

INCIPIT

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

ACERCANDO LAS DISTANCIAS: CLERECÍA Y JUGLARÍA CASTELLANAS EN LA TRANSMISIÓN CONJUNTA DE LOS POEMAS DEL MS. ESC. K-III-4

Carina Zubillaga
IIBICRIT (SECRIT) – CONICET
Universidad de Buenos Aires

Resumen: La transmisión conjunta del *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente* en el contexto codicológico del Ms. Esc. K-III-4 permite apreciar las numerosas similitudes de estos poemas de la primera mitad del siglo XIII, a pesar de las diferentes formas estróficas con que fueron compuestos. Particularmente en la tematización del lenguaje y su forma de difusión en el interior de los poemas, las distancias entre la clerecía y la juglaría castellanas se acercan, postulándose en el presente trabajo un discurso clerical más extendido y abarcador que el generalmente circunscrito al *mester de clerecía* hispánico como movimiento o escuela poética, que incluye los poemas en pareados como parte del mismo fenómeno de mediación cultural.

Palabras clave: clerecía – juglaría – lenguaje – relato – poesía vernácula

Incipit XXXV (2015), 147-176
Entregado: 21/08/2015 - Aceptado: 06/10/2015

ABSTRACT: The jointed transmission of the *Libro de Apolonio*, the *Vida de Santa María Egipciaca* and the *Libro de los tres reyes de Oriente* in the codicological context of Ms. K-III-4 allows us to appreciate the many similarities of these poems from the first half of the 13th century, despite the different strophic forms of their composition. The distance between the Castilian clergy and the minstrelsy shorten, particularly when the language itself becomes a topic and regarding its way of dissemination within the poems, so the present work poses the idea of a clerical discourse more extended and comprehensive than the one tipically circumscribed to the Hispanic *mester de clerecía* as a movement or poetic school, including the poems in couplets as part of the same phenomenon of cultural mediation.

KEYWORDS: clergy – minstrelsy – language – discourse – vernacular poetry

El manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, datado a fines del siglo XIV, reúne tres poemas del temprano siglo XIII que se distinguen antes por sus similitudes que por sus diferencias, a pesar de pertenecer a dos tradiciones poéticas distantes no en el tiempo o espacio de su puesta en práctica sino en la valoración crítica al respecto. La clerecía y juglaría castellanas, que separan el *Libro de Apolonio* –el primero de los poemas incluido en el Ms. K-III-4 perteneciente al *mester de clerecía*– de la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente* que en ese orden codicológico representan ambos el pareado popular juglaresco, acercan sin embargo sus presuntas distancias en este códice singular integrado por poemas narrativos de autoría innegablemente clerical, más allá de la forma estrófica particular que asumen. La transmisión de los poemas clericales del periodo de emergencia de la literatura narrativa castellana permite apreciar en este sentido, en el carácter conjunto del Ms. K-III-4, las variables de la difusión de una poesía de temática religiosa o claramente asociada a ella que segura-

mente se percibía y se recibía de manera unitaria, antes por sus numerosos puntos en común que por sus divergencias principalmente formales.

Las consideraciones acerca del *mester de clerecía* como escuela o movimiento poético fundante de la literatura castellana del siglo XIII han permitido estudiar la producción más relevante del periodo a partir de la estilizada cuaderna vía, pero han acotado en la forma estrófica los alcances de una poesía clerical sin dudas más amplia que el tetrástico monorrimo de versos alejandrinos[1]. Las apreciaciones más recientes acerca de la naturaleza clerical y el desarrollo de esta poesía narrativa en Castilla han extendido el enfoque, incluyendo los poemas en pareados como la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente* en el mismo universo cultural de la clerecía castellana y destacando la figura del clérigo como agente cultural del fenómeno[2]. La transmisión conjunta del *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente* en un códice singular permite sin embargo considerar de manera más vasta, según creo, todo el proceso de difusión de esta poesía clerical, que involucra también a la figura del receptor y no solo a la del autor como ejes de la mediación cultural llevada a cabo[3].

Al enfocar la forma de transmisión de la poesía clerical del periodo en el contexto codicológico de su manifestación y, más particularmente, su tematización en cada uno de los poemas que integran el Ms. K-III-4, el presente trabajo pretende ahondar en la dinámica discursiva, su utilidad y su sentido, en una Edad Media que nunca separó el lenguaje de su valor ejemplar.

[1] Ver especialmente Isabel Uría (2000) para una aproximación panorámica al *mester de clerecía*.
[2] Remito al libro de Julian Weiss (2006) como sostén principal de esta visión más extendida de la clerecía castellana.
[3] Esta consideración guió mi edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (Zubillaga, 2014), basada en la confluencia de la escritura y la lectura como prácticas determinantes de la compilación manuscrita.

El poder de la palabra planteado como temática en cada uno de los poemas que componen el códice K-III-4 es tal que su transmisión resulta un procedimiento no solo válido, sino especialmente valioso, para resolver las situaciones más conflictivas que pueden presentarse y cambiar totalmente el eje de las historias narradas tanto individuales como colectivas. En el valor asignado a la palabra y en las maneras de transmitirla en el *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*, puede apreciarse tanto su configuración y función narrativa como el alcance de su valoración, centrada más en su asociación con el lenguaje divino como medida indiscutible de verdad y sabiduría que en las distinciones entre lo culto y lo juglaresco como diferencias realmente significativas o valederas.

