al recordar el cumplimiento de su propia profecía respecto al futuro exitoso de don Pedro Tenorio: es su propio

⁵⁷⁷ Sobre este verso, véanse las lecturas de Buceta, “Ensayo de interpretación”, art. cit., p. 361: según su exégesis, el “gran vençedor” también podría ser Orduño II o, más cercano, Enrique III.

⁵⁷⁸ J. R. González, “‘Profetizar’ como acto de habla en los libros de caballerías”, art. cit., p. 246. El estudioso explica la distinción entre *mythos* y *logos*, identificando la profecía “con el *mythos* de los griegos, con esa palabra fundante y objetiva, siempre verdadera, que no refiere las cosas sino *es* las cosas, y que se contraponen al *logos*, la palabra subjetiva que expresa la intención del hablante y puede, por lo tanto, ser verdadera o falsa” (*ibid.*, p. 230).

oráculo el que parece haber provocado la buena fortuna del arzobispo de Toledo. Pero también saca partido de la equivalencia entre palabra profética y existencia real de las cosas en contextos más serios. Al anunciar el futuro glorioso de Juan II, en la composición 199, el estilo profético confiere realidad a los acontecimientos anunciados. Esta impresión se confirma gracias a la mescolanza entre profecías *ex eventu* (las que conciernen su huida de la prisión de Enrique de Aragón), cuyo cumplimiento ya es una certidumbre, y verdaderas profecías de índole mesiánica (éxito de la Reconquista, victoria de los cristianos en Tierra Santa, fin del Cisma de Occidente): la realización de estos anuncios providencialistas ya no deja lugar a dudas, pues ya se comprobó la verdad de la primera parte del oráculo. El poder actualizador de la palabra profética se hace sentir particularmente al tocar estos temas mesiánicos, ya que no refiere sucesos cualesquiera, sino el cumplimiento de los designios divinos: aunque no sea más que temáticamente, vuelve así a acercarse al origen divino de la palabra profética y refuerza, por lo tanto, su poder creador.

Esta relación privilegiada entre contenido mesiánico y poder de actualización de la palabra profética se pone particularmente en evidencia en las piezas que pertenecen al sub-género de los panegíricos de difuntos, más precisamente los compuestos con motivo de la muerte del soberano. Estos poemas continúan la antigua tradición del *planctus*, añadiéndole la práctica del elogio al nuevo señor. Se mezclan así dos propósitos, imponiéndose muchas veces el segundo sobre el primero, pues la figura del difunto llega a desaparecer para dejar lugar a su sucesor:

Le poète travaille déjà pour un nouveau patron, d'où transfert d'intérêts. La nécessité de louer ou d'attirer l'attention sur le roi actuel prédomine donc et efface jusqu'à un certain point l'importance de la figure déjà passée. [...] En somme, il s'agit de faire l'éloge de celui ou celle qui se substituera au mort, donc de convaincre de sa supériorité et de son unicité en prouvant qu'il surpasse tout ce qui lui est comparable et même la personne décédée.⁵⁷⁹

Este fenómeno se encuentra particularmente bien ilustrado en el decir 335 de Gonzalo Martínez de Medina, escrito en 1418, con motivo del deceso de la reina Catalina, madre y tutora del joven Juan, pero de tonalidad sumamente festiva, como lo subraya la anáfora del giro “Alégrese” que inicia la casi totalidad de las estrofas del poema. Tal regocijo puede parecer muy sorprendente, pero se explica por no centrarse el poema en la muerte de la regenta (a pesar de haber sido compuesto “quando finó la reina doña Catalina”, como precisa Baena en su rúbrica [335, p. 590]), sino en la elevación de Juan II a la mayoría de edad y, por lo tanto, al estatuto de nuevo soberano. Los primeros versos revelan de inmediato cuál es el verdadero tema de la obra:

⁵⁷⁹ Potvin, *Illusion et pouvoir*, op. cit., p. 86.

“Alégrate agora, la muy noble España, / e mira tu Rey tan muy deseado” [*id.*, vv. 1-2]. La meta del poeta es, pues, la de alabar a su nuevo señor, para lo cual los anuncios mesiánicos casi se han vuelto un tópico, como lo demuestra la queja de Gutierre Díaz de Games ya evocada: “como viene rey nuevo, luego fazen Merlín nuevo. Dizen que aquel rey á de pasar la mar e destruyr toda la morisma, e ganar la casa santa, e á de ser enperador. E después veemos que se faze como a Dios plaze”. Es de hecho llamativo cómo Díaz de Games une en su sarcasmo los temas mesiánicos con el uso de la profecía merliniana. Y es precisamente lo que lleva a cabo Medina en este decir, al reunir todos los tópicos del monarca providencial con la certidumbre otorgada por el poder de actualización de la palabra profética: “Gozen e tomen las altas conquistas, / apuren las mares, los moros vençiendo, / a todas las tierras que d’ellos son vistas / ellos las sigan e vayan conqueriendo, / en Jerusalén su silla poniendo, / reçibiendo corona de alto emperador, / [...] / Ca segund leí en las *Profeçías*, / por él ha de ser aquesto acabado; / avrá luenga vida e todos sus días / será vençedor e bienaventurado” [335, vv. 81-86 y 89-92, p. 592]. Al poner estas gloriosas predicciones en boca de la autoridad profética que es Merlín, Medina les otorga un principio de realidad, pues lo que está profetizado ya casi es, y construye una especie de defensa contra las inseguridades de la Fortuna, caracterizada por su inconstancia y su versatilidad, en clara oposición con la certidumbre que conlleva supuestamente la palabra profética. A la vez que canta las alabanzas de su señor, el poeta le asegura así, gracias a una palabra poética hecha profecía, la certidumbre de un futuro mesiánico glorioso y participa con su arte en la realización de estas hazañas providenciales: cumple, pues, perfectamente con su labor de poeta cortesano, al servicio del monarca castellano.

Autoridad del profeta profano por excelencia, protección de la *obscuritas* galfridiana, connotaciones morales de las metáforas, solemnidad del discurso oracular, poder de actualización de la profecía: todos estos aspectos de la profecía merliniana son otras tantas herramientas al servicio de la retórica de los poetas de la corte de Juan II. En una poesía que va y viene entre la expresión de posturas políticas, la reprensión de la actitud de sus contemporáneos, el llamamiento a la empresa heroica de la Reconquista, el elogio cortesano al príncipe o el simple placer de obtener la victoria en un debate poético, la necesidad de convencer está omnipresente. Por esto mismo, el uso de la profecía en general y de la revelación merliniana en particular proporciona a los poetas recursos múltiples, quizás ya llevados al estatuto de tópicos, pero que los compañeros de Juan Alfonso de Baena todavía intentan declinar según nuevas combinaciones —por ejemplo,

con su inserción en contextos ligeros, a veces hasta humorísticos, un cambio hecho posible por tratarse justamente de un recurso muy manido— y de los que siguen sacando un gran partido poético, como demuestran las diversas composiciones del *Cancionero de Baena* que se apoyan en las profecías del mago bretón.

A guisa de conclusión de este recorrido merliniano por los poemas del *Cancionero*, nos queda por añadir una pequeña nota sobre la única aparición del Merlín-personaje en toda esta colección. Como ya señalé, pertenece a un poema de Ferrant Sánchez Calavera, el decir 533, y forma parte de una acusación generalizada contra el amor mundanal. La principal sección argumentativa de su discurso corresponde a una enumeración de personajes famosos que padecieron grandes desdichas por culpa del sentimiento amoroso. Después de los ejemplos consagrados del Virgilio medieval, de Sansón, Adán y los héroes troyanos y antes de los de Aristóteles, Eneas, Salomón, Aquiles, Pompeyo y Jasón, el poeta evoca el caso de Merlín, recordando las circunstancias de su desaparición: “Onde se cuenta qu’el sabio Merlín / mostró a una dueña atanto saber / fasta que en la tumba le fizo aver fin, / que quanto sabía no l’ pudo valer” [533, vv. 41-44, p. 403]. Calavera se refiere con este cuarteto a un episodio de la fábula de Merlín, quizás el más difundido en la Edad Media, que corresponde a la traición que sufre de parte de la Doncella del Lago, de quien se había enamorado y a quien había enseñado todos sus conocimientos mágicos, a pesar de saber que este amor iba a provocar su perdición. El desenlace de la historia de Merlín se conocía probablemente por la versión presente en el *Baladro*, término empleado justamente para designar el potente grito que lanza el mago, al ser encerrado por la Doncella del Lago debajo de la losa del sepulcro de los dos amadores [caps. CCCXXXI-CCCXXXII y CCCXXXVIII, pp. 149-150 y 153-154 de la edición de Bonilla]. Este episodio se elaboró y diversificó a lo largo de las múltiples versiones que la leyenda de Merlín conoció por toda Europa, pero su resultado fue similar en todos los casos: efectivamente, “c’est par la fable de l’enserrement que Merlin le Sage passa du domaine littéraire proprement dit à celui, plus commun, de la tradition didactique. Par là, en effet, il entra, à côté d’Aristote, de David et de Salomon, dans la liste traditionnelle des illustres victimes de la femme”.⁵⁸⁰ Con el decir 533, Calavera ilustra, pues, un tópico de la literatura didáctica, el de la advertencia misógina, donde el caso de Merlín, epítome de sabiduría, sirve para demostrar que incluso el hombre más entendido no se puede proteger de los engaños de la mujer. La ficción

⁵⁸⁰ Zumthor, *Merlin le Prophète*, *op. cit.*, p. 259. El estudioso suizo dedica una larga nota a la relación entre el Sabio y las mujeres, en particular la que une a Merlín con Viviana, la Doncella del Lago: véase *ibid.*, pp. 236-260.

proporciona así al poeta un argumento de gran peso en su demostración, con el ejemplo paradigmático del mago, demultiplicado en la estrofa final mediante una referencia plural a los personajes caballerescos: “En la *Demanda del santo Greal* / se lee de muchos que assí andudieron, / grant cuita sufriendo, assaz mucho mal, / e nunca de ti [el amor] jamás ál [otra cosa] ovieron” [533, vv. 73-76, p. 404]. Merlín, profeta que reina sobre el mundo de los libros de caballerías, muere del mismo mal que padecen los demás actores de esta literatura: su ejemplo los representa y los fusiona a todos y se convierte, por lo tanto, en un *exemplum* superior que debe convencer a los hombres del mundo real de alejarse de los peligros femeninos. Vemos así que, además de proveer a los poetas del *Cancionero* de numerosos recursos retóricos mediante su faceta profética, Merlín también les ofrece su fábula como fuente de inspiración, dos vertientes de su figura que asimismo se entremezclan en el *Baladro del sabio Merlín*.

II.2.4. Las profecías interpoladas del *Baladro del sabio Merlín* o la ambición de una enciclopedia merliniana

II.2.4.1 El *Baladro del sabio Merlín*: orígenes y versiones

Hasta ahora, hemos venido analizando distintas apariciones de Merlín y de sus profecías en la literatura peninsular de los siglos XIV y XV. Sin embargo, todas pertenecían a textos de índole político-histórica y sólo ilustraban, por lo tanto, el Tema del Profeta. En efecto, en el ámbito medieval hispánico, la única obra conocida que trate extensamente de la Fábula de Merlín, o sea de la faceta novelesca del personaje, corresponde al llamado *Baladro del sabio Merlín con sus profecías*, versión española de la prosificación del *Merlín* de Robert de Boron –hasta la proclamación de Arturo como rey– y de la *Suite Post-Vulgata*.

Como ya mencionamos, la *Post-Vulgata*, también conocida como *Roman du Graal* o ciclo del Seudo-Boron, es un conjunto de obras artúricas francesas derivado del ciclo de la *Vulgata* o *Lancelot-Graal* y que reelabora la historia de los orígenes del Santo Grial, la de los principios de la corte de Arturo y las aventuras a la vez caballerescas y místicas de la búsqueda del santo vaso por los compañeros de la Mesa Redonda, hasta el final del reino artúrico. Más breve y coherente que la *Vulgata*, su contenido exacto, sin embargo, deja todavía lugar a numerosas dudas, puesto

que ningún manuscrito nos ha transmitido una redacción completa de este ciclo. Las indicaciones textuales internas, así como la comparación de los distintos fragmentos conocidos, han llevado a los estudiosos a formular varias hipótesis tanto sobre la organización global del conjunto, como sobre las distintas etapas de su redacción.⁵⁸¹ El ciclo parece corresponder –originaria o finalmente, según las interpretaciones– a una trilogía, compuesta, si nos atendemos a las conclusiones de Fanny Bogdanow, de la *Estoire del Saint Graal* tal como aparece en la *Vulgata*, de la reunión de la prosificación del *Merlin* de Robert de Boron y de una *Suite Post-Vulgata*, y, por fin, de unas versiones modificadas de la *Queste* y la *Mort Artu*.⁵⁸² El conjunto habría sido compuesto entre 1230, fecha de redacción más tardía de la *Vulgata*, y 1240, año en el que ya existía el *Palamède*, que presenta referencias a eventos de la *Post-Vulgata*.⁵⁸³

La parte central, dedicada a la figura de Merlín y a la fundación de la corte de Arturo, es la que nos interesa aquí, pues de ella deriva el *Baladro* español. “Sorte de prolongement rétroactif”, según la expresión de Eugène Vinaver,⁵⁸⁴ esta *Suite* tiene como objetivo preparar las aventuras del Grial y las que desembocan sobre el fin del reino artúrico, es decir: contar los orígenes de los principales núcleos narrativos del *Lancelot en prose*, de la *Queste* y de la *Mort Artu*, y atar varios cabos que el ciclo de la *Vulgata* dejaba sueltos. Su papel es, pues, fundamental en la coherencia general del segundo ciclo, al mismo tiempo que lo impregna de un tono fatalista y de una marcada moral cristiana, opuesta al espíritu cortés de las novelas anteriores. Pero esta obra tampoco se conoce con certeza, ya que los testimonios que poseemos de ella son fragmentarios o presentan grandes diferencias entre sí.⁵⁸⁵ La primera versión que se identificó fue la contenida por el dicho manuscrito Huth [actual Add. 38117 de la British Library de Londres], publicado en 1886 por Gaston Paris y Jacob Ulrich. En 1945, Eugène Vinaver descubrió otra versión, la del

⁵⁸¹ Recordar aquí el desarrollo de estas múltiples hipótesis nos alejaría demasiado de nuestro tema. Remito, por lo tanto, al panorama muy preciso que propone de ellas Rosalba Lendo Fuentes, en su estudio *El proceso de reescritura de la novela artúrica francesa, la ‘Suite du Merlin’*, UNAM, México, 2003, pp. 49-84.

⁵⁸² Fanny Bogdanow ha desarrollado sus hipótesis en varios trabajos: se puede consultar su estudio *The Romance of the Grail. A Study of the Structure and Genesis of a Thirteenth-Century Arthurian Prose Romance*, Manchester University Press, New York, 1966 (acerca de la organización del conjunto, véanse las pp. 11-12); así como la versión condensada de sus conclusiones titulada “The *Suite du Merlin* and the Post-Vulgate Roman du Graal”, en Sherman Loomis, *ALMA*, pp. 325-335 (sobre la misma cuestión, véanse las pp. 331-332).

⁵⁸³ En el Apéndice I de su *The Romance of the Grail* (*op. cit.*, pp. 222-227), Bogdanow propone una demostración precisa de esta datación.

⁵⁸⁴ Eugène Vinaver, “La genèse de la *Suite du Merlin*”, en *Mélanges offerts à Ernest Hoepffner*, Les Belles Lettres, Paris, 1949, pp. 295-300, la cita p. 297, *apud* Pedro Bohigas, “Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlín*”, p. 158, en su edición de la obra: *El baladro del sabio Merlín según el texto de la edición de Burgos de 1498*, Selecciones Bibliófilas, Barcelona, 1962, 3 tomos [el “Estudio” se encuentra en el tercer tomo, pp. 129-194].

⁵⁸⁵ Tomo la mayoría de los siguientes datos de Lendo Fuentes, *El proceso de reescritura*, *op. cit.*, pp. 27-48.

llamado manuscrito Cambridge [Add. 7071 de la Universidad de Cambridge]. Estos dos testimonios extensos difieren considerablemente, pues varios episodios sólo se encuentran en uno de los dos: distintas tesis se oponen entonces para determinar cuál sería el más cercano al texto original. A estas dos versiones principales, hay que añadir otras dos series de testimonios. Por una parte, existen varios fragmentos de la obra, repartidos en distintos manuscritos: los 112 y 12599 de la Bibliothèque Nationale de France; otro, no numerado, conservado en los Archivos Nacionales de Siena; el 135, AA²⁵ N° 9 (7) de la Biblioteca Comunale de Imola. Por otra parte, la *Suite du Merlin* también se puede estudiar gracias a sus adaptaciones en lenguas extranjeras. Una de ellas es la obra de Sir Thomas Malory, *The Tale of King Arthur*, compuesta a finales del siglo XV e incorporada en la compilación conocida bajo el nombre de *Le Morte Darthur*. Otras son las versiones que presentan los *Baladros* españoles.⁵⁸⁶ Por fin, existe un fragmento de la obra en galaico-portugués, en el manuscrito 2434 de la Biblioteca de Cataluña, cuya datación –primera mitad del siglo XIV– lo convierte en el testimonio más antiguo de la Península. La anterioridad de este fragmento confirmaría entonces la tesis de la prioridad portuguesa y, más precisamente, la ya mencionada hipótesis de Ivo Castro de una primera traducción portuguesa llevada a cabo por el *frade Joam Vivas*, en la segunda mitad del siglo XIII, es decir, muy pocos años después de la creación del ciclo francés.⁵⁸⁷

Las versiones españolas del texto revisten, por lo tanto, una importancia considerable, pues forman parte de los indicios textuales que podrían permitir a los investigadores conocer más precisamente el ciclo de la *Post-Vulgata*. Sin embargo, varios elementos dificultan esta tarea. Para empezar, no existe un solo texto hispánico, sino, según la expresión de Bogdanow,

⁵⁸⁶ El fragmento en español anteriormente citado, contenido por el manuscrito 1877 de la Biblioteca de Salamanca y fechado hacia 1470, corresponde al principio del *Merlín en prosa*. De la *Suite Post-Vulgata*, sólo nos proporciona un breve resumen relativo al episodio de la Bestia Ladradora y al primer encuentro entre Arturo y Merlín: “Quedan otras muchas cosas de escrevir del Libro de Josep e de Merlín por la grand prolixidat que aquí non se escribe. E de cómo soñó un sueño el rey Artús rey e esso mismo Merlín. De una bestia que se llamava ladrador [labrador] de cómo venía a beber a la fuente. E de cómo se fallara ende el rey Artús sin cavallo e le veniera un su escudero. E de cómo veniera ende Merlín e le desposiera el sueño [e] qué fuera de aquella bestia e se maravillava el rey del su dezir. De cómo dexiera al rey cūyo fijo fuera. E en esto estava Merlín en semejança de moço. E de cómo le dezía el rey que era el diablo e se fue e tornó ende como viejo a dezir” [cito el texto por la edición de C. García de Lucas, *op. cit.*, p. 100].

⁵⁸⁷ Véase Castro, “Sobre a data da introdução”, art. cit. Como señalan Pedro Cátedra y Jesús Rodríguez Velasco, uno de los problemas planteados por esta hipótesis es la falta total de influencia de este ciclo, de introducción supuestamente temprana en la Península, sobre la literatura ibérica coetánea: véase *Creación y difusión de “El Baladro del sabio Merlín” (Burgos, 1498)*, SEMYR, Salamanca, 2000, p. 45 [el texto ha sido publicado primero, bajo el título de “El Baladro del sabio Merlín y su contexto literario y editorial”, como parte de la edición del *Baladro* de 1498 llevada a cabo por María Isabel Hernández: *El baladro del sabio Merlín con sus profecías. Transcripción y estudios*, *op. cit.*, t. 2, pp. XXI-LIII].

“collateral versions” del *Baladro del sabio Merlín*: “each omits accidentally a portion of the narrative preserved in the other”.⁵⁸⁸ Como ya precisamos, contamos hoy en día con dos ediciones principales del *Baladro*. La más antigua corresponde al incunable de 1498, publicado en Burgos por Juan de Burgos, del que se conserva un único ejemplar, hoy el A-304 de la Biblioteca Universitaria de Oviedo. Otra es la de la edición de Sevilla de 1535, que asocia un *Baladro* con una *Demanda del Sancto Grial* y de la que conocemos cinco ejemplares: esta edición podría ser una reimpresión de la de Sevilla, 1500, consultada por algunos estudiosos decimonónicos, pero ahora desaparecida. Existe una copia más, propiedad del British Museum, donde un ejemplar del *Baladro* de 1535 ha sido encuadernado con la *Demanda* publicada en 1515 en Toledo por Juan de Villaquirán. Ambos *Baladros*, aunque más cercanos a la versión del manuscrito Huth, tienden a abreviar la fuente francesa –contrariamente al *Merlín* del ms. 1877 de Salamanca–,⁵⁸⁹ en particular los episodios de raigambre maravillosa o simbólica, privilegiando las aventuras más específicamente caballerescas y sentimentales.

El *Baladro* de 1498 y el de 1535 presentan también múltiples variantes respecto a los demás textos de la *Suite*, a veces de gran incidencia sobre el contenido y la organización del texto. Estas variantes permiten completar o precisar ciertas secuencias de los testimonios franceses. Así, las dos ediciones presentan, después del episodio de la torre de Vortigern, una larga secuencia de profecías de Merlín, tomadas de Geoffrey de Monmouth y que faltan en el *Huth-Merlin*.⁵⁹⁰ Pero, sobre todo, los *Baladros* dan a conocer episodios nuevos, exclusivos de las versiones hispánicas. El hecho de que el testimonio en galaico-portugués no sea más que un fragmento es un obstáculo más para saber si estos episodios se encontraban en el texto francés que sirvió de modelo a los textos ibéricos o si, al contrario, son una creación original, sea del traductor portugués, sea de su homólogo español. El parecido entre estos pasajes y ciertas obras originales españolas, como la *Estoria de dos amadores* de Juan Rodríguez del Padrón o un epitafio tomado de la novela sentimental *Grimalte y Gradissa* de Juan de Flores, constituye un argumento a favor de esta última posibilidad. Así como demostró Fanny Bogdanow, muchos de estos pasajes parecen corresponder al desarrollo narrativo de algunas alusiones presentes en el texto francés, en

⁵⁸⁸ Bogdanow, “The Spanish *Baladro* and the *Conte du Brai*”, *Romania*, LXXXIII (1962), pp. 383-399, la cita p. 384.

⁵⁸⁹ Véanse las tablas comparativas que Bohigas propone en apéndice de su “Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlín*”, *op. cit.*, pp. 195-201.

⁵⁹⁰ Entwistle hace notar (*The Arthurian Legend, op. cit.*, p. 161) que esta digresión profética pudo haber sufrido un desplazamiento en las versiones de los *Baladros*, pues sería más lógico que Merlín pronunciara sus anuncios ante Úter y Padragón que ante Vortigern. Veremos más adelante que esta ubicación tiene probablemente otra explicación.

particular referencias a aventuras contenidas por un *Conte du Brait*, obra atribuida a un supuesto Hélie de Boron y considerada hoy en día como imaginaria.⁵⁹¹ Estas alusiones ficticias constituirían un ejemplo de un recurso propio de las novelas en prosa medievales, ya señalado por Ferdinand Lot: “Le plus souvent ce renvoi à la branche consacrée à tel ou tel héros est un procédé d’auteurs, un moyen de se dispenser de donner des aventures épisodiques dont la masse finirait par accabler”.⁵⁹² Tal práctica constituía una justificación perfecta para prescindir de la narración de ciertas aventuras, sin renunciar, no obstante, a la ambición totalizadora de estas obras. Al relatar detenidamente las aventuras solamente aludidas por la *Suite du Merlin*, los *Baladros* españoles participaban de esta misma ambición, pues se dedicaban a completar lagunas o a detallar meros resúmenes del texto francés que nos ha llegado:⁵⁹³ tal es el caso de las aventuras de Baudemagús y, sobre todo, del desenlace de la obra, en el que se narran las últimas palabras y la muerte de Merlín. Ignoramos, sin embargo, si estas adiciones se encontraban en el original francés utilizado para las primeras traducciones ibéricas o si se deben a la pluma de un traductor o compilador peninsular, sea portugués, sea español. Esta última posibilidad –la de un compilador español– es la que da por sentada Bogdanow, mientras que Pedro Bohigas plantea más explícitamente el problema, sin defender una respuesta en particular.⁵⁹⁴

Sin embargo, más allá de estos parecidos que no dejan lugar a dudas respecto a la existencia de un arquetipo común, los *Baladros* de 1498 y 1535 no presentan la misma versión de la adaptación del texto francés. El primero, más arcaizante, pero con numerosos errores de lectura, consta de dos prólogos, de 38 capítulos (los primeros 19 corresponden al *Merlín en prosa*, los siguientes a la *Suite Post-Vulgata*) y de un epílogo. Estos paratextos podrían deberse, según la hipótesis más reciente de Cátedra y Rodríguez Velasco, al comendador Cristóbal de

⁵⁹¹ Tal es el objetivo de su artículo “The Spanish *Baladro* and the *Conte du Brait*”, art. cit. Su demostración se basa principalmente en la observación de que las alusiones al *Conte du Brait* son tan numerosas y diversas que resulta imposible que una “pequeña rama”, como lo describen algunos textos, contenga tantos episodios, tan alejados los unos de los otros: más bien parecería un ciclo paralelo a los de la *Vulgata* y la *Post-Vulgata*, posibilidad juzgada absurda por los especialistas, quienes aceptaron en su inmensa mayoría las conclusiones de Bogdanow.

⁵⁹² Ferdinand Lot, *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, 1918, p. 13, nota 4, *apud* Bogdanow, “The Spanish *Baladro* and the *Conte du Brait*”, art. cit., p. 389.

⁵⁹³ De hecho, esta característica hizo creer a Gaston Paris que el *Baladro* de 1498 constituía una parte de la traducción al español del misterioso *Conte du Brait*. Entwistle sigue expresando esta misma opinión en *The Arthurian Legend*, *op. cit.*, pp. 123, 154-155, etc.

⁵⁹⁴ Bohigas, “Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlín*”, *op. cit.*, pp. 174-176. La única certeza que presenta Bohigas respecto a la cuestión planteada es que los *Baladros* no pueden presentar la versión original de las adiciones, ya que éstas están a veces mal ubicadas y sufren de numerosas incoherencias que un *remanieur* directo no hubiera dejado pasar. Pero sigue abierta la pregunta de si las adiciones originales fueron obra de un autor francés o peninsular.

Santiesteban⁵⁹⁵ o, según la suposición tradicional, al editor mismo, Juan de Burgos,⁵⁹⁶ conocido por su afición a los prólogos⁵⁹⁷ y por la calidad estilística de sus ediciones: ésta se nota en los primeros dos capítulos de la obra, para los cuales se había emprendido una nueva traducción, más cuidada y moderna, pero que se abandonó a continuación. Sin embargo, esta versión opera numerosas supresiones respecto a la *Suite*: desaparecen los episodios fundamentales del Golpe Doloroso y de la instalación en la corte de Arturo de la Mesa Redonda, ambos anunciadores de las aventuras de la *Queste*. Según la hipótesis de Rosalba Lendo, semejantes omisiones podrían deberse a una adaptación de la obra para su publicación independiente, es decir, desligada de la *Demanda*.⁵⁹⁸ En cuanto al *Baladro* de 1535, desprovisto de paratexto, presenta una copia más libre y moderna del texto original, pero muchas veces con mejores lecturas. Está dividido en 341 capítulos (el *Merlín* se encuentra en los primeros 136 capítulos y la *Suite* a partir del capítulo 137), a los que se añade una interpolación final, constituida de varias profecías relacionadas con la historia castellana. Por fin, como ya señalamos, cada edición presenta, además de estas diferencias externas, un contenido narrativo propio, pues el número y el orden de los episodios varían entre una y otra.

No entraré aquí en el detalle de cada organización interna, pues mi objetivo no es adentrarme en la selva de las aventuras caballerescas de los *Baladros*, sino centrarme en las interpolaciones proféticas insertadas en sus textos. Terminaré solamente esta presentación recordando las ediciones modernas que existen de los dos textos. El *Baladro* de 1498 es, de lejos, el que conoció más a menudo los honores de la edición moderna. La primera fue la de Justo García Morales, en 1956-1960 (Joyas Bibliográficas, Madrid, 2 tomos). Muy poco tiempo después, entre 1957 y 1962, Pedro Bohigas propuso su propia edición, acompañada de un detallado estudio (Selecciones Bibliófilas, Barcelona, 3 tomos). En 1988, José Javier Fuente del Pilar retoma, modernizándolo, el texto de la edición de García Morales (Miraguano Ediciones, Madrid). Por fin, en 1999, María Isabel Hernández presenta una nueva edición, que reúne un facsímil de la

⁵⁹⁵ Los dos investigadores presentan sus argumentos al final de su estudio *Creación y difusión*, *op. cit.*, pp. 79-94. También proponen una posible fecha de compilación del *Baladro* burgalés: las de los años 1468-1479 (pp. 54-55).

⁵⁹⁶ Esta hipótesis, emitida primero por Harvey L. Sharrer, es retomada por Ramón Rodríguez Álvarez, en el mismo volumen que contiene la propuesta novedosa de Cátedra y Rodríguez Velasco: véase “*El baladro del sabio Merlín con sus profecías*, un libro excepcional”, en la edición ya citada de la obra por María Isabel Hernández, t. 2, pp. VII-XIX, en part. p. IX.

