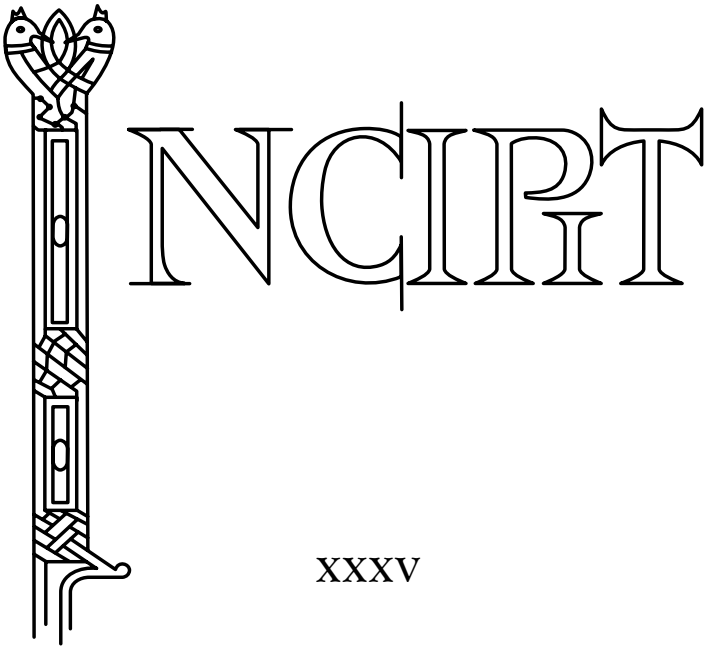

XXXV

Seminario de Edición y Crítica Textual

Buenos Aires

2015

ISSN 0326-0941

Incipit está indizada en las siguientes bases de datos bibliográficas: MLA (Modern Language Association), DIALNET (Universidad de La Rioja, España), International Medieval Bibliography (Universidad de Leeds, Inglaterra), Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica Francesco Datini (Prato, Florencia, Italia), Centre de documentation Andre Georges Haudricourt (CNRS, Francia), MEDIEVALIA (Universidad Autónoma de México), Portal del Hispanismo (Instituto Cervantes, España), IBZ (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Zeitschiftenliteratur / International Bibliography of Periodical Literature on the Humanities and Social Sciences), IBR (International Bibliography of Book Reviews of Scholarly Literature on the Humanities and Social Sciences), estas dos últimas con sede en Berlín (Alemania).

La revista está categorizada en el nivel de excelencia del Sistema Latindex (Grupo 1) e integra el Núcleo Básico de Revistas Científicas del CONICET.

Publicado por
Seminario de Edición y Crítica Textual
Palacio Sarmiento
M. T. de Alvear 1650 (C1060AAD) - CABA
República Argentina
secrit@conicet.gov.ar

Impreso por Editorial Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) - Capital Federal
Tel/fax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: *info@dunken.com.ar*
Página web: *www.dunken.com.ar*

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
Impreso en la Argentina
© 2015 Incipit
ISSN 0326-0941

INCIPIT

Fundador
†Germán Orduna

Director
Leonardo Funes

Secretaria de Redacción
Ma. Mercedes Rodríguez Temperley

Consejo Editorial

Hugo O. Bizzarri
(Université de Fribourg)

Gloria B. Chicote
(Univ. Nac. de La Plata)

Lilia E. F. de Orduna
(IIBICRIT)

José Luis Moure
(IIBICRIT)

Jorge N. Ferro
(IIBICRIT)

Ma. Mercedes Rodríguez Temperley
(IIBICRIT)

Suscripciones y Canje
Silvia Nora Arroñada

Consejo Asesor

Vicenç Beltrán
(Università di Roma "La Sapienza")

Alberto Blecua
(Universidad Autónoma de Barcelona)

Giuseppe Di Stefano
(Università di Pisa)

Laurette Godinas
(Universidad Nacional Autónoma de México)

Alejandro Higashi
(Universidad Autónoma Metropolitana
Iztapalapa)

Maxim P. A. M. Kerkhof
(Radboud Universiteit Nijmegen)

José Manuel Lucía Megías
(Universidad Complutense de Madrid)

Alberto Montaner Frutos
(Universidad de Zaragoza)

Joseph T. Snow
(Michigan State University)

Isabel Uría
(Universidad de Oviedo)

†Alberto Varvaro
(Università di Napoli)

Incipit es el boletín anual del Seminario de Edición y Crítica Textual (SECRIT).
Destinado a difundir los trabajos del Seminario, publica colaboraciones originales dedicadas a los problemas y métodos de edición y crítica textual de obras españolas de la Península y de América, desde la Edad Media a nuestros días. También entran en su campo desde problemas codicológicos y noticias de archivos y repositorios bibliográficos, hasta temas de lengua, estructura y estilo vinculados al texto o a la historia del texto.

Ejercerá la dirección el Director del SECRIT, asistido por un Consejo Editorial y Asesor integrado por especialistas de la Argentina y del extranjero, que cumplirán funciones de referato.

INCIPIT
XXXV
(2015)

ÍNDICE

Palabras del Director 11

Dossier "La escritura de clerecía en la Castilla del siglo XIII"

Funes, Leonardo, Introducción. Arte verbal castellano de clerecía: la emergencia de una tradición escrita en lengua romance 15

Alcatena, María Eugenia, La plegaria como diálogo vasallático en el *Poema de Fernán González* 35

Hamlin, Cinthia María, "*¿Sobre yelo escrives?*: el protagonismo de lo escrito (y otras lecturas metapoéticas) en los milagros "La casulla de Ildefonso" y "Teófilo" de Berceo 71

Janin, Érica, Elementos sobrenaturales en el *Cantar de Mio Cid, Libro de Alexandre, Poema de Fernán González* y *Mocedades de Rodrigo*: manifestaciones y funciones 103

Marti, Melisa Laura, Formas de debate en la poesía castellana en pareados del siglo XIII: *Elena y María* y *Razón de amor con los denuestos del agua y el vino* 127

Zubillaga, Carina, Acercando las distancias: clerecía y juglaría castellanas en la transmisión conjunta de los poemas del Ms. Esc. K-III-4 147

Artículos

Casais, Alejandro, Los cultismos de las *Profecías de Merlín* en los *Baladros* castellanos 179

De la Campa, Mariano, *Las dos aves y los dos animales fabulosos*. Cuatro romances y un prólogo de Francisco de Quevedo (segunda entrega) 213

Notas

Fuentes, Juan H. y Saracino, Pablo E., Autógrafos de Florián de Ocampo en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla 235

Documentos

Villalba, Manuel J., Una carta inédita de Claudio Sánchez-Albornoz a Américo Castro 253

Reseñas

Isabel Barros Dias, *La identidad de la historiografía. Criterios aplicados en la composición de la "Estoria de Espanna" alfonsí respecto de las materias épicas y de devoción*. San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2013 (Leonardo Funes) 271

Bénédicte Vauthier y Jimena Gamba Corradine, eds., *Crítica genética y edición de manuscritos hispánicos contemporáneos. Aportaciones a una "poética de transición entre estados"*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, (Giselle Carolina Rodas) 276

Joaquín Rubio Tovar, *Literatura, historia y traducción*. Madrid: Ediciones La Discreta, 2013 (María Mercedes Rodríguez Temperley) 286

Libros recibidos en donación 295

Normas para la presentación de trabajos 297

LA PLEGARIA COMO DIÁLOGO VASALLÁTICO EN EL *POEMA DE FERNÁN GONZÁLEZ*

María Eugenia Alcatena
IIBICRIT (SECRIT) – CONICET
Universidad de Buenos Aires

Resumen: Las plegarias insertas en el relato de la vida del héroe dentro del *Poema de Fernán González* son generalmente consideradas adiciones clericales, debidas al monje-poeta autor del texto. A través de ellas el conde entabla una conversación con Dios, que es fundamental para el entramado narrativo e ideológico del poema arlantino. El propósito de este artículo es analizar estas plegarias y las sucesivas respuestas que reciben, prestando especial atención al modo en que las tradiciones discursivas del contrato vasallático y la hagiografía convergen en la manera en que en este diálogo se configura el vínculo entre Fernán González y Dios.

Palabras clave: plegarias – profecías – *Poema de Fernán González* – poesía clerical – vasallaje

Abstract: The prayers inserted in the story of the hero's life in the *Poema de Fernán González* are generally regarded as clerical additions, attributed to the monk-poet author of the text. Through them the

Incipit XXXV (2015), 35-70
Entregado: 21/08/2015 - Aceptado: 06/10/2015

count establishes a dialogue with God, which is fundamental to the narrative and ideological fabric of the Arlantine poem. The purpose of this article is to analyze these prayers and the responses they receive, paying special attention to the way the discursive traditions of the vassalage contract and hagiography converge in the manner in which the bond between Fernán González and God is configured throughout their conversation.