⁵⁹⁷ El primer prólogo del *Baladro* de 1498 retoma muy de cerca una metáfora alimenticia presente en el prólogo del *Doctrinal de los caballeros* de Alonso de Cartagena, también publicado por Juan de Burgos en 1497: véase el análisis de Cátedra y Rodríguez Velasco, *Creación y difusión*, *op. cit.*, pp. 46-51

⁵⁹⁸ Lendo Fuentes, *El proceso de reescritura*, *op. cit.*, p. 108.

obra, su transcripción y distintos estudios (Cajastur – Trea – Universidad de Oviedo, Gijón, 2 tomos). En cuanto al *Baladro* de 1535, no ha conocido hasta ahora más que una edición moderna: la que propuso en 1907 Adolfo Bonilla y San Martín del conjunto *Baladro y Demanda en Libros de caballerías. Primera parte: Ciclo Artúrico*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 2 tomos. A continuación, citaré la edición de 1498 según la transcripción de M. I. Hernández y la de 1535 según la de Bonilla y San Martín.

II.2.4.2 Tipología de las profecías del *Baladro del sabio Merlín*

Las dos versiones del *Baladro del sabio Merlín* presentan diferentes tipos de profecías. Un primer grupo corresponde a las profecías novelescas, es decir, los anuncios que pertenecen a la trama ficcional y que sirven para estructurar la obra, anunciando o recordando distintos episodios, para poner de realce los poderes de Merlín o para otros propósitos intradieгéticos menores. El mundo de la *Suite Merlin* está particularmente impregnado por la fuerza de la palabra profética, pues, como ya señalamos, la obra transmite una visión sumamente pesimista y fatalista del universo artúrico, un universo en el cual cada acción de los personajes puede revelarse pecaminosa y conllevar consecuencias trágicas tanto para su autor como para el mundo en general. Tal es el caso del incesto involuntario de Arturo y su hermana, la reina de Orcania, que, mediante el nacimiento de Mordred, desembocará en el desmoronamiento del reino de Logres. Los oráculos de Merlín, así como otros elementos proféticos, en particular sueños, permiten a los personajes tomar conciencia del peso de sus acciones, al mismo tiempo que participan de la expresión de una justicia divina implacable y de la tonalidad trágica de la obra. En los *Baladros*, este pesimismo se profundiza todavía más, ya que el propio Merlín también padece las leyes de esta fatalidad. La ayuda que proporciona a Uterpadragón para unirse con Iguerna, a pesar de permitir la concepción de Arturo, rey ideal de este universo, es considerada como un pecado que el profeta tendrá que expiar: su encierro final por Niviana es el resultado de una justicia divina que castiga, a la vez, la lujuria del personaje, su origen diabólico, del que nunca logra eximirse, y la culpa de haber hecho pecar a Iguerna. Estos caracteres sumamente negativos no se encuentran en los textos franceses de la *Suite*, donde Merlín aparecía continuamente preocupado por la salvación de su alma. En los *Baladros*, al contrario, preparan uno de los episodios claves de la versión hispánica: el desenlace trágico de la muerte del sabio, acompañada por su condenación, ya que sus últimas palabras expresan su entrega voluntaria al diablo. Merlín, profeta de las

aventuras del Grial y expositor en la tierra de los designios divinos, termina padeciendo, no sólo la traición de una doncella, sino también el abandono de Dios. En este contexto, las profecías, lejos de limitarse al mero estatuto de motivo narrativo, participan plenamente de la esencia fatídica del universo caballeresco de los *Baladros* y constituyen su expresión más directa y trágica. Sin embargo, las dimensiones del presente estudio no me permiten examinar más a fondo esta vertiente fundamental de la obra, pues quisiera privilegiar aquí otro aspecto de las versiones hispánicas, más directamente relacionado con los textos que hemos venido analizando hasta ahora: el de las profecías de índole histórico-política.

En efecto, el segundo grupo de oráculos de los *Baladros* corresponde a anuncios de esta naturaleza, insertados en la obra, pero desligados de su contenido ficcional, ya que aluden a eventos históricos extradieгéticos. A su vez, este segundo grupo está constituido por dos conjuntos distintos. Por una parte, encontramos una serie de profecías tomadas de las *Prophetiae Merlini* de Geoffrey de Monmouth y que el compilador español introdujo después del episodio de la torre de Vortigern, es decir en el capítulo 9 de 1498 y en el LII de 1535. Según Entwistle, como ya señalamos, se trataría de una ubicación errónea, puesto que Merlín reserva normalmente sus revelaciones para reyes amigos (Úter, Padragón, Arturo), y no para un personaje tan negativo como lo es el usurpador Vortigern. Sin embargo, basarse en la lógica interna del relato quizá no sea el método adecuado. Cabe recordar más bien que, en la *Historia regum Britanniae*, esta serie de profecías se encuentra justamente en los capítulos 112 y siguientes, después de la explicación que da Merlín al combate de los dragones, responsables de las repetidas caídas de la torre de Vortigern. Más que un error del compilador, creo que esta inserción constituye un indicio importante respecto a sus fuentes y conocimientos textuales. Dos posibilidades se presentan. La primera es que el modelo de los *Baladros* contenía estas profecías y que el texto seguía así la versión, como ya vimos, sumamente difundida de la *Historia* galfridiana. Es poco probable, puesto que la prosificación del *Merlin* presente tanto en la *Vulgata* como en la *Post-Vulgata* no suele dar a conocer estas profecías. La segunda posibilidad es que el modelo de los *Baladros* no contenía estas profecías: en este caso, el compilador del arquetipo de los *Baladros* decidió insertarlas, con el fin de restaurar el episodio completo de la torre de Vortigern, tal como lo conocía en la versión de la *Historia*. Por lo tanto, el conjunto de profecías galfridianas no constituye una verdadera interpolación, menos aún mal ubicada: se trata o, posibilidad más dudosa, de la huella de una línea de testimonios del *Merlín* que conservaron las profecías de la

Historia, o, más probablemente, del resultado del cotejo de un compilador entre el texto del *Merlín* y el de la *Historia*, pareciéndole el primero incompleto a la vista del segundo. En todo caso, la incompreensión del traductor y/o compilador peninsular ante estas profecías resulta evidente al considerar más de cerca el texto que presentan los *Baladros*. Como hizo notar Bohigas,⁵⁹⁹ sea por imperfecciones del modelo, sea por la dificultad intrínseca del estilo galfridiano, la traducción de estos pasajes planteó tantos problemas al traductor que las malas lecturas y los contrasentidos se acumulan y hacen todavía más ininteligibles las misteriosas profecías de Merlín: “nemus” se vuelve así “nombre”; “navigio”, “nido”; “perjurii”, “pregonero”, etc. Estos pocos ejemplos parecen indicar que los errores de traducción se deben a un traductor de lengua castellana o portuguesa –“perjurii”, por ejemplo, no podría dar lugar a una confusión con “héraut” o “crieur public” en francés–, pero sólo un examen mucho más detenido del texto original y de su adaptación en español permitiría asegurarlo.

Por ahora, sólo podemos afirmar que tanto la aparente voluntad de completar una escena preexistente como los defectos de traducción apuntan hacia la misma conclusión. El compilador no estaba interesado ni en el contenido exacto de estas profecías ni en sus referentes históricos precisos, tocantes a la historia de los reyes de Bretaña o al futuro soñado de los Bretones en tiempos de Monmouth. Su propósito parece más bien haber sido el de corregir una escena que le parecía trunca respecto a la tradición más difundida: lo consiguió gracias a la interpolación de las profecías, que completaban la unidad narrativa de la torre de Vortigern, y gracias a su traducción, que facilitaba el acceso a este relato para un lector no familiarizado con el latín. El motivo que movió al interpolador de las profecías galfridianas no deriva, pues, de la lógica del relato ni de la voluntad de precisar la caracterización de Merlín, sino de un simple afán de alcanzar cierta “exactitud” textual. Por lo tanto, no analizaré más aquí este conjunto profético, pues no se vincula con su contexto textual inmediato –el relato del *Baladro*–, sino con el que le había creado Geoffrey de Monmouth a principios del siglo XII en relación con su historia semi-imaginaria de la Gran Bretaña.

El segundo grupo de profecías históricas presentes en el *Baladro del sabio Merlín* corresponde a otra interpolación, relacionada con la historia del reino castellano, la cual se encuentra únicamente al final de la edición de Sevilla. Aparentemente, se compone de dos conjuntos distintos, ambos exclusivos de esta versión de la obra. Por un lado, después de contar el último

⁵⁹⁹ Bohigas, “Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlín*”, *op. cit.*, p. 165.

intercambio entre Merlín, ya encerrado en la tumba, y Bandemagús, y la muerte del profeta, el *Baladro* de 1535 concluye con un último capítulo, el CCCXLI, cuya rúbrica anuncia “De algunas profecías que el sabio Merlin dixo antes de su muerte” [p. 154b]. Sigue una serie de profecías eminentemente oscuras, que ocupan el equivalente de una columna de la edición de Bonilla y San Martín. Dos declaraciones separan este primer conjunto profético del segundo. La primera parece concluir el *Baladro* y anunciar la siguiente obra del ciclo: “Aqui se acaba el primero libro de la demanda del Sancto Grial” [p. 155a]. Pero, de forma paradójica, una segunda declaración reza “Aqui comiençan las profecías del sabio Merlin, profeta dignissimo” [*id.*], lo que introduce, efectivamente, un segundo conjunto de profecías que corresponde a más de siete páginas a doble columna de la misma edición. Para evitar cualquier confusión, hablaré a continuación o de la interpolación del capítulo CCCXLI, o de la interpolación mayor.

Ambos conjuntos evocan acontecimientos verdaderos o imaginarios de la historia castellana, valiéndose en general del estilo galfridiano, pero también de otros recursos, no necesariamente más claros para el lector moderno, sobre todo cuando se aplican a la expresión de anuncios *ante eventum*. Otro obstáculo a la comprensión de estas profecías lo constituyen las idas y venidas que operan en la cronología de los sucesos referidos, así como lo describe Entwistle:

They are written in a difficult or confused style, which is frequently impossible to construe; they are not chronologically arranged; they are profuse of dates, which, however, partly from the corruptibility of Roman numerals, and partly from conversion from Julian to the Christian era, are wholly unreliable; they have been tampered with on various occasions, and it is possible that their earliest matter may be found mingled with their latest.⁶⁰⁰

Sin embargo, ante la complejidad de este conjunto profético, los estudiosos han intentado repetidas veces proponer algún patrón de organización, con el fin de poder aislar unidades de sentido y de facilitar la comprensión de ciertos pasajes. Uno de los primeros críticos en hacerlo fue justamente William J. Entwistle, quien distinguió dos conjuntos de anuncios, que se oponen según múltiples criterios, a la vez de forma y de fondo:

There is, however, a line of evident division between those utterances made by Merlin “one day” and those which he delivered “in that time” to Maestre Antonio. The former are lucid, anti-dynastic, fully developed; the latter are obscure, dynastic, and developed by means of a menagerie of “great lions”, “cub lions”, “angry lions”, “wolf lions”, etc., among whom D. Pedro the Cruel appears as the “ass of wickedness”. The former are concerned with the wise foolishness of Alfonso X., the

⁶⁰⁰ Entwistle, *The Arthurian Legend, op. cit.*, p. 175.

unfilial conduct of Sancho IV., the doom of Fernando IV., and thus cover the years 1283-1312.⁶⁰¹

La primera serie de anuncios corresponde al principio mismo de la interpolación mayor, que empieza describiendo la situación de enunciación de las profecías: “Estando Merlin vn dia en el palacio del rey Artur” [p. 155a]. El comienzo de la segunda serie coincide con la introducción de la figura del Maestre Antonio: “En aquel tienpo maestre Antonio, profundado en la sancta fe catholica, e muy amador de Dios, supo como Merlin era en la Gran Bretaña, e fablaba en los fechos que eran por venir” [p. 157a]. El primer conjunto aislado por Entwistle corresponde a casi dos páginas, mientras que el segundo parece extenderse a lo largo de casi seis páginas. Pero esta desproporción no es exacta, pues, más adelante en su estudio, el crítico inglés describe el asunto de los últimos anuncios en los siguientes términos: “The latest allusions cover the whole of the fifteenth century, and reach as late as 1488; they predict the reunion of Christendom, the ruin of Africa, the empire of Spain, and such other matters as Gutierre Diez de Games has taught us to expect”.⁶⁰² El final de la interpolación mayor corresponde, pues, a profecías de raigambre mesiánica, como algunas de las que analizamos en el *Cancionero de Baena*. El problema es que Entwistle no precisa dónde concluyen los anuncios dirigidos al Maestre Antonio ni dónde empiezan los oráculos mesiánicos: ahora bien, veremos que otras series de profecías se encuentran entre estos dos conjuntos.

La división tripartita de la interpolación propuesta por Entwistle fue, años después, completada y precisada por Pedro Bohigas. Siendo mucho más complejo el esquema organizacional que elabora, prefiero citar exhaustivamente su síntesis:

He aquí los [componentes] que hemos logrado identificar: 1. Profecías de Merlín en el palacio del rey Artur. El preámbulo de este texto parece que sea el primer párrafo de las profecías que siguen al *Baladro* [Bohigas se refiere evidentemente a nuestra “interpolación mayor”]. 2. Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres. El *Baladro* las intercala a continuación del preámbulo anterior. Con esto tenemos dos preámbulos en una misma obra, el primero de los cuales es del todo innecesario. 3. *Visión de Alfonso X en la ciudad de Sevilla*. Este texto va interpolado en las anteriores profecías. El interpolador ha suprimido algunas frases, para hacer mejor la soldadura, y ha puesto toda la versión en futuro. 4. Profecías de *Maestre Antonio*. Merlín revela a este personaje algunas cosas que han de suceder en España. Estas profecías, imitación de las de Merlín a *Mestre Antoine*, en *Les Prophecies de Merlin* publicadas por Lucy Allen Paton [cf. *supra*], acaban en la página 158, columna 1, línea 38, de la edición Bonilla del *Baladro*. A continuación, sin ninguna advertencia

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁰² *Ibid.*, pp. 175-176.

del compilador, se reanudan las *Profecías de Merlín* del número 2, las cuales terminan en la página 159, columna 2, línea 36, de la edición mencionada y van seguidas, sin mediar entre ellas separación alguna, de otras profecías de Merlín, que parecen referirse a tiempos posteriores, hasta el reinado de Fernando el Católico.⁶⁰³

Esta larga cita resulta imprescindible para entender mejor la complejidad de este extenso conjunto profético. Para resumirla, podemos decir que esta interpolación estaría constituida por cinco grupos de anuncios: 1. Las profecías de Merlín en el palacio del rey Arturo; 2. Las profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres; 3. La visión de Alfonso X en la ciudad de Sevilla; 4. Las profecías a Maestre Antonio; 5. Las profecías finales, relacionadas con el reino de Fernando el Católico o, más generalmente, de temas mesiánicos.⁶⁰⁴ Pero, más allá de esta multiplicidad textual, la complejidad de la interpolación se acentúa todavía más por el hecho de que el grupo 2 se divide entre varios lugares del conjunto.

Bohigas pudo llegar a estas conclusiones gracias, evidentemente, a un análisis detallado del texto del *Baladro* de Sevilla, pero también gracias a otros testimonios encontrados en manuscritos castellanos y catalanes: descubrió, más precisamente, una versión castellana de la *Visión de Alfonso X*, ubicada en el manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional, y otro manuscrito, el 271 de la Biblioteca Central de Cataluña, que reúne una versión en catalán de esta misma *Visión de Alfonso X* y una traducción también al catalán de las *Profecías de Merlín en la Gran Bretaña, cerca de la ciudad de Londres*.⁶⁰⁵ Estos testimonios constituyen una prueba fehaciente

⁶⁰³ Bohigas, “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, art. cit., pp. 386-387.

⁶⁰⁴ Respecto a la asimilación propuesta entre este último grupo de profecías y el reino de Fernando el Católico, el único argumento de Bohigas parece ser que los temas mesiánicos aludidos por Díez de Games han sido utilizados con frecuencia en profecías dirigidas a este monarca (*ibid.*, p. 390): dos de éstas, una en catalán, otra en latín, se pueden consultar en su artículo “Profecies catalanes dels segles XIV i XV”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI (1923), pp. 24-49, esp. pp. 47-48. Desde un punto de vista intratextual, encontramos, no obstante, varios indicios para tal identificación. En la p. 160b, la narración de la victoria del “rey león” sobre el “rey de la fumera grande” – imagen que ya encontramos en el *Poema de Alfonso XI* para remitir al rey moro y que nuestro texto explicita al revelar que “la otra parte de Meridian sera dicha la gran fumera” [157a]– podría evocar la reconquista de Granada. Más adelante, en la p. 161a, se dice de este mismo “rey león” que “sera alferez de la yglesia de Sant Pedro, e lidiara contra todos aquellos que fueron contra la sancta yglesia”: una vez más, se puede aludir aquí a la labor reconquistadora de Fernando, simbolizada por su apodo de “el Católico”. Existe, por lo tanto, fuertes elementos a favor de una asimilación entre el “rey león” y Fernando el Católico, como veremos en detalle más adelante. Sin embargo, también es evidente que, mientras más nos acercamos al final de la interpolación, menos contacto con la realidad demuestran las profecías.

⁶⁰⁵ Bohigas reproduce la *Visión* castellana y parte de las *Profecías* en catalán en “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, art. cit., pp. 390-398. En cuanto a la *Visió* y a las *Profecies* en catalán del ms. 271 de Cataluña, las editó en su artículo “Profecies de Merlí. Altres profecies contingudes en manuscrits catalans”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VIII (1928-1932), pp. 253-279 [los textos en cuestión pp. 264-270]. Uno de los puntos de más interés del cotejo con las *Profecías* catalanas es que éstas presentan un último párrafo no incluido en el *Baladro*, lo que permite fijar con más precisión el fin de este grupo de anuncios en la larga acumulación de profecías que nos concierne aquí. Se encontrará también en las pp. 253-254 de este artículo una descripción precisa del ms. 271 y de su contenido. Es interesante notar que los dos conjuntos proféticos que coinciden con partes de la

de que la interpolación mayor del *Baladro* no es una creación original, sino, como lo dejaba sospechar, de por sí, el entramado de este apéndice, una compilación de distintos textos proféticos independientes, compuestos en distintos momentos de la historia castellana y de cada uno de los cuales se puede rastrear una transmisión textual autónoma. Bohigas fecha así los dos textos de la *Visión de Alfonso X* y de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* entre el 22 de marzo de 1369, día de la muerte de Pedro I, y 1377, a la vez año mencionado en el manuscrito catalán como fecha límite de las profecías de Merlín –aunque la edición de Bonilla menciona “la era de mill e quatrocientos y sessenta y siete años de la Encarnación de Nuestro Señor Jesuchristo” [155b]– y año en el que el infante fray Pedro de Aragón escribió la exposición de la visión *Cedrus Alta Libani*, donde comenta, entre otras profecías, las de Merlín.⁶⁰⁶ En cuanto a las *Profecías a Maestre Antonio* tendrían como *terminus ante quem* la fecha de 1344, año en que Rodrigo Yáñez las hubiera utilizado para su *Poema de Alfonso XI*.⁶⁰⁷ sin embargo, ya vimos que era más probable que los dos textos se inspiraran de una misma fuente, y no que fuera el uno modelo del otro. Más aún, los anuncios tocantes a Alfonso XI y ubicados después de las profecías a Maestre Antonio de hecho ya no forman parte de este conjunto, lo que refuerza nuestra hipótesis relativa a la falta de relación directa entre el *Poema* y el *Baladro*. Pertenecen más bien al grupo 2 de la organización propuesta por Bohigas, es decir, las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, pues se encuentran también en la versión catalana del ms. 271 de Barcelona.

Los distintos componentes de la interpolación profética mayor del *Baladro* parecen precisarse poco a poco. Sin embargo, las hipótesis presentadas por Pedro Bohigas no son suficientes para desenredar todo el entramado textual con el que nos enfrentamos, como veremos más adelante respecto a varios pasajes de esta serie de oráculos. Me propongo entonces entrar ahora en el detalle de este largo apéndice, con el fin de entender mejor los múltiples elementos que lo constituyen.

interpolación del *Baladro* de 1525 no son los únicos textos proféticos de este manuscrito, sino que coexisten con una profecía de Juan de Rocacisa y con otras de autores desconocidos, pero que Bohigas identifica con visionarios del Lenguadoc cercanos a las doctrinas joaquinitas.

⁶⁰⁶ Bohigas, “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, art. cit., p. 389.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 384: Bohigas extrapola esta datación de la comparación propuesta por Entwistle entre las profecías a don Antón del *Poema* y las a Maestre Antonio del *Baladro* (*The Arthurian Legend*, op. cit., pp. 58 y 177). Isabelle Rousseau retoma esta fecha, ignoro si por los mismos motivos: cf. “Prophétie et réécriture de l’histoire”, art. cit., p. 176, nota 4.

II.2.4.3 Descripción e interpretación de los apéndices proféticos del *Baladro*

Dada la multiplicidad de las fuentes empleadas por los autores de las interpolaciones finales del *Baladro* y la complejidad de su organización, resulta imprescindible presentar de modo más detenido esta difícil construcción textual. Al mismo tiempo que describiremos sus elementos, intentaremos rastrear sus orígenes, las etapas de su formación y el sentido de cada conjunto. Empezaremos con el estudio de la interpolación mayor, puesto que el cap. CCCXLI retoma varias de las metáforas allí desarrolladas.

Para llevar a cabo tal propósito, necesitamos apoyarnos en nuestros conocimientos históricos, pero también, y sobre todo, en los elementos textuales de los que disponemos. Ahora bien, los estudiosos ya han insistido en numerosas ocasiones sobre la confusión y la oscuridad de este texto, cualidades más evidentes de esta interpolación. Pero, antes de empezar nuestro trabajo exegético, debemos señalar un aspecto menos subrayado por la crítica, o sea, el carácter paradójico de tal dificultad, que describió muy claramente Isabelle Rousseau:

cet hermétisme n'est qu'apparent. En effet, il est le résultat d'un travail de cryptage sur des choses déjà existantes, et que le prophète s'arrange toujours à rendre identifiables. Ce texte apparemment obscur et revendiqué comme tel est en réalité fait pour être compris, raison pour laquelle un certain nombre de procédés sont mis en œuvre pour faciliter son décodage.⁶⁰⁸

Entre estos recursos, la estudiosa menciona la existencia de un discurso metatextual que señala la existencia de un código, o incluso que indica ciertas equivalencias entre metáfora y referente: así, “E de la otra parte Oriente *sera llamada* la montaña del dragón” [p. 157a, las cursivas son mías]. Por otro lado, las imágenes escogidas son normalmente unívocas –remiten a un referente único– y vuelven a aparecer en múltiples contextos, como la expresión “el señor de la fumera grande” que alude al rey moro en distintos pasajes. Más aún, ciertas denominaciones se organizan en sistema. Tal es el caso, sobre todo, de las sucesiones de reyes: si se identifica uno de los elementos, se puede ampliar la interpretación hacia sus predecesores y/o sus sucesores. Por fin, se retoman fórmulas preexistentes, sacadas de la cultura bíblica, histórica, jurídica, profética o heráldica. Algunas son fácilmente entendibles, tal como “la pérdida de España” que remite, para cualquier lector mínimamente conocedor de la historia peninsular, a la invasión musulmana de 711; otras son mucho más problemáticas, por lo menos para un lector moderno, como ocurre con la expresión citada más arriba de “la montaña del dragón”: solamente nociones heráldicas más

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 182.

precisas permiten saber que el dragón fue uno de los emblemas de Aragón y que la metáfora se refiere, por tanto, a este reino.⁶⁰⁹ El conocimiento de estos cuantos recursos resulta imprescindible para intentar superar la oscuridad más que aparente de las profecías merlinianas. Una vez conscientes de la existencia de tal “cryptage”, cabe ahora indagar los indicios que nos pueden conducir hacia su referente histórico.

Después de la mención ya señalada “Aquí comiençan las profecias del sabio Merlin, profeta dignissimo” [p. 155a], la interpolación mayor comienza con un primer pasaje narrativo, aunque no profético, que corresponde al prólogo del conjunto conocido como *Profecías de Merlín en el palacio del rey Arturo*, según la designación utilizada por Bohigas. El título de esta serie remite a las circunstancias expuestas al principio del texto: “Estando Merlin vn dia en el palacio del rey Artur” [*id.*]. Antes de empezar realmente la serie de profecías tocantes a la historia de España, esta ubicación a la vez temporal y geográfica sirve para recordar la caracterización de su autor, el profeta Merlín. De cierto modo, la estrategia discursiva empleada aquí busca transmitir al lector el siguiente mensaje: todos los oráculos que siguen se deben a este mismo Merlín, profeta “dignissimo” de la corte del rey Arturo, cuya vida se relató a lo largo de la obra anterior; en ésta, se demostraron en repetidas ocasiones el valor de su palabra y su capacidad como profeta, por lo cual todos los siguientes anuncios, también de su autoría, son absolutamente de fiar. Ignoramos si esta parte de la interpolación conoció una existencia autónoma o si se elaboró específicamente para anunciar la inserción de los siguientes textos en este apéndice. Sin embargo, el que no se conozca otra versión independiente de este pasaje, así como el hecho de que el texto no presente otras profecías que las contenidas por los siguientes conjuntos, son argumentos a favor de una composición *ex profeso*. Otra explicación sería la de concebir este pasaje como el verdadero prólogo de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, aunque falte en la versión catalana de este conjunto. En todo caso, su función es la ya mencionada de respaldar la verdad de los subsiguientes oráculos, o sea, en palabras de Merlín: “E todo lo que dixere crea vuestra excelencia que sera assi certissimo, que cosa mas cierta no aura” [p. 155b]. Desde el principio de su discurso, es el propio Merlín quien declara su voluntad de revelar ciertos sucesos: “Señor, yo quiero descubrirles algunos secretos de cosas que estan por venir” [p. 155a]. Los acontecimientos profetizados pertenecerán a la historia de España, “porque sera tierra en que mas conquistas e

⁶⁰⁹ Resumo hasta aquí el análisis de Rousseau, *ibid.*, pp. 182-183.

variaciones de principes aura, e assimesmo de pueblos, porque las gentes de España seran feroces e esforçados” [p. 155b].

Además de anunciar la temática de las profecías y de darles el respaldo ya señalado de la fama de Merlín, este prólogo desempeña una tercera función, la de justificar el estilo de los anuncios del mago. El propio rey Arturo intenta obtener que Merlín exprese sus revelaciones con claridad: “[El rey] rogo a Merlin que lo que declarasse no fuesse oscuro, sino muy a la clara; «que todos sientan lo que dixerdes»” [*id.*]. Arturo y su corte representan así, dentro del relato, la reacción del propio lector, desubicado por la oscuridad del estilo galfridiano. Sin embargo, Merlín se niega a cumplir este pedido, ya que “las cosas de profecias no podian ser sino en algo oscuras” [*id.*]. El argumento es inapelable: la naturaleza misma de la profecía se opone a la claridad de la expresión. Por tanto, si Merlín cumpliera con la voluntad de Arturo, su palabra dejaría de ser profética, o sea, verdadera. El intercambio anuncia así que los posteriores oráculos respetarán el rasgo de la *obscuritas* y que, por ello mismo, constituyen verdaderas profecías, es decir, nuevamente, que son anuncios plenamente fiables. Este prólogo cumple así con su papel, al presentar a la vez temática y teóricamente el contenido posterior de la interpolación, por lo cual disiento totalmente del juicio de Bohigas, que lo califica como “del todo innecesario”.⁶¹⁰ Su carácter general le permite incluso desempeñar esta función respecto a pasajes insertados tardíamente en el conjunto.

La segunda parte de la interpolación mayor corresponde, según la estructura presentada por Bohigas, al principio de las llamadas *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*. Para el estudioso catalán, se trataba de un segundo prólogo, que venía a reduplicar el primero. Sin embargo, me parece que la relación que se establece entre los dos textos es más de puesta en abismo que de redundancia. Si bien existe la posibilidad de que se trate de dos conjuntos distintos, la inserción del segundo fue preparada desde el primero, lo que, de constituir inicialmente dos textos, muestra por lo menos los esfuerzos del compilador. Además de anunciar, desde el conjunto anterior, el tema de su discurso (unas profecías tocantes a la historia de España), Merlín aludía ya a las circunstancias de su revelación: “declarare a todos lo que por inspiracion diuina, estando en la Gran Bretaña, cerca la cibdad de Londres, me auino” [p. 155b]. Son estas mismas circunstancias las que dan su nombre al conjunto de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* y las que el profeta precisa ahora al principio de su discurso: “En

⁶¹⁰ Bohigas, “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, art. cit., p. 387.

la Gran Bretaña, cerca de la cibdad de Londres, estando lauando mis manos e mi cara en vna fuente que estaua de cara Oriente” [id.]. El primer prólogo narró los preparativos del discurso de Merlín y entramos ahora en su contenido. Este segundo prólogo ya no es la introducción general de la interpolación, sino la introducción de este discurso.