KEYWORDS: prayers – prophecies – *Poema de Fernán González* – clerical poetry – vassalage

Uno de los rasgos más notables del *Poema de Fernán González*, compuesto hacia 1250 en cuaderna vía, es su carácter de texto híbrido. En él se conjugan distintas tradiciones discursivas: el cantar de gesta, los poemas de clerecía de la primera mitad del siglo XIII y el relato folklórico, pero también las leyendas monásticas, la hagiografía, la lírica provenzal, gallega y castellana, la plegaria cristiana, el discurso profético, la crónica, la tradición bíblica, entre otras. Se conjetura que el autor encargado de fusionar tradiciones tan diversas fue un clérigo vinculado a San Pedro de Arlanza, debido al nivel y el tipo de cultura que exhibe, las fuentes que maneja y la voluntad notoria que atraviesa el poema de consolidar la asociación entre el conde y este monasterio, de manera tal de prestigiarlo y promover sus intereses[1].

En el *Poema*, la relación de Fernán González con el Monasterio de San Pedro, su fundador legendario Pelayo y Dios, de quien los dos primeros son representantes terrenos, se revela fundamental para que el héroe triunfe sobre sus enemigos. En instancias cruciales del relato el conde se dirige a Dios para pedirle o reclamarle su ayuda, a través

[1] La vinculación del autor con el monasterio fue establecida inicialmente por Amador de los Ríos (1863: 342-347) y es aceptada por casi todos los estudiosos del *Poema*. Para un mayor desarrollo de la cuestión, ver por ejemplo Keller (1955), Deyermond (1968: 189-193), Fernández Gallardo (2009: 24-26).

de oraciones que son generalmente consideradas por la crítica añadidos monástico-clericales dentro del poema, debidos al poeta arlantino. De acuerdo con los postulados de la doctrina cristiana y su concepción de la oración, estas plegarias no son nunca un monólogo del orante sino una genuina *conversación* con la divinidad, y así funcionan narrativamente en el texto. El objeto de este trabajo será analizar las plegarias que van jalonando el camino del héroe[2] y las sucesivas respuestas que reciben, prestando especial atención al modo en que las tradiciones discursivas del contrato vasallático y la hagiografía convergen en la manera en que en estas conversaciones con la divinidad se configura el vínculo entre el conde y Dios[3].

[2] El corpus no estará compuesto, por lo tanto, por la totalidad de las plegarias del poema. Excluyo en primer lugar las insertas en la introducción histórica, por no implicar directamente al conde. También excluyo, ya dentro del relato de la vida del héroe, varias plegarias menores que se refieren de forma indirecta o muy someramente, reduciéndose en muchos casos a poco más que una fórmula altamente convencionalizada: oraciones de agradecimiento (276ab, 282, 503cd, 685d), de petición (290cd, 376d, 501cd, 509cd, 575cd, 625d), de perdón y súplica (488) o de queja (613c-615, 636); muchas de ellas son proferidas no por el conde sino por el colectivo de los castellanos o algún personaje secundario, como es el conde de Tolosa. Las plegarias que integran el corpus seleccionado se diferencian netamente del resto por varios motivos: son más extensas y presentan una mayor riqueza de sentido; cumplen una función narrativa clara (a excepción de la última, que se analizará oportunamente, todas ellas reciben una respuesta divina y por lo tanto determinan el curso del relato y de los acontecimientos); se insertan en momentos cruciales y altamente significativos del relato; construyen y afirman la existencia de una relación vasallática entre el conde y Dios. Todas las citas y referencias del poema, salvo que se indique lo contrario, corresponden a la edición de Menéndez Pidal (1980).

[3] Dado que intentará poner de relieve aspectos propios de la dinámica conversacional y de la generación de sentido a través del uso del lenguaje en situaciones concretas, el análisis textual aprovechará algunas categorías y herramientas de la pragmalingüística. Entre ellos, será fundamental el ya mencionado concepto de *tradiciones discursivas*, entendidas como modelos culturales e históricos, en mayor o menor medida convencionalizados, que orientan al individuo en la producción y la comprensión de discursos concretos (para un mayor desarrollo véase, por ejemplo, Oesterreicher (2001), Kabatek (2005 y 2007); el concepto en cierta manera ya se encuentra sugerido en la teoría general del hablar de Coseriu (1992: 103 y 194-195). Se recurrirá asimismo a otros tópicos y nociones claves de la pragmática, tales como acto ilocutivo, par adyacente, dinámica conversacional, situación, formas de tratamiento, la construcción de roles a través del lenguaje, intención y estrategias comuni-

1. La plegaria como conversación

Desde una perspectiva pragmática, Kohnen (2010: 525-527) ha propuesto definir y analizar el universo del discurso religioso cristiano a partir de sus principales interactantes –Dios y la comunidad cristiana– y las maneras distintivas en que se comunican. El modo en que estos interactantes se distribuyen los roles de emisor y destinatario, y las diferentes posibilidades de comunicación que existen entre ellos, le permiten demarcar cuatro diferentes esferas de comunicación religiosa: la primera posibilidad, Dios se dirige a la comunidad cristiana, define lo que Kohnen llama la esfera de la Biblia, conformada por la tradición textual bíblica y su canon; la segunda, la comunidad cristiana dirigiéndose a Dios, constituye la esfera de la plegaria; la tercera, ciertos miembros de la comunidad cristiana dirigiéndose a otros miembros de la misma comunidad configura las esferas de la discusión teológica y de la instrucción religiosa, que se diferencian entre sí por el grado de autoridad y saber religioso de sus participantes. A cada una de estas cuatro esferas de comunicación religiosa le corresponde una serie de tradiciones discursivas, géneros, formas y funciones textuales asociados.

Proponemos, en el marco del presente análisis, hacer dos salvedades a este esquema. En primer lugar, cabría incluir en la primera esfera (Dios se dirige a la comunidad cristiana) las profecías, por lo que en pos de una mayor claridad convendrá renombrar esta esfera como *la esfera de la palabra divina*. En segundo lugar, en las profecías y las plegarias, así como en los relatos en los que unas y otras aparecen engarzadas, Dios habla o a Dios se le habla no solo de manera directa sino también indirecta, a través de la interposición de los ángeles, la Virgen, los santos, los profetas o cualquier otra entidad considerada su representante o mensajero. En estos casos, y de acuerdo con la cosmovisión cristiana, Dios sigue operando como el emisor o el destinatario último del dis-

---

cativas, significados, concepción del mundo e ideología implícitos, universos de discurso, y la consideración de la generación del sentido textual como un proceso creativo y dinámico.

curso, y sus representantes como emisores o destinatarios vicarios o de segundo grado.

Los textos de las dos primeras esferas se diferencian radicalmente de los de las otras dos porque involucran una entidad trascendente, ya sea Dios o sus representantes directos, como emisor o destinatario. Debido a esto, constituyen un campo de comunicación especial, esencialmente distinto de cualquier otro.

Dentro de la esfera de la plegaria se enmarcan diversas tradiciones discursivas: la oración de petición[4], el himno, la invocación, la confesión, la acción de gracias, el perdón. Se diferencian en primer lugar por su diversa fuerza ilocutiva, pero no únicamente, puesto que tradicionalmente estas intenciones diversas se realizan a través de formas también distintas. A menudo en un mismo enunciado se combinan varias de estas tradiciones.

En la patrística y la tradición teológica medieval, la plegaria suele ser definida como un diálogo, es decir, no un monólogo unilateral sino una auténtica *conversación con Dios*, de acuerdo con la formulación de Gregorio de Nisa: "*Oratio conversatio et sermocinatio cum Deo est*"[5]. Los Evangelios y la teología cristiana afirman que la plegaria es por naturaleza eficaz porque Dios siempre escucha y responde, ya sea a través de palabras o de actos (González, 2008: 23; Coseriu, 2003: 2). Se trata, por lo tanto y sin excepción, de un acto comunicativo bilateral, de un intercambio, si bien asimétrico debido a la diferencia ontológica absoluta que existe entre los interlocutores.

Muchos relatos españoles del periodo se hacen eco de esta concepción de la plegaria como diálogo, consagrando el vínculo indisoluble que existe entre la oración humana y la subsiguiente réplica divina. En

[4] A veces llamada *plegaria*, en sentido estricto, como hace por ejemplo Coseriu (2003: 4).
[5] Javier González (2008: 17-28) recoge este y muchos otros conceptos teológicos sobre la plegaria.

ellos esta respuesta puede manifestarse bajo diferentes formas: un discurso verbalizado, un milagro, una visión, un sueño significativo, o la explicitación por parte del narrador de que la voluntad divina dispuso el curso posterior de los acontecimientos de acuerdo con lo pedido. Se trata de un patrón recurrente; lo encontramos, pero no únicamente, en el episodio del destierro del Cid, los *Milagros* y las Vidas de Santos de Berceo, las dos plegarias de Tarsiana en el *Libro de Apolonio*, las *Cantigas de Santa María*, las oraciones de María Egipcíaca y Zósimas en la *Estoria de santa María Egiçiaca*, el *Cuento de una santa enperatrís*. De esta manera, la narrativa medieval consagra la articulación entre plegaria humana y respuesta divina con la fuerza de un par adyacente, ya que una y otra funcionan como los dos turnos sucesivos de una conversación que se reclaman mutuamente: la plegaria humana, formulada con devoción y sinceridad, crea la expectativa (jamás insatisfecha) de la respuesta divina.

El dogma y la tradición narrativa, por lo tanto, coinciden: Dios siempre responde. En la cosmovisión y el horizonte de expectativas medievales, la plegaria funciona virtualmente como un primer turno conversacional humano que, siempre que sea formulado adecuadamente, contiene en sí mismo la esperanza y la certeza de su respuesta, el consiguiente turno conversacional divino. Esta respuesta puede ser verbal, gestual (cada vez que Dios interviene en el curso de la historia como contestación a la oración humana) o mixta.

Las plegarias y sus respuestas constituyen asimismo un lugar privilegiado en el que leer otros aspectos fundamentales de la concepción del mundo del autor y sus personajes. Como señala Coseriu (2003: 6):

> al dirigir una petición a Dios omnipotente, eventualmente declarado –e implícitamente concebido siempre como– Creador y Señor del Universo, la plegaria muestra una particular concepción e interpretación del mundo y, al mismo tiempo, instituye y afirma ese particular tipo de intersubjetividad que llamamos "comunión con Dios"[.]

La acción misma de rezar implica la postulación de –y la creencia en– una entidad trascendente dispuesta a escuchar y conceder lo que se le pide, y antes que nada capaz de hacerlo. El propio Fernán González, en un discurso a sus hombres, se refiere al poder absoluto de Dios sobre todas las cosas y la consiguiente necesidad de orarle, incitándolos a hacerlo:

> Quiere fazer las cosas assi el Criador,
> de dar e de quitar el es el fazedor,
> por entender quel es sobre todos mejor;
> el que suel ser vençido sera el vençedor.
>
> A tal Señor com este devemos nos rogar,
> por la su gran*d* mesura que nos quiera ayudar,
> en el nos esta todo, caer o levantar,
> ca sin el non podemos nu*ll*a cosa acabar.
> (446-447)[6]

Simultáneamente, a través del diálogo que la plegaria entabla, se establece y define un particular tipo de relación entre los interactantes humano y divino, que se realiza por medio de elecciones lingüísticas. En el *Poema*, el vínculo entre el conde y Dios se configura fundamentalmente a través de sus conversaciones, por lo que este aspecto será central para el análisis.

[6] El héroe vuelve a referirse explícitamente al inmenso poder de Dios en otra arenga: "Que es de tod el mundo en uno el poder, / que a el sol devemos todos obedeçer, / ca el es poderoso de dar e de toller: / atal Señor com este devemos nos temer" (484).

2. El diálogo con Dios en el *Poema de Fernán González*

Las primeras dos plegarias que pronuncia Fernán González se insertan en un momento fundamental de la vida del héroe: la iniciación, el paso de la mocedad a la vida adulta y el ingreso a la comunidad de los hombres[7]. Tras ser criado por un carbonero en la montaña, alejado de su gente, el joven Fernán descubre la situación de sojuzgamiento en la que se encuentran los castellanos, sometidos por los moros. Tal como ocurre en el *Libro de Alexandre* (ed. Cañas Murillo, coplas 21-24), ese conocimiento es doloroso y enciende en el protagonista el deseo urgente de transformar esa realidad histórica. Esta aspiración se manifiesta en el poema, en primer lugar, a través de las dos primeras plegarias del personaje (179-182 y 185-190), que son tan cercanas, en intención, ubicación y tono, que conforman prácticamente una unidad.

Es significativo que el primer discurso del héroe que se recoge en el *Poema* sea precisamente esta plegaria: el vínculo personal y directo que en ella establece el personaje con Dios, único Señor del que se reconoce vasallo, es fundamental para la narración que sigue después:

«Valas me», dixo, «Cristo, yo a ti me encomiendo,
en coita es Castiella segunt que yo entiendo.
Señor, ya tienpo era, si fuesse tu mesura,
que mudasses la rueda, que anda a la ventura;

assaz an castellanos passada *de* rencura,
gentes nunca passaron atan mala ventura.
Señor, ya tiempo era de *exir* de cavañas,
que non so yo osso bravo por vevir en montañas;

[7] La biografía de Fernán González en el *Poema* sigue un patrón muy cercano al que estructura la vida de muchos héroes mitológicos, legendarios y folklóricos. Este aspecto, generalmente reconocido por la crítica, ha sido particularmente estudiado por West (1983).

tienpo es ya que sepan de mi las mis conpañas,
e *yo sepa* el mundo e las cosas estrañas.
Castellanos *perdieron* sonbra e grand abrigo,

la ora que *murio* mi ermano Rodrigo:
avian en el los moros un mortal enemigo,
si yo d' aqui non salgo nunca valdre un figo».
(179c-182)

Se trata de una oración de petición, cuya fuerza ilocutiva básica es, justamente, pedir una gracia a Dios. Se realiza un doble pedido: protección, patrocinio y guía, por un lado, y el más indirecta y cautelosamente formulado de que Dios ponga fin a las desdichas de los castellanos girando la rueda de la Fortuna. Al encomendarse a Cristo, Fernando se está ofreciendo como su herramienta en la tierra para realizar este giro. La exposición de hechos y circunstancias, propia de la *narratio* de la retórica, aunque acotada (180cd, 182abc), encarece argumentativamente el sufrimiento y el desamparo de los castellanos y respalda el pedido[8].

A través de la fórmula performativa "yo a ti me encomiendo", de validez cuasi ritual en este contexto, la oración sanciona el pacto de entrega y compromiso absolutos que el héroe está estableciendo.

Por otra parte, la formulación lingüística refleja la situación comunicativa básica que determina toda plegaria: una primera persona ("yo") se dirige a Dios, o alguna otra autoridad trascendental, usando la segunda persona ("tú"). La alta frecuencia de pronombres de primera y segunda persona y de vocativos ("Cristo", "Señor") revela la naturaleza interactiva del género (Kohnen, 2010: 537); este rasgo es común a todas

[8] La plegaria fue, por supuesto, uno de los géneros más extendidos, centrales e influyentes a lo largo de la Edad Media, y desarrolló sus propias convenciones y tradiciones discursivas. A menudo se aplicaron a su estudio y composición categorías y técnicas propias de la retórica, sobre todo en los siglos XII y XIII (véase Ramadori, 2000: 50-51).

las plegarias analizadas en el trabajo. Asimismo, esta reiteración contribuye a entablar primero, y sostener luego, la conexión íntima y directa que el emisor está fundando con su alocutario (conexión entendida en su doble acepción de canal de comunicación y vínculo personal, que será la fuente futura de fortaleza y privilegio del conde). La plegaria pone en contacto, por su misma configuración discursiva, los planos terrenal y sobrenatural divino; esta continuidad es uno de los rasgos definitorios del mundo narrativo del *Poema* y condición necesaria para que los castellanos reciban posteriormente la ayuda que les permitirá cambiar el curso de la historia.

En cuanto al itinerario arquetípico del héroe, la oración está marcando el momento en que Fernando abandona la despreocupación de la infancia y una existencia cuasi animal en la naturaleza ("non so yo osso bravo por vevir en montañas") para asumir su identidad y ocupar el rol que le corresponde en la sociedad de los hombres, allí donde en verdad pertenece: entre sus compañas.

Tras pronunciar esta plegaria, Fernán abandona las montañas y es reconocido por los castellanos de manera inmediata y unánime como su señor. Enseguida reanuda la súplica. Dirigirse a Dios a través de una oración constituye su primera acción en tanto conde y conductor de hombres, en un gesto también fundacional:

Quando entendio que era de Castiella señor,
alço a Dios las manos, rogo al Criador:
«Señor, tu me ayuda, –que so muy pecador–
que yo saque Castiella del antigo dolor.

Da me, Señor, esfuerço, seso e *buen* sentido,
que yo tome vengança del pueblo descreido,
e cobren castellanos algo de lo perdido,
e te tengas de mi en algo por servido.

Señor, ha luengo tienpo que viven mala vida,
son mucho apremiados de la gent descreida,
Señor, Rey de los Reyes, aya la tu ayuda,
que yo torne a Castiella *a la* buena medida.

Si por alguna culpa cayemos en *t*u saña,
non sea sobre nos esta pena tamaña,
ca yazemos cativos de todos los d' España,
los señores ser siervos tengo lo por fazaña.

Tu lo sabes, Señor, que vida enduramos,
non nos quieres oir maguer *que* te llamamos,
non sabemos con quexa que consejo prendamos,
Señor, grandes e chicos tu merçed esperamos.

Señor, esta merçed te querria pedir,
seyendo tu vassallo, non me quieras fallir;
Señor, contigo cuedo atanto conquerir,
por que aya Castiella de premia a salir».
(185-190)

En esta oportunidad el relato detalla la gestualidad que acompaña a la oración. Los gestos constituyen signos por lo general inequívocos, ya que, como señala San Agustín, exteriorizan "las afecciones del alma"[9]. En la sociedad medieval, altamente ritualizada, los gestos definen a las personas y las relaciones que establecen con los otros; en la literatura y las artes visuales del periodo, están cargados de significado y valores

[9] Violeta Díaz-Corralejo (2004: 12) transcribe pasajes de las *Confesiones* (I, 8, 13) y *Sobre la doctrina cristiana* (II, 3, 4) al respecto. Sobre la concepción medieval de los gestos y su carácter altamente convencionalizado véase el capítulo introductorio de su estudio, "¿Por qué los gestos?" (*Ibid.*: 7-27).

convencionales. En este caso, acompañando al *verbum dicendi* "rogó" (de un contenido más específico que el anterior "dixo"), el gesto refuerza la subordinación y la humildad que adopta el conde ante Dios, su Señor.