Tal introducción vierte sobre dos aspectos, que se van entrelazando: la justificación del poder de Merlín y la presentación de su tema. Primero, Merlín recuerda el origen dual de su saber: “por la gran sabiduria de mi padre [el diablo], e por el otorgamiento del alto señor que lo derribo del cielo al profundo del abismo [Dios]” [id.]. Una vez más, se trata de volver a demostrar el valor del saber de Merlín y la verdad de los siguientes anuncios. El profeta vuelve también a precisar la temática de sus oráculos, es decir, la historia de España, “fasta la era de mill e quatrocientos y sessenta y siete años de la Encarnacion de Nuestro Señor Jesuchristo” [id.], fecha que podría extenderse hasta el año 1505 si, a pesar de la referencia cristiana, la entendiéramos según el conteo de la era hispánica. No tenemos aquí ningún elemento que confirme la realidad de esta fecha. Sólo podemos constatar que nos lleva efectivamente hasta el final del reinado de Fernando el Católico, con el que concluye la interpolación profética. Por fin, para completar la presentación temática de su discurso, Merlín se traslada ya por el pensamiento hacia la tierra de España, de la que propone breves notas descriptivas, que alternan con más afirmaciones de su saber: “Ca yo alcance del señor, por su merced, lo mas cierto. [...] auran por ciertas las palabras de mi boca, por gran sabiduria del mayor señor” [p. 155b-156a]. Vemos, pues, que tanto el prólogo inicial como la introducción del discurso mismo de Merlín tienen como principal objetivo la justificación de su saber y la confirmación de la verdad de sus anuncios.

Las profecías propiamente dichas empiezan entonces, con un primer conjunto dedicado a la figura de Alfonso X. Nos referíamos más arriba a la insuficiencia de la organización propuesta por Bohigas ante la complejidad interna de ciertos pasajes. Uno de los ejemplos más evidentes corresponde justamente a la *Visión de Alfonso X*: un examen atento de esta parte de la interpolación revela que, en una especie de *mise en abyme*, nos encontramos aquí también con un mosaico de textos de distintos orígenes. La primera evocación de Alfonso X empieza en la p. 156a, l. 7: “Vn noble rey sabidor en muchas cosas, fijo del sancto no publicado”. La alusión al rey sabio y a su padre, Fernando III, el Santo, es clara. Si el lector ignora las metáforas comunes de este tipo de anuncios, la continuación de la profecía es menos evidente: este rey se encontrará aislado en “la cibdad de los palos”, “sus bramidos sonaran por forma de blasfemia” y “su gemido

llegara a la oreja del gran toro bermejo” [p. 156a]. Esta parte del texto pertenece todavía al conjunto de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, pues la versión catalana del ms. 271 también presenta este anuncio: su estilo es más o menos merliniano, ya que alternan referencias humanas y otras animales, y resulta, por tanto, sólo relativamente oscuro. Un lector conocedor de la leyenda de Alfonso X podría reconocer los principales elementos del relato. No obstante, la continuación del texto facilita todavía más este reconocimiento, pues, a partir de la p. 156a, l. 28, se explicitan las correspondencias entre metáforas y referentes reales: “Por lo qual, sabado a hora de tercia, este rey don Alonso estara en la dicha cibdad de los palos, que sera despues dicha Sevilla, fijo del sancto no publicado, rey don Fernando”. La relación con la profecía previa se crea de dos formas distintas: mediante el conector lógico inicial que parece vincular el oráculo con el relato de su cumplimiento; y mediante la desambiguación de las metáforas empleadas anteriormente. La introducción de estos dos elementos de conexión se debe con toda probabilidad al compilador (o a uno de los compiladores) del apéndice del *Baladro*. En efecto, a pesar de este esfuerzo para tejer entre sí las diferentes fuentes utilizadas, es evidente que entramos aquí en un texto de otra naturaleza: se emplean los nombres de los personajes sin disfraz metafórico, y la sucesión de acciones y las palabras que se intercambian no presentan ninguna oscuridad. Dado que el fragmento anterior pertenecía todavía a las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, es solamente ahora cuando empieza el grupo de anuncios conocido como *Visión de Alfonso X*.

Resumamos rápidamente su contenido. Retirado en Sevilla, el rey Sabio recibe la visita de un ángel que le anuncia cuatro elementos principales: por la blasfemia que pronunció el rey en contra de su creador y por haberse negado a arrepentirse de ella, ya padeció el castigo divino, es decir, la pérdida de su honra y de su poder que representa la rebelión de su hijo Sancho; sin embargo, por la traición a la autoridad paterna y regia que constituye esta rebelión, Dios otorga al rey el cumplimiento de la maldición que profirió en contra de su hijo, una maldición que se extenderá hasta la cuarta generación descendiente de Sancho IV; pasado este lapso de tiempo, un rey ideal aparecerá y salvará el reino, un claro anuncio de la llegada sobre el trono de Enrique II; por fin, el ángel anuncia a Alfonso X que, como premio por su piedad mariana, se le da a conocer la fecha de su muerte, treinta días después, para que se pueda preparar para ella. El último elemento anunciado revela una confusión con otra leyenda, la de Fernando IV “el Emplazado”, quien muere inexplicablemente treinta días después de haber sido citado ante el juicio de Dios,

por dos hermanos a los que procesó, culpándolos de haber matado a uno de sus privados: en la versión tocante a Alfonso X, sin embargo, el valor negativo del emplazamiento, concebido como castigo de un crimen, se vuelve positivo, al ser una recompensa de la piedad del rey, quien obtiene así la posibilidad de llevar a cabo sus asuntos terrenales y espirituales antes de morir y, por tanto, recibe la promesa de gozar de la gloria eterna en el futuro. La última parte de la leyenda muestra justamente la reacción del rey Sabio a este oráculo: lo hace poner por escrito, lleva al extremo su actitud de piedad y penitencia, redacta su testamento y muere como había anunciado el ángel.

Como lo revela el resumen, esta compleja leyenda reúne varios elementos de orígenes diversos. La historia de la formación de esta leyenda nos puede ayudar a entender el rompecabezas presente en el apéndice del *Baladro*. La reconstitución de su evolución ha sido llevada a cabo por Leonardo Funes a lo largo de dos brillantes artículos.⁶¹¹ Podemos retener tres etapas principales en este largo proceso: la época de su constitución y difusión oral, y dos momentos sucesivos de redacción, profundización y modificación del relato inicial. La leyenda nace en el contexto del enfrentamiento entre el rey Sabio y su hijo rebelde Sancho, hacia 1275, para desacreditar a Alfonso X, en particular su proyecto político-cultural y “la íntima relación entre el Saber y el Poder”⁶¹² que creó y que despertaba la sospecha de la Iglesia y de los grupos tradicionalistas. En esta versión primitiva, la leyenda sólo corresponde a la blasfemia del rey – quien habría afirmado que, de estar él presente en el momento de la Creación, algunas cosas habrían sido mejores–, a quien Dios castiga, permitiendo la victoria de Sancho contra su padre en el ámbito político.

Después de haber circulado en forma oral, la leyenda fue puesta por escrito por primera vez en la *Crónica Geral de Espanha de 1344* de don Pedro de Barcelos: según Funes, la sobrevivencia del relato a las circunstancias políticas que lo vieron nacer se debe al hecho de que expresaba la visión más difundida de los contemporáneos sobre la figura de Alfonso X. Pero, para don Pedro, el objetivo inicial de la blasfemia del rey Sabio –la defensa de los intereses de Sancho el Bravo– cambia y se vuelve una manera de cuestionar la legitimidad de la dinastía reinante de Castilla, pues su antepasado se reveló indigno de la corona. Uno de los elementos que sirven este

⁶¹¹ Leonardo Funes, “La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (Primera parte)” y “La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (Segunda parte)”, *Incipit*, respectivamente XIII (1993), pp. 51-70 y XIV (1994), pp. 69-101. El crítico propone una edición de cada uno de los textos estudiados.

⁶¹² Funes, “La blasfemia del rey Sabio (Primera parte)”, art. cit., p. 52.

propósito es la repetición de la blasfemia por parte del rey y la introducción del personaje de don Manuel, presente en la versión del *Baladro* y que simboliza justamente otra línea de la familia real castellana, frente a Sancho IV y sus descendientes. El cronista es también el primero en vincular la leyenda con el género profético, pues la inserta primero como un anuncio hecho a la reina doña Beatriz, madre de Alfonso X, respecto al final desgraciado de su hijo, antes de volver a detallar los acontecimientos en una narración cronística. Esta novedad resulta decisiva para la evolución posterior de la leyenda: “La finalidad de este nuevo elemento es darle al episodio legendario el peso complementario del cumplimiento de un destino inexorable [...] el episodio profético será el núcleo potenciador de la evolución narrativa de la leyenda, cuyas sucesivas versiones se orientarán hacia la explotación de la carga profética en relación con la descendencia del rey Alfonso”.⁶¹³ Una breve alusión a la leyenda se encuentra así en el *Libro de las armas* de don Juan Manuel, compuestos en los mismos años, la cual reúne de nuevo el motivo profético (esta vez, un sueño recibido por doña Beatriz) y la postura favorable a don Manuel, lo que apoyaría la hipótesis de que la difusión oral del relato se debiera a la influencia manuelina.

Unas décadas más tarde, tiene lugar lo que Funes llama la “segunda narrativización cronística de la leyenda”, que corresponde esta vez a una crónica anónima conservada en el monasterio de Santo Domingo de Silos y titulada *Relación de las cosas notables acaecidas en tiempo del rey don Alfonso e de su muerte*.⁶¹⁴ Esta versión, ideada en el contexto de la guerra civil de los años 1366 a 1375, es el modelo de la que se interpola al final del *Baladro*. Varios cambios se pueden observar respecto a la “primera narrativización cronística”. El episodio ya no se narra de modo anticipado, en una prolepsis profética, sino que tiene lugar al final de la vida de Alfonso X, cuando ya se consumó el castigo divino. Es también el momento en el que la leyenda de “la blasfemia” se transforma en leyenda de “la visión” de Alfonso X: hace su aparición la figura del ángel, que explica al rey la relación entre su blasfemia pasada y la pérdida de su poder regio y que recompensa su devoción con varios anuncios, entre los cuales destacan la aceptación divina de la maldición contra Sancho y sus herederos –lo que confirma el pecado cometido por el hijo, al rebelarse contra el padre–, la llegada de un rey casi mesiánico en el futuro y el aviso de la muerte de Alfonso X en un plazo de treinta días. Todos estos elementos son los que encontramos

⁶¹³ *Ibid.*, p. 66.

⁶¹⁴ Como señaló Bohigas, otro testimonio de esta versión aparece también en el contexto jurídico del ms. 431 de la Biblioteca Nacional de Madrid, con implicaciones que no detallaré aquí: véase Funes, “La blasfemia del rey Sabio (Segunda parte)”, art. cit., pp. 84-90.

en la versión del *Baladro*, así como la precisión temporal que abre ahora el relato: “Sauado dos días de abril era de mill y treçientos y treinta y dos annos a ora de terçia”,⁶¹⁵ reducido en el *Baladro* a un simple “sabado a hora de tercia” [p. 156a].

Vemos, pues, que la postura política de la leyenda ha cambiado totalmente en esta segunda redacción: de figura negativa, que carga con el peso de la blasfemia y del pecado, el rey Sabio se ha restablecido como modelo positivo, dechado de piedad y arrepentido por sus errores pasados. Esta transformación no impide que, de la versión anterior, se mantenga también la referencia positiva a don Manuel. Estos distintos cambios apuntan todos hacia la justificación de la nueva dinastía Trastámara: además de anunciar de modo encomiástico el reinado de Enrique II, el discurso del ángel insiste sobre la falta de Sancho IV y otorga así la aprobación divina al regicidio de 1369, pues, al matar a Pedro I, Enrique no hace sino castigar el pecado original de este linaje, cumpliendo con la maldición proferida por Alfonso X. Es para reforzar este nuevo mensaje ideológico antipetrista que el autor de la segunda versión saca de nuevo partido de la profecía: ésta ya no anuncia el futuro castigo del rey Sabio, sino que, cobrando un alcance mayor, se extiende hacia las siguientes generaciones y revela la futura victoria Trastámara, símbolo de la justicia divina. En términos de Funes, “la profecía es, de hecho, una expansión de la maldición alfonsí”.⁶¹⁶ Si la referencia positiva a don Manuel no desaparece, es también para apoyar los intereses trastámaras, ya que, para defender su propia legitimidad, la nueva dinastía se basa en los derechos de la esposa de Enrique II, Juana Manuel, a la vez nieta del infante don Manuel y del desheredado Fernando de la Cerda, nieto a su vez de Alfonso X. Por fin, esta segunda narrativización de la leyenda inserta un último elemento, el anuncio de la muerte próxima de Alfonso X, el cual revela claramente un cruce con la leyenda de Fernando IV, como ya comentamos.⁶¹⁷

La versión de la leyenda de la blasfemia del rey Sabio que encontramos en el apéndice del *Baladro del sabio Merlín* corresponde a esta segunda narrativización, que transforma la leyenda original en un relato de “visión”, gracias a la inserción del ángel. Sin embargo, la segunda versión cronística de la leyenda no tiene relación con la figura de Merlín y tampoco corresponde integralmente a un enunciado profético. Por tanto, el responsable de la inserción de la *Visión de*

⁶¹⁵ *Relación de las cosas notables acaecidas en tiempo del rey don Alfonso e de su muerte*, en *ibid.*, p. 71.

⁶¹⁶ *Ibid.*, pp. 83-84.

⁶¹⁷ El cruce entre las dos leyendas ha ocurrido a veces en sentido opuesto, como demuestra la versión catalana del relato de la blasfemia real, insertado en la *Crònica de Pere III el Ceremoniós*, donde el pecado de soberbia se atribuye a Fernando IV: véase *ibid.*, pp. 91-94.

Alfonso X en medio de las profecías merlinianas tuvo que llevar a cabo varias modificaciones para intentar armonizar los distintos tipos de textos, pero lo hizo con poco éxito: la heterogeneidad textual sigue muy evidente. Podemos suponer que las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* constituían el núcleo original de la interpolación final del *Baladro*. En una etapa posterior de la conformación de esta interpolación, uno de los anuncios de este primer núcleo llamó la atención de algún lector: se trataba de la referencia metafórica al “noble rey sabidor” y a “sus bramidos [que] sonaran por forma de blasfemia” [p. 156a]. Las alusiones del estilo merliniano le recordaron la leyenda independiente del rey Sabio y quiso completar las informaciones proporcionadas por la profecía de Merlín, insertando el texto integral de la leyenda en el lugar preciso donde el mago bretón evocaba la suerte de Alfonso X. Este segundo interpolador se limitó entonces a transcribir en futuro toda la segunda versión de la leyenda, con el fin de darle un aspecto de profecía: se creó así una *mise en abyme* del oráculo, entre un primer nivel, supuestamente enunciado por Merlín, y un segundo nivel, que corresponde al anuncio en boca del ángel. Para hacer más difusa la sutura entre los dos textos, también insertó los cambios mínimos que ya comentamos: la repetición de las metáforas iniciales de Merlín y su desambiguación.

El responsable de la inserción de las *Profecías a Maestre Antonio* no tuvo semejante prurito de armonización: al final de la *Visión de Alonso XI*, empieza sin transición este nuevo grupo de profecías, introducido simplemente por una marca temporal y la mención del nuevo interlocutor de Merlín, “En aquel tiempo maestre Antonio, etc.” [p. 157a, l. 15]. El personaje, como el “don Antón” del *Poema de Alfonso XI*, deriva de las *Prophésies de Merlin*, compuestas en el último cuarto del siglo XIII por un franciscano italiano para expresar puntos de vista joaquinitas, objetivo que desaparece en los oráculos insertados en el *Baladro*. Después de la claridad estilística de la *Visión*, la narración del debate entre el Maestro y Merlín⁶¹⁸ no representa un gran cambio. Es solamente con la serie de oráculos en boca de Merlín, a partir de la mención “Dixo el sabio Merlin: «Maestre Antonio, etc.»” [*ibid.*, l. 29], cuando reanudamos paulatinamente con el típico estilo merliniano. A partir de este momento, el lector debe, de nuevo, llevar a cabo un trabajo, más o menos difícil según los pasajes, de comprensión e interpretación del texto profético.

⁶¹⁸ Cabe señalar que este debate vuelve a cumplir una de las funciones del prólogo, la de demostrar el saber de Merlín, pues, aunque su interlocutor sea “profundado en la sancta fe catholica, e muy amador de Dios” [p. 157a], “Merlin lo vencio de sabiduria muy realmente y sin enojo” [*id.*]: el profeta es a la vez un gran sabio y un buen cristiano.

Después de una breve presentación de las regiones de España, Merlín expone una teoría de la realeza, a la vez elegida por Dios y representante de Dios en la tierra, según la concepción medieval del vicariato real: si el rey no cumple con los deberes que su función le impone, Dios puede retirarle su apoyo y, por consiguiente, la honra y el poder. Como analizó con mucha fineza Isabelle Rousseau,⁶¹⁹ el resumen profético de la historia de España que sigue la exposición teórica no es sino una aplicación del principio del vicariato a los reyes castellanos. Merlín evoca así, sucesivamente, la fundación del reino de León por los godos, la pérdida de España por Rodrigo –quien no cumplió con sus obligaciones reales–, la resistencia de Pelayo a los invasores, la lucha de Fernán González, y, de forma más rápida, los reyes de Castilla desde Fernando III hasta Pedro I, quien desacata también sus deberes y provoca la guerra civil, evocada mediante la imagen de una destrucción de España.

Hasta la aparición de Pelayo, el estilo no es sencillo –las frases adoptan construcciones embrolladas, se emplean numerosas metáforas, los personajes no son aludidos por sus nombres, sino mediante perífrasis, etc.–, pero el autor no se vale de las acostumbradas imágenes animales. A partir de la evocación de Fernán González, éstas hacen su aparición y la comprensión del final del conjunto se hace más delicada. El conde castellano sirve de transición entre los dos estilos, pues se presenta a la vez como un “leon” y como un “conde”. Fernando III se identifica gracias a su matrimonio con “[la] aguila de Alemania”, “hija del emperador de Alemania” [157b], es decir Beatriz de Suabia, y gracias a sus conquistas, pues “ganara tres cibdades”, que corresponden a sus victorias en Sevilla, Córdoba y Jaén. Se alude a continuación a un “rey escorpion”, a partir del cual se van sucediendo los siguientes monarcas de Castilla. Si se le sigue identificando con Fernando III, como parece hacerlo Bonilla en una de sus notas a pie [p. 158a, nota 1], sus descendientes serían: Alfonso X, designado como “lobo cerual” [p. 158a], siendo el “cauallo de los pies aluos” al que mata probablemente don Fadrique; Sancho IV como “gauilan del olmo”; Fernando IV como “leoncillo de España”, una posible alusión a su juventud; y, finalmente, Alfonso XI como “leon coronado de España”, un adjetivo que podría convenir a la importancia de su reino, en particular desde el punto de vista de la Reconquista. Sin embargo, la identificación entre Fernando III y el rey escorpión parece errónea, pues éste más bien parece heredero del matrimonio entre Fernando III y la “aguila de Alemania”: “Y deste linaje decendira el enperio

⁶¹⁹ Véase “Prophétie et réécriture de l’histoire”, art. cit., pp. 184-188. La estudiosa también propone en su artículo una nueva edición de las solas *Profecías a maestre Antonio* incluidas en el *Baladro*, basada esta vez en el ejemplar MY222 de la Bibliothèque Nationale de France: el texto se sitúa en las pp. 177-180 del artículo.

sobre el rey de España. Y este sera llamado escorpion” [p. 157b]. Esta rectificación implica recorrer las identificaciones una generación, tal como lo propuso Isabelle Rousseau. En esta interpretación, el rey escorpión pasa a ser el propio Alfonso X, lo que se confirmaría gracias a otras alusiones: la noción de imperio corresponde justamente al proyecto político alfonsí; la rebelión de “sus gentes brauas” [p. 158a] que podría evocar las sublevaciones de Murcia y Andalucía en 1264; la fecha de su muerte en 1322, que, en la era hispánica, corresponde efectivamente al año 1284 en el que se muere el rey Sabio; y, por fin, la frase “e despues desto [la muerte del rey escorpión] forçara el jabali a los del rey” [*id.*] podría aludir a una invasión marroquí en Jaén, similar a la de 1275. El “lobo cerual” pasaría entonces a ser “Sancho IV”, responsable de la muerte simbólica de un “cauallo de los pies aluos” que podría remitir a Fernando de la Cerda. El “gauilan del olmo” sería Fernando IV; el “leoncillo de España”, Alfonso XI; y el “leon coronado de España”, Pedro I. Estas últimas dos identificaciones me parecen menos entendibles, pues Alfonso XI evoca difícilmente la imagen de un pequeño monarca, mientras que Pedro I correspondería más bien a un león que pierde su corona que a un “leon coronado”. Rousseau intenta superar esta dificultad avanzando la hipótesis de que la gradación entre los leones simboliza el “*affermissement progressif de l’authorité royale*”.⁶²⁰ El argumento me parece insuficiente, pues las metáforas merlinianas se basan generalmente sobre características precisas de los personajes aludidos, y no sobre la evolución de nociones abstractas: la imagen del “león” remite evidentemente a la noción de realeza, pero creo que, a partir de esta característica común, el propósito de cada adjetivo asociado es más bien individualizar a los personajes así designados. Sin embargo, esta segunda interpretación, en su globalidad, parece aquí más sostenible, pues, a pesar de algunos puntos dudosos, ofrece una mejor correspondencia entre la exposición teórica que abre el discurso de Merlín y el resumen de la historia del reino, y permite entender mejor el anuncio final de la destrucción de España, concebida como una imagen *ex eventu* de la guerra civil entre Pedro I y su hermanastro (“leuantarse han las gentes vnas contra las otras en locura” [p. 158a]), y no como un oráculo *ante eventum* de una nueva “pérdida de España” hipotética y de tonalidad apocalíptica. Sin embargo, veremos que elementos posteriores pueden despertar nuevas dudas.

Después del anuncio tocante a la destrucción de España, regresamos, como lo señaló Bohigas, al conjunto de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*. Varios indicios permiten

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 183.

entenderlo. El más evidente es que, a partir de la p. 158a, l. 38, prosigue el texto también conocido por la versión catalana del ms. 271. Pero, existen además indicios intratextuales que lo muestran: la referencia a “este rey corrido” [p. 158a] remite claramente al “noble rey sabidor” de la p. 156a, es decir, Alfonso X, castigado por su blasfemia y a quien estaba aplicado este mismo adjetivo. Del mismo modo, la alusión al “sancto no publicado” confirma que nos encontramos en el mismo conjunto de profecías iniciado anteriormente: después de las dos interpolaciones de la *Visión de Alfonso X* y de las *Profecías a Maestre Antonio*, las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* van a proseguir. No obstante, el regreso a este conjunto no significa una ruptura fuerte en el texto, ya que se mantiene un estilo típicamente merliniano, empleado tanto al final de las *Profecías a Maestre Antonio* como a lo largo de los anuncios desplegados en las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*. Después de haber evocado más arriba al rey Sabio, éstas no siguen la cronología de cada soberano, sino que brincan hasta “el tercero grado deste rey corrido” [*id.*], para anunciar la llegada de un “gran Leon” [*id.*], que no puede ser sino Alfonso XI, heredero en tercer grado de Alfonso X e identificable gracias a múltiples señales: se evocan sus tensiones con la nobleza; se alude a su relación con la “loua parda paridera como puerca” [*id.*], imagen más bien negativa de doña Leonor de Guzmán, quien dio diez hijos al rey, correspondencia confirmada por la precisión de que “ay començara la su rayz de aborrescimiento a los pueblos” [*id.*], claro anuncio de la posterior guerra civil entre el hijo legítimo y el de doña Leonor; por fin, se alaba su labor reconquistadora: “Muy gran conqueridor sera de los puercos e jabalines” [p. 158b]; tal cualidad permite incluso al profeta equipararlo con su antepasado Fernando III, un paralelo que constituyó precisamente uno de los objetivos perseguidos por las crónicas redactadas bajo el impulso del rey Justiciero: “el remediara al sancto no publicado en algunos de sus fechos” [p. 158a]. Este aspecto guerrero de su reinado es el más desarrollado, puesto que se describe largamente la campaña provocada por el levantamiento de “el muy gran jabalí” [p. 158b], la cual desemboca sobre una gran batalla “cerca de la peña del venado” [*id.*], o sea, la Peña del Ciervo, donde tiene lugar la batalla del Salado, que se concluye con la victoria del “gran león”, “acompañado de gente de tres coronas” [*id.*] –alusión a la presencia portuguesa y a la ayuda de Aragón–, sobre el jabalí y “sus puercos”. Finalmente, la larga evocación de Alfonso XI termina con un anuncio muy preciso de su muerte: “E durara este fasta el cuento de mil e trezientos e quarenta e nueue años [una fecha bastante exacta, pues el rey muere en 1350], que lo

atrapara muerte rauiosa [Alfonso XI muere de peste], al pie de la peña alta de la muy gran laguna pauorosa [su muerte ocurre durante el sitio de Gibraltar]" [*id.*].

Después del largo desarrollo dedicado al rey Justiciero, las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* siguen con anuncios relativos a sus descendientes inmediatos. El primero de ellos es evidentemente Pedro I, a quien corresponde la siguiente descripción: "El conplidor de lo dicho⁶²¹ sera el quatro pollino, asno de maldad, conplido de toda crueldad, sus ojos e su coraçon e sus entrañas abondados de toda luxuria, etc." [p. 159b]. Se ofrece, pues, una imagen sumamente negativa e incluso diabólica del monarca, propia de la propaganda trastámara, que acumula las acusaciones de crueldad, maldad, lujuria, destrucción, etc., tal como lo observamos en la carta del moro Benahatín en la crónica del canciller Ayala. Sin embargo, el pasaje presenta varias dificultades, como la identificación del "cabron luxurioso" [*id.*], designación que podría referir al propio Pedro I, pero no lo permite ni el funcionamiento de las profecías merlinianas, en las cuales una metáfora sólo remite a un personaje y viceversa, ni la sintaxis de la frase que hace del "cabrón" el sujeto y del rey el complemento directo. El sentido mismo de la frase deja lugar a dudas, pues la versión española presenta el verbo "emporna" y la catalana el verbo "apostatera",⁶²² lo que cambia considerablemente el alcance de la acusación. Otro elemento problemático es la alusión al "cuchillo del rabi cruel" [p. 159b]: esta referencia falta en la versión catalana, pero se encuentra de modo extraño al final de las *Profecías a Maestre Antonio*, en el contexto del anuncio de la destrucción de España, con la mención "Sera de sus linajes el cruel cuchillo del gran rabi agudo, que taja a dos cabos" [p. 158a]. Se plantea, por tanto, la posibilidad de que el interpolador de las *Profecías a Maestre Antonio* insertara esta imagen en el lugar adecuado de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, con el fin de crear un vínculo más íntimo entre los dos conjuntos, aunque el carácter único y puntual de este añadido, además de su ubicación lejana respecto al grupo anterior, hace poco probable tal hipótesis. En cuanto al sentido de la imagen, la frase que la acompaña nos puede dar una pista: "E mucho con miedo e con gran necessidad atenderan el cuchillo del rabi cruel" [p. 159b]. El contexto de la guerra civil en el que aparece dos veces la metáfora, vinculado con las ideas de necesidad y expectativa, puede sugerir que se trate del puñal con el que Enrique de Trastámara asesina a su hermanastro.

⁶²¹ Según Isabelle Rousseau ("La prophétie comme outil de légitimation", art. cit., p. 93), la expresión "el conplidor de lo dicho" remite a Pedro I como personaje en el que se consuma la maldición de Alfonso X en contra de Sancho IV y sus descendientes.

⁶²² Bohigas, "Profecies de Merlí", art. cit., p. 269.

No obstante, la correspondencia entre Enrique II y un rabí, además “cruel”, resulta sorprendente, más aún cuando sabemos que los rumores en torno a los orígenes judíos de un monarca concernían justamente a Pedro I, y no al de Trastámara. El otro inconveniente de esta interpretación es el ya mencionado de la función simbólica del sistema merliniano, que, en teoría, sólo asocia una máscara con un personaje, sin que las metáforas se puedan multiplicar. Ahora bien, la continuación de la profecía atañe claramente a Enrique II, quien aparece bajo los rasgos de un “pollino león” [*id.*], lo que nos obligaría a renunciar a su asociación con un “rabí”, de encontrar otra explicación para tal imagen.

Este “pollino león” pasa a ser el protagonista de los siguientes anuncios. Si bien Bonilla sugiere una correspondencia con Enrique III el Doliente, por la mención de unas “grandes llagas”, el pasaje no deja lugar a dudas respecto a los acontecimientos profetizados: se trata de la guerra civil entre el “pollino león”, dechado de virtudes, y el “asno de gran maldad” [*id.*], que sigue simbolizando a Pedro I. Como señala Isabelle Rousseau,⁶²³ la metáfora empleada constituye en sí una justificación de la legitimidad como rey de Enrique II, pues, a diferencia de Pedro, designado como el “quatro pollino” y asociado con un “asno”, lo que lo desliga de toda aura real, el “pollino león”, o sea el cachorro del león, es el verdadero heredero del “gran León” que simboliza a Alfonso XI. La pareja antagónica formada por el “quatro pollino” y el “pollino león” se inscribe, además, en el contexto de la literatura apocalíptica, pues el “*pullus jumentalis*” es, según la lectura del *Vae mundo* de Villanueva propuesta por Rocacisa, el responsable de las desdichas de España, un tipo de Anticristo, al que se opone necesariamente otra figura mesiánica, la del “pollino león”–Enrique II.⁶²⁴ La caracterización de este último como salvador del reino se acentúa todavía más gracias a la imagen del despertar (“se leuantara en este tiempo, perezoso, adormido” [*id.*]), propia de la literatura escatológica, en particular de la figura del último emperador del mundo. Ayudado por un “muy gran cauallero cruzado, buen religioso, e muy esforçado, e sabidor en todo bien, e muy virtuoso en todas las cosas” [*id.*], que podría ser Pedro IV de Aragón, enemistado con Pedro I, y por un “noble cauallero religioso” [*id.*], probablemente Bertrand du Guesclin, el de Trastámara vence a su adversario y se instaura una era de paz idealizada:

Y verdeceran todos los arboles, e los canpos, que muy gran maravilla sera a los que lo vieren. [...] e por la piedad e nobleza del pollino leon, muchos desechados [...] ayna

⁶²³ Rousseau, “La prophétie comme outil de légitimation”, art. cit., p. 89.