Se incrementa en este fragmento la reiteración del vocativo "Señor" –amplificado por la aposición "Rey de los Reyes" en una ocasión–, y por lo tanto la apelación directa al alocutario, que va aumentando progresivamente hacia la culminación del enunciado. A través de esta repetición estratégica, el conde sostiene y refuerza el vínculo ya establecido en la oración anterior. "Non nos quieres oir maguer *que* te llamamos" (189b): precisamente, Fernán González se propone reestablecer la comunicación de los castellanos con Dios, interrumpida por los pecados y las culpas del pasado, y entablar un diálogo directo y fluido entre ambos.

El pedido del conde a Dios se enmarca ahora de manera explícita en los términos propios de una relación vasallática ("seyendo tu vassallo, non me quieras fallir", 190b): Fernán González se declara vasallo de Dios (y, como se desprende del desarrollo posterior de la historia, solo suyo). La propia formulación de este verso (gerundio condicional con valor causal, pedido presentado en consecuencia) insinúa ya un aspecto que irá cobrando mayor relieve en el transcurso del relato: el vínculo vasallático implica un contrato bilateral, con beneficios y obligaciones recíprocas para ambas partes.

En la plegaria se combinan expresiones vinculadas al universo discursivo de la religión ("so muy pecador", "el pueblo descreido", "la gent descreida", "culpa", "pena") con otras propias del ámbito político ("cativos", "señores", "siervos", "premia") y otro tercer grupo de expresiones que pertenecen a ambos (este solapamiento de campos semánticos no es, claro, una invención del texto, sino un rasgo propio de la cultura medieval, que el *Poema* explota y desarrolla): los apelativos de "Señor" y "Rey de los Reyes", el concepto de *servicio*, "merçed". En la oración del conde ambos universos discursivos se mezclan y confunden, indiferenciados, como expresión del doble cariz, religioso y político, que tienen la reconquista y la relación del héroe con Dios en el imaginario del *Poema*.

Fizo su oraçion el moço bien conplida,
de coraçon la fizo, bien le fuera oida;
fizo grandes batallas con la gent descreida,
mas nunca fue vençido en toda la su vida.
(191)

La plegaria, sincera y adecuadamente formulada, resulta eficaz y marca una inflexión en la historia de Castilla: Dios vuelve a atender los ruegos de los castellanos (191b), y contesta el ruego concediendo lo pedido y más: como recompensa a su oración, el conde "nunca fue vençido en toda la su vida" (191d). Dios vuelve a responder; lo hace, en este caso, no a través de palabras sino a través de actos y el curso posterior de la historia. El relato sanciona de esta manera el restablecimiento del diálogo entre el Señor y sus vasallos dilectos, los castellanos, representados metonímicamente por su jefe. Este diálogo, como pone de manifiesto el *Poema*, es decisivo para la posterior buena fortuna castellana y un factor determinante de las victorias por venir.

La siguiente ocasión en la que Fernán González se dirige a Dios se enmarca en otro momento fundamental para el relato: el descubrimiento por parte del conde de la ermita donde más adelante, gracias al conde y sus donaciones[10], se levantará el monasterio de San Pedro de Arlanza.

«Señor», diz, «a quien temen los vientos e la mar,
si yo erre en esto deves me perdonar.

A ti me manifiesto, Virgen Santa Maria,
que d' esta santidat, Señora, non sabia;

[10] Esto de acuerdo con la leyenda que recoge el *Poema* y, antes que él, un diploma falso elaborado en la segunda mitad del siglo XII. Un documento anterior, datado en 912, atribuye la fundación a Gonzalo Téllez de Lantarón (Azcárate *et al.*, 2006: 370-374).

por í fer yo enojo, aqui non entraria,
si non por dar ofrenda o por fer romeria.

Señor, tu me perdona, e me val e me ayuda
contra la gent pagana que tanto me segu*d*a;
anpara a Casti*e*lla de la gent descre*u*da;
si tu non la anparas tengo la por perd*u*da».
(230c-232)

Se trata de una plegaria mixta de perdón y súplica. En primer lugar, el conde pide perdón por la ofensa cometida inadvertidamente contra "tan onrado logar" (230a), donde llegó persiguiendo un jabalí al que pretendía dar caza. Lo hace a través de una doble apelación: a Dios, de quien se invoca el aspecto más poderoso y temible a través de una reminiscencia evangélica (Marcos 4: 36-40) contenida en la cláusula relativa que acompaña el vocativo "Señor", y a la Virgen María, como intermediaria piadosa ante su hijo. Esta doble invocación, los aspectos divinos que se elige destacar, las múltiples disculpas, el doble pedido de perdón, ponen de relieve la humildad y la sumisión que vuelve a asumir el conde arrepentido frente a su Señor. El segundo pedido concierne nuevamente a Castilla y la necesidad de contar con la ayuda divina para combatir a los invasores musulmanes.

La respuesta es inmediata: "Quando la oraçion ovo 'l conde acabada" (233a) se acerca a él uno de los tres monjes de la ermita. Se trata de Pelayo, mítico fundador del monasterio, que transmite al conde la respuesta divina a su plegaria.

Pelayo ofrece a Fernán González hospedaje y lo convida con pan de cebada y agua[11]. El episodio destaca la extrema pobreza en que viven los

[11] Hago alusión a un verso ("dar te yo del agua que non tengo del vyno") que Menéndez Pidal no recoge en su edición crítica para salvar la regularidad de la cuarteta, considerándolo un error o una adición espuria de la transmisión. López Guil (2001: 32-33 y 219) por el contrario, lo conserva en la suya por considerarlo significativo y parte del texto original. En el manuscrito escurialense este verso es el cuarto en una estrofa irregular, la 235 de acuerdo con la numeración de Menéndez Pidal, formada por cinco versos.

ermitaños y constituye para el conde una suerte de rito de comunión y purificación previo a recibir la palabra divina. Solo después de cumplir esta penitencia va a poder Pelayo darle la orientación que el conde pidió ("sabras com as de fer contra 'l tu enemigo", 235d).

Fray Pelayo, caracterizado como "ermitaño santo" (236c), se presenta ante el héroe como mensajero de Dios (238bc). Por su boca recibe el conde la respuesta divina, de naturaleza verbal en esta ocasión. Su discurso, por lo tanto, articulado por un intermediario humano, se enmarca dentro de la esfera de la palabra divina.

En respuesta a su plegaria, Fernán González recibe de Pelayo la promesa de auxilio divino y una serie de profecías:

«Fago te, el buen conde, de tanto sabidor,
que quier la tu fazienda guiar el Criador:
vençras tod el poder del moro Almozor.

Faras grandes batallas en la gent descreida,
muchas seran las gentes a quien *told*ras la vida,
cobraras de la tierra una buena partida,
la sangre de los reyes por ti sera vertida.

Non quiero mas dezir te de toda tu andança,
sera por tod el mundo temida la tu lança,
quanto que te yo digo ten lo por segurança,
dos vezes seras preso crei me sin dudança.

Antes de terçer dia seras en gran*d* cuidado,
ca veras el tu pueblo todo muy espantado,
veran un fuerte signo qual nunca vio omne nado,
el mas loçano dellos sera *end d*es*ma*yado.

Tu confortar los has quanto mejor podieres,
dezir les as a todos que semejan mug*i*eres,
departyr les has[12] el *signo* quanto mejor *so*pieres,
perderan tod el miedo quand gelo departieres.

Espidete agora con lo que has oido,
aqueste lugar pobre no l' eches en olvido:
fallaras el tu pueblo triste e dolorido,
faziendo lloro *y* llanto, metiendo apellido.

Por lloro nin *por* llanto non fazen ningun tuerto,
ca piensan que eres preso o que moros t' han muerto,
que quedan sin señor e sin ningun confuerto,
coidavan con los moros por ti salir a puerto».
(238b-244; subrayado mío)

Al analizar la tradición discursiva de la profecía medieval y sus formas en la obra de Berceo, Javier González (2008: 49 y 183-186) postula la existencia de tres superestructuras proféticas básicas –narrativa, exhortativa, descriptiva– según cuál sea el acto ilocutivo subyacente, más una cuarta de naturaleza mixta que resulta de la combinación de rasgos de las tres primeras. De acuerdo a esta clasificación, el discurso de Pelayo pertenece al tipo mixto; en él predominan las superestructuras narrativa y descriptiva, aunque también hay un componente exhortativo.