⁶²⁴ *Id.*

tornaran sin miedo a su desechadura, e seran assentados e con muy grande honrra puestos en su desechadura. Las tres coronas le abraçaran con gran amor en uno, con el gran assosiego y hermandad durable que nunca le fallecera [*id.*].

Esta paz interna restaurada permite también nuevas victorias en contra de los moros: “y en tal manera sera este abraçamiento destas tres coronas, que quebrantara los colmillos de los grandes puercos jabalines” [p. 159b]; y el nuevo rey obtiene numerosas declaraciones de lealtad: “e muchos dellos ay aura que arrancaran las sedas rubias de sus espinazos, e que los embiaran con gran humildad, embueltos con muy gran miedo, pensando de ser mas dañados de los que las sedas rancaran” [*id.*]. Enrique II recibe también el apoyo de dioses paganos: “E Mercurio, e Cercites,⁶²⁵ e Jupiter, renouaran las sus fazes” [*id.*], lo que funciona como una especie de apoteosis del primer monarca trastámara.

En la versión del *Baladro*,⁶²⁶ las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* terminan con una última serie de anuncios relativos a una “honça del ala” [*id.*]. Esta imagen remite con toda probabilidad a doña Juana Manuel, esposa de Enrique II. El texto catalán es el más claro al respecto, pues afirma: “E regnara en pau ab lo Polli Leo”.⁶²⁷ Pero la versión castellana también presenta varios indicios sólidos para tal identificación.⁶²⁸ Uno es la referencia a su origen familiar, con la expresión “liña muy derecha de justicia” [*id.*], que alude o a la línea bendecida de los Manuel, o a la de los infantes de la Cerda, alejadas ambas del trono hasta este momento, como

⁶²⁵ El término “Cercites” es bastante misterioso. Según Estrabón, se trata de un antiguo pueblo de la región del Ponto (véase su *Geografía*, libro XII, cap. 3, pár. 18, consultable en versión bilingüe griego-francés en la siguiente página: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/strabon/index.htm> [03/01/2013]). En ningún caso aparece como una divinidad. Si nos referimos a la versión catalana del ms. 271, el pasaje reza “Mercurii e Jupiter e Mars renovellaran les sues hosts contra los infiells” (en Bohigas, “Profecies de Merlí”, art. cit., p. 270). ¿Será “Cercites” una designación culta que alude a los orígenes tracios del dios romano de la guerra? No solamente las denominaciones geográficas no corresponden exactamente, sino que no he encontrado ningún otro ejemplo de tal uso.

⁶²⁶ En la versión del ms. 271, se encuentra un último párrafo que concluye con anuncios de índole mesiánica (véase *id.*). Cabe suponer que estos últimos oráculos de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* nunca fueron insertados en el apéndice del *Baladro* o que se perdieron en algún momento de la transmisión textual, quizás a raíz de la intervención de un compilador posterior, que prefirió remplazar estos anuncios fantasiosos por alusiones a acontecimientos reales, ya de su conocimiento. El papel de este último párrafo correspondía al que desempeñan aquí otras profecías mesiánicas, las que constituyen ahora la parte final de la interpolación mayor.

⁶²⁷ *Id.*

⁶²⁸ Según Isabelle Rousseau (“La prophétie comme outil de légitimation”, art. cit., p. 95, nota 93), la expresión misma de “onça del ala” es un indicio, pues la familia de los Manuel llevaba en sus armas una mano alada. Sin embargo, la misma imagen vuelve a aparecer varias veces a lo largo de la interpolación, sin que sea siempre en relación con este linaje. Parece más bien referirse a la reina consorte de cada reinado, cualquiera que sea su origen familiar: otro rey designado como “Leon coronado” [p. 159b] “casara en el quinto año con la onça del ala de Oriente” [p. 160a], mientras que el rey que suscita los anuncios mesiánicos finales, llamado “rey Leon de España” “aura una fija en la onça del ala” [p. 161a]. La mención del origen oriental de la esposa del Pollino león, si bien puede interpretarse como una alusión al señorío de Villena, perteneciente a los Manuel, tampoco es de fiar, puesto que la versión catalana presenta una lectura opuesta: “En les sprees de Occident, una Onça del ala nexera” (en Bohigas, “Profecies de Merlí”, art. cit., p. 270).

lo recuerda el adjetivo “desechada”. Otro es la precisión de que “el leon pollino no perdiera por ella su prez, ante la cobrara” [*id.*], en la que podemos ver una alusión a la argumentación a favor de la legitimidad de Enrique II como rey: ésta no se fundamenta en el hecho de ser Enrique hijo de Alfonso XI, sino en los derechos a la sucesión de su esposa, a la vez nieta de don Manuel y de Fernando de la Cerda. Por tanto, Juana Manuel permite efectivamente a su esposo obtener una nueva legitimidad en el reino recién conquistado. El conjunto de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* concluye entonces con un último elogio de Enrique II: “Su nonbre durara por sienpre, cumplido sera en todos sus fechos, ca aura marauilloso entendimiento. Biuira diez años mas que ninguno de los passados” [*id.*]. Esta última precisión es más o menos cierta, pues Enrique II vive efectivamente diez años más que Pedro I y de seis a dieciocho años más que los reyes anteriores, de Sancho IV a Alfonso XI.

Según la organización propuesta por Bohigas, al terminar las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, se abría un conjunto profético distinto, el último del apéndice, tocante a monarcas posteriores, hasta Fernando el Católico. Sin embargo, creo que la alternancia entre los grupos es más compleja de lo que suponía el estudioso catalán. En efecto, después de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* y antes de los anuncios finales de tipo mesiánico, aparece un pequeño conjunto, de la p. 159b, l. 36, a la p. 160a, l. 19, que retoma metáforas presentes en las *Profecías a Maestre Antonio*, más precisamente, la sucesión final desde el “lobo cervical” hasta el “Leon coronado de España”. Parece, incluso, que esta enumeración final de las *Profecías a Maestre Antonio* se entiende como un plan escueto, que se desarrolla en el pequeño conjunto ubicado más adelante. El primer pasaje rezaba: “Y el su hijo [del rey Escorpión] aura nonbre lobo cerual. Este matara el cavallo de los pies aluos; y el su nieto sera llamado gauilan del olmo. Y el segundo nieto sera llamado leoncillo de España. Y el tercero nieto sera dicho leon coronado de España” [p. 158a]. El segundo pasaje retoma a los mismos protagonistas, pero con un ligero trastorno del orden, pues empieza con el segundo: “Leuantarase el gauilan del olmo, e matara el leon brauo de las montañas. Y este abrira los puertos de España, y sera muy buen rey e muy temido de todas las gentes, e no reynara mas de treze años, e saldra del mundo terrenal” [p. 159b]. Estas precisiones parecen confirmar la identificación de este “gavilán” con Sancho IV: se levantó contra su rey, mató simbólicamente a su padre Alfonso X, defendió Tarifa contra los benimerines y reinó doce años. Lo más probable es que, en algún momento de la transmisión textual, se modificó por error el orden de las frases y que estas líneas

tocantes al “gauilan del olmo” debían aparecer después de la breve mención del “leon lobo cerual” [*id.*], imagen equivalente a la del “leon brauo de las montañas” y asociada, pues, con Alfonso X. El posesivo de la frase “Su hijo sera dicho leoncillo de España” [*id.*] remitía, por tanto, al gavilán-Sancho IV, padre de Fernando IV. Este último será padre del “Leon coronado de España”, Alfonso XI, “mas antes aura vna hija”, que corresponde a la infanta Leonor, futura esposa de Alfonso IV de Aragón.

Como en las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, la parte dedicada a Alfonso XI es aquí la más larga, lo que nos permite confirmar nuestra asociación mediante varios elementos. Su educación fue confiada a la “Leona de Molina” [*id.*], clara alusión a María de Molina, abuela del joven rey y su tutora durante varios años, también evocada en la interpolación profética del cap. CCCXLI [p. 155a]. Después de su proclamación como rey y de sus bodas con otra “onça del ala de Oriente” [p. 160a], la profecía anuncia distintos logros guerreros del rey: “quando este conplire tres sietes, echara el puerco gordo de Portugal” [*id.*], que remite a la victoria de Alfonso XI, a los 21 años, sobre Alfonso IV de Portugal, aliado de don Juan Manuel, quien se había sublevado contra el rey; “se començara la conquista, e passara a Ceuta, e tomarla ha, e muy gran partida de Africa” [*id.*], lo que evoca de modo hiperbólico su labor de reconquista. Por fin, la mención “dexaran los caualleros en dos casas” [*id.*] podría ser una alusión a la creación del Orden de la Banda en 1332. La mayoría de los indicios textuales convergen entonces hacia la asociación del “leon coronado” con Alfonso XI. Pero, cabe recordar que el análisis del final de las *Profecías a Maestre Antonio* nos había dejado ante una alternativa: o la sucesión de estos reyes, del “lobo cerval” al “leon coronado”, empezaba con Alfonso X y concluía con Alfonso XI, o iniciaba con Sancho IV y terminaba con Pedro I. Esta última interpretación, defendida por Isabelle Rousseau, parecía más probable en el primer pasaje. Sin embargo, resulta aquí insostenible, pues los elementos relativos al “leon coronado” (“nunca sera vencido en batalla” [p. 159b] o las alusiones a la Reconquista) no corresponden en absoluto al reinado del rey Cruel. A partir de esta constatación, varias preguntas se plantean. ¿Cabe renunciar a esta interpretación incluso para el primer pasaje o debemos aceptar para los dos pasajes sendas explicaciones, aunque sean distintas? Al escoger esta doble interpretación, otra pregunta surge: ¿tienen ambos pasajes el mismo autor? Si es el mismo, ¿por qué haber modificado las asociaciones, pues no parece que tales cambios se deban solamente a errores de transmisión? La falta de respuestas sólidas a esta pregunta nos lleva a desechar la hipótesis de un mismo autor. Si el pasaje se debe a

otro autor, la explicación podría ser más sencilla: se trataría de un imitador que no entendió cabalmente el primer pasaje que se proponía desarrollar. En vez de identificar al “leon coronado” como Pedro I –una asociación bastante extraña, como ya señalamos–, lo vinculó con la figura de Alfonso XI y le atribuyó rasgos de este monarca, de allí la necesidad de hacer coexistir dos exégesis distintas. La hipótesis de dos autores distintos permite también explicar mejor la ubicación del segundo pasaje. Si ambos pasajes hubieran conformado inicialmente un texto único, compuesto por un solo autor, ¿por qué la segunda parte de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* se hubiera insertado en medio de la serie de anuncios relativos a los mismos personajes? Al contrario, si el segundo pasaje es obra de un interpolador posterior, resulta más lógico que, en vez de buscar insertar su texto en algún lugar del conjunto ya existente, se haya contentado con añadirlo al final del texto, sin preocuparse por la separación que las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* creaban entre los dos pasajes, entre el modelo y su imitación. Como se puede observar, las dificultades de interpretación de estos dos pasajes son considerables. Sin embargo, es imprescindible notar el parentesco entre ambas series de anuncios e intentar entenderlo.⁶²⁹

Después de este pasaje aparentemente imitado de las *Profecías a Maestre Antonio*, empieza la última serie de oráculos del apéndice del *Baladro del sabio Merlín*. Se trata de una de las partes más problemáticas de la interpolación, porque la gran mayoría de los anuncios pertenecen a la categoría de las profecías *ante eventum* y se refieren, por tanto, a eventos imaginarios, pero algunas predicciones, de tipo *ex eventu*, siguen aludiendo a acontecimientos históricos: la dificultad radica entonces en fijar el límite entre las dos formas de anuncios, en particular al principio de este último conjunto. En general, el estilo sigue siendo galfridiano: se suceden anuncios relativos a toda una galería de figuras animalísticas, tales como lobos, leones, gallo,

⁶²⁹ En una alusión bastante escueta (“Prophétie et réécriture de l’histoire”, art. cit., p. 176, nota 4), Rousseau evoca la presencia, entre las últimas profecías de la interpolación, de un pasaje dedicado a Juan II. No he podido consultar el trabajo en el que desarrolla esta pista –probablemente su tesis doctoral, aunque no lo precisa aquí–, así que no conozco con certeza la ubicación de tal pasaje. Sin embargo, tengo la sospecha de que Rousseau se refiere justamente a esta serie de anuncios en torno al “leon coronado de España”, pues tres elementos podrían asociarlo con Juan II: su nacimiento en Toro, ocurrido en el “tercero mes” y, quizás, su matrimonio con “la onça del ala de Oriente”. Juan II es efectivamente el único rey en haber nacido en esta ciudad, además en el mes de marzo (aunque la precisión del “viernes primero” no corresponde), y se casa con María de Aragón, de origen, pues, “oriental”, respecto al reino de Castilla. Pero, quedan demasiados elementos sueltos que no coinciden con el reinado de Juan II, en particular la referencia a la “Leona de Molina”, que difícilmente puede ser asociada con Catalina de Lancaster, madre y tutora de Juan II, o las alusiones a sus empresas guerreras, que corresponden mal a la imagen de debilidad propia de este monarca. Si Rousseau tenía en mente este pasaje, creo, por tanto, que su hipótesis no se sostiene. Presenta, además, el defecto mayor de no tomar en cuenta la relación de estos oráculos con el final de las *Profecías a Maestre Antonio*.

paloma, etc., mediante narraciones en forma futura que acumulan metáforas, perífrasis y paradojas, de modo a acentuar la oscuridad reivindicada de la profecía merliniana. Para fortalecer la autoría supuesta de los oráculos, la fórmula “Dixo el sabio Merlin” se repite a lo largo del conjunto, así como fórmulas derivadas como “Dixo el gran sabio Merlin” [p. 161a] o “Merlin el sabio dixo” [p. 162a]. La misma introducción se utilizaba en el grupo de las *Profecías a Maestre Antonio*, enriquecida por la mención del destinatario de los anuncios: “Dixo el sabio Merlin contra maestre Antonio” [p. 157a y b]. Otro rasgo estilístico tomado de este conjunto es la costumbre de dar las fechas de forma extremadamente desarrolladas; así en las *Profecías a Maestre Antonio*: “a los treynta e tres años, de mas del millar de los años de Jesu Christo” [p. 157b]; y de la misma manera hacia el final de la interpolación: “a los quarenta años de mas del millar de los quatrocientos años de Jesu Christo” [p. 161b]. El uso de la dicha fórmula y este modo de expresar las fechas en el conjunto final confirmarían entonces que las *Profecías a Maestre Antonio* constituyeron el principal modelo para el imitador tardío, autor del final del apéndice. A pesar de estos parecidos con el estilo merliniano típico, el conjunto final tiende a referirse cada vez más a elementos reconocibles, en particular los topónimos, que se evocan directamente, y ya no mediante el uso de metáforas o perífrasis: en un principio, encontramos designaciones realmente oscuras, como “sobre el alto pino sin rayz” [p. 160a] o “ante las puertas de Tarfagada” [p. 160b], mientras que, a continuación, las referencias se vuelven más claras, con perífrasis conocidas, como “las cuevas de Ercoles”, o nombres directos, como España, África, Asia, Persia, Capadocia, Inglaterra, etc. Observamos, pues, de modo evidente, la dualidad ya señalada de la profecía merliniana, entre obligación genérica de oscuridad y necesidad de ser entendida, por lo menos parcialmente.

En cuanto al contenido, el grupo de anuncios empieza con un pasaje particularmente oscuro, relativo al enfrentamiento entre un “lobo fediendo” [p. 160a] y un “leon” inicialmente dormido. Ubicado a continuación de las profecías tocantes a Alfonso XI, esta lucha podría remitir a la guerra civil entre Pedro I y su hermanastro. Sin embargo, los detalles de la contienda no corresponden: la figura rebelde y negativa es la del lobo, que llega de fuera y es finalmente derrotado, mientras que el rey instalado es el león, el cual sale vencedor y recibe la caracterización más ditirámica, con rasgos propios, de nuevo, del último emperador del mundo (“e nuestro señor Dios lidiara por el. Y este leon despertara y sera muy buen rey e cobrara todas sus tierras; e passara la mar, e folgara España con el; e sera la su vida a par del rey Daudid” [p.

160a]). Otra interpretación más plausible podría asociar esta guerra con el final de la Reconquista, llevado a cabo por Isabel y Fernando: el lobo que invade el reino evocaría las incursiones moras en territorio castellano, mientras que el rey león sería la máscara de Fernando, que protege a Castilla tanto de las razias como de la fe musulmana. Varios argumentos pueden apoyar esta hipótesis. Los sucesos tienen lugar “en el tiempo destas tres sectas” [*id.*], o sea, antes de la expulsión de musulmanes y judíos por los Reyes Católicos. El “lobo” representa a la “malignidad” y “fara muchas contrarias cosas contra nuestro señor Dios” [*id.*], lo que confirma su no pertenencia a la fe cristiana.

A continuación, la narración profética se amplía y se multiplican los indicios. En un primer momento, una referencia a “las alas sin cuerpo” [*id.*] remite probablemente al escudo de los Reyes Católicos, de cada lado del cual aparecen las alas del águila de San Juan, ocultando el escudo el cuerpo del ave. Su vuelo “sobre las montañas de Lucena” [*id.*] evoca el principio de la guerra contra Granada, pues Lucena es una localidad cercana al reino moro, en la que tuvo lugar una batalla en 1483, donde el rey Boabdil sufrió una primera derrota y fue encarcelado: su mención sirve así a la vez de ubicación geográfica y de signo de buen augurio respecto a la campaña granadina. El rey León llega entonces “dentro de la arca del lobo” y provoca pavor entre “los lobos”, lo cual confirma la identificación de este animal con los moros, si bien la metáfora de los “puercos” y “jabalíes” había sido la acostumbrada hasta aquí. Más adelante, los antagonistas del rey León también reciben el nombre de “las crueles bestias” [p. 160b]. La perífrasis que designa a su dirigente ya es habitual para aludir a un rey moro, pues es la del “señor de la fumera grande”, imagen probable de Boabdil en el presente contexto. Un segundo momento corresponde a una fase posterior de la guerra, con la llegada del rey a Gibraltar. Se trata probablemente del principio de la campaña hacia la ciudad misma de Granada, cuyo asedio se evoca mediante la imagen de una mujer cortejada, según la metáfora tradicional de la épica árabe: “descendera este leon a las cuevas de Ercoles e requerira la sierua de su natura, y despertara la dueña que yaze durmiendo” [*id.*]. La profecía opera luego una especie de análepsis hacia el relato de la batalla misma, que se extiende a lo largo de tres días. Al final, “el rey de la fumera grande”, Boabdil, busca obtener un acuerdo con el “rey de España”, pero, no satisfecho por las propuestas castellanas, reanuda las hostilidades. La victoria castellana obliga finalmente a los moros a huir, según distintas modalidades (escondarse, integrarse entre los cristianos, regresar a África):

“partirse han en tres partes. La vna se alçara a las montañas, e la otra se verna para morar con ellos, e la otra se yra a las aguas del mar” [p. 161a].

Después del relato profético de la conquista de Granada, entramos ya en los últimos oráculos de la interpolación, los cuales constituyen un conjunto de anuncios *ante eventum*, a la vez fantasiosos y mesiánicos. La serie se estructura en torno a los nacimientos de distintos hijos del “rey leon” y de la “onça del ala”. Nace primero una hija, designada como “paloma de España” [p. 161a] y cuya relación con la Iglesia se ensalza, lo cual permite también alabar a la figura del rey León, como mayor representante de esta Iglesia: “Assi que la moneda del rey Leon de España e la de la yglesia todo sera vna ley e vna señal, e seran ayuntados en vno. Y este rey sera alferez de la yglesia de Sant Pedro, e lidiara contra todos aquellos que fueron contra la sancta yglesia” [*id.*].⁶³⁰ Esta caracterización del rey es propia de la literatura mesiánica, así como el hecho de que, en un primer momento, esté “durmiendo”. Lo mismo se puede decir de otro elemento del anuncio, que alude al antagonismo de los últimos tiempos entre las fuerzas de Cristo y las del Anticristo, representado por la figura de origen bíblico de los falsos profetas: “seran destruydos en este tienpo los falsos profetas de rayz, aquellos que se vernan como en vestiduras de corderos” [*id.*]. El pensamiento milenarista promete, evidentemente, la victoria de Cristo sobre las fuerzas del mal. La importancia de la faceta religiosa del rey se acentúa, más adelante, gracias a la repetición de estas mismas hazañas espirituales: “sera este rey Leon señor de toda España, y sera alferez de la yglesia de San Pedro, e sera su defensor e guardador. Y en aquel tienpo aura mucho amor con la yglesia de Jesu Christo. Y en aquel tienpo sera la yglesia de Sant Pedro mas honrada, e mas ennoblecida, e mas ensalçada que en otro tienpo. [...] E sera mayor rey en la Christiandad” [p. 161b]. El rey León alcanza así el estatuto mesiánico de un rey a la vez salvador de su pueblo y de la Cristiandad misma, aunque el presente conjunto profético no pertenece al género apocalíptico y prescinde, por tanto, de anuncios más directamente escatológicos.

Para regresar al tema de la descendencia del rey León, prosigue la enumeración de sus vástagos, pero cabe notar que los siguientes hijos de la realeza son todos varones. Con cada uno, se asocian un nombre metafórico y un futuro glorioso. Al primero y al tercero, respectivamente “cieruo corredor de la gran ventura” [p. 161a] y “oso esforçado de gran ventura” [*id.*], se les promete la conquista de África, mientras que al segundo, llamado “falcon bolador de la gran

⁶³⁰ Me pregunto si el pasaje, al mismo tiempo que ensalza la relación de Fernando el Católico con la Iglesia, no alude también a su unión con Isabel, pues sabemos que la reina solía ser evocada mediante palabras con las que compartía la inicial “y”, tal como fue el caso con los sucesivos emblemas de su esposo, el yunque y, más adelante, el yugo.

ventura” [*id.*], la de Asia. El cuarto hijo, “bravo leon” [p. 161b], se asocia igualmente con la conquista de África, pero recibe además otros pronósticos favorables: “la su morada sera en la tierra santa de Jerusalem” [*id.*], lo que implica el éxito de la cruzada, y “casara con la fija del rey de Capadocia” [*id.*]. Esta mención sentimental, así como la descripción idealizada del personaje (“tan fuerte sera en sus hechos, que no aura su par” [*id.*]), recuerdan sin duda el destino de los héroes del género caballeresco, al cual hasta se toman prestados ciertos giros estilísticos y nociones, tal la idea del caballero “sin par”. Esta impresión se refuerza mediante la generalización de tal éxito hacia todos los hijos del rey León: “y seran todos casados con hijas de reyes; y el menor destos quatro fijos casara con la hija del rey de Capadocia mucho a sy honra” [*id.*]. Parece crearse así un conjunto de parejas reales, vinculadas por el parentesco de los hijos, del mismo modo que el desenlace de los libros de caballerías suele mostrar a todos los héroes casados con grandes princesas, en un mundo ideal en el que todas las familias reinantes se relacionan gracias a lazos de parentesco o amistad. Por fin, el rey León tiene un quinto hijo, llamado “casa de sapiencia” [*id.*], que heredará “los cinco reynados de España”, al morir su padre.

Esta primera presentación de la descendencia del rey León se simplifica hacia el final de las profecías, puesto que, de cinco, el número de hijos varones del rey se reduce a tres, primero de modo indirecto, y luego de forma explícita: “los dos mayores sojuzgaran todas las tierras de Africa. Y el menor sera Rey en la tierra sancta de Jerusalem, [...] yran los dos mayores casados con fijas de reyes de España; y el menor sera casado con la fija del rey de Capadocia” [p. 162a], “la yglesia de San Pedro los alçara por reyes a todos los tres fijos deste rey Leon de España. [...] Y aparejarse han estos tres reyes...” [p. 162b]. La primera versión de los cinco hijos puede buscar la correspondencia con los cinco reinos principales de los Reyes Católicos, es decir, los que aparecen en su escudo: Castilla, León, Aragón, Sicilia y Granada. En cuanto a la segunda versión, evoca más bien una estructura folclórica, basada en el número tres, número “perfecto” que representa a la vez la firmeza y el equilibrio. Esta influencia folclórica también se puede notar en la repartición funcional de los hijos, en la que “los dos mayores” se oponen repetidamente al “menor”, el más destacado de todos.

Otro elemento que permite estructurar esta larga serie de profecías es la mención de múltiples fechas. Así, cabe notar que la fecha supuesta del nacimiento de la primera hija del rey León es “a los treynta e dos años, de mas del millar de los quatrocientos años de Nuestro Señor Jesu

Christo” [*id.*]: si, a pesar de la mención de la era cristiana, consideramos la fecha como propia del conteo de la era hispánica, se trataría del año 1470, fecha efectiva del nacimiento de la primera hija de la pareja real, la princesa Isabel. Sin embargo, las fechas mencionadas anteriormente en torno a la campaña de Granada no corresponden a los eventos aludidos, que las entendamos según el conteo cristiano o según el hispánico. Si bien existe la posibilidad de una corrupción del texto –ya sabemos que la buena conservación de las fechas es sumamente delicada en el proceso de transmisión textual–, podemos notar que las fechas siguen un orden de cronología interna: “a los diez de mas del millar de los quatrocientos años de nuestro señor Jesu Christo” [p. 160a], “a los veynte y siete años de mas del millar de los quatrocientos años de nuestro señor Jesu Christo” [p. 160b], “a los treynta e dos años, de mas del millar de los quatrocientos años de Nuestro Señor Jesu Christo” [p. 161a], “A los .xxxv. años, de mas del millar de los .cccc. años de Christo” [p. 161b], “a los .xxxvii. años de mas del millar de los quatrocientos años de Jesu Christo” [*id.*], “a los quarenta años de mas del millar de los quatrocientos años de Jesu Christo” [*id.*], “a los cinquenta años de mas del millar de los quatro cientos años de Christo” [p. 162a].⁶³¹ Esta sucesión de fechas crecientes parece entonces indicar que se trata más bien de fechas simbólicas, que permiten seguir con más facilidad el desarrollo de un relato profético particularmente complejo, pero por lo menos ordenado según una perfecta cronología supuesta. La extensa serie de oráculos que concluye la interpolación mayor del *Baladro* gana así en

⁶³¹ Dos fechas más merecen una mención aparte. La primera es “A los .xxxiii. años del su nascimiento deste rey Leon” [p. 161a], donde el punto de partida del conteo ya no es el nacimiento de Cristo, sino el del rey León. Sin embargo, esta fecha respeta aparentemente el orden cronológico, puesto que se sitúa entre los años “treynta e dos” y “.xxxv.” después de 1400. Una posible interpretación es que la fecha de nacimiento del rey León coincida justamente con el año 1400, lo que no es el caso de Fernando el Católico, ni de ningún otro rey de Castilla, que nos situemos en la era cristiana o en la era hispánica. Otra posibilidad es que un copista haya cometido aquí un olvido, por ejemplo de un par de líneas, y desaparecieron la mención de la era cristiana, así como el principio de la equivalencia entre esta fecha y la edad del rey León.

La segunda fecha problemática es la última del texto: “a los quarenta e ocho años, de mas del millar de los quatrocientos años de Christo” [p. 162b]. Es la única en no respetar la cronología, ya que la precede la fecha de los “cinquenta años”. Mi hipótesis es que el último párrafo de la edición de Bonilla, en el que aparece esta fecha, y, muy probablemente, también el penúltimo fueron desplazados en algún momento de la transmisión textual: un copista, al darse cuenta de que había olvidado copiar esta parte del texto, la transcribió al final, y los siguientes copistas y editores no corrigieron el error. El olvido inicial se explica fácilmente por la repetición, al principio de cada uno de los párrafos modernos, de la fórmula ya comentada “Dixo el sabio Merlin”. Esta hipótesis no se basa solamente en el trastorno de la cronología, sino también en los acontecimientos anunciados en cada párrafo, pues el último evoca nuevas conquistas del rey León y de sus hijos, mientras que el párrafo correspondiente a la fecha de los “cinquenta años” narra eventos posteriores a estas conquistas, es decir, el regreso del rey a España y su muerte y presenta una recapitulación de sus virtudes y del desarrollo de su reinado: sería, por tanto, mucho más lógico que estos elementos conclusivos cerraran la larga evocación de los hechos del rey León y, al mismo tiempo, la extensa interpolación final del *Baladro*.

estructura y en claridad, aunque sus anuncios no correspondan a ningún acontecimiento real, en la gran mayoría de los casos.

Finalmente, la imagen que se desprende del principal protagonista de esta larga narración profética es la de un rey perfecto, a la vez defensor de la Iglesia y guerrero sin par, capaz tanto de proezas históricas –la toma de Granada–, como de hazañas imaginarias –las conquistas de Asia y África o el dominio de Inglaterra [véase p. 162b]–. El Fernando V así creado no solamente está a la altura de los antiguos grandes reyes, sino que los supera a todos: “Y David, e Salomon, e Alexandre, estos tres, que fueron los mas nobles e los mas preciados del mundo, estos perderan sus bozes por la suya deste rey Leon de España” [p. 161a]. El conjunto profético dedicado al rey León constituye, por tanto, un caso ejemplar de los oráculos de los que se burlaba Gutierre Díez de Games: aprovechando la credibilidad creada por referencias a sucesos verdaderos, el texto profético pasa a prometer al nuevo rey todas las conquistas y glorias imaginables, tanto en el nivel terrenal como en el espiritual. En la presente interpolación, la cantidad de anuncios tocantes a acontecimientos reales de la historia de España que preceden el conjunto relativo al rey León, así como la supuesta autoría de Merlín, profeta que goza de un reconocimiento general, como ha mostrado su repetida inclusión en los textos político-históricos de la Edad Media castellana, funcionan como garantías adicionales de los oráculos mesiánicos finales, que cantan las alabanzas de Fernando el Católico.

Para resumir esta extensa descripción de los componentes de la interpolación mayor, podemos distinguir los siguientes ocho conjuntos de “Profecías del sabio Merlín”:⁶³²

1. Desde la p. 155a, l. 45, hasta la p. 155b, l. 36: las *Profecías de Merlín en el palacio del rey Arturo* constituyen el prólogo general de la interpolación;

⁶³² En su estudio “Prophétie et réécriture de l’histoire”, art. cit., Rousseau juzga que la interpolación mayor corresponde a una “compilation de neuf séries de textes composés entre la fin du XIII^e et la fin du XV^e” (p. 176), series que así detalla en nota:

Ces prophéties, désignées comme *Profecias cerca de la ciudad de Londres*, comprennent : un noyau primitif, portant le même titre, concernant Alphonse X, Sanche I et Alphonse XI et datant au plus tard de 1344. Puis, à l’époque de la guerre civile castillane, y ont été ajoutés : la vision et légende du blasphème d’Alphonse X –dans sa version du XIV^e siècle–, les Prophéties à Maître Antoine et des textes sur Pierre I^{er}, Henri II et Juana Manuel. Enfin, une introduction et deux groupes de vaticinations concernant respectivement Jean II [véase mi nota *supra*] et Ferdinand IV [*sic*], composé dans la première moitié du XV^e pour le premier, avant 1505 pour le second, ont été ajouté à l’ensemble déjà constitué pour former les *Profecias cerca de la ciudad de Londres* telles que nous pouvons les lire aujourd’hui [p. 176, nota 4].

Si bien el esquema general que propongo presenta varias similitudes con esta descripción, ya expresé algunos desacuerdos puntuales en el desarrollo de mi análisis. Repito, sin embargo, que no he podido consultar la tesis doctoral de Isabelle Rousseau, donde la estudiosa justifica muy probablemente todos sus puntos de vista.

2. Desde la p. 155b, l. 37, hasta la p. 156a, l. 28: la primera parte de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* corresponden al principio del discurso de Merlín y aluden a la leyenda de la blasfemia de Alfonso X;
3. Desde la p. 156a, l. 28, hasta la p. 157a, l. 14: interpolada bajo el reinado de Enrique II, una adaptación al contexto profético de la segunda versión historiográfica de la *Visión de Alfonso X* funciona como desarrollo narrativo del anuncio anterior, relativo al rey Sabio;
4. Desde la p. 157a, l. 15, hasta la p. 158a, l. 37: probablemente interpoladas en el contexto de la guerra civil entre Pedro I y Enrique de Trastámara, o durante el reinado de este último, las *Profecías a Maestre Antonio* se insertan sin relación con el conjunto precedente y, después de una presentación teórica del papel del rey como vicario de Dios en la tierra, evocan la historia de España desde la fundación de León hasta, posiblemente, el conflicto entre los dos hermanastros;
5. Desde la p. 158a, l. 38, hasta la p. 159b, l. 35: completada bajo el reinado del primer Trastámara, la segunda parte de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* prosigue con anuncios relativos a Alfonso XI, Pedro I y Enrique II, y ensalzan particularmente a este último;
6. Desde la p. 159b, l. 36, hasta la p. 160a, l. 19: unas profecías forman una *Ampliación de las profecías a Maestre Antonio*, pues retoman sus últimos anuncios y los desarrollan, mediante una probable evocación de Alfonso XI; la fecha de su inserción es difícil de precisar;
7. Desde la p. 160a, l. 20, hasta la p. 161a, l. 8: una primera parte de las *Profecías del rey León* se refiere al final de la Reconquista y, sobre todo, a la toma de Granada por Fernando el Católico;
8. Desde la p. 161a, l. 9, hasta la p. 162b, l. 36: una segunda parte de las *Profecías del rey León* adquiere una tonalidad claramente mesiánica, para anunciar, *ante eventum*, el glorioso futuro de Fernando el Católico y su descendencia. Las dos partes de las *Profecías del rey León*, parcialmente imitadas de las *Profecías a Maestre Antonio*, fueron insertadas después de 1492, año de la toma de Granada, y antes de 1505, fecha en la que Fernando el Católico renuncia al trono de Castilla. Conocer más precisamente la edición perdida del *Baladro* de 1500 podría permitir precisar todavía más esta datación.

Finalmente, nos queda por analizar la breve interpolación del cap. CCCXLI, que, de acuerdo a mis investigaciones, no ha recibido nunca los honores de la crítica. El texto es probablemente el más oscuro de todos los conjuntos proféticos del *Baladro del sabio Merlín*. El pasaje parece tomar al pie de la letra la afirmación de Merlín según la cual “las cosas de profecias no podian ser sino en algo oscuras” [p. 155b] y complacerse en alcanzar el mayor hermetismo posible. Si bien su apariencia inicial recuerda el estilo de otras profecías político-históricas, relativas a la historia castellana, tales como las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* o las *Profecías del rey León*, creo que el propósito de este texto es muy distinto.

Una de sus peculiaridades es la mezcla de referencias y de rasgos estilísticos que presenta. De la misma manera que las *Profecías a Maestre Antonio*, el capítulo empieza con una fecha expresada de modo sumamente desarrollado: “Desde diez e nueue fasta en veynte vno e tres días del mas del millar e los trezientos cinquenta años de mas de la era de Jesu Christo” [p. 154b]. Vemos que, más allá del desarrollo acostumbrado, varios aspectos complican todavía más la expresión de este tiempo: no se alude a un solo año, sino a un plazo de tiempo; la mención de las décadas aparece separada en dos partes; a los elementos habituales se añade por fin la precisión de los días. Estamos, por tanto, ante un elemento a la vez conocido y distinto, pues se trata de un rasgo típico de los textos proféticos, pero profundizado y complicado. Pero, además, el oráculo nos transporta de inmediato hacia otro ámbito que el castellano: “en los canpos de Italia, en la cabaña de Romulo el pastor” [*id.*], alusión que parece remitirnos incluso a una fecha anterior a la fundación de Roma, o sea, muy distinta a la que el texto acaba de mencionar. Unas líneas más adelante, la referencia a “los montes Perineos” [*id.*] parece acercarnos al ámbito español, antes de que, de inmediato, la expresión “allende en las baxuras de los mares, en la conquista del sancto Grial” [*id.*] nos lleve de nuevo muy lejos de las tierras peninsulares, esta vez en una geografía incluso imaginaria.

En cuanto a los actores de esta profecía, todos corresponden a metáforas animalísticas, un aspecto típico del estilo merliniano. Sin embargo, llama la atención su número, pues, en vez de seguir a una figura principal, rodeada de unas cuantas figuras secundarias, como sucede en las series proféticas de la interpolación mayor, el pseudo-relato de este capítulo cambia de protagonista casi en cada línea. Algunas de estas imágenes son más bien insólitas, así “el can passariño” [*id.*], “el verdugo del braço” [p. 155a] o “los verdugos fracines” [*id.*]. Otras aparecen con una connotación muy distinta a la acostumbrada, tal la figura del león que, en vez de aludir a

un estatuto real, caracteriza a un personaje violento y cruel: “sera tornado el leon muy cruel, e no se fartara, e rompera las greyes de sus ouejas por quatro partes, e los sus dientes ensangrentaran, e la su lengua emponçoñara” [p. 154b]. Por fin, unos animales, como el “cangrejo del mar, y el dragon” [p. 155a], si bien pertenecen a la fauna de las profecías galfridianas, nunca han aparecido en los textos españoles estudiados hasta aquí y su referente es, por tanto, misterioso. No obstante, otras máscaras animales sí son habituales en nuestras profecías, así el “lobo”, el “leon coronado”, “las ouejas” o las “cruelles bestias” [*id.*], pero, como ya señalé, se trata de una sucesión de referencias inconexas más que de una verdadera narración profética. Esta impresión se puede explicar si nos fijamos en un detalle curioso de la construcción de este capítulo: varios sintagmas son directamente copiados de la interpolación mayor. Tal es el caso de la siguiente frase, tomada de la primera parte de las *Profecías del rey león* [p. 160a]: “las alas sin cuerpo bolaran sobre las montañas de Lucencia” [p. 155a], con una confusión entre “Lucerna” y “Lucencia”. Del mismo contexto viene la mención “vn lobo se leuantara” [*id.*]: la frase no se copia exactamente, pero los elementos aludidos son los mismos (levantamiento de un lobo en contra de un rey león y destrucción de lo más preciado de este rey). Lo mismo pasa con el fragmento “las cruelles bestias saliran de sus cueuas, e perseguiran los ganados”, que transforma muy ligeramente la referencia de las *Profecías del rey león*: “las cruelles bestias, e saldran de las sus cueuas, e perseguiran las gentes del leon” [p. 160b]. Por fin, un caso extremo es el siguiente, en el que el fragmento original se copió de forma trunca y perdió, por consiguiente, todo sentido: “la leona de molina dara lugar en la puebla” [p. 155a], cuando la versión inicial era “la Leona de Molina, e dara lugar a la onça” [p. 159b], una referencia al traspaso de poderes entre la “reina abuela”, María de Molina, y la nueva reina consorte, María de Portugal, esposa de Alfonso XI.⁶³³

Cierta dinámica narrativa se puede notar, a pesar de todo, en el capítulo. Más allá de las menciones sucesivas de un sin fin de actores, dos bloques de figuras emergen: por una parte, el bloque más numeroso corresponde a un grupo negativo, caracterizado por su crueldad, y constituido por “el leon muy cruel”, distintos lobos, ayudados por el “can”, una “mala bestia”, y “las cruelles bestias”; por otra parte, un grupo más reducido corresponde a las víctimas de los primeros, es decir, “las ouejas”, “el fijo del leon coronado”, “el fijo de la loba rabiosa”. A partir de este antagonismo, el pasaje presenta una alternancia de periodos de paz y seguridad con otros

⁶³³ Es sin embargo esta mención de la “leona de molina” que lleva a Bonilla a suponer que el pasaje atañe a la minoría de Alfonso XI [p. 154b, nota 1].

de violencia y crímenes. La particularidad de estas variaciones es que no desembocan, como es el caso en las *Profecías del rey León*, en una conclusión esperanzadora, de índole mesiánica, sino todo lo contrario. El final del texto pinta, más bien, un paisaje aterrador, muy lejos de la tonalidad final de la interpolación mayor: “se morderan los canes fasta que la tierra cubierta de sangre, que sera estonce de las cibdades, que su poder sera tornado en fenbras, pueblo sin consolacion, arboles sin fruto, piedras secas e duras, e no creeran en las yglesias” [p. 155a]. La profecía del capítulo CCCXLI entra así a formar parte del subgénero de los anuncios apocalípticos. La confusión del oráculo se explica entonces mejor: el propósito del texto es ofrecer a su receptor una pintura del mundo como un caos gobernado por la violencia y la crueldad, un caos debido al pecado que reina en la tierra, calificada de “gran pecadora de sus daños” [*id.*]. El capítulo se cierra, por tanto, a la manera de un sermón que llama al lector a más devoción, pero, sobre todo, a la penitencia corporal: “¡e alçad vuestras manos al muy alto señor! ¡E conosced vuestras durezas con fuentes de lagramas [*sic*] e questiones malas! ¡Dad abstinencia a vuestros cuerpos, e amargad vuestros sabores, e hazed vuestras oraciones a la sancta virgen, antes que ueades los tormentos destos tiempos!” [*id.*]. El contenido de la profecía no tiene, pues, como meta el anuncio de acontecimientos terrenales, sino que constituye una amenaza para realzar la efectividad del sermón: la serie de anuncios apocalípticos debe espantar al receptor y obligarlo a reafirmar su fe y su buena conducta. El punto que nos falta examinar ahora es el por qué de la inclusión de esta especie de “sermón profético” al final de la narración del *Baladro*.

II.2.4.4 Intereses políticos y función enciclopédica de las profecías interpoladas del *Baladro del sabio Merlín*

Ahora que tenemos más claros el contenido y la organización de las profecías insertadas al final del *Baladro*, debemos resolver una última cuestión: la de su función, tanto intrínseca como respecto a la obra en la que fueron interpoladas. Como en el caso de la carta al sabio moro Benahatín, insertada en la *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique su hermano*, resulta efectivamente necesario examinar este asunto tanto en el nivel de la interpolación mayor y de cada uno de sus componentes, concebidos como textos independientes, como en el nivel del conjunto narrativo formado por el *Baladro* y su apéndice profético. Empecemos con el primer aspecto.

Como ya comentamos, esta larga interpolación es sumamente heterogénea, pues se parece a un gran tejido, a veces incluso mal cosido, de textos dispares. Así Bohigas se quejaba de la redundancia de los dos prólogos, correspondientes respectivamente al grupo de las *Profecías de Merlín en el palacio del rey Arturo* y a la primera parte de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*. Podríamos incluso considerar que el conjunto presenta, en medio de los anuncios, un tercer prólogo, el que introduce el grupo de las *Profecías a Maestre Antonio*, que justamente constituye quizás el grupo peor vinculado con sus antecedentes textuales inmediatos.

Desde el punto de vista profético, también vimos que coexisten tipos de oráculos muy distintos. Algunos son eminentemente oscuros, otros más o menos inteligibles. Esta distinción corre paralela a otras: las profecías que recurren a las claves animales pertenecen en general a la primera categoría, mientras que las que escogen un estilo más directo permiten una mejor comprensión; asimismo, los vaticinios *ex eventu* son normalmente más fáciles de entender, pues su sustrato referencial es histórico, cuando, al contrario, los anuncios *ante eventum* pueden resultar mucho más confusos, ya que no se refieren a ninguna realidad concreta, sino a aspiraciones muy fantasiosas. Además, todas estas categorías se pueden entremezclar, lo que puede provocar una confusión todavía mayor, por ejemplo si pensamos reconocer elementos históricos reales donde sólo se acumulaban metáforas *ante eventum*. También existen casos extraños de fusión entre distintos géneros proféticos. Así, la evolución textual que desembocó en la versión de la *Visión de Alfonso X* presente en el apéndice transformó una profecía de tipo bíblico, la del ángel como mensajero de Dios, quien viene a avisar al rey Sabio de su castigo terrenal y de su futura muerte, en una profecía “merliniana”, puesto que Merlín es considerado el autor de todos los vaticinios incluidos en la interpolación. El estilo, no obstante, no es en absoluto galfridiano: la inserción de la versión historiográfica de la leyenda en el contexto profético del *Baladro* sólo se realizó mediante el traslado al futuro de las partes narrativas del relato inicial (el discurso del ángel no necesitaba ninguna transformación), sin recurrir ni a imágenes animalísticas, ni a la confusión creada por las metáforas y perífrasis habituales en un oráculo de Merlín. Sin embargo, por el simple hecho de que la autoría de la profecía se atribuye a Merlín, el profeta pagano hijo del diablo parece, de repente, capaz de escudriñar la mente divina y de prever incluso las profecías que Dios decidirá otorgar a los hombres por el intermedio de sus ángeles. Podemos suponer evidentemente que tal no fue el objetivo del interpolador, quien, al contar de semejante modo la blasfemia del rey Sabio incurría en otra todavía más grave, pero resulta

llamativo observar las consecuencias involuntarias de su afán compilador, que no se limitó solamente a “reduplica[r] mediante el recurso de la *mise en abîme* la parte profética de la sentencia divina proferida por el ángel”,⁶³⁴ sino que planteó inconscientemente verdaderos problemas teológicos.

A pesar de tanta heterogeneidad, la interpolación mayor presenta también ciertas características que hacen de ella un conjunto con lógica propia. Isabelle Rousseau afirma inclusive que todas estas profecías “présentent en effet un discours cohérent sur la royauté castillane, ses origines, son essence et sa mission, incarnée dans un personnage de *león de España* qu’elles s’appliquent à construire”.⁶³⁵ Esta coherencia ideológica se basaría en la teoría ya expuesta del rey como vicario de Dios en la tierra, responsable de sus actos ante la justicia divina. Tal concepción explicaría entonces la visión cíclica de la historia castellana, en la que alternan monarcas respetuosos de sus obligaciones, a la vez, ante Dios y ante su pueblo, y que, por ello, alcanzan gloria terrenal y espiritual –el máximo ejemplo de tal actitud, aunque poco presente en la interpolación, es el de San Fernando–, y reyes que no cumplen con sus deberes y padecen, por tanto, el castigo divino, que se identifica en general con una ruptura dinástica –siendo los casos más notables los del rey Rodrigo o de Pedro I el Cruel–. La correspondencia entre esta teoría política y su confirmación por los acontecimientos históricos se observa con más claridad en el grupo de las *Profecías a Maestre Antonio*, puesto que la presentación conceptual antecede la serie de anuncios *post eventum*. Su existencia en los demás conjuntos proféticos me parece menos evidente. O, más precisamente, creo que tal comprensión del poder real puede servir de argumento para apoyar ciertas posturas políticas en todos los conjuntos considerados, pero que solamente en las *Profecías a Maestre Antonio* su demostración, basada en una recapitulación de la historia real castellana, constituye el objetivo del texto. En los demás grupos, funciona como un trasfondo ideológico aceptado, vinculado con la concepción providencialista de un proceso histórico en el que Dios suele intervenir, un trasfondo que permite explicar ciertos acontecimientos, pero que, sobre todo, sirve a otros propósitos políticos.

No cabe olvidar, en efecto, que la profecía de índole histórico-política que aparece en numerosos textos de nuestro corpus es el punto de encuentro entre una forma que responde a las reglas del género profético –las cuales varían según nos situemos en la veta bíblica o en la

⁶³⁴ Funes, “La blasfemia del rey Sabio (Segunda parte)”, art. cit., p. 99.

⁶³⁵ Rousseau, “Prophétie et réécriture de l’histoire”, art. cit., p. 176.

galfridiana– y un fondo de raigambre historiográfica, lo que conlleva necesariamente una interpretación de la historia referida y, al mismo tiempo, la transmisión de una ideología, generalmente al servicio de ciertos personajes políticos o ciertos grupos de poder: este aspecto interpretativo es ajeno a la profecía en sí. Debemos tomar en cuenta, por tanto, que cada uno de los conjuntos proféticos contemplados aquí fueron compuestos en un entorno político-histórico dado. La teoría del vicariato real puede confortar ciertos intereses y oponerse a otros: por tanto, no todos los grupos proféticos de la interpolación mayor recurren a ella de la misma manera. Importa, por ello mismo, entender los distintos objetivos políticos que pretenden alcanzar los múltiples componentes de la interpolación. Para lograr tal comprensión, examinaré a los diferentes actores implicados siguiendo un orden cronológico.

El grupo profético que remonta más lejos en la historia de la Península es el de las *Profecías a Maestre Antonio*, pues cuenta, de modo inteligible, la fundación del reino de León por los godos, la pérdida de España por Rodrigo, la resistencia de Pelayo, los primeros pasos de la Reconquista y la labor de Fernán González, hasta que Castilla alcance también el estatuto de reino. Un brinco temporal nos lleva entonces hasta la época de Fernando III. La lejanía histórica de los primeros sucesos aludidos respecto al momento de redacción del texto –la guerra civil castellana– descarta de por sí cualquier voluntad de incidir directamente sobre el presente político. Como analizó Rousseau, se trata más bien de demostrar la funcionalidad de la teoría del vicariato real –la cual podrá ser utilizada posteriormente para cuestiones de político contemporánea–. La segunda parte del conjunto parece referirse a los monarcas castellanos, desde San Fernando hasta Alfonso XI o, incluso, hasta el contexto de la guerra civil. Sin embargo, la narración se vuelve demasiado hermética para poder percibir en ella intereses particulares. Su meta sería más bien la de advertir a sus contemporáneos de la inminencia de un castigo divino, debido a una nueva aplicación de dicha teoría ante los crímenes cometidos por España: tal sería el objetivo de la conclusión casi apocalíptica de este conjunto profético. Como adelantamos, demostrar la validez de esta concepción política y, luego, aplicarla al contexto presente constituyen los propósitos ideológicos de las *Profecías a Maestre Antonio*.

Después de la evocación de los orígenes del reino castellano, los personajes más antiguos que aparecen en esta interpolación son Alfonso X y su hijo, Sancho IV, en particular en el conjunto de la *Visión de Alfonso X*. Esta leyenda, como vimos, es la resultante de una construcción textual que comprende varias capas. En un primer momento, el relato de la blasfemia del rey Sabio,

culpable de un orgullo extremo ante su Creador, forma parte de la propaganda sanchista, con el fin de desacreditar al viejo monarca y sus objetivos políticos –en particular la ambición imperialista y las propuestas culturales– y, por consiguiente, de justificar la rebelión del hijo, concebida como el instrumento del castigo divino. Hacia 1330-1340, en la primera versión escrita que se conoce de la leyenda, esta rebelión ya pertenece al pasado y ya no necesita justificación. Como demostró Funes,⁶³⁶ su reutilización por el conde de Barcelos tiene, por tanto, otro objetivo: el de cuestionar la legitimidad moral de la línea reinante de Castilla, que desciende de un ancestro blasfemo y soberbio, pero finalmente arrepentido, y de otro rebelde a la autoridad de su rey y padre. Esta repartición de las culpas se acentúa en la segunda versión historiográfica de la leyenda, modelo del relato insertado en el *Baladro*: Alfonso X ya fue castigado por su blasfemia y recibe ahora una caracterización positiva, mediante la evocación de su sumisión a las decisiones divinas, la pintura de su gran piedad y las dos gracias que Dios le otorga, al aceptar que se cumpla su maldición en contra de su hijo y al avisarle del día de su muerte; en cuanto a Sancho el Bravo, su imagen resulta todavía más negativa, ya que no solamente es culpable de rebelión, sino que él y su linaje serán castigados por la aplicación de la maldición alfonsí. El rey Sabio aparece ya redimido y muere de forma modélica, provocando la admiración de sus coetáneos y, claro está, del nuevo lector de la leyenda. Al contrario, la llegada sobre el trono de Sancho IV y sus descendientes está rebajada al estatuto de paréntesis en la historia castellana, un paréntesis destinado a cerrarse muy próximamente. Tal razonamiento crea necesariamente una fuerte expectativa ante el final de esta línea maldita y la llegada del rey que permitirá el cumplimiento de la maldición y el regreso a la legitimidad de la monarquía castellana: este rey mesiánico es, evidentemente, Enrique II.

Antes de detallar los elementos de la interpolación mayor a favor del primer Trastámara, regresemos brevemente sobre los reyes del “paréntesis sanchista”. Sancho IV está aludido al final de las *Profecías a Maestre Antonio* y al principio de la *Ampliación* de las mismas, bajo la imagen del “gauilan del olmo” o del “lobo cerual” según la interpretación retenida. Ambas figuras aparecen como responsables de una muerte, respectivamente la del “leon brauo de las montañas” y la del “cauallero de los pies aluos”. De la primera también se precisa que “sera muy buen rey e muy temido de todas las gentes” [p. 159b], quizás una alusión a su apodo del “Bravo”. En todo caso, su caracterización no parecía importar mucho a los autores de estos pasajes. Su sucesor,

⁶³⁶ Funes, “La blasfemia del rey Sabio (Primera parte)”, art. cit., pp. 63-67.

Fernando IV, despertó todavía menos interés, pues sólo se lo menciona para respetar el orden de los monarcas, y eso mediante un diminutivo más bien extraño, el de “leoncillo”, o como padre del rey siguiente, Alfonso XI. El rey Justiciero es de hecho el que goza de uno de los desarrollos más largos en la segunda parte de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, además de la mención más extensa de la *Ampliación de las profecías a Maestre Antonio*. Se destaca sobre todo su papel en la Reconquista, al punto de compararlo con los éxitos de Fernando III. La narración detallada de la batalla del Salado permite poner de realce sus virtudes guerreras y subrayar su victoria militar. Se crea así en torno a Alfonso XI la imagen de un rey modelo, a la altura de su papel de representante de Dios en la tierra. Sin embargo, esta caracterización positiva no es el objetivo directo del texto oracular, pues éste concluye con la evocación de la muerte del soberano y, por tanto, no constituye un alegato a favor de una figura aún reinante. Se trata más bien de establecer un contraste con su sucesor inmediato, Pedro I. Precedida por el retrato de un monarca ejemplar, la denuncia de los pecados y crímenes del rey Cruel resulta todavía más impactante: desde la perspectiva de la teoría del vicariato real, el padre representa al soberano ideal y el hijo al anti-modelo. El acercamiento a la vez cronológico y textual entre las dos figuras opuestas pone en evidencia la necesidad del castigo divino en contra del segundo, un castigo divino que, como en el caso de Alfonso X, toma la forma de una pérdida de honra y poder del culpable, plasmada en un cambio dinástico: una vez más nos encontramos con Enrique de Trastámara como beneficiario directo de tal construcción ideológica.

A través de la evocación seudo-profética de los precedentes monarcas de Castilla, los conjuntos de anuncios de la interpolación mayor conducen al lector hacia una misma figura, la de Enrique II. Hijo bastardo de Alfonso XI, el de Trastámara necesitaba una propaganda particularmente hábil para lograr desacreditar a su rival, heredero legítimo del rey precedente, y defender sus propias aspiraciones al trono. Después de su victoria sobre Pedro I, el nuevo rey, culpable del crimen de regicidio, debía encontrar además una justificación suficientemente sólida para semejante acción. La propaganda enriqueña sacó entonces partido de leyendas, a veces antiguas, pero que seguían vivas y, por tanto, convincentes, y propuso, al mismo tiempo, nuevas construcciones ideológicas a favor del nuevo monarca. La reutilización de la *Visión de Alfonso X* forma parte de la primera estrategia. La situación de Enrique II respecto a Pedro I era mucho más crítica que la de Sancho IV respecto a Alfonso X: el Bravo sí era hijo legítimo del monarca reinante, gozaba del apoyo de buena parte de la nobleza y no cometió un regicidio para llegar al

poder. Sin embargo, la leyenda ofrecía posibilidades que el primer Trastámara supo aprovechar. Al repartir las culpas entre el rey blasfemo y su hijo rebelde, Alfonso X ya no aparecía como un rey anti-modélico al que había que derrocar absolutamente y, por consiguiente, Sancho IV ya no desempeñaba el papel de redentor del reino, sino de iniciador de un linaje ilegítimo, ya que maldito y desheredado por su padre. Esta maldición se vuelve el elemento más importante de la leyenda. El ángel de Dios confirma su cumplimiento y la extiende sobre cuatro generaciones: Sancho IV, pero también Fernando IV, Alfonso XI y Pedro I. Por fin, se añade a la leyenda un anuncio mesiánico relativo al rey que pondrá fin a esta línea maldita, o sea, el propio Enrique II. Los términos son ditirámicos: “Dios enbiarales saluacion de parte de Oriente, muy noble rey. Idoneo acabado, fundado en justicia en todos los bienes, e bondades, e noblezas que a rey pertenesce” [p. 156b]. La presentación del monarca salvador se adecúa perfectamente a la concepción del vicariato real: Dios mismo manda explícitamente a este nuevo rey, el cual cumple con todas las perfecciones exigidas para llevar a cabo semejante misión. Los cambios aportados a la leyenda de la blasfemia del rey Sabio permiten así una refuncionalización del relato, destinado ahora a erigir a Enrique de Trastámara en monarca mesiánico, salvador del reino y garante de su porvenir.

La segunda estrategia seguida por la propaganda trastamarista no remonta tan lejos en la historia castellana, sino que se funda en la figura misma del rival de Enrique II, Pedro I. Ya hemos estudiado las facetas del discurso antipetrista en el contexto de la obra del canciller Ayala. Son argumentos similares los que se retoman aquí, en el conjunto formado por la segunda parte de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, es decir, una exageración de los pecados y de la crueldad del último borgoñés, acentuada por el uso de metáforas animalísticas despreciativas para designarlo o evocar ciertos de sus rasgos: “el quatro pollino, asno de maldad” [p. 158b], “su lengua sera semejante de sierpe enponçoñada” [*id.*], “el cabron luxurioso” [*id.*], etc. Su caracterización negativa se subraya, además, gracias a la estructura textual que lo presenta rodeado por soberanos modélicos. Como ya mencioné, la imagen sumamente positiva de Alfonso XI, además de ensalzar al padre de Enrique de Trastámara, permite poner todavía más en evidencia los crímenes de su sucesor. Del mismo modo, la presentación negativa de Pedro I se acentúa también *a posteriori*, gracias al retrato de otro rey modélico, el propio Enrique II, cuya evocación idealizada forma un claro contraste con su predecesor anti-modélico. Como en el pasaje a su respecto de la *Visión de Alfonso X*, los términos aquí empleados lo erigen al nivel de

figura mesiánica, salvador del reino después del caos instituido por Pedro I, restaurador de la paz y la prosperidad de Castilla, y digno vicario de Dios en la tierra. Una curiosidad del fragmento es el olvido puntual del estilo profético que comete el autor para desear lo mejor a su rey: “E rogaran los muertos por su vida; que Dios ge la prospere con muy gran razon abondosa de nobleza” [p. 159a]. Este sintagma, con el uso del presente del subjuntivo, deja claro el contexto de composición del pasaje, es decir, el principio del reinado de Enrique II, y al servicio de quién se hallaba el fingido profeta.⁶³⁷

Los textos proféticos de la interpolación mayor del *Baladro* dan así acceso a una visión más completa de las estrategias propagandísticas del primer Trastámara. Más que la coexistencia de discursos contradictorios, observamos un sabio equilibrio entre dos líneas de justificación del regicidio de Montiel: una línea antidinástica, que se basa en la ilegitimidad de Sancho IV y sus sucesores, y una línea antipetrista, que pone en evidencia la indignidad de Pedro I respecto a su función real. En ambos casos, Enrique II es la figura mesiánica que llega a cumplir con los designios divinos, sea para consumar la maldición pronunciada contra Sancho el Bravo y sus descendientes, sea como instrumento del castigo divino decretado contra Pedro I. Más aún, este mesianismo se proyecta hacia el futuro, puesto que el autor del conjunto se atreve a componer algunas profecías *ante eventum* y a prometer a su rey la paz de una nueva edad de oro, la unión de los reinos peninsulares y la victoria definitiva sobre los moros.