Esta profecía, así como el resto de las que aparecen en el *Poema* como respuesta a las plegarias del héroe, se encuadra por su contenido y su contexto en lo que Gimeno Casalduero (1971: 81) identifica como la tradición profética castellana dominante entre los siglos XI y XII: "las profecías castellanas [...] durante mucho tiempo apuntan hacia una

[12] En su edición crítica Menéndez Pidal (1980: 69) enmienda: "departe les". Sigo la lectura del manuscrito, "departyr les has", que él mismo transcribe y que otros editores, como Victorio (1998) y López Guil (2001), respetan.

sola meta: la continuación y la terminación de la reconquista. Nacieron con el empuje mahometano al compás que los asturleoneses intentaban recuperar los territorios perdidos".

El contenido profético del discurso de Pelayo se expresa a través de verbos en futuro simple, de un valor asertivo absoluto (subrayados con una línea simple en el texto), con la excepción de un pequeño núcleo de carácter exhortativo, cuyo distinto valor ilocutivo se expresa a través de la paráfrasis de *infinitivo + haber en presente del indicativo* (verbos subrayados con una doble línea). A través de esta alternancia se oponen en el discurso la afirmación plena de la palabra inspirada, por definición cierta ("quanto que te yo digo ten lo por segurança, / [...] crei me sin dudança.", 240cd), y la orientación que recibe el conde, instrucciones cuyo cumplimiento futuro está todavía sujeto a su albedrío humano[13].

En las últimas dos coplas del discurso de Pelayo, en cambio, el acto ilocutivo fundamental es rogar; la descripción y la conjetura se subordinan argumentalmente a ese ruego. Pelayo ya no habla en su rol de mensajero divino sino como emisor primario, desde su situación personal de monje lazrado y humilde:

«*Mas* ruego te amigo e pido t' lo de grado,
que quando ovieres tu el canpo arrancado,
venga *se* te en miente *dest* convento lazrado,
e non se te olvide el pobre ospedado.

[13] A su vez, este grupo de verbos se opone a otra serie de verbos de carácter exhortativo ("ten", "crei", "espidete"), en los que este valor se realiza a través del imperativo. De esta manera, encontramos en el fragmento dos oposiciones significativas: en primer lugar, la que se establece entre el futuro simple y la paráfrasis de *infinitivo + haber en presente*, empleados ambos para referirse al tiempo futuro, con los distintos valores de afirmación y de mandato respectivamente; por otra parte, la que se establece entre la paráfrasis de *infinitivo + haber en presente* y el imperativo, ambos con valor exhortativo, pero referido el primero a una circunstancia futura puntual y, el segundo, al presente inmediato.

Señor, tres monjes somos, assaz pobre conv*i*ento,
la nuestra pobre vida non ha *nin* par nin cuento;
si Dios non nos envia algun consolamiento,
daremos a las sierpes nuestro avitamiento».
(245-246)

Los *verba dicendi* ("ruego", "pido") explicitan la acción que se está realizando y subrayan la humildad que asume el fraile frente a su interlocutor. Cada uno de los vocativos utilizados lo interpela de distinta manera: como "amigo", invocando la relación horizontal de reciprocidad y confianza que ya se estableció de hecho entre ambos, y por otro lado apelando a su amparo en tanto "señor" del condado, en virtud del contrato vertical que liga al conde y sus vasallos. En tanto "amigo", debe corresponder a la hospitalidad del monje; en tanto "señor", debe cumplir con sus obligaciones de protección y auxilio. En respuesta a este pedido, y como agradecimiento al hospedaje y la orientación recibidos, Fernán González realiza una serie de promesas (donar su quinto del botín a la ermita, construir una iglesia más fuerte y grande en su lugar, ser enterrado allí) que sellan su vínculo indisoluble con el futuro Monasterio de San Pedro de Arlanza.

La batalla de Hacinas es el mayor desafío bélico que debe enfrentar el conde en el poema. Almanzor logra reunir un ejército inmenso, conformado por gentes provenientes de todos los rincones de África y la España árabe, seguro de que los cristianos no podrán resistírseles (387-394). En vísperas de la batalla, Fernán González se dirige solo y sin dar aviso a sus hombres a San Pedro, "su ermita" (395d), y pregunta por "su monje" (396b), pero le responden que murió y fue enterrado ocho días atrás[14]. Se dirige entonces a su Señor:

[14] Acebrón Díaz (2004: 92-93) destaca el simbolismo cristiano del número ocho, particularmente significativo en este contexto: "Fernán González acude a Pelayo, su consejero e intermediario ante Dios, precisamente cuando se cuentan ocho días desde que recibió sepultura. El octavo día simboliza la transfiguración, la resurreción [sic] de Cristo y la promesa de resurrección del hombre transfigurado por la gracia; según San Agustín, más

Entro en la ermita con muy gran*d* devoçion,
finco los *sus* finojos, fizo su oraçion,
de los ojos llorando fizo su petiçion:
(397abc)

Una vez más se describe con detalle la gestualidad del héroe, que plasma corporalmente su disposición anímica ("con muy gran*d* devoçion"): el plano exterior visible y la interioridad espiritual se corresponden, ambos se explicitan y se evidencian mutuamente. Asimismo se puntualiza, con un doble énfasis, el acto ilocutivo que el conde se dispone a realizar ("fizo su oraçion" / "fizo su petiçion", que en este contexto funcionan como equivalentes). Las circunstancias del enunciado, es decir, la actitud sincera y devota del orante, el lugar santo en el que se pronuncia –no solo por tratarse de un lugar consagrado en general, sino San Pedro en particular, monasterio al que se quiere ensalzar y promover–, avalan su eficacia e incrementan su potencial performativo.

«Señor, tu me *a*guarda de erro*r* e d'ocasion.

Señor por *grand* amor de fer a ti serviçio,
passo mucho lazerio e dexo mucho viçio,
con est cuerpo lazrado fago te s*a*cri*f*içio,
con moros e cristianos meto me en gran*d* bolliçio.

Los reyes de España con derecho pavor,
olvidaron a ti, que eres su Señor,
tornaron se vassallos del rey Almoçor,
.....

allá del séptimo día viene el octavo, que señala la vida de los justos y la condenación de los impíos[.] Pelayo, que ya era tenido por santo en vida (cuaderna 236), se anuncia en condiciones óptimas de hacer manifiesta su santidad".

Yo quando vi que ellos fueron en tal error,
e por miedo de muerte fizieron lo peor,
nunca de su conpaña despues *o*ve sabor:
por fer a ti serviçio non quis mas su amor.

Finque yo entre todos solo desanparado,
non of miedo *de* muerte nin quis aquel *pecado*:
quando ellos veyeron que era apartado,
luego fui dellos todos muy fuert amenazado.

[...]
quesiste m' tu, Señor, valer e ayudar.

Vençi los e mate los, Señor, con tu poder;
nunca fui contra ti, segunt mi entender,
tengo me por pagado si t' fiz algun plazer,
bien tengo que non as por que me fal*l*esçer.

Por las *tus* escrituras que dexo Isaias,
que a los tus vassallos nunca los falesçrias,
Señor, tu siervo so con mis cavallerias,
no m' partire de ti en todos los mis dias.

Mas he *yo* menester, Señor, la tu ayuda:
Señor, sea por ti Casti*e*lla defend*u*da;
toda tierra de Africa sobre mi es ven*u*da,
anparar non la puedo, Señor, sin tu ayuda.

Por fuerça nin por seso que yo podies aver,
non la podria por guisa ninguna defender;
Señor, da me esfuerço *e* seso e poder
que pueda a Almoçor o matar o vençer».
(397d-407)

En esta plegaria se fusionan elementos propios de la tradición épica feudal con otros propios de la tradición hagiográfica. El plano terrenal y el sobrenatural borran sus límites, unidos por un mismo entramado que es a la vez militar, político y religioso.

El conde vuelve a aludir a la relación feudal que lo liga con Dios y la mutua lealtad que por lo tanto se deben. Fernán González ha cumplido con creces sus obligaciones hacia su Señor: le ha prestado servicio combatiendo a los paganos, incluso a costa de enemistarse con los reyes cristianos peninsulares, que han traicionado la lealtad que debían a Dios para tornarse vasallos de Almanzor. La narración inserta en la plegaria (398-404) destaca la valía del conde como vasallo fiel, y sirve como argumento para demandarle a Dios el cumplimiento de sus obligaciones señoriales ("nunca fui contra ti, segunt mi entender, / tengo me por pagado si t' fiz algun plazer, / bien tengo que non as por que me fal*l*es*ç*er"); en ella el conde reconoce a su Señor la ayuda pasada y reclama su protección y auxilio futuros. A continuación refuerza su argumentación a través de una referencia a la Biblia, la palabra divina por excelencia y autoridad máxima[15], reformulada en términos feudales.

Una vez más, la relación entre el creyente y Dios aparece moldeada a imagen del vínculo vasallático entre un siervo y su señor; los términos y las formas del mundo feudal se proyectan sobre el plano trascendente y lo configuran. En este marco, y en consonancia con el horizonte ideológico de las cruzadas en que se enmarca el texto, las *cavallerias* contra los moros son un servicio a Dios.