Vinculada con el discurso trastamarista, la defensa de otro personaje o, más bien, de otra familia trasparece en la extensa interpolación profética del *Baladro*. Se trata de la familia de los Manuel, representada por tres generaciones, con las figuras de don Manuel, don Juan Manuel y doña Juana Manuel. El primero es uno de los actores de la *Visión de Alfonso X*, donde, en el relato de la pasada blasfemia del rey Sabio, transmite a su hermano un primer aviso divino y lo insta a que se arrepienta por su blasfemia: “como aquel que te amaua, preguntote [don Manuel a Alfonso X] si dixeras tal razon, e tu le dixiste que si dixeras. De lo que ouo don Manuel gran pesar; e afrontote que te quitasses dello, y que demandasses dello perdon a Dios, e tu no lo preciaste” [p. 156b]. Aparece, por tanto, como representante de valores positivos, en clara

⁶³⁷ Un elemento poco comprensible si, como resulta lógico, entendemos las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* como la máxima expresión de la propaganda enriqueña es la referencia a su madre, doña Leonor de Guzmán, favorita de Alfonso XI, mediante la metáfora despreciativa “loua parda paridera como puerca” [p. 158a]. Podemos suponer que se quiso conservar una imagen frecuente de la literatura profética contemporánea o, más probablemente, que tal metáfora señala la existencia de una etapa previa de este conjunto profético, anterior a su reutilización a favor de Enrique II, tal y como sucede con la leyenda de la *Visión de Alfonso X*.

oposición con el monarca, del que se recuerda aquí el orgullo desmesurado y blasfematorio: la sensatez del infante se opone a la locura del rey, su humildad a la soberbia de Alfonso X, su respeto ante la autoridad tanto divina como real al desprecio del rey por los avisos celestiales, etc. El infante aparece muy temprano en la evolución de la leyenda, pues su intercesión ya se narra en la primera versión historiográfica conocida, la del conde de Barcelos. En su *Libro de las armas*, don Juan Manuel también alude al destino de su padre como contrapartida positiva del sino dramático del rey Sabio. De estas dos apariciones tempranas, Funes extrae la hipótesis de que la figura de don Manuel ya se encontraba en la forma previa que sirvió de fuente al cronista portugués y al infante castellano, lo cual podría confirmar la idea, propuesta por María Cecilia Ruiz, de que la difusión oral de la leyenda se debiera justamente a la influencia de don Manuel, como parte del apoyo que proporcionó a Sancho el Bravo.⁶³⁸

Más allá de este posible papel propagandístico inicial, el hecho de que se mantenga la referencia al infante don Manuel en la versión de la leyenda transmitida por el *Baladro* se debe a otros propósitos. Para Derek Lomax, su presencia denota la autoría de don Juan Manuel. Sin embargo, como demuestra Funes, tal hipótesis resulta innecesaria.⁶³⁹ Ya vimos que esta nueva versión de la leyenda formaba parte de la propaganda enriqueña. Ahora bien, la defensa de la legitimidad del primer Trastámara se basa también en un tercer argumento, además de las dos construcciones mesiánicas que ya presentamos: su enlace con doña Juana Manuel, quien reúne al linaje bendito de don Manuel y al linaje legítimo, pero alejado del trono por Sancho IV, de Fernando de la Cerda. En esta versión pro-trastamarista de la *Visión de Alfonso X*, resultaba totalmente lógica conservar la figura eminentemente positiva del abuelo de la reina y expresar, a través de su caracterización, el derecho moral a la corona de su heredera y, al mismo tiempo, del cónyuge de ésta, Enrique II. Es exactamente la misma estrategia propagandística la que se expresa al final de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, donde doña Juana

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 69. Funes remite al trabajo de María Cecilia Ruiz, *Literatura y política: el “Libro de los estados” y el “Libro de las armas”*, Scripta Humanistica, Potomac, 1989, pp. 82-83. En su excelente artículo “Alphonse X maudit son fils” (*Atalaya*, V (1994) : *L’invective au Moyen Âge*, pp. 151-179), Georges Martin llega a una conclusión todavía más extrema respecto al papel desempeñado por la familia Manuel en la concepción de la leyenda, pues considera que los respectivos textos del conde de Barcelos y de don Juan Manuel “portent à entrevoir dans la légende anti-alphonsine du blasphème et dans l’amplification légendaire anti-sanchiste de la malédiction un système binaire conçu d’un seul et même coup dans le berceau domanial des Manuel” (p. 171).

⁶³⁹ Véase Funes, “La blasfemia del rey Sabio (Segunda parte)”, art. cit., pp. 80-83. El estudio aludido de Derek Lomax es el siguiente: “Una crónica inédita de Silos”, en *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel, O. S. B.*, Abadía de Silos, 1976, I, pp. 323-337. La posible autoría de don Juan Manuel o de uno de sus allegados fue también propuesta por Entwistle acerca, esta vez, del conjunto de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*: véase *The Arthurian Legend, op. cit.*, pp. 57 y 179.

Manuel aparece bajo la metáfora de la “honça del ala”. La profecía la presenta justamente como descendiente de una “liña muy derecha de justicia” [p. 159b] y como el origen de la legitimidad de Enrique II: “el leon pollino no perdera por ella su prez, ante la cobrara” [*id.*]. Los dos conjuntos proféticos apuntan hacia la argumentación que se hará cada vez más explícita en los posteriores discursos de la nueva línea reinante: la legitimidad de la dinastía Trastámara no se basa tanto en la necesidad de cambio impuesta por la tiranía de Pedro I, ni en la maldición alfonsí en contra de Sancho IV y sus herederos, como en los derechos sucesorios de doña Juana Manuel, heredera directa de los Manuel y de los de la Cerda y, a través de ellos, del rey Santo, Fernando III.⁶⁴⁰

En cuanto a la figura del infante don Juan Manuel, no aparece explícitamente en el apéndice del *Baladro*. Sin embargo, su presencia latente es indudable, justamente a través de la “conciencia linajística que supo crear en torno a sí”⁶⁴¹ y que se expresa mediante dos construcciones ideológicas analizadas aquí: por una parte, la distinción entre una línea bendecida por Fernando III, la que deriva de don Manuel, y una línea maldita, la de Alfonso X y sus descendientes, que don Juan Manuel creó en su *Libro de las armas* y que trasparece en la *Visión de Alfonso X*; por otra, el éxito de su matrimonio con doña Blanca Núñez, hija de Fernando de la Cerda y de doña Juana Núñez de Lara, gracias al cual reúne en la persona de su hija, doña Juana, los más sólidos derechos a la corona de Castilla, legitimidad sobre la cual se apoyan las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* para ensalzar a Enrique II. La figura implícita del infante que se revela en nuestros textos mediante este “imaginaire dynastique”⁶⁴² es, por tanto, la del “Juan Manuel, Trastámara” analizado por Gómez Redondo, es decir, la del pensador linajístico y del creador de la ideología política de la nueva dinastía Trastámara.

Como lo dejó ver nuestra descripción de los componentes de la interpolación, existe un brinco temporal entre la evocación del primer Trastámara y la última figura histórica aludida, la de

⁶⁴⁰ Una de las exposiciones más claras de tal razonamiento es la que presenta Juan I ante unas cortes celebradas el 24 de noviembre de 1386 en Segovia, para defender sus derechos ante otro pretendiente a la corona castellana, Juan de Gante, duque de Lancaster y esposo de Constanza, hija de Pedro I. Véase el análisis que propone de esta arenga Fernando Gómez Moreno en su artículo “Don Juan Manuel, Trastámara”, *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, XXV (2002), pp. 163-181, en part. pp. 170-174.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁴² La fórmula es de Georges Martin, “Alphonse X maudit son fils”, art. cit., p. 173, quien resume el objetivo de este imaginario casi demasiado perfecto en los siguientes términos: “Avant de mourir, Jean Manuel prit le temps de tisser la fine toile d’alliances, de mythes littéraires et de rumeurs qui laisserait, offerte à qui saurait saisir l’occasion par les cheveux, une lignée royale sans tache, où – accordés [...] aux deux décisions testamentaires d’Alphonse X : l’exhérédation et la malédiction – cristalliseraient les droits successoraux des La Cerda et l’ascendance bénie des Manuel” (p. 175).

Fernando el Católico, protagonista de las *Profecías del rey León*. El propósito político de este final de la interpolación ya no es tan complejo como los anteriores, pues ya no se trata de defender derechos sucesorios cuestionables o de legitimar un acceso violento al trono, sino solamente de cantar las alabanzas del monarca reinante. La guerra de sucesión con los partidarios de doña Juana la Beltraneja ya quedaron atrás y Fernando V se encuentra ya suficientemente legitimado por su linaje propio y el matrimonio con Isabel de Castilla y, sobre todo, por los grandes éxitos de su labor reconquistadora. Son estos logros los que la primera parte de este conjunto exalta, con la narración detallada de la toma de Granada, símbolo del final de la Reconquista. En la segunda parte, pasamos a una serie de vaticinios *ante eventum* que elevan a Fernando el Católico al prestigio de monarca mesiánico universal, mayor representante de Dios y de su Iglesia y victorioso en todas sus conquistas. Como analizaron Cátedra y Rodríguez Velasco, la profecía cumple aquí con una función muy distinta a la reinterpretación historiográfica que llevaba a cabo en los anteriores conjuntos, al servicio de uno u otro soberano: ahora, el discurso oracular pasa a ser “como una fórmula dentro de las ceremonias del nuevo rey coronado, al que se vendrían a profetizar sobre todo los episodios futuros como rey reconquistador. En este sentido, la profecía tiene menos un carácter de explicación, legitimación o justificación providencial de ciertos de sus actos cuanto de esperanzas que vienen a depositarse sobre su persona regia”.⁶⁴³ La figura semi-histórica, semi-mítica, del rey León de España sintetiza entonces estas aspiraciones escatológicas del reino castellano, ya plasmadas parcialmente en el personaje concreto de Fernando el Católico, que reemplaza ahora a Enrique II como nuevo rey mesiánico. La profecía constituye así, a la vez, una alabanza cortesana dirigida hacia la figura reinante y un discurso revelador de los anhelos más profundos de una sociedad y de la ideología con la que se identifica.

Cada componente de la interpolación mayor del *Baladro* tiene entonces un objetivo particular de índole político, o inclusive propagandístico, relacionado con un contexto histórico dado y, en general, con los intereses precisos de un personaje concreto. Las construcciones ideológicas que transmiten entonces las profecías resultan a veces complementarias, otras veces contradictorias, o pueden no tener entre ellas ninguna relación. ¿Cuál es, por tanto, el propósito de su reunión para crear un compendio profético único, aunque heterogéneo? La respuesta a esta pregunta depende de la resolución de otro problema, el de saber si este compendio se formó de manera

⁶⁴³ Cátedra y Rodríguez Velasco, *Creación y difusión*, *op. cit.*, pp. 40-41.

independiente o si se creó mediante un proceso de sucesivos añadidos al texto del *Baladro del sabio Merlín*. Si bien las dos ediciones de la obra contienen múltiples diferencias, el hecho de que la versión de 1498 no presenta esta interpolación profética final parece indicar que la vinculación de la narración ficcional con estos anuncios histórico-políticos constituía una iniciativa relativamente reciente en la historia del texto cuando éste se volvió a publicar en Sevilla, en 1535: a lo mucho, remontaba a la edición perdida de 1500. Entwistle veía en la posible influencia de estas profecías sobre los poetas del *Cancionero de Baena* una prueba de que Villasandino ya conocía una versión del *Baladro* con un apéndice profético, lo que nos sitúa a más tardar en el primer cuarto del siglo xv.⁶⁴⁴ Tal conclusión no me parece necesaria, pues Villasandino y sus compañeros podían conocer estos textos de modo independiente. El objetivo propagandístico de la mayoría de los componentes de la interpolación debió de favorecer, desde las más altas esferas, la difusión autónoma de estos textos, difusión demostrada, a pesar de la rareza de los testimonios en castellano –recordemos el ejemplo de la *Visión de Alfonso X* del ms. 431 de la BNM–, por la versión catalana de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres* encontrada por Bohigas. La inclusión de vaticinios similares en el *Poema de Alfonso XI* o, más tarde, en el *Cancionero de Baena* son justamente señales de esta amplia difusión.

Creo, por tanto, que es a partir de esta transmisión autónoma de los componentes proféticos cómo surgió la idea de irlos reuniendo, en base a dos características: la supuesta autoría de Merlín y la índole histórico-política de los anuncios. Esta diferencia genérica debió de excluir durante mucho tiempo un posible acercamiento entre el Merlín de la Fábula, el del *Baladro*, y el Merlín Profeta, el de estos oráculos políticos independientes. Mi hipótesis es que, a partir del núcleo inicial de las *Profecías de Merlín cerca de la ciudad de Londres*, concebidas o reinterpretadas desde la perspectiva propagandística trastamarista,⁶⁴⁵ el compendio creció primero con la interpolación más bien cuidada de la *Visión de Alfonso X*, transpuesta en futuro y vinculada en la

⁶⁴⁴ Entwistle, *The Arthurian Legend*, *op. cit.*, p. 177, donde el estudioso incluso afirma: “we have no reason to doubt that they [el *Baladro* y las profecías] always formed one corpus”.

⁶⁴⁵ Rousseau, como ya indicamos, defiende una redacción en dos tiempos de este conjunto: primero, los anuncios relativos a Alfonso X, Sancho IV y Alfonso XI, anteriores a 1344, y, luego, las predicciones tocantes a Pedro I, Enrique II y doña Juana Manuel (“Prophétie et réécriture de l’histoire”, art. cit., p. 176, nota 4). Creo que el límite de 1344 se debe a la opinión de que el conjunto influyó directamente sobre Rodrigo Yáñez al componer la profecía del *Poema de Alfonso XI* relativa a la batalla del Salado: como ya mencioné, esta influencia no me parece comprobable, pues los dos textos podían haberse inspirado en una misma fuente o, incluso, en el mismo vocabulario y estilo ya identificados por toda Europa como propios de Merlín y adaptados a la realidad histórica peninsular. Me parece más interesante observar que desde un principio y, más aún, en las partes dedicadas a Alfonso XI (en la que, de hecho, se menciona la muerte del rey, ocurrida en 1350) y a Pedro I, el conjunto apunta ya hacia el apoteosis profético de Enrique de Trastámara.

medida de lo posible con el pasaje preexistente relativo al rey Sabio. Dos motivaciones pudieron explicar esta primera inserción: por una parte, la voluntad ya mencionada de completar las informaciones, de inicio bastante escuetas, sobre la leyenda de la blasfemia real; por otra, la conciencia de que ambos textos expresaban una justificación mesiánica de Enrique II y que se reunían así las dos líneas de su propaganda (no olvidemos que un lector al tanto de los acontecimientos contemporáneos y de sus implicaciones tenía una comprensión mucho más inmediata de la significación de semejante construcción ideológica). La siguiente etapa formativa del compendio que conocemos hoy en día correspondió probablemente a la inserción de las *Profecías a Maestre Antonio*. A partir de este momento, podemos suponer que ya no fueron motivos ideológicos los que impulsaron esta nueva reunión de textos, sino el deseo de juntar profecías atribuidas a un mismo autor, o sea, el famoso mago Merlín. Este cambio de propósito del interpolador explica que la inserción del nuevo grupo de profecías ya no esté tan cuidada, sino que éste empieza de forma abrupta, al concluir la *Visión de Alfonso X*: la idea es reunir todas las profecías conocidas, y ya no formar un nuevo conjunto pensado para expresar un sentido ideológico coherente. La llamada *Ampliación de las profecías a Maestre Antonio* constituye el grupo más problemático de ubicar en este proceso de formación. La aparente no conformidad de sus alusiones con las de las *Profecías a Maestre Antonio* apoyaría la opinión de que son una imitación de éstas —o que corresponden a otra versión de las mismas—. El lugar que ocupan en el compendio, desvinculado de su modelo, resulta también extraño: puede deberse a un trastorno de las series de profecías en algún momento de la transmisión textual, o puede revelar la despreocupación del nuevo interpolador, interesado, él también, en reunir todas las profecías merlinianas posibles y no en dar coherencia a tal antología. En cuanto a la inserción del último grupo profético del compendio, el de las *Profecías del rey león*, pudo derivar de la misma voluntad acumuladora, que llevó a un nuevo compilador a añadirlas al final del compendio ya formado. Pero se ofrece también otra posibilidad. Dada la fecha muy reciente del último acontecimiento histórico aludido, la toma de Granada en 1492, respecto a las fechas de las ediciones de los *Baladros*, su inserción puede vincularse más directamente con el proceso editorial de la obra. El editor sevillano de 1535 (o desde 1500) se propuso reunir todos los materiales merlinianos a su disposición, es decir, la fábula de Merlín, correspondiente al texto del *Baladro*, el compendio de profecías que se había ido formando desde los principios de la dinastía Trastámara y, por fin, un conjunto más reciente creado en torno a la figura real contemporánea (si

nos situamos en el contexto de 1500), o por lo menos cercana (si la inserción sólo tuvo lugar en 1535) y que circulaba de forma autónoma en la época.

Estas posibles etapas del proceso de formación de la interpolación profética son, evidentemente, en gran medida hipotéticas. Sin embargo, creo que respetan la lógica tanto del contenido textual de los distintos componentes, como de las implicaciones políticas e ideológicas que explicitamos en cada caso. Son estas implicaciones las que dictaron en un principio la reunión de textos, pero, muy rápido, otra aspiración las reemplazó: la voluntad de juntar todos los conjuntos proféticos que corrían a nombre del mago Merlín. Tal objetivo se hizo todavía más ambicioso cuando un editor, quizás inspirado por el título completo de la obra, se propuso juntar esta vertiente profética del personaje con la vertiente fabulesca: así fue cómo nació la versión sevillana del *Baladro del sabio Merlín con sus profecías*. En esta nueva edición, el *Baladro* desempeña así la función de una especie de enciclopedia merliniana, que reúne todos los materiales sobre o del mago bretón y podría recibir el subtítulo moderno de “Vida y obras del profeta Merlín”. Hacia la misma dirección apunta la inclusión anterior de las profecías tomadas de Monmouth: eran anuncios pronunciados por el mismo Merlín del que se contaba la historia y, más aún, otras obras ya los reunían. De cierto modo, se trata de una aspiración similar a la ambición totalizadora que regía la formación de los grandes ciclos caballerescos del siglo XIII francés, de los que deriva la materia del *Baladro*: se trata de incluir todo lo que se sabe sobre un personaje, aquí Merlín, sin dejar ningún cabo suelto dentro de la obra –por eso se detallan partes de la narración a las que solamente se aludían en la *Suite du Merlin*–, ni material conocido que no se le añada –se insertan las *Prophetiae Merlini* y el compendio de oráculos relativos a la historia castellana creado a lo largo del siglo anterior–. Según la interpretación de Leonardo Funes, la inserción de estas profecías en el conjunto narrativo del *Baladro* no podía tener otro sentido que “la literaturización de la historia política”.⁶⁴⁶ Pero esta conclusión se basaba en la opinión de que los anuncios sólo concernían al problemático acceso al trono de Enrique II y a ningún acontecimiento contemporáneo: la distancia histórica de la guerra civil le habría quitado su dimensión polémica, lo que habría permitido considerarla como material literario. Sin embargo, tal presentación de la interpolación profética deja de lado las últimas *Profecías del rey León* que atañen, al contrario, a sucesos muy cercanos e, incluso, a la figura todavía reinante, o que dejó la corona muy recientemente, de Fernando el Católico. Es poco probable que semejante

⁶⁴⁶ Funes, “La blasfemia del rey Sabio (Segunda parte)”, art. cit., p. 101, nota 42.

distanciamiento ya se haya creado en torno a la acción de este rey. Creo, por eso, que la inclusión de las profecías en el *Baladro* no se debe a su “literaturización” –al contrario, fue su carácter no literario el que retardó tal reunión–, sino a la voluntad enciclopédica que ya describimos y que fue, justamente, el único factor capaz de superar las diferencias genéricas entre los textos.

Aclarada la motivación que pudo llevar a un editor a incluir el largo compendio profético en el *Baladro*, sólo nos falta explicar las razones de la ubicación textual escogida para tal interpolación. La respuesta más sencilla a esta pregunta es que se trataba de la solución más fácil, pues añadir este compendio como apéndice de la obra permitía una simple yuxtaposición de los dos textos, sin implicar las modificaciones que una inserción dentro de la trama ficticia hubiera exigido. Además, por la temática castellana de los anuncios, una interpolación en algún lugar del argumento hubiera resultado sumamente difícil, puesto que el núcleo de la obra nunca menciona a Castilla. Si bien estos motivos prácticos bastan para explicar la situación de apéndice del compendio profético mayor, aislado incluso del cuerpo del texto por la mención explícita del final del “primero libro de la demanda del Sancto Grial” [p. 155a], podemos aventurar una segunda hipótesis relativa al pequeño capítulo CCCXLI: su ubicación, tan cercana a la narración de la muerte de Merlín, participaba del dramatismo de ésta y cumplía con una función de epílogo, de despedida del personaje, pero también de contrapeso a su terrible muerte.

Cabe recordar que el relato de la muerte del profeta falta en las versiones francesas de la obra y que son precisamente los *Baladros* los únicos en presentar una narración detallada del fin trágico del personaje, con toda probabilidad en base a las indicaciones presentes en su modelo francés, como demostró Bogdanow. Las versiones francesas sólo mencionan el encierro de Merlín y precisan que Bandemagús fue el último en escucharlo hablar. Es esta escena entre el profeta y el caballero la que recrean en detalle los *Baladros*: después del encantamiento de la Doncella del Lago y del encierro del mago, cuentan la llegada a la cámara de los dos amantes de Bandemagús, acompañado por una doncella; el caballero descubre el monumento y escucha una voz que sale de la tumba; Merlín se da a conocer, le explica el engaño del que fue víctima y profiere unas últimas profecías relativas al propio Bandemagús y a otros caballeros de la corte de Arturo; ante la imposibilidad de liberar al profeta, el caballero, lleno de miedo, escucha su último discurso, ya delirante, al final del cual Merlín entrega su alma a su padre, el diablo; en acuerdo con una naturaleza que se vuelve casi apocalíptica, Merlín da finalmente grandes “baladros” o gritos, que provocan el desmayo de Bandemagús, y muere. Los respectivos finales de las dos

ediciones del *Baladro* varían entonces ligeramente: en la de Burgos, el caballero vuelve en sí, regresa con la doncella que lo acompañaba, le cuenta su encuentro con Merlín y termina una aventura, antes de regresar a la corte de Arturo y de anunciar la muerte del profeta, que provoca un gran luto en todo el reino de Londres; en la de Sevilla, Bandemagús reencuentra a la doncella literalmente muerta por el miedo causado por los baladros y acude directamente a la corte de Arturo para narrar lo sucedido, relato que el rey hace consignar de inmediato. Siguen entonces los dos conjuntos proféticos aquí analizados.

Los dos *Baladros* buscaron claramente crear un desenlace impresionante para la narración de la vida de Merlín. El título mismo de las versiones hispánicas de la *Suite du Merlin* demuestra la importancia otorgada a este final trágico, pues el término de “baladro” anuncia desde un principio la terrible muerte del profeta. Además de los detalles que aportan sobre los últimos momentos de Merlín, presentan un cambio llamativo respecto a la caracterización del mago: después de haber sido, a lo largo de la obra, el profeta del Grial y el facilitador de los designios divinos en la tierra, Merlín reniega del servicio de Dios y se entrega al diablo. Bohigas proponía dos posibles explicaciones para esta inesperada inversión final: “este sorprendente juicio sobre Merlín puede obedecer también a una razón estructural, –en este caso muy gratuita– por la cual se devolvía al infierno a quien de él había salido. O al prurito de ensombrecer más la muerte de Merlín y darle un final espeluznante que ciertamente no viene preparado por la obra”.⁶⁴⁷ Esta voluntad de dramatismo me parece bastante evidente, sobre todo en la versión sevillana, donde la compañera de Bandemagús aparece muerta y el caballero se dirige directamente a la corte para anunciar el fin trágico de Merlín, sin que la narración de una última aventura llegue a distraer la atención del lector y a dejar recaer su emoción. Creo que la inserción del capítulo CCCXLI viene a coronar este edificio textual: esta serie de anuncios, que no corresponde a ningún referente ni ficticio ni histórico, sino que se basa en una acumulación de metáforas merlinianas sin coherencia, tomadas incluso a veces de la interpolación mayor, prolonga el efecto de la dramática muerte del profeta. Las alusiones son casi todas negativas y espantosas: mantienen así el miedo provocado por los baladros de Merlín y el desencadenamiento de las fuerzas naturales en torno a su muerte. La conclusión moralizante del capítulo crea un contrapeso al delirio diabólico del profeta: Merlín, hijo del diablo y culpable de lujuria, acabó condenándose; para no seguir tal ejemplo y alcanzar la

⁶⁴⁷ Bohigas, “Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlín*”, *op. cit.*, p. 179.

salvación, el final del capítulo CCCLXI constituye un llamamiento a la virtud y a la piedad. Este capítulo forma así un perfecto remate para el dramático desenlace de la obra.

La complejidad y la extensión de las interpolaciones proféticas del *Baladro del sabio Merlín* exigieron un análisis particularmente desarrollado, y eso por varios motivos. Por una parte, el hermetismo de la gran mayoría de los anuncios requería una exégesis bastante precisa, para dilucidar las múltiples metáforas empleadas y entender, a la vez, el referente histórico al que aludían y su estructura interna. Por otra, su interpolación más bien floja al final de la narración ficcional de esta obra artúrica nos obligaba a estudiar su función según dos perspectivas distintas: la de las profecías consideradas como textos autónomos, antes y después de su agrupación unas con otras, respondía a una necesidad propagandística, en particular la de justificar la violenta llegada al poder de la dinastía Trastámara; mientras que la función de estos compendios proféticos en relación con la obra en la que fueron insertados se alejaba de tales objetivos políticos, para cumplir con un propósito enciclopédico, el de reunir todo el material conocido en torno a la figura de Merlín. Las interpolaciones proféticas del *Baladro* sevillano constituyen así una culminación del género de la profecía merliniana de índole histórico-política en el ámbito español, tal y como la hemos estudiado a lo largo de esta segunda parte. Por un lado, alcanzan un nivel de complejidad interna y de extensión que no habíamos encontrado anteriormente: se trata de un edificio textual sin equivalente en la literatura profética de la Edad Media castellana. Pero, por otro, su inclusión al final del *Baladro* también señala cierta pérdida de estatuto. La presencia de vaticinios relativos a acontecimientos casi contemporáneos, así como la importancia que, como sabemos, seguirá teniendo la profecía política a lo largo de los Siglos de Oro, no permiten hablar de una “literaturización” propiamente dicha. Sin embargo, es evidente que observamos aquí un principio de desfuncionalización de los anuncios proféticos merlinianos, pues, al contrario de lo que sucede en las demás obras que hemos analizado aquí, donde el oráculo posee una profunda carga política, el papel propagandístico inicial de la profecía y su aspecto fuertemente polémico desaparecen, para dejar lugar a la conformación de una especie de enciclopedia del merlinismo, reuniendo la vida y las obras del gran profeta. Este cambio representa una primera etapa de la reapropiación de la profecía merliniana que está operando la literatura castellana de índole ficcional en esta misma época.

CONCLUSIONES

Al terminar este amplio recorrido por las variadas sendas hispánicas del motivo profético, queda manifiesta la inmensidad del panorama que nos abre el estudio de la profecía medieval. Más allá de los pasajes puntuales que responden a la denominación de ‘oráculos’, la profecía constituye una puerta de entrada privilegiada hacia amplias facetas de la literatura y del hombre de la Edad Media, en nuestro caso hispánica. Resultará, pues, enriquecedor recapitular los conocimientos que el estudio de este motivo nos permitió adquirir o completar.

El primer aspecto que nos propusimos precisar aquí corresponde, evidentemente, a la noción misma de profecía, de la que pudimos alcanzar una visión más exacta y completa, y, por lo mismo, una mejor conceptualización. Lejos de mantener la idea errónea que asimila profecía y predicción, intentamos mostrar la complejidad de la profecía y la multiplicidad de su contenido. A lo largo de este trabajo, nos encontramos así con ejemplos de revelaciones indiferentemente relacionadas con un pasado, un presente o un futuro supuestamente incognoscible para el hombre. El Apóstol Santiago puede así revelar a Ramiro I la misión que le ha sido confiada por Cristo en el pasado para ayudar a España; informar a un peregrino suyo sobre su cualidad presente de santo-caballero; o predecir la futura victoria de Fernando I en Coimbra.