También la tradición hagiográfica confluye en esta oración. Fernán González se representa con muchos de los rasgos propios del mártir y el santo: el "*grand* amor de fer a ti servicio", el "mucho lazerio" que lo aparta del "mucho viçio", el "cuerpo lazrado" como forma de "s*a*crif*i*çio", la soledad

[15] La idea del siervo que no es abandonado por Dios se encuentra presente en todo el Libro de Isaías; pueden señalarse, a modo de ejemplo y como posibles referencias, *Isaías* 41: 9-10 y 13.

y el apartamiento de los pares, la firmeza y la constancia en la entrega a Dios, la devoción, las duras pruebas espirituales y físicas que el conde afronta por su amor. Como ocurre con los santos, además, sus oraciones reciben siempre una contestación divina, incluso bajo las formas de la profecía, la visión o el milagro: en la tradición hagiográfica, la respuesta divina suele interpretarse como una evidencia de la santidad del protagonista[16].

En las dos últimas coplas la petición, que atraviesa toda la plegaria, vuelve a formularse en términos claros y explícitos. La súplica y la humildad del orante son subrayadas nuevamente por un incremento del vocativo "Señor" (que se repite tres veces en la cuaderna 406, una más en la 407), que a la vez evoca sutilmente los compromisos vasalláticos que unen a ambos personajes.

Nuevamente, la respuesta divina al conde no se hace esperar. En sueños se le aparece Pelayo, ahora llamado "San Pelayo" (409b) y caracterizado con los atributos tópicos de la santidad: vestido "de paños commo el sol" (409c), claros y luminosos, bello como ninguna otra cosa. Todo el episodio remite al antiguo ritual de la incubación, consistente en la práctica de dormir en un sitio sagrado para recibir allí un sueño significativo inspirado por la divinidad (o, en el mundo cristiano, el santo) tutelar del lugar. Se trata de un ritual conocido y practicado, entre otros, por los griegos (en los santuarios dedicados a Apolo y, sobre todo, a Asclepio, ya que se lo realizaba comúnmente con finalidad terapéutica), los egipcios, los árabes, los hebreos y diversos grupos cris-

[16] La influencia de la tradición hagiográfica va más allá de la oración. En un apartado sobre la influencia monástica en el *Poema*, West (1983: 112) señala sobre el contexto narrativo más amplio en el que se inserta esta plegaria: "The episode culminates in the victory at Hacinas, won with the aid of Saint James, Saint Pelayo and a multitude of angels –a great triumph for Christianity. Thus we find the hagiographic pattern of suffering, martyrdom, contempt of death, the devil-serpent overcome, moralizing speeches, supernatural intervention, and victory." También considera la relación del *Poema* con el monasterio de Arlanza desde la perspectiva de la tradición hagiográfica: "Saints lives were recorded in the Middle Ages, not to glorify the saint himself, but to glorify the church with which the saint is associated. Therefore, the hagiographic criteria of the poet is evident as Avalle-Arce [1972] concludes: "La vida de Fernán González exalta al monasterio de su advocación laica" (*Ibid.*, 109). Desde perspectivas diversas, también se han referido a la relación entre el *Poema* y la hagiografía Keller (1955), Baños Vallejo (1993), Catalán (2000).

tianos, incluso hoy. Acebrón Ruiz (2004) da cuenta de la extensión del rito en la literatura hagiográfica, donde suele aparecer asociado a curas milagrosas, y analiza en detalle su tratamiento en el *Poema*.

En el sueño, San Pelayo se presenta como mensajero de Dios y le anuncia al héroe que su pedido ha sido oído y otorgado: Dios ratifica el vínculo de vasallaje que los une ("Aun te dize mas el alto Criador: / que tu eres su vassallo e el es tu Señor", 412ab) y le promete su ayuda en la batalla que se avecina.

Llamo le por su nonbre al conde don Fernando,
dixo l': «¿Duermes o commo estas assi callando?
Despierta, ve tu via, ca te crez oy grand bando,
ve te pora 'l tu pueblo que te esta esperando.

Otorga t' el Criador quanto pedido l' as:
en los pueblos paganos grand mortandat faras,
de tus buenas conpañas muchas í perderas,
pero con tod el daño el canpo tu vençras.

Aun te dize mas el alto Criador:
que tu eres su vassallo e el es tu Señor,
con los pueblos paganos lidiaras por su amor,
manda te que te vayas lidiar con Almoçor.

Yo sere í contigo que m' lo ha otorgado,
í sera el apostol Santiago llamado,
enviar nos ha Cristo valer a su criado,
sera con tal ayuda Almoçor enbargado.

Otros vernan í muchos commo en vision
en blancas armaduras: angeles de Dios son;

traera cada uno la cruz en su pendon,
moros quando nos vieren perdran el coraçon.

Amigo, dicho te he lo que a mi mandaron,
vo me pora aquellos que m' aca enviaron».
Dos angeles fermosos de tierra lo alçaron,
faziendo alegria al çielo lo levaron.
(410-415)

El santo abre su discurso asegurándose la atención del conde. Para lograrlo, lo llama por su nombre (lo que una vez más reafirma el carácter individual y personalizado del vínculo que se establece entre el emisor y el destinatario) y le dirige una pregunta retórica de valor apelativo.

En distintas instancias (411a, 412a, 412d, 415ab) se subraya el carácter de intermediario de San Pelayo. La respuesta divina que él comunica se presenta nuevamente bajo la forma de una profecía narrativa referida al futuro inmediato, en la que Dios promete intervenir directamente en el curso de los acontecimientos a través de un milagro: la aparición en el campo de batalla de sus ejércitos celestiales. En la profecía se engarza una serie de instrucciones respecto de lo que debe hacer el conde: aún después de muerto su amigo, Fernán González sigue encontrando orientación cierta en San Pedro de Arlanza.

La reacción de Fernán González al despertar luego de recibir la visión de San Pelayo es característica en la literatura del período: duda, temeroso de estar siendo engañado por un demonio[17]. Precavido contra los falsos sueños que estos envían, vuelve a dirigirse a su Señor para conjurar este peligro:

[17] Este mismo temor de estar siendo engañados por una aparición sobrenatural y la precaución consiguiente los encontramos, por ejemplo, en la *Estoria de santa María Egiçiaca* (Zubillaga, 2008: 46, 48), la *Estoria del rey Guillelme* (*Ibid.*, 101-102) o la leyenda del Caballero del Cisne incluida en la *Gran conquista de Ultramar* (Cooper, 1979: 82-83).

«¡Que puede ser aquesto! ¡Vala me el Criador!
Pecado es que m' quiere echar en *yaque* error.
Cristo, yo tuyo so, guarda me tu, Señor».
(416b-d)

Se trata nuevamente de una plegaria de súplica en la que se pide amparo y protección. Formalmente se destaca la triple invocación del último verso, que plasma la ansiedad del orante amenazado por el *pecado* por reafirmar el vínculo que lo une con su Señor.

La respuesta es, una vez más, inmediata. Implica un milagro mayor que la anterior réplica y un mensajero de mayor prestigio. San Pelayo había aparecido en un sueño; ahora, en la vigilia[18], fuera de todo equívoco posible, habla San Millán (417c-421), un santo largamente venerado, de quien en el siglo X (los tiempos del Fernán González histórico) se multiplicaron los milagros y que tras la batalla de Simancas fue adoptado como patrono de los castellanos.

El santo no se manifiesta en forma visible sino como "una gran*d* voz" (417c) que, una vez más, llama al conde por su nombre. El poema maneja hábilmente el suspenso y no revela la identidad del emisor sino hasta el final de su intervención ("¿Quieres saber quien trae esta mensajeria? / Millan so *yo* por nonbre, Jesucristo me envia", 421bc). Nuevamente, el santo se presenta como mensajero divino. Confirma las palabras de Pelayo, ratifica sus profecías y da nuevas y más precisas

[18] A pesar de que el verso 416a comienza "Desperto don Fernando", Goldberg (1983: 26) considera esta segunda respuesta una continuación del mismo sueño: "Double dreams, (*i. e.* the dreamer dreams that he has awakened but continues to dream a second episode) are almost like dreams that carry within themselves their own interpretation. Fernán González is frightened and thinks he is awake after the image of the monk Pelayo has taken leave of him. Thinking about the strange appearance, he hears San Millán's voice in what is only the second part of the dream: "Estando en el suenno que sonnara pensando / oyo vna gran[d] voz que le estava llamando" (st. 411). The first part of the dream contains the prophecy and in the second part the dreamer receives some specific instructions".

instrucciones para la batalla, comparando la futura victoria del héroe con el combate de Sansón contra el león; promete, además, su propia presencia en la lid, y vaticina que el enfrentamiento durará tres días.