También hemos observado varias de las modalidades que puede adoptar la profecía para transmitirse a los hombres. Como habíamos precisado, nos concentramos en el análisis de la profecía discursiva, es decir, la transmisión mediante el lenguaje de un saber ajeno a las capacidades humanas. Sin embargo, esta auto-limitación no nos impidió examinar ejemplos representativos de la variedad profética. Por un lado, dentro de la categoría de la profecía discursiva, distintas modalidades aparecieron. La más sencilla es la de un personaje real –desde la perspectiva del universo intradiegetico– que goza del don de profecía y comunica oral y

directamente su saber a los demás: tal es el caso del monje Pelayo frente a Fernán González, o de Merlín, personaje humano, a pesar de su ascendencia diabólica, que suele proferir sus anuncios mediante el lenguaje (la cuestión del estilo adoptado por este lenguaje es, por el momento, secundaria). El propio Merlín puede también dar a conocer sus oráculos por vía escrita: él mismo habría encargado esta redacción a escribas, desde la *Vita Merlini* de Geoffrey de Monmouth, hasta las *Prophecies de Merlin* del Pseudo-Ricardo de Irlanda, pero, a lo largo de los siglos, son sobre todo sus receptores quienes pretenden haberlas escrito. Esta modalidad escrita permite también superar la dificultad de la muerte del profeta y seguirle atribuyendo oráculos que hubieran sido consignados antes de su desaparición. El rey don Pedro, en la crónica del Canciller Ayala, encontró así la profecía que anunciaba su muerte trágica en forma escrita, “entre los libros e propheçias [...] que fizo Merlyn”. Si el profeta es sobrehumano o ya ha muerto, otra vía se abre para la transmisión de sus profecías: la de las apariciones. Si el receptor está dormido, el profeta –santo, ángel, rara vez Dios mismo– puede aparecerse en un sueño: así el arcángel Gabriel para Carlomagno o el Cid. Si, por el contrario, el receptor mantiene cierto nivel de conciencia, la aparición corresponde a una visión, que puede ser, pese a la redundancia, visual (así san Lázaro ante el joven Rodrigo y sus compañeros) o, pese a la paradoja, solamente auditiva, sin que el emisor de la profecía adquiera corporeidad alguna (Fernán González sólo escucha la voz de san Millán, así como Zifar una “boz del çielo”).

Por otro lado, la preferencia dada a la profecía discursiva no nos hizo descartar ocasionalmente otros tipos de oráculos que podían precisar el funcionamiento general del sistema profético en una obra o explicar, por contraste, ciertos rasgos propios del anuncio discursivo. Nos encontramos así con ciertos casos de profecías materiales, fundadas en la observación de elementos concretos del mundo exterior, por ejemplo el vuelo de las cornejas que interpreta el Cid al salir de Castilla, o las conclusiones que saca la reina mora Fátima del curso de las estrellas, casos que ilustran ámbitos más específicos de la adivinación: la ornitomancia y la astrología. Hemos analizado también algunos oráculos oníricos desprovistos de cualquier anuncio articulado, o sea, sueños que se limitaban a ofrecer al soñador un anuncio visual: es lo que sucede a Roboán en las *Ínsolas Dotadas* –sin que entienda el significado del sueño– o, de nuevo, a la reina Fátima, quien comprende de inmediato la derrota que la escena soñada predice a su esposo.

Finalmente, hemos podido distinguir familias proféticas que, más allá de la variedad de las modalidades de transmisión que acabamos de recordar, reúnen ciertos oráculos en función de una

misma concepción del fenómeno profético. Una primera familia corresponde a una noción de la profecía que hace de Dios la única fuente primaria del conocimiento profético: el profeta es entonces quien recibe una inspiración divina. A esta concepción pertenecen los profetas bíblicos, que gozan del carisma profético, así como los mensajeros elegidos por Dios para transmitir su voluntad o su ayuda a los hombres o, más bien, a ciertos hombres, que alcanzan igualmente el estatuto de elegidos. En los textos que hemos analizado, este tipo de profecía de origen directamente divino se caracterizaba, además, por ciertos aspectos de su transmisión: la presencia de un mensajero divino que podía ser un ángel, un santo, a veces la Virgen o el Niño Dios; la transmisión de la profecía por la modalidad del sueño o de la visión; la unicidad del receptor. La segunda familia que distinguimos se sitúa originariamente en un ámbito más profano, aunque los sucesivos autores que recurrieron a ella se esforzaron en cristianizarla también. La figura de Merlín simboliza una concepción más problemática de la profecía, que puede deberse, a la vez, a poderes de origen diabólico, a la voluntad de Dios y a capacidades más o menos mágicas, relacionadas con la noción novelesca de lo maravilloso. El origen del saber profético ya no es inmaculado, sino que dudas ontológicas pesan sobre él y sobre el profeta que lo posee. Quizá la fascinación que ejerció esta mezcla entre la misión providencial llevada a cabo por el Merlín novelesco y lo prohibido y peligroso de su ascendencia y sus poderes sea justamente el fundamento de su éxito europeo, más allá, incluso, de los límites temporales de la Edad Media. Desde el punto de vista literario, pero también práctico, otro aspecto resultaba igualmente atractivo: el estilo inconfundible de las profecías merlinianas, donde las metáforas animalísticas y el gusto por la oscuridad provocaban, de nuevo, una mezcla llamativa entre la posibilidad de un acceso al saber y la inevitable incompreensión ante tal lenguaje.

La elaboración de esta tipología del motivo profético constituye un aspecto importante de nuestro trabajo. Pero nuestro propósito era superar esta vertiente descriptiva para proponer también un análisis funcional de este motivo. Por la prioridad que decidimos dar a su uso literario y, consecuentemente, por el corpus que seleccionamos, estas funciones son, ante todo, de índole literaria. Las podemos resumir mediante la noción de caracterización, un papel que la profecía lleva a cabo hacia varias direcciones. Primero, el motivo profético permite una caracterización de orden actancial: entre todos los personajes que aparecen en una obra, la profecía está reservada inicialmente para el solo protagonista principal. Esta unicidad del receptor le confiere un estatuto único, el de héroe, propiamente dicho, en particular en el ámbito épico, en el que la profecía

constituye, al mismo tiempo, un reconocimiento de las cualidades únicas –guerreras y religiosas– del protagonista y del apoyo divino del que goza, individualmente o como representante de una causa más amplia, así en el *Poema de mio Cid* o en el de *Fernán González*. En obras posteriores a los cantares épicos, este reconocimiento se va a extender hacia otros personajes. La profecía ya no desempeña, entonces, un papel de caracterización del héroe, sino de caracterización de una serie de figuras paradigmáticas, definidas esencialmente desde el modelo social contemporáneo: el buen rey, el buen caballero, el buen guerrero, la mujer virtuosa, el santo, etc. Ramiro I, Zifar, Grima, santa Oria, etc., reciben anuncios de parte de Dios que funcionan como garantes de su buena conducta, en función de la categoría a la que pertenecen y de las obligaciones a las que deben responder. La profecía, que, pese a esta apertura, sigue siendo un privilegio rara vez otorgado al hombre, los erige así en modelos para el resto de la humanidad. Cuando la profecía deja de provenir directamente de Dios, como sucede con los oráculos merlinianos, el privilegio vinculado con el anuncio se modifica: ya no se trata de distinguir al receptor de la profecía –pues éste es sistemáticamente Merlín–, sino al actor de los acontecimientos anunciados. Alfonso XI obtiene así, en la obra de Rodrigo Yáñez, un reconocimiento de su grandeza como rey gracias a la existencia de una profecía de Merlín tocante a sus hazañas en la Reconquista. Otra novedad de este reconocimiento indirecto es que puede, ahora, invertir su sentido: la profecía destaca al rey modélico, pero también al anti-modelo, como sucede con la figura de Pedro I, designado por el oráculo como indigno de su función (recordemos, de paso, que las profecías bíblicas referidas al rey Cruel tienen como meta la caracterización de su actor –el rey–, y ya no de su receptor –el clérigo por ejemplo–, por lo cual ya no se cuenta siquiera la escena de la profecía, sino solamente la de su narración al monarca).

Por fin, el motivo profético también participa de la caracterización genérica de las obras: la profecía de tipo bíblico se relaciona estrechamente con el género épico, a tal punto que textos tardíos, como las *Mocedades de Rodrigo*, la perciben como un pasaje obligado, que se añade de modo artificial a la trama de la obra, pese a las incoherencias que puedan surgir. En cuanto a la concepción historiográfica de la profecía, observamos un gran cambio en la primera mitad del siglo XIV. Para Alfonso X y sus predecesores, es claramente la profecía bíblica la que tiene cabida en el contexto historiográfico: la Biblia misma, con las profecías que contiene, presenta una parte de la historia de la humanidad, la cual se integra al proyecto alfonsí de la *General Estoria*; la vida de los primeros mártires cristianos y de los santos, marcada por profecías divinas, también

pertenece al campo de la historia; por fin, la profecía bíblica permite caracterizar a la figura modélica del rey e instituir una continuidad entre los monarcas castellanos, cuyo papel providencial es así reconocido por Dios. A partir del *Poema de Alfonso XI* (1348), es la profecía merliniana la que pasa a ser un recurso clave de la historiografía, sobre el modelo instituido por Monmouth en la *Historia regum Britanniae* (1135) y adoptado por los historiadores posteriores en toda Europa, en base a las profecías creadas por Geoffrey o gracias a la composición de nuevos oráculos, siempre atribuidos al profeta bretón. Saliéndonos de los límites cronológicos y genéricos que nos impusimos en el presente estudio, cabe señalar que el género caballeresco reunirá las dos tradiciones de la profecía merliniana: por un lado, al reivindicarse como “historia fingida”, el libro de caballerías retoma la profecía merliniana como un recurso propio de la historiografía, capaz de otorgar a las obras ficticias uno de los rasgos típicos de las crónicas contemporáneas; por otro, siguiendo el modelo novelesco francés, la caballeresca retomará la profecía galfridiana en cuanto recurso, a la vez, de la estructuración de estos amplios ciclos narrativos y de la expresión del ámbito maravilloso en el que se ubican.

La aplicación de la profecía a la narración de acontecimientos históricos –ya sea en la presentación idealizada de la épica, ya sea en la más realista de la historiografía– nos abre también una ventana hacia las funciones histórico-políticas que desempeñó el recurso profético dentro de estas obras o, a través de ellas, en el contexto político real. El reconocimiento divino que otorga la profecía ofrece, por ejemplo, un respaldo inmejorable a ciertas causas, como la de la Reconquista, de la que los oráculos ensalzan los logros y héroes, desde el *Poema de Fernán González* hasta la narración profética de la toma de Granada presente al final del apéndice del *Baladro* sevillano. La profecía también sufre múltiples intentos de instrumentalización para defender o, incluso, ennoblecer intereses políticos particulares: el caso paradigmático de esta propaganda profética es la amplia estrategia que elabora Enrique de Trastámara para desacreditar a Pedro I y a los demás herederos del rey Sabio y para legitimar su propia accesión violenta al trono de Castilla; pero esta utilización política de la profecía también se da en niveles más modestos, como observamos en varios poemas del *Cancionero de Baena*, en los que la oposición entre el condestable Ruy López Dávalos y el cardenal Pedro Fernández de Frías se evoca mediante metáforas proféticas. La vertiente política del uso de la profecía, en particular merliniana, culmina con su adaptación a un contenido de raigambre mesiánica: más allá de los intereses políticos locales y concretos, la profecía apunta hacia ambiciones mayores, elevando al

monarca castellano a una escala universal y a la función providencial del Último Emperador del Mundo, soberano idealizado, que anuncia la inminencia del Juicio final, tal como observamos en los casos de Enrique II o Fernando el Católico.

Por último, el estudio de los oráculos nos proporciona algunos conocimientos relativos a la historia de las mentalidades. En efecto, a lo largo de los tres siglos que abarca este trabajo, y de modo distinto según el tipo de profecía considerado, observamos unos profundos cambios en la concepción y en la recepción del motivo profético. Durante el siglo XIII, que nos situemos en el contexto épico, cronístico, ejemplar o novelesco, el oráculo, en este momento de índole solamente bíblico, no despierta ningún cuestionamiento: símbolo de la concepción del Dios cristiano, todopoderoso y omnisciente, pero que se manifiesta a los hombres a través de ella, la profecía corresponde al dogma religioso comúnmente aceptado y se admite la posibilidad de su existencia histórica. En los siglos XIV y XV, la situación evoluciona. La profecía bíblica no recibe críticas, que se podrían interpretar como blasfemias o derivas heréticas, pero se hace cada vez menos frecuente. Los casos que hemos analizado la limitan a un estatuto de obligación genérica, sin más fundamento ideológico, como en las *Moçedades de Rodrigo*, o la relegan fuera de campo, negándole una plena existencia textual (así, en la *Crónica del rey don Pedro*, nos enteramos de la revelación que santo Domingo transmitió a un clérigo gracias a la narración posterior de los hechos, pero ya no asistimos a la escena misma de la profecía). La fe de la que goza la profecía bíblica parece mantenerse en teoría, pero, en la práctica, se relaciona cada vez más con el mundo propiamente bíblico o con el ámbito mítico de los fundadores del reino castellano: la posibilidad de su verificación en el mundo presente parece desdibujarse.

En lo que concierne a la profecía merliniana, el cambio que sufre su recepción es más drástico. Los primeros textos hispánicos que la incluyen –el *Poema de Alfonso XI*, la misma *Crónica del rey don Pedro*– lo hacen con la máxima seriedad, puesto que, desde hace siglos, el recurso pertenece, en la escala europea, al género muy serio y reconocido de la historiografía. Sin embargo, quizá justamente por la larga historia que el motivo ya tiene en la literatura de los países vecinos, su apreciación conoce una evolución acelerada en la Península: en la primera mitad del siglo XV, observamos ya señales de distanciamiento. Gutierre Díaz de Games no duda en mofarse de la costumbre de recibir a cada nuevo soberano con delirantes profecías merlinianas relativas a sus futuros logros, mientras que un poeta nacido a mediados del siglo XIV como Alfonso Álvarez de Villasandino se divierte en aplicar la sabiduría de Merlín a un pedido

cortesano personal. Empero, la profecía merliniana conserva paralelamente cierto crédito al ofrecer su estilo a la expresión del pensamiento mesiánico, en pleno auge en el ámbito hispánico, pues los sucesivos monarcas ambicionan el reconocimiento del estatuto universal de Último Emperador del Mundo: la profecía permite así captar también las inquietudes apocalípticas de una época, al mismo tiempo que sus aspiraciones milenaristas.

Por motivos de tiempo y extensión, detuvimos este estudio antes de franquear el umbral de la literatura caballeresca. Sin embargo, como ya adelantamos, es evidente que este género requiere más que ningún otro un análisis de su peculiar desarrollo del motivo profético: heredero de las distintas tradiciones proféticas que intentamos describir y definir aquí, el libro de caballerías adopta la profecía y la adapta a su propias normas genéricas, caracterizadas por una índole maravillosa y por la idealización de los personajes y hazañas. La profecía conoce en sus páginas un nuevo auge, pues su empleo se multiplica y diversifica, su lenguaje y sus modalidades se reinventan y nuevos profetas hacen su aparición, antes de que el recurso pierda nuevamente su fuerza inicial y se preste a las parodias cervantistas. Es una región distinta del universo literario del motivo profético la que se abre así a la posibilidad de una nueva exploración.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS:

- Annales Cambriae*, ed. by John Williams Ab Ithel, Longman – Green – Longman – Robert, London, 1860.
- El baladro del sabio Merlín*, en *Libros de caballerías. Primera parte: Ciclo artúrico*, ed. de Adolfo Bonilla y San Martín, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1907.
- El baladro del sabio Merlín según el texto de la edición de Burgos de 1498*, ed. de Pedro Bohigas, Seleccionaciones Bibliófilas, Barcelona, 1962, 3 tomos.
- El baladro del sabio Merlín con sus profecías. Transcripción y estudios*, ed. de María Isabel Hernández, Cajastur – Trea – Universidad de Oviedo, Gijón, 1999, 2 tomos.
- Bestiario medieval*, ed. y trad. de Ignacio Malaxecheverría, Siruela, Madrid, 2008.
- Biblia de estudio Harper Caribe*, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), otras revisiones (1862, 1909 y 1960), con notas, concordancia y mapas, ed. del Dr. J. Mervin Breneman, Caribe, Nashville, 1980.
- Buile Suibhne (La Folie de Suibhne)*, en Philippe Walter, *Le devin maudit*, pp. 203-230 [traducción al francés por Nathalie Salmans].
- Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. crítica de J. M. Azáceta, CSIC, Madrid, 1966.
- Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. crítica de Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Visor Libros, Madrid, 1993.
- Cantar de Mio Cid*, ed. de Ramón Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid, 1944-1946.
- Cantar del mio Cid*, ed. de Alberto Montaner, Crítica, Barcelona, 2000.
- Cantar de Rodrigo*, ed. de Luis Guarner, Aubi, Gerona, 1972.
- Cantares de gesta medievales*, ed. de Manuel Alvar, Porrúa, México, 1977.
- La Chanson de Roland*, ed. de Jean Dufournet, Flammarion, Paris, 1993.
- The Four Ancient Books of Wales*, ed. by William Forbes Skene, Edmonston and Douglas, Edinburgh, 1868, 2 tomos.
- Gran Crónica de Alfonso XI*, ed. de Diego Catalán, Gredos, Madrid, 1976, 2 tomos.
- Grial español*:
- GARCIA DE LUCAS, César, *Les premières traductions du roman du Graal en Espagne*, Thèse doctorale, Université de Paris X, Nanterre, 1999.
- *Spanish Grail Fragments*, ed. by Karl Pietsch, The University of Chicago Press, Chicago, 1924, 2 tomos.
- Index Librorum Prohibitorum*, Concilio de Trento, 1559: <<http://www.aloha.net/~mikesch/ILP-1559.htm#M>> [08/05/2012].
- Lailoken ou la Vie du Merlin Sylvestre*, en Philippe Walter, *Le devin maudit*, pp. 173-201 [texto original y traducción al francés por Christine Bord y Jean-Charles Berthet].
- Lancelot-Graal*:
- *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, ed. by H.O. Sommer, Washington, 1908-1916, 7 tomos.
- *Le livre du Graal*. ed. de Daniel Poirion, dir. de Philippe Walter, Gallimard, Paris, 2001-2009, 3 tomos.
- Libro de Alexandre*, ed. de Jesús Cañas, Cátedra, Madrid, 2007.

- El Libro del Caballero Zifar*, ed. de Charles Phillip Wagner, University of Michigan, Ann Arbor, 1929.
- El Libro del Caballero Zifar*, ed. de Cristina González, Cátedra, Madrid, 2001.
- Mabinogion*, ed. et trad. de Joseph Loth, Ernest Thorin, Paris, 1889, 2 tomes.
- Merlin. Roman en prose du XIIIe siècle. D'après le manuscrit appartenant à M. Alfred H. Huth*, ed. de Gaston Paris et Jacob Ulrich, Librairie Firmin Didot et Cie, Paris, 1886, 2 tomes.
- Los Miraglos de Santiago (Biblioteca Nacional de Madrid MS 10252)*, estudio y ed. de Jane E. Connolly, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.
- Las Mocedades de Rodrigo*, ed. de Juan Victorio, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- Las "Mocedades de Rodrigo": estudios críticos, manuscrito y edición*, ed. de Matthew Bailey, King's College London Centre for Late Antique & Medieval Studies, London, 1999.
- Poema de Fernán González*, ed. de Juan Victorio, REI, México, 1990 [Cátedra, Madrid, 1984].
- Poema de Mio Cid*, ed. de Ian Michael, Castalia, Madrid, 1984.
- Prophetiae Ambrosii Merlini Expositio. Commentaire latin des prophéties de Merlin d'après le ms. Dublin Trinity College 496*, ed. critique et traduction de C. Lukas Bohny et Emmanuelle Métry-Perone, Classiques Garnier, Paris, 2011.
- The "Prophetiae Merlini" of Geoffrey of Monmouth. A fifteenth Century English Commentary*, ed. and intro. by Caroline D. Eckardt, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1982 [Speculum Anniversary Monographs 8].
- Reliquias de la poesía épica española*, ed. de Ramón Menéndez Pidal, Instituto de Cultura Hispánica – CSIC, Madrid, 1951.
- Romancero del Rey don Pedro (1368-1800)*, ed. de Antonio Pérez Gómez, « ... la fonte que mana y corre... », Valencia, 1954.
- La Suite du Roman de Merlin*, ed. critique de Gilles Roussineau, Droz, Paris, 2006.
- Vida de san Alejo. Versiones castellanas*, ed. de Carlos Alberto Vega, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.
- ALFONSO X, *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. de Ramón Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955.
- AQUINO, Tomás de, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, 5 tomos.
- BERCEO, Gonzalo de, *Poema de santa Oria*, ed. de Isabel Uría Maqua, Castalia, Madrid, 1981.
- BORON, Robert de, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, ed. de William A. Nitze, Honoré Champion, Paris, 1999 [1ª ed. 1927].
- , *Merlin. Roman du XIIIe siècle*, ed. critique d'Alexandre Micha, Droz, Genève, 2000 [1ª ed. 1980].
- , *The Didot Perceval, according to the manuscripts of Modena and Paris*, éd. William Roach, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1941.
- CAMBRIENSIS, Giraldus, *Opera*, ed. by James F. Dimock, Longmans, Green, Reader and Dyer, London, 1868, 7 volumes [la edición forma parte del proyecto *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, under the direction of the Master of the Rolls, London].
- DESCHAMPS, Eustache, *Œuvres complètes*, publiées d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale par le marquis de Queux de Saint-Hilaire, Firmin-Didot, Paris, 1878-1903, 11 tomes.
- DÍAZ DE GAMES, Gutierre, *El Victorial*, ed. de Rafael Beltrán Llavador, Taurus, Madrid, 2005.
- ESTRABÓN, *Geografía*, versión bilingüe griego-francés: [03/01/2013]
<<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/strabon/index.htm>>.

- HIPONA, Agustín, *De civitate Dei contra paganos*, edición en línea de la Bibliotheca Augustana [18/01/2013]:
<http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd00.html>.
- JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, *Historia de los hechos de España*, ed. y trad. de Juan Fernández Valverde, Alianza, Madrid, 1989.
- LÓPEZ DE AYALA, Pero, *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique, su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*, ed. crítica y notas de Germán Orduna, estudio preliminar de Germán Orduna y José Luis Moure, SECRET, Buenos Aires, 1997, 2 tomos.
- MACROBIO, *Œuvres complètes*, trad. de M. Nisard, Firmin-Didot, Paris, 1875 :
<<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/macrobe/index.htm>> [14/08/2010].
- MONMOUTH, Geoffrey de, *Historia Regum Britanniae*, en Edmond Faral, *La légende arthurienne*, t. 3, pp. 63-203 [texto original].
- , *Historia de los reyes de Britania*, ed. de Luis Alberto Cuenca, Madrid, Siruela, 1984.
- , *Vita Merlini*, en Edmond Faral, *La légende arthurienne*, t. 3, pp. 305-352 [texto original].
- , *Vita Merlini*, en Philippe Walter, *Le devin maudit*, pp. 49-171 [texto original y traducción al francés por Christine Bord y Jean-Charles Berthet].
- , *Vida de Merlín*, trad. de Lois C. Pérez Castro, Prólogo de Carlos García Gual, Siruela, Madrid, 1986.
- NENIO, *Historia Britonum*, en Edmond Faral, *La légende arthurienne*, t. 3.
- OROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de, *Tratado de la verdadera y falsa prophecía. Hecho por Don Iuan de Horozco y Couarruias Arcediano de Cuellar en la Santa Yglesia de Segouia*, Juan de la Cuesta, Segovia, 1588.
- PSEUDO-RICHARD D'IRLANDE, *Les Prophécies de Merlin, edited from Ms. 593 in the Bibliothèque Municipale of Rennes*, ed. by Lucy Allen Paton, D. C. Heath and Compagny – Oxford University Press, New York – London, 1926-1927.
- , *Les Prophésies de Merlin (Cod. Bodmer 116)*, ed. d'Anne Berthelot, Fondation Martin Bodmer, Cologny – Genève, 1992.
- , *Les Prophésies de Merlin*, ed. de Nathalie Koble, Thèse doctorale, École Nationale des Chartes, Paris, 1997.
- SÁNCHEZ DE VALLADOLID, Fernán, *Crónica de don Alfonso el Onceno de este nombre, de los reyes que reynaron en Castilla y en León*, ed. de Francisco Cerdá y Rico, Madrid, 1787:
<<http://books.google.fr/books?id=vxdo1sKTwkEC&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false>> [26/02/2012].
- VILLENA, Enrique de, *Obras completas*, ed. y prólogo de Pedro Cátedra, Biblioteca Castro – Turner, Madrid, 1994, 3 tomos.
- VITERBO, Godofredo de, *Pantheon*, en *Monumenta Germaniae historica*, ed. Georgius Henricus Pertz, Hannoverae, 1872, reprod. K. W. Hiersemann, Leipzig, 1928, t. XXII.
- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, trad. de J. M. Macías, Alianza, Madrid, 1984, 2 tomos.
- YÁÑEZ, Rodrigo, *Poema de Alfonso XI*, ed. de Yo Ten Cate, CSIC, Instituto Miguel de Cervantes, Madrid, 1956 (*Revista de Filología Española*, Anejo 65).

FUENTES SECUNDARIAS:

- Diccionario de la Biblia*, ed. castellana preparada por el R. P. Serafín de Ausejo [a partir de Herbert Haag, *Bibel-Lexikon*, y de A. Van den Born, *Bijbels woordenboek*], Herder, Barcelona, 1966.
- Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona, 1969.
- ACHTEMEIER, Paul J., *The HarperCollins Bible Dictionary*, Harper Collins, New York, 1996 [1ª ed. 1985].
- ALVAR, Carlos y Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, Taurus, Madrid, 1988.
- AMEZCUA GÓMEZ, José, *Metamorfosis del caballero. Sus transformaciones en los libros de caballerías españoles*, UAM, México, 1984.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M.-H., "Merlin est-il un personnage réel, ou les origines de la légende de Merlin", *Revue des Questions Historiques*, V (1868), pp. 559-568.
- ARIAS ARIAS, Ricardo, *El concepto de destino en la literatura medieval española*, Ínsula, Madrid, 1970.
- ARIZA, Manuel, "Alfonso X y el Cantar de Mio Cid", *Revista Portuguesa de Filologia*, XXII (1998), pp. 153-185.
- ARMISTEAD, Samuel G., "The structure of the *Refundición de las Mocedades de Rodrigo*", *Romance Philology*, XVII (1963-1964), pp. 338-345.
- , "Cantares de gesta y crónicas alfonsíes: «Mas a grand ondra / tornaremos a Castiella»", en Sebastian Neumeister, *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (18-23 agosto 1986, Berlín)*, Vervuert, Frankfurt, 1989, pp. 177-185.
- AURELL, Martin, "Prophétie et messianisme politique. La péninsule ibérique au miroir du *Liber Ostensor* de Jean de Roquetaillade", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, CII-2 (1990), pp. 317-361.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista, "El *Poema de Fernán González*: Clerecía y juglaría", *Philological Quarterly*, LI-1 (1972), pp. 60-73.
- , *Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- BANDERA GÓMEZ, Cesáreo, "Reflexiones sobre el carácter mítico del *Poema de Mio Cid*", *Modern Language Notes*, LXXXI-2 (1966), pp. 195-216.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1989.
- , "Plegarias de héroes y de santos: Más datos sobre la oración narrativa", *Hispanic Review*, LXII-2 (1994), pp. 205-215.
- , *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Laberinto, Madrid, 2003.
- BASDEKIS, Demetrius, "Modernity in Ferrant Sanches Calavera", *Hispania*, XLVI-2 (1963), pp. 300-303.
- BATLLORI I MUNNÉ, Miquel, "La Sicile et la Couronne d'Aragon dans les prophéties d'Arnaud de Villeneuve et de Jean de Roquetaillade", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, CII-2 (1990), pp. 363-379.
- BELTRÁN, Luis, "Conflictos interiores y batallas campales en el *Cid*", *Hispania*, LXI (1978), pp. 235-244.