A pesar de este anuncio, tras dos días de batalla el ejército castellano parece estar en apuros. Fernán González teme que "sin*es* duda que se perdria Cast*ie*lla" (550d), y vuelve a dirigirse a su Señor:

> Era en fuerte cuita el conde don Fernando,
> iva, si se l' fiziesse, su muerte aguisando;
> alço *suso* los ojos, al Criador rogando,
> com si sovies con el assi le esta llamando:
> (551)

La plegaria que sigue a este gesto tiene mucho de querella. El propio poema lo pone de relieve, al ubicar en posición simétrica los gerundios "querellando" y "rogando", en 560ab, que explicitan las dos fuerzas ilocutivas fundamentales que se funden en la oración. Así, tras dos coplas iniciales en las que el conde describe la situación desesperada en que a su juicio se hallan los castellanos:

> «Señor, ¿por que nos tienes a todos fuerte saña?;
> por los nuestros pecados non estruyas España,
> perder se ella por nos semejaria fazaña,
> que de buenos cristianos non avria calaña.
>
> Padre, Señor del mundo, *e* vero Jesucris*te*,
> de lo que me dixeron nada non me toviste:
> que me acorrerias comigo lo posiste,
> yo non te fal*le*sçiendo ¿por que me fal*le*çis*te*?
> (554-555)

Como si estuviese ante un tribunal, Fernán González se queja del incumplimiento de las promesas y las profecías divinas (555bc) y demanda de su Señor la observancia de las obligaciones que, en virtud de la reciprocidad propia del contrato vasallático, le corresponden (555d – donde la misma formulación bipartita y casi simétrica del verso refleja la reciprocidad que se espera del vínculo feudal). Enmarcan este reclamo dos preguntas retóricas con un fuerte valor emocional y apelativo (554a, 555d). Lo que se está afirmando indirectamente, aunque de manera enfática, a través de ambas estructuras es lo mismo: no hay razones para que Dios desproteja, tan cruelmente, a los castellanos y su jefe; al hacerlo, está cometiendo una falta en su perjuicio. Como en las plegarias anteriores, la acumulación insistente de diversos vocativos ("Señor", "Padre", "Señor del mundo", "vero Jesucris*te*") pretende reafirmar el canal de diálogo directo establecido al comienzo del relato entre el emisor y su alocutario (función fática), a la vez que constituye un llamado, con una clara función apelativa, que reclama una respuesta.

«Señor, pues es el conde de ti desanparado,
que por alguna cu*lp*a eres del despagado,
resçibe tu, Señor, en *guarda* est condado:
si non, sera aina por *suelo a*stragado.

Pero yo non morre assi desanparado:
antes avran de mi los moros mal mercado;
tal cosa fara antes este cuerpo lazrado,
que quant' el mundo dure sienpre sera contado:

Si atanta de graçia me qu*e*sie*s*ses tu dar
que yo *a* Almançor me pudies allegar,
non creo que a vida me pudiesse escapar:
yo mismo cuidaria la mi muerte vengar.

Todos los mis vassallos que aqui son finados
serian por su señor este dia vengados,
todos en paraiso conmigo ayuntados:
faria muy grande honra el cond a sus *criados*».
(556-559)

Como en otros fragmentos, vuelve a plantearse una doble relación vasallática: entre Dios y el héroe, por un lado, y entre este y sus hombres por el otro. Como buen señor, Fernán González sí se preocupa por la protección y el bienestar de sus vasallos; en su plegaria no pide por él, sino por ellos y la continuidad del condado. El vínculo que los une es indestructible, se prolonga (y él se propone honrarlo) más allá de la muerte[19].

La respuesta que recibe en esta oportunidad se alinea en el *in crescendo* trazado por cada una de las respuestas a las plegarias del conde analizadas hasta aquí: en el primer caso, Dios no responde de manera inmediatamente ostensible, pero la perspectiva histórica del narrador le permite reconocer que escuchó y otorgó lo pedido; en la segunda, un ermitaño humilde y virtuoso, fundador de San Pedro de Arlanza, le transmite el beneplácito divino, ofreciéndole orientación y comunicándole una serie de profecías; luego, el conde recibe la contestación divina de boca del mismo Pelayo, ya ascendido a los cielos en calidad de santo, en el marco de un sueño; a continuación, en la vigilia, es San Millán quien responde sus ruegos y tranquiliza sus dudas, hablan-

[19] La edición de Menéndez Pidal de 1951 del *Poema* lee *comienda* en vez de *guarda* en 556c, en una lectura más fiel al manuscrito escurialense, que pone *encomienda* (Menéndez Pidal, 1951: 123; reproducido en 1980). Fernández Gallardo (2009: 21) analiza el pasaje citado remitiéndose a esa edición: "El *PFG* recurre a la institución de la encomienda monástica para representar la protección divina que recibe el héroe. De la misma manera que un cenobio buscaba el amparo de un noble poniendo sus dominios bajo la tutela de éste, el conde se acoge al amparo de Cristo entregándole Castilla; las jerarquías terrenales se proyectan así sobre el orden celestial". Asimismo pone de relieve la idea de muerte martirial asociada a la lucha contra los infieles, en la disposición del conde a ofrendar su vida o la perspectiva de reunirse con sus vasallos en el paraíso, que remite a la idea de la guerra santa.

do desde las alturas pero sin mostrarse; ahora, en el tercer día de la batalla de Hacinas, clímax del enfrentamiento con los moros y en una situación crítica para los castellanos, es el apóstol Santiago quien se le aparece al conde, rodeado por una compañía de ángeles cruzados listos para luchar en su bando. Cada respuesta es más portentosa que la anterior; los mensajeros enviados por Dios ocupan un escalafón cada vez más elevado en la jerarquía celeste, sus apariciones son cada vez más extraordinarias e implican un milagro cada vez prodigioso[20].

Querellando s' a Dios el conde don Fernando,
los inojos fincados, al Criador rogando,
oyo una grand voz que le estava llamando:
«Ferrando de Castiell*a*, oy te crez muy grand bando».

Alço suso los ojos por ver quien lo llamava,
vio al santo apostol que de suso le estava,
de caveros con el gran*d* conpaña levava,
todos armas cruzados, com a el semejava.
(560-561)

Como en cada ocasión, la respuesta es inmediata. En esta oportunidad, al sentido del oído ("oyo una grand voz") le sigue la vista ("Alço

[20] La regla folklórica del número tres subyace en el último tramo de este *crescendo*: son tres las plegarias que el héroe pronuncia en torno a la batalla de Hacinas (que a su vez se desarrolla en tres días), tres las respuestas que obtiene y tres los mensajeros divinos, cada uno, como vimos, de una jerarquía mayor que el anterior. La tercera respuesta es, siguiendo esta misma regla, la definitiva y concluyente. Asimismo el tres es, por supuesto, el número de la Trinidad, por lo que en la cultura medieval simboliza la perfección; por otra parte, tanto Keller (1957) como Gimeno Casalduero (1968) han puesto de relieve la importancia del número tres en la estructuración del *Poema*. Estos factores también confluyen en la ordenación tripartita señalada.

suso los ojos […] vio al santo apostol"). Como San Pelayo y San Millán antes, Santiago llama al conde por su nombre, reafirmando el vínculo personal e íntimo que existe entre él y la esfera celeste. La respuesta es doble, verbal y gestual: implica un anuncio ("oy te crez muy grand bando") y la intervención milagrosa de los ejércitos divinos, comandados por Santiago, para torcer el curso de la historia. Por supuesto, el ejército cristiano alcanza la victoria.

La concepción de la guerra contra los moros como una guerra santa, y de las mesnadas castellanas como cruzados, estaba muy difundida en el ambiente monacal durante los últimos años del reinado de Fernando III y los comienzos del reinado de Alfonso X[21]; permea el *Poema* entero y delinea este milagro, por medio del cual Dios responde a la plegaria del conde.

Gimeno Casalduero (1968) ha señalado que el relato de la vida del conde en el *Poema* se sostiene sobre tres grandes temas: la reconquista, la primacía y la independencia, que representan las relaciones de Castilla con, respectivamente, los musulmanes, Navarra y León. Todas las plegarias de Fernán González analizadas hasta aquí se formulan en las vísperas de sus enfrentamientos contra los moros o en relación con ellos, es decir, dentro del tema de la reconquista; todas las respuestas divinas que recibe, sin excepción, se enmarcan en esta misma trama argumental. En los conflictos con los navarros y los leoneses, por el contrario, los elementos religiosos (diálogos con la divinidad, profecías, visiones, milagros) están ausentes. "Oraciones, profecías y milagros muestran el carácter religioso de la reconquista" (Gimeno Casalduero, 1968: 191). Al hacerlo, establecen una contigüidad entre lo natural y lo sobrenatural en la gesta castellana contra los musulmanes y le confieren un carácter trascendental a la empresa.

[21] López Guil (2001: 310) alude a este contexto. Para un desarrollo más amplio de la idea de 'cruzada' en la época y su presencia en el *Poema*, véase Fernández Gallardo (2009).

La victoria de la batalla de Hacinas marca en el poema la cima y la culminación del enfrentamiento del conde con los musulmanes; de aquí en más dejan de ser una amenaza para los castellanos y el tema pasa a un segundo plano. Cobran preponderancia, en cambio, los conflictos con las coronas de Navarra y León, que no se configuran en términos religiosos sino políticos y novelescos: el amor, la venganza, la traición, la astucia, son tópicos centrales en estas otras líneas argumentales. Enfrentado a otros cristianos, Fernán González ya no le pide a Dios ayuda para vencer a sus enemigos, ni este interviene a favor de ninguno de los bandos.

Se destaca por ese motivo una última plegaria que el héroe dirige a su Señor (última en lo que ha llegado a nosotros del poema, de transmisión incompleta). El rey García de Navarra, por pedido de la reina doña Teresa de León, encarcela por traición al conde en Castro Viejo. Se trata de un momento crítico y de gran dramatismo para el héroe y los castellanos todos, que se ven amenazados por los grandes poderes de España:

Fue luego don Ferrando en los fierros metido:
de gran*d* pesar que ovo cayo amorteçido;
a cabo d' una pieça torno en su sentido,
dixo: «Señor del mundo, ¿por que me has fallido?

Señor Dios, si quisiesses que yo fues venturado,
que a mi los navarros me fallassen armado:
aquesto te ternia a merçed e *a* grado,
e por esto me tengo de ti desanparado.

Si fuesses en la *tierra*, serias de mi rebtado;
nunca fiz por que fuesse de ti desanparado,
morre de mala g*u*isa commo om*n*e de mal fado:

si yo pesar te fize bien deves ser vengado».
(606-608)

La oración se diferencia de las anteriores, además de por sus circunstancias, en que no es una plegaria de súplica. El acto ilocutivo fundamental es la querella: apelando implícitamente al vínculo vasallático que los une, el conde le reprocha a Dios que lo haya *fallido* sin motivo, incumpliendo con el amparo que le debía.

La invocación con que se abre la oración pone de relieve el poder absoluto de la divinidad sobre los asuntos terrenales, y por lo tanto sobre el devenir de los acontecimientos: Dios ha consentido lo que está ocurriendo. A continuación el conde recurre a una pregunta retórica con el valor de una afirmación enfática. La pregunta implica lo que se va a explicitar luego (608b): Fernán González ha cumplido siempre con las obligaciones y el servicio que le corresponden, es un vasallo fiel, y sin embargo su Señor lo ha desamparado sin ninguna causa; al hacerlo, ha quebrado el contrato tácito de obligaciones recíprocas que los liga. La pregunta remite a la tradición evangélica: en los libros de Mateo y Marcos se relata que Cristo desde la cruz exclamó "Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me"? (Mateo 27: 46 y Marcos 15: 34). Este paralelismo entre Cristo y Fernán González refuerza el carácter mesiánico con que el *Poema* presenta, en diversos pasajes, la figura del conde castellano. En cuanto a la organización del discurso, el uso de la pregunta, de claro valor emocional y argumentativo en sí misma, se encuadra en la técnica retórica de la *subiecto*, que consiste en presentar una interrogación al principio de la argumentación para estructurar a partir de ella el resto del texto.

En la segunda copla se plantea un desarrollo contrafáctico de los hechos, especificando mejor el contenido de la demanda: el conde no pretendía que Dios se pusiera de su lado contra otros jefes cristianos, sino tan solo que le diera la oportunidad de defenderse y combatir dignamente, en condiciones más parejas. También el primer verso de la cuaderna siguiente plantea un desquite imaginario: al abandonar a

su servidor, Dios ha cometido una falta, por la que, si fuera posible, el conde querría *rebtarlo* (acusarlo, demandarlo ante una corte judicial). La tradición discursiva del vasallaje y la ideología que encarna se imponen sobre la aceptación humilde de las disposiciones de Dios que promulga la doctrina cristiana, habilitando al conde a quejarse de Dios y reprocharle justamente su comportamiento.

En esta oportunidad el conde no recibe ninguna respuesta. Tampoco el narrador hace ninguna referencia a que la plegaria haya sido escuchada, como en el primer fragmento analizado. Sin embargo, el encarcelamiento resulta narrativamente necesario para poder conducir a la liberación del conde por la infanta Sancha. Desde la perspectiva más amplia de la leyenda, por lo tanto, el aprisionamiento forma parte de un plan más vasto (divino, desde la lógica interna de la historia narrada; narrativo, en lo que atañe a la construcción del relato) que lo justifica. Esto se condice con los postulados de la teología cristiana, según los cuales Dios siempre escucha a sus fieles, y obra de acuerdo a las necesidades más profundas del orante, que a veces solo Él conoce (y pueden coincidir, o no, con aquellas expresadas por el sujeto). El curso posterior del relato demuestra que el héroe no ha perdido el favor divino como cree y manifiesta.

Esta última plegaria, por consiguiente, se diferencia de las anteriores en varios sentidos. Además de los aspectos ya señalados, se distingue en que no cumple una función argumental (no formula un pedido que, al ser concedido por la respuesta divina, transforme el mundo del relato incidiendo en el curso de los acontecimientos) sino expresiva, destacando el dramatismo de la situación y el desamparo del héroe. Para hacerlo recurre a los términos con que, a lo largo de las plegarias anteriores, fue concebida y desarrollada la relación entre los interlocutores, trazando una continuidad que las une a todas.

3. Las plegarias y la refundición clerical

El carácter híbrido del *Poema* (o *Libro*) *de Fernán González* ha llevado a la crítica a intentar deslindar, a partir del texto recibido, las fuentes identificadas y los testimonios auxiliares, los diferentes sustratos y segmentos compositivos que lo integran, y así poder distinguir, entre otras cuestiones, aquello que constituye lo particular o específicamente clerical del texto arlantino y el contenido del poema épico, o poemas, en que el monje-poeta se habría basado. Existe un consenso bastante extendido en que las plegarias, las visitas al monasterio, la relación con el monje Pelayo y la ayuda sobrenatural que reciben los castellanos como fruto de esta vinculación son interpolaciones del propio poeta (Menéndez Pelayo, 1944: 201; Zamora Vicente, 1946, se hace eco de Menéndez Pelayo; Keller, 1955, se refiere puntualmente al descubrimiento de la ermita; Deyermond, 1999a: 76-78; Victorio, 2010: 16; Bailey, 1993: 84-85; Catalán, 2000) o bien adiciones tardías de inspiración monástica al material épico primitivo (West, 1983: 140 y ss.). Todos estos elementos confluyen en la caracterización de Fernán González como un héroe devoto, exaltan su misión providencial frente a los enemigos de España y entrelazan su destino, y el de toda Castilla, al monasterio de San Pedro de Arlanza.

Con respecto a las plegarias, del análisis desarrollado en el apartado anterior pueden desprenderse dos observaciones.

En primer lugar, la conexión indudable que enlaza las oraciones examinadas entre sí: remiten todas a un mismo imaginario y horizonte ideológico, y la progresión que trazan las vuelve interdependientes. Las distintas plegarias que el conde dirige a Dios en instancias cruciales del relato, y las respuestas que en cada caso obtiene, se articulan formando un diálogo coherente que se desarrolla a lo largo del *Poema*. Este diálogo se desenvuelve condicionado por los sucesos narrativos que le sirven de contexto pero también de acuerdo a una dinámica interna que van construyendo las intervenciones de los interlocutores. Un aspecto esencial de esta dinámica es el modo en que, a través de los sucesivos

turnos dialogales, se configura el vínculo entre Fernán González y la divinidad; en esta configuración, como se ha sugerido, se verifica una fuerte impronta de las tradiciones discursivas culturales propias del vínculo vasallático y la hagiografía. Este diálogo entre el héroe y Dios, así como el vínculo del que es a la vez expresión y artífice, es un componente fundamental de la ideología y la estructura narrativa del poema recogido en el manuscrito escurialense.

Este entrelazamiento de las plegarias entre sí, por un lado, y con los sucesos que ligan la suerte del conde a San Pedro, por el otro, parece corroborar su pertenencia a un mismo nivel o estadio compositivo.

Por último, la crítica ha señalado varias veces la distancia que parece separar al Fernán González de la tradición épica, un vasallo rebelde que "non quería obedeçer […] a moro nin cristiano", como resumen un siglo más tarde las *Mocedades de Rodrigo* (ed. Funes, v. 18), del "auto-proclamado vasallo de Dios" que presenta la "edulcorada versión eclesiástica" (cito, respectivamente, a Bailey, 1993: 98, y Victorio, 1998: 14). Esta distancia es, a la vez, real y aparente. En el relato en cuaderna vía, lo que lleva al conde a declararse en un principio vasallo de Dios es la penosa situación en que se hallan Castilla y toda España frente a los invasores, debida en gran medida a la cobardía y el abandono de los reyes cristianos que debían protegerlas pero en cambio "tornaron se vassallos del rey Almoçor" (399c). De esta manera, el *Poema* justifica la desobediencia hacia la monarquía leonesa en las fallas de ésta, como vasallo y como señor, y resignifica la rebeldía tradicional del conde en la sumisión voluntaria a un Señor más alto y digno: una se vuelve la contracara necesaria de la otra, y la ideología anti-monárquica se subsume en los valores e intereses eclesiásticos que dominan el *Libro*.

Así, rebeldía contra los degradados poderes terrenales y vasallaje de Dios se funden en este héroe casi santo, lo que da cuenta de la habilidad con que las interpolaciones y los matices monástico-clericales fueron amalgamados al material épico previo. El poeta logra conciliar en una

figura coherente estos dos perfiles, en principio tan discordantes, para lo cual resultan fundamentales la vinculación narrativa de Fernando con San Pedro de Arlanza y, en particular, las plegarias analizadas, como lugares textuales privilegiados en los que se construye esta particular visión del conde.