- BLINKINSOPP, Joseph, *A History of Prophecy in Israel. Revised and enlarged*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 1996 [1ª ed. 1983].
- BOGDANOW, Fanny, “The *Suite du Merlin* and the Post-Vulgate *Roman du Graal*”, en Roger Sherman Loomis, *ALMA*, pp. 325-335.
- , “The Spanish *Baladro* and the *Conte du Brait*”, *Romania*, LXXXIII (1962), pp. 383-399.
- , *The Romance of the Grail. A Study of the Structure and Genesis of a Thirteenth-Century Arthurian Prose Romance*, Manchester University Press, New York, 1966.
- BOHIGAS, Pedro, “Profecies catalanes dels segles XIV i XV”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI (1923), pp. 24-49.
- , “Profecies de Merlí. Altres profecies contingudes en manuscrits catalans”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VIII (1928-1932), pp. 253-279.
- , “La ‘Visión de Alfonso X’ y las ‘Profecías de Merlín’”, *Revista de Filología Española*, XXV-3 (1941), pp. 389-398.
- BUCETA, Erasmo, “Ensayo de interpretación de la poesía de Villasandino, número 199 del *Cancionero de Baena*”, *Revista de Filología Española*, XV (1928), pp. 354-374.
- BURKE, James F., *History and vision. The figural structure of the “Libro del Cavallero Zifar”*, Tamesis, London, 1972.
- , “Alfonso X and the Structuring of Spanish History”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, IX-3 (1985), pp. 464-471.
- CABALLERO LÓPEZ, José Antonio, “Presencia y función del relato mítico en la primera *Crónica general*”, *Romania*, CXXVI-1-2 [501-502] (2008), pp. 103-120.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel, “El género del ‘Cifar’ (Sevilla, Cromberger, 1512)”, *Thesaurus*, LIV (1999), pp. 76-105.
- CAMPOS GARCÍA ROJAS, Axayácatl, “La educación del héroe en *El libro del cavallero Zifar*”, *Tirant*, 3 (2000): <http://parnaseo.uv.es/Tirant/art_axayactl_educ.htm> [22/06/10].
- CASTRO, Américo, *Santiago de España*, Emecé, Buenos Aires, 1958.
- CASTRO, Ivo, “Remarques sur la tradition manuscrite de l’Etoile del Saint Graal”, en Dieter Kremer, *Homenagem a Joseph M. Piel*, Max Niemeyer, Tübingen, 1988, pp. 195-206.
- , “Sobre a data da introdução na Península Ibérica do ciclo arturiano da *Post-Vulgata*”, *Boletim de Filologia*, XXXVIII (1983), pp. 81-98.
- , “Quando foi copiado o Livro de José de Arimateia? (Datação do cód. 643 da Torre do Tombo)”, *Boletim de Filologia*, XXV, 1976-9.
- CATALÁN, Diego, *Poema de Alfonso XI: fuentes, dialecto, estilo*, Gredos, Madrid, 1953.
- , *Un prosista anónimo del siglo XIV. La Gran Crónica de Alfonso XI: hallazgo, estilo, reconstrucción*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1956.
- , “Las estrofas mutiladas en el ms. E del *Poema de Alfonso XI*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XIII-3/4 (1959), pp. 325-334.
- , “El *Poema de Alfonso XI*. Edición de Yo Ten Cate” [reseña], *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XIII (1959), pp. 363-372.
- , “Crónicas generales y cantares de gesta. El *Mio Cid* de Alfonso X y el del pseudo Ben-Alfaray”, *Hispanic Review*, XXXI-3 y 4 (1963), pp. 195-215 y 291-306.
- , Introducción a la *Gran Crónica de Alfonso XI*, ed. de Diego Catalán, Gredos, Madrid, 1976, 2 tomos.
- , *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Fundación Ramón Menéndez Pidal y Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2000.

- CÁTEDRA, Pedro y Jesús Rodríguez Velasco, *Creación y difusión de "El Baladro del sabio Merlin" (Burgos, 1498)*, SEMYR, Salamanca, 2000.
- CHEVALIER, Jean et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont, Paris, 1982.
- CÓNDOR ORDUÑA, María, "La obra de Gonzalo Martínez de Medina en el *Cancionero de Baena*", *Revista de Literatura*, XLVIII-96 (1986), pp. 315-349.
- CONNOLLY, Jane E., Alan Deyermund and Brian Dutton, *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990.
- , "Three Peninsular Versions of a Miracle of St. James", en Connolly *et al.*, *Saints and their Authors*, pp. 37-46.
- CUMMINS, John G., "Methods and conventions in the 15th-century poetic debate", *Hispanic Review*, XXXI-4 (1963), pp. 307-323.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, FCE, México, 1998.
- DAVIS, Gifford, "The debt of the *Poema de Alfonso Onceno* to the *Libro de Alexandre*", *Hispanic Review*, XV (1947), pp. 436-452.
- , "National Sentiment in the *Poema de Fernán González* and in the *Poema de Alfonso Onceno*", *Hispanic Review*, XVI-1 (1948), pp. 61-68.
- DUBOST, Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIème siècles)*. *L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Honoré Champion, Paris, 1991, 2 tomes.
- DEYERMOND, Alan, *Epic Poetry and the Clergy: Studies on the "Mocedades de Rodrigo"*, Tamesis, London, 1968.
- , *Historia de la literatura española. 1. La Edad Media*, trad. de Luis Alonso López, Ariel, Barcelona, 2001 [1ª ed. 1973].
- , "Folk-Motifs in the Medieval Spanish Epic", *Philological Quarterly*, LI-1 (1972), pp. 36-53.
- , "The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the *Estoria de España*", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, IX-3 (1985), pp. 345-367.
- , "Uses of the Bible in the *Poema de Fernán González*", en David Hook and Barry Taylor, *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L. P. Harvey*, King's College London, London, 1990, pp. 47-70.
- DIZ, Marta Ana, "El motivo de la partida en el *Cifar*", *Kentucky Romance Quarterly*, XXVIII-1 (1981), pp. 3-11.
- , "La construcción del *Cifar*", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXVIII-1 (1979), pp. 105-117.
- , "El mundo de las armas en el *Libro del Caballero Cifar*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 56 (1979), 189-199.
- DUBY, Georges, *Los tres ordenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. de Arturo R. Firpo, Taurus, Madrid, 1992 [1ª ed. en francés: 1978].
- EDERY, Moïse, "El fondo bíblico del *Mío Cid*", *Revista de Occidente*, XX-XXI (1977), pp. 56-60.
- ENTWISTLE, William J., "Geoffrey of Monmouth and Spanish Literature", *The Modern Language Review*, XVII-4 (1922), pp. 381-391.
- , *The Arthurian Legend in the Literature of Spanish Peninsula*, J. M. Dent, London, 1925 [reproducción facsimilar por Kessinger Publishing, 2010].
- , "The 'Romancero del rey don Pedro' in Ayala and the 'Cuarta Crónica General'", *Modern Language Review*, XXV-3 (1930), pp. 306-326.

- EPALZA, Mikel de, "El Cid = El León: ¿Epíteto árabe del Campeador?", *Hispanic Review*, XLV-1 (1977), pp. 67-75.
- FARAL, Edmond, *La légende arthurienne. Études et documents*, Honoré Champion, Paris, 1993, 3 tomes [1ª ed. 1929].
- FORSTER, Jennifer E., *Politics, Prophecy and Propaganda in Early Modern England*, PhD dissertation, Kent State University, 2005.
- FRAKER, Charles F., Jr., "Gonçalo Martínez de Medina, the Jerónimos, and the Devotio Moderna", *Hispanic Review*, XXXIV-3 (1966), pp. 197-217.
- , "Prophecy in Goncalo Martínez de Medina", *Bulletin of Hispanic Studies*, XLIII (1966), pp. 81-97.
- , *Studies on the Cancionero de Baena*, Chapel Hill – University of North Carolina Press, 1966.
- , "The Theme of Predestination in the *Cancionero de Baena*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LI (1974), pp. 228-243.
- , "Alfonso X, the Empire and the *Primera Crónica*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LV (1978), pp. 95-102.
- FREIRE-NUNES, Irène, *Le Graal ibérique et ses rapports avec la littérature française*, Thèse doctorale, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1997.
- FUNES, Leonardo, "Gesta, refundición, crónica: deslindes textuales en las *Mocedades de Rodrigo* (Razones para una nueva edición crítica)", *Íncipit*, VII (1987), pp. 69-94.
- , "La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (Primera parte)", *Incipit*, XIII (1993), pp. 51-70.
- , "La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (Segunda parte)", *Incipit*, XIV (1994), pp. 69-101.
- , "Hacia una nueva apreciación de las *Mocedades de Rodrigo*. I. Últimos estudios (1)", *Íncipit*, XX-XXI (2000-2001), pp. 119-132.
- , "*Mocedades de Rodrigo*: huellas fragmentarias de una tradición épica tardía", en Isaías Lerner, Robert Nival y Alejandro Alonso, *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (New York, 16-21 de julio de 2001)*, Juan de la Cuesta, Newark, 2004, I, pp. 85-93.
- GARCIA, Michel, *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, Alhambra, Madrid, 1983.
- , "Comentario de los textos. Textos 1 y 2. Cartas del Moro Benalhatib al rey don Pedro", *Atalaya*, X (1999) [número especial titulado *Le métier de l'historien en Castille au XV^e siècle*, enteramente redactado por Michel Garcia, acerca del Ms. 216 de la BNF], pp. 20-37.
- GARCÍA DÍAZ, Isabel, "La política caballeresca de Alfonso XI", *Miscelánea Medieval Murciana*, XI (1984), pp. 118-133.
- GARCÍA LEÓN, José María, "La abolición del Voto de Santiago en las Cortes de Cádiz", *Revista de Estudios Regionales*, LXIV (2002), pp. 291-308 [07/04/11]: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/755/75506415.pdf>.
- GARCÍA MONTORO, Adrian, "Good or Bad Fortune on Entering Burgos? A Note on Bird-Omens in the *Cantar de mio Cid*", *Modern Language Notes*, LXXXIX-2 (1974), pp. 131-145.
- GARIANO, Carmelo, "Lo religioso y lo fantástico en el *Poema de mio Çid*", *Hispania*, XLVII-1 (1964), pp. 69-78.
- GEARY, John S., "The 'tres monjes' of the *Poema de Fernán González*: Myth and History", *La Coronica*, XIX-2 (1991), pp. 24-42.
- GÉRARD, André-Marie, *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989.

- GIMENO CASALDUERO, Joaquín, “Pero López de Ayala y el cambio poético de Castilla a comienzos del XV”, *Hispanic Review*, XXXIII-1 (1965), pp. 1-14.
- , “Sobre la composición del *Poema de Fernán González*”, *Anuario de Estudios Medievales*, V (1968), pp. 181-206.
- , “La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XX (1971), pp. 64-89.
- GINGRAS, Gerald L., “López de Ayala’s *Crónica del rey don Pedro*: the Politics of Chivalry”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XVI-2 (1992), pp. 187-201.
- GOLDBERG, Harriet, “The dream report as a literary device in medieval Hispanic literature”, *Hispania*, LXVI-1 (1983), pp. 21–31.
- GÓMEZ-BRAVO, Ana M., “Retórica y poética en la evolución de los géneros poéticos cuatrocentistas”, *Rhetorica*, XVII-2 (1999), pp. 137- 175.
- GÓMEZ MORENO, Ángel, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2008.
- GÓMEZ MORENO, Fernando, “Formas hagiográficas en la *Estoria de España* alfonsí”, en Connolly *et al.*, *Saints and their Authors*, pp. 55- 69.
- , “Don Juan Manuel, Trastámara”, *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, XXV (2002), pp. 163-181.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana*, Cátedra, Madrid, 1999, 2 tomos.
- , *Artes poéticas medievales*, Laberinto, Madrid, 2000.
- GONZÁLEZ, Cristina, “*El Cavallero Zifar*” y el reino lejano, Gredos, Madrid, 1984.
- GONZÁLEZ, Javier Roberto, “La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*”, *Medievalia*, XVIII (1994), pp. 27-42.
- , “Profecías materiales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*”, en Rosa E. Penna y María A., Rosarossa, *Studia Hispanica Medievalia III*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1995, pp. 78-89.
- , “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*”, *Incipit*, XVIII (1998), pp. 107-158.
- , “‘Profetizar’ como acto de habla en los libros de caballerías (a propósito de los discursos proféticos del *Primaleón*)”, *Moenia*, VIII (2002), pp. 223-249.
- GUADALAJARA MEDINA, José, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996.
- GUILLAUME, Alfred, *Prophétie et divination chez les Sémites*, trad. de Jacques Marty, Payot, Paris, 1950.
- GUILLAUME ALONSO, Araceli, “Les récits prophétiques et le problème du pouvoir sous le règne de Charles II d’Espagne”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, pp. 341-355.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, Santiago, *Merlín y su historia*, trad. de Santiago Gutiérrez García, Alianza, Madrid, 1999 [1ª ed. 1997].
- HAMMER, Jacob, “A Commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*, Book VII) – Continuation”, *Speculum*, XV-4 (1940), pp. 409-431.
- , “A Commentary on the *Prophetia Merlini* (Geoffrey of Monmouth’s *Historia Regum Britanniae*, Book VII)”, *Speculum*, X-1 (1935), pp. 3-30.
- HARNEY, Michael, “The *Libro del caballero Zifar* as a «Refraction» of the Life of Saint Eustace”, en Connolly *et al.*, *Saints and their Authors*, pp. 71-82.

- HARVEY, L. P. y David HOOK, "The Affair of the Horse and Hawk in the *Poema de Fernán González*", *The Modern Language Review*, LXXVI-4 (1982), pp. 840-847.
- HASTINGS, James, *Dictionary of the Bible*, Charles Scribner's Sons, New York, 1939.
- HERNÁNDEZ, Francisco J., "El libro del caballero Zifar: Meaning and Structure", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, II-2 (1978), pp. 89-121.
- HIGASHI, Alejandro, "La clerecía", en Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña, *Introducción a la cultura medieval*, UNAM, México, 2006, pp. 37-50.
- HUERTA, Eleazar, *Indagaciones épicas: La maravilla épica y su forma reveladora en la Ilíada y en el Poema del Cid*, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1969.
- JANIN, Erica, "Alfonso XI, el león carnicero: ejemplaridad y Reconquista en el *Poema de Alfonso XI* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*", *Medievalia*, XLII (2010), pp. 19- 29.
- , "El uso del discurso profético como recurso de exaltación de la figura regia en el *Poema de Alfonso XI* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*", *Revista de Poética Medieval*, XXII (2009), pp. 103-113.
- JARDIN, Jean-Pierre, "Les prophéties dans la chronique de Pierre I^{er} de López de Ayala : respect et manipulation du temps", en *La concordance des temps. Moyen Âge et Époque moderne*, Gilles Luquet (ed.), Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2010, pp. 189-204.
- JARMAN, Alfred Owen Hughes, "The Welsh Myrddin Poems", en Roger Sherman Loomis, *ALMA*, pp. 20-30.
- LABRADOR HERRAIZ, José J., "Las preocupaciones doctrinales de los poetas del *Cancionero de Baena*", *Boletín del Instituto Fernán González*, CLXXXI (1973), pp. 882-915.
- , *Poesía dialogada medieval: la "pregunta" en el "Cancionero" de Baena. Estudio y antología*, Maisal, Madrid, 1974.
- JINDO, Job Y., *Biblical metaphor reconsidered: A cognitive approach to poetic metaphor in biblical prophecy*, PhD dissertation, Jewish Theological Seminary of America, New York, 2006.
- JOE DYER, Nancy, *El 'Mio Cid' del taller alfonsí: versión en prosa en la 'Primera Crónica General' y en la 'Crónica de veinte reyes'*, Juan de la Cuesta, Newark, 1995.
- JOHNSTON, Taran Sarah Christien, *The Sacred Face of War: Irredentist Ideology in Early Spanish Literature*, PhD dissertation, University of Texas, Austin, 2004.
- KEIGHTLEY, Ronald G., "The Story of Zifar and the Structure of the *Libro del Cavallero Zifar*", *The Modern Language Review*, LXXIII-2 (1978), pp. 308-327.
- KELLER, Jean-Paul, "The Hunt and Prophecy Episode of the *Poema de Fernán González*", *Hispanic Review*, XXIII-4 (1955), pp. 251-58.
- , "The Structure of the *Poema de Fernán González*", *Hispanic Review*, XXV-4 (1957), pp. 235-246.
- LAPESA, Rafael, *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*, Gredos, Madrid, 1967.
- , "Notas sobre Micer Francisco Imperial", en *De la Edad Media a nuestros días*, pp. 76-94 [publicado inicialmente en la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, "Homenaje a Amado Alonso", VII (1953)].
- LE GOFF, Jacques, *L'imaginaire médiéval*, en *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1999, pp. 421-770.
- LENDO FUENTES, Rosalba, *El proceso de reescritura de la novela artúrica francesa, la 'Suite du Merlin'*, UNAM, México, 2003.

- LINARES, Lidwine, “Leyenda y figura de Santiago en dos hagiografías de principios del siglo XVII. Mauro Castellá Ferrer y Hernando Ojea Gallego y sus *Historias del Apóstol Santiago*”, *Méridiennes*, XVI (2006), pp. 1-16 [22/10/10]:
<<http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/40/08/PDF/articlelidwinecorrige.pdf>>.
- LOPEZ ESTRADA, Francisco, *Panorama crítico sobre el Poema del Cid*, Castalia, Madrid, 1982.
- LUBENOW HAJI-GHASSEMI, Ruth, *Metahistorias medievales. Dos heterologías crónicas*, PhD dissertation, Purdue University, 1989.
- MARKALE, Jean, *Merlin l'Enchanteur ou l'éternelle quête magique*, Albin Michel, Paris, 1992 [1ª ed. 1981].
- MARTIN, Georges, “Alphonse X maudit son fils”, *Atalaya*, V (1994) : *L'invective au Moyen Âge*, pp. 151-179.
- MARTÍNEZ, Purificación, “La historia como vehículo político: la figura real en la *Crónica de Alfonso XI*”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, XIII (2000), pp. 215-231.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.
- MILHOU, Alain, “Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614). Thématique, conjoncture et fonction”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, pp. 11-29.
- MONTERO CURIEL, Pilar y María Luisa, *El léxico animal del Cancionero de Baena, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main*, 2005.
- MONTGOMERY, Thomas, “Some singular passages in the *Mocedades de Rodrigo*”, *Journal of Hispanic Philology*, VII-2 (1983), pp. 121-134.
- MOREL-FATIO, Alfred, “Souhais de bienvenue adressés à Ferdinand le Catholique par un poète barcelonais en 1473”, *Romania*, XI (1882), pp. 333-356.
- MORREALE DE CASTRO, Margherita, “Alcune considerazioni sulla Bibbia in volgare. Con un aggiornamento del saggio ‘Vernacular Bible Spain’ (Cambridge history of the Bible)”, en Lino Leonardi (ed.), *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. Atti del Convegno internazionale (Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996)*, SISMEL-Galluzzo, Firenze, 1996, pp. 255-287.
- MOURE, José Luis. “Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatín en la *Crónica* de Pero López de Ayala: consideración filológica de un manuscrito inédito”, *Incipit*, III (1983), pp. 53-93.
- , “Cartas del sabio moro Benalhatib dirigidas a Pedro I” [Documentos I: Transcripción del Ms. BNParis Fonds Espagnols 216 (ff. 59-65)], *Incipit*, III (1983), pp. 185-196.
- , “Otra versión independiente de las cartas del moro sabidor al rey don Pedro: consideraciones críticas y metodológicas”, *Incipit*, XIII (1993), pp. 71-85.
- NEPAULSINGH, Colbert. I., *Towards a History of Literary Composition*, University of Toronto, Toronto, 1986.
- NUSSBAUM, Fernanda, “El pensamiento político en el *Poema de Alfonso XI*: la relación Monarquía-Iglesia”, *Boletín Hispánico Helvético*, VII (2006), pp. 5-44.
- ORDUNA, Germán, “*Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno*: unidad de estructura e intencionalidad”, en *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Berlín, 18-23 de agosto de 1986)*, Sebastian Neumeister (ed.), Vervuert, Frankfurt, 1989, I, pp. 255-262.
- ORDUÑA, María Cándor, “La obra de Gonzalo Martínez de Medina en el *Cancionero de Baena*”, *Revista de Literatura*, XLVIII-96 (1986), pp. 315-349.

- PAUL, André, *La Bible*, Nathan, s. l., 2001.
- PICCUS, Jules “El *Dezir que fizo Juan Alfonso de Baena*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XII (1958), pp. 335-356.
- POIRION, Daniel, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, PUF, Paris, 1982.
- POTVIN, Claudine, *Illusion et pouvoir : la poétique du "Cancionero de Baena"*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris, 1989.
- PUYOL Y ALONSO, Julio, *El presunto cronista Fernán Sánchez de Valladolid*, Real Academia de la Historia, Reus, Madrid, 1920.
- QUINT, Anne-Marie, “Chronique d'un avènement annoncé (Fernão Lopes et le Maître d'Aviz)”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, pp. 57-67.
- REDONDO, Agustín (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2000.
- , “Impérialisme espagnol et prophéties sur l'Empire turc à travers quelques ‘relaciones de sucesos’, à l'époque de Philippe IV”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, pp. 123-138.
- REEVES, Marjorie E., “Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor”, *Traditio*, XVII (1961), pp. 323-370.
- RICH, Lawrence, “Reyes, vasallos y moros: Ideología en el *Poema del mio Cid* y *La primera crónica general*”, *Ariel*, VIII (1992), pp. 5-16.
- , “Kings and Counts: Pragmatics and the *Poema de Fernán González* in the *Primera crónica general*”, *Coronica*, XXV-2 (1997), pp. 103-113.
- ROUBAUD, Sylvia, “La prophétie merlinienne en Espagne : des rois de Grande-Bretagne aux rois de Castille”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, pp. 159-173.
- ROUSSEAU, Isabelle, “Prophétie et réécriture de l'histoire dans les vaticinations de Merlin à Maître Antoine”, en Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, pp. 175-190.
- , “La prophétie comme outil de légitimation : trois lectures du *Vae mundo* (XIVe siècle)”, en *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval [Annexes des Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales, XVI]* ENS, Lyon, 2004, pp. 63-99.
- RUPP, Stephen, “Rhetoric and Patronage in Alfonso Alvarez de Villasandino”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XV-1 (1990), pp. 49-64.
- SAMSON, Alexander, “Florián de Ocampo, Castilian Chronicler and Habsburg Propagandist: Rhetoric, Myth and Genealogy in the Historiography of Early Modern Spain”, *Forum for Modern Language Studies*, XLII-4 (2006), pp. 339-354.
- SANZ HERMIDA, Jacobo, “Cancioneros y profecías: algunas notas sobre el mesianismo durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Via Spiritus*, VI (1999), pp. 7-25.
- SHERMAN LOOMIS, Roger (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages. A Collaborative History*, Oxford University Press, London, 1959 [Reimpresión por Sandpiper Books, 2001; abreviado en *ALMA*].
- SKENE, William Forbes, Introduction to *The Four Ancient Books of Wales*, Edmonston and Douglas, Edinburgh, 1868, 2 tomos.
- SOBERANAS, Amadeu J., “La version galaïco-portugaise de la *Suite du Merlin*”, *Vox Romanica*, XXXVIII (1979), pp. 174-193.
- SOLARES ALTAMIRANO, Blanca, *Merlín, Arturo y las Hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, UNAM, México, 2007.

- SPITZER, Leo, “Sobre el carácter histórico del *Cantar de Mio Cid*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, II-2 (1948), pp. 105-117.
- STÉFANO, Luciana de, “El *Caballero Zifar*: novela didáctico-moral”, *Thesaurus*, XXVII-2 (1972), pp. 173-260.
- TALBOTIER, Catherine, “La légende d’Eustache-Placide”, *e-Spania*, VII (2009) [11/04/2011]: <<http://e-spania.revues.org/18413>>.
- TATE, Robert B., “López de Ayala, humanist historian?”, *Hispanic Review*, XXV-3 (1957), pp. 157-174.
- TAYLOR, Rupert, *The Political Prophecy in England*, The Columbia University Press, New York, 1911 [reproducción facsimilar por Kessinger Publishing, s. f.].
- TORRELL, Jean-Pierre, “La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade”, *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Age*, CII-2 (1990), pp. 557-576.
- TRACHSLER, Richard, Julien Abed et David Expert, *Moult obscures paroles: Études sur la prophétie médiévale*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, Paris, 2007.
- URÍA MAQUA, Isabel, *Panorama crítico del «mester de clerecía»*, Castalia, Madrid, 2000.
- VALDALISO CASANOVA, Covadonga, “La legitimación a través de la historiografía en Portugal y Castilla en la baja Edad Media”, en *Discursos de legitimação: actas do Colóquio Internacional = Discours de légitimation : actes du Colloque International*, Universidade Aberta, Lisboa, 2003, s. p.: [21/08/2011] <<http://repositorioaberto.univ-ab.pt/bitstream/10400.2/1541/1/ComCovadonga.htm>>.
- , “La legitimación dinástica en la historiografía trastámara”, *Res publica*, XVIII (2007), pp. 307-321.
- VAQUERO, Mercedes, “La Devotio Moderna y la poesía del siglo XV: elementos hagiográficos en la *Vida rimada de Fernán González*”, en Connolly *et al.*, *Saints and their Authors*, pp. 107-119.
- VEYSSEYRE, Géraldine, “Metre en roman les prophéties de Merlin : voies et détours de l’interprétation dans trois traductions de l’*Historia Regum Britanniae*”, en Richard Trachsler, *et al.*, *Moult obscures paroles*, pp. 107-166.
- WALKER, Roger M., *Tradition and technique in El Libro del Cavallero Zifar*, Tamesis, London, 1974.
- WALSH, John K., “Religious motifs in the early Spanish Epic”, *Revista Hispánica Moderna*, XXXVI-4 (1970-1971), pp. 165-172.
- WALTER, Philippe, *Le devin maudit : Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et étude*, ELLUG, Université Stendhal, Grenoble, 1999.
- WEST, Beverly, *Epic, Folk, and Christian Traditions in the “Poema de Fernán González”*, Studia Humanitatis, Potomac, 1983.
- WHITLEY, Charles Francis, *The Prophetic Achievement*, E. J. Brill, Leiden, 1963.
- WILLE, Claire, “Le dossier des commentaires latins des *Prophetie Merlini*”, en Richard Trachsler, *et al.*, *Moult obscures paroles*, pp. 167-184.
- YORBA-GRAY, Galen Beckwith, *Venga tu reino: The Kingdom of God in Spanish Epic Poetry*, PhD dissertation, Texas Tech University, 1997.
- ZUMTHOR, Paul, *Merlin le Prophète. Un thème de la littérature polémique, de l’historiographie et des romans*, Slatkine, Genève, 2000 [1ª ed. 1943].

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
--------------------------	----------

LA ADAPTACIÓN DE LA PROFECÍA BÍBLICA A LA LITERATURA PROFANA HISPÁNICA	17
---	-----------

I.1 Las características de la profecía bíblica y su difusión en la Península.....	19
I.1.1 Historia del profetismo bíblico	19
I.1.2 Las vertientes del carisma profético	21
I.1.3 Las características de la profecía bíblica	23
I.1.4 La difusión de la Biblia en la Península.....	27
I.1.5 El papel literario de la clerecía.....	29
I.2. La integración de la profecía bíblica en el contexto épico hispánico	35
I.2.1 El ciclo cidiano: la profecía, recurso para la construcción del héroe.....	35
I.2.1.1 Importancia estructural de la profecía dentro del <i>Poema de Mio Cid</i>	36
I.2.1.2 El sueño profético del Cid.....	42
I.2.1.3 La mecanización del recurso profético en las <i>Mocedades de Rodrigo</i>	50
I.2.2 El <i>Poema de Fernán González</i> y la politización de la profecía.....	59
I.2.2.1 La permanencia de la profecía como garante de heroicidad.....	60
I.2.2.2 El desarrollo de una profecía política	70
I.3 La integración de la profecía bíblica en el contexto cronístico en España: Dios y el rey en la <i>Estoria de España</i> , o el papel religioso-político de las profecías	85
I.3.1 Profecías y ensalzamiento del poder de Dios	88
I.3.2 Profecías y ensalzamiento de la monarquía	94
I.4 La integración de la profecía bíblica en el contexto novelístico en España: El papel ejemplarizante de las profecías en <i>El Libro del Cavallero Zifar</i>	114
I.4.1 Alegoría, discurso ejemplar y profecía	115
I.4.2 La profecía, guía del personaje ejemplar	120
I.4.3 La profecía, protección del personaje ejemplar	127
I.4.4 Profecía religiosa y profecía novelesca.....	136

LA INTRODUCCIÓN DE LA PROFECÍA MERLINIANA EN EL CONTEXTO LITERARIO HISPÁNICO	149
---	------------

II.1 Los orígenes del motivo merliniano	151
II.1.1 Los orígenes del personaje de Merlín.....	151
II.1.1.1 Del Merlín pseudo-histórico a la (re)creación de Geoffrey de Monmouth	152
II.1.1.2 El éxito del “tema del Profeta”	165
II.1.1.3 La evolución temprana de la “fábula de Merlín”	173

II.1.2 La llegada a la Península del personaje y sus profecías	178
II.1.3 Las características de la profecía merliniana	184
II.2 El uso histórico-político de la profecía merliniana en España	191
II.2.1 El <i>Poema</i> y la <i>Gran Crónica de Alfonso XI</i> : la profecía merliniana como recurso encomiástico al servicio del rey Justiciero	191
II.2.1.1 El <i>Poema de Alfonso XI</i> y el uso de la profecía como recurso encomiástico	198
II.2.1.2 El testimonio de la <i>Gran Crónica de Alfonso XI</i> y la reelaboración de la profecía merliniana	212
II.2.2 La profecía merliniana en la <i>Crónica del rey don Pedro</i> : del espejo de príncipes a la propaganda dinástica	222
II.2.2.1 La profecía merliniana como texto independiente	228
II.2.2.2 La integración de la profecía merliniana en la <i>Crónica del rey don Pedro</i>	239
II. 2. 3 El <i>Cancionero de Baena</i> y la integración de la profecía merliniana en el campo de la retórica	255
II. 2.3.1 El <i>Cancionero de Baena</i> dentro de la renovación poética del siglo XV	255
II.2.3.2 La presencia de la profecía merliniana en el <i>Cancionero de Baena</i>	264
II. 2.3.3 Las funciones de la profecía merliniana en el <i>Cancionero de Baena</i>	274
II.2.4. Las profecías interpoladas del <i>Baladro del sabio Merlín</i> o la ambición de una enciclopedia merliniana	290
II.2.4.1 El <i>Baladro del sabio Merlín</i> : orígenes y versiones	290
II.2.4.2 Tipología de las profecías del <i>Baladro del sabio Merlín</i>	296
II.2.4.3 Descripción e interpretación de los apéndices proféticos del <i>Baladro</i>	303
II.2.4.4 Intereses políticos y función enciclopédica de las profecías interpoladas del <i>Baladro del sabio Merlín</i>	330
 CONCLUSIONES	 347
 BIBLIOGRAFÍA	 355