Todos los personajes principales del *Libro de Apolonio* tienen una relación muy especial con la palabra, que resignifica la funcionalidad del lenguaje al punto de convertirlos en héroes sabios, ya que sus conocimientos y su aprendizaje letrado determinan sus aventuras y desventuras en una proporción singular y distintiva de los héroes típicos guerreros o caballerescos. Apolonio, pero también su esposa Luciana y su hija Tarsiana, posee un dominio de la palabra que define su afán de expansión y los padecimientos y peligros que deberá enfrentar hasta concretarlo, explicando tanto la dinámica de la separación familiar como el reencuentro posterior. Sin embargo, en tanto Apolonio se caracteriza por ser fundamentalmente el mejor intérprete de la palabra ajena, lo que le permite resolver con éxito incluso las adivinanzas que se le plantean como pruebas, Tarsiana es en el poema la representación más clara de la sabiduría de vida cifrada en su propia palabra.

Frente a la figura del intérprete centrada en los avatares de la explicación racional y el ansia de sentido, aquellos que más específicamente hablan bien –como Tarsiana– personifican en el *Libro de Apolonio* el valor de la palabra como manifestación de verdad. A pesar de que ya desde niña la doncella es instruida en los saberes de su época (“Quando a XII años fue la dueña venida, / sabiá todas las artes, era

maestra complida", 352ab)[4], su sabiduría no se concentra solamente en el conocimiento letrado, sino que radica en la suma de las virtudes que la distinguen del resto ("de beltad conpañera non avié conoscida, / avié de buenas mañas toda Tarso vencida", 352cd).

Entre sus numerosas virtudes, la palabra de Tarsiana es el único recurso al que la joven acude en el trance de su muerte inminente, pidiéndole al sicario enviado a asesinarla tiempo y espacio para elevar una oración a Dios en la que reconoce la supremacía divina sobre todas las cosas ("Señor, dixo, que tienes el sol a tu mandar / e fazes a la luna creçer e enpocar, / Señor, tú me acorre por tierra o por mar", 381b-d), comprende y acepta la situación en la que se encuentra ("Só en tierras ajenas, sin parientes criada, / la madre perdida, del padre non sé nada", 382ab) y le ruega que la salve, pero subordinándose finalmente a su voluntad ("Señor, quando lo tú sufres só por ello pagada", 382d).

El valor de la palabra suplicante de la doncella está implícito en la respuesta divina que le sigue ("ovo Dios de la huérfana duelo e conpasión, / enviól' su acorro e oyó su petición", 384cd); en su prontitud antes que en su forma de concreción, claro, ya que llamativamente Tarsiana es rescatada al ser secuestrada por unos piratas que la salvan de la muerte, es verdad, pero que multiplican sus aventuras y padecimientos al venderla como prostituta al llegar a la ciudad de Mitilene. Es que la palabra ayuda a solucionar y resolver conflictos, pero nunca los detiene, lo que permite postular que en el *Libro de Apolonio* la sucesión de aventuras es sinónimo de la vida misma, de la *peregrinatio vitae* representada por la trayectoria de Apolonio, su esposa y su hija, quienes aun sin serlo recorren el camino de todo cristiano[5].

[4] Todas las citas del *Libro de Apolonio* remiten a mi edición crítica del poema presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (Zubillaga, 2014), indicándose a continuación de cada una el número de versos y/o estrofas correspondientes.

[5] Remito especialmente a los trabajos de Ronald E. Surtz (1980) y Marina Scordilis Brownlee (1983) para un acercamiento a la relación del poema con la temática del romero o peregri-

La palabra que se opone a la de Tarsiana en esta instancia es la de Dionisa, su madrastra, quien decide mandarla a asesinar a partir de un sugerente diálogo consigo misma en el que sus palabras son definidas como la señal más clara de la traición:

> Dizié entre su cuer la mala omiçida:
> "Si esta moça fuese de carrera tollida,
> con estos sus adobos que la fazen vellida
> casaría mi fija, la que hove parida".
>
> Comidiendo la falsa en esta traición,
> entró un avol omne de los de criazón;
> omne de raíz mala que yaziá en presión,
> que fariá grant nemiga por poca de mesión.
>
> Su nombre fue Teófilo, si lo saber queredes,
> catatlo en la estoria si a mí non creyedes.
> Asmó la mala fembra lo que bien entendredes:
> que este era ducho de texer tales redes.
>
> (370-372)

La incredulidad frente al poder maléfico de la traición, declarado en las palabras mentirosas, envidiosas y asesinas de la madrastra y de Teófilo, se manifiesta en la propia voz del narrador, que reenvía al oyente o lector a su "estoria" fuente, previendo esa compartida reacción incrédula frente a maldad semejante; la palabra, de ese modo, se revela a la vez como posible referencia motivadora de la mentira e incluso del asesinato de una joven inocente, pero también como verificación de lo increíble o incomprensible que pudiera resultar.

---

no, así como la reformulación de la aventura del héroe en función de textos y tradiciones hagiográficas previas.

Ya en Mitilene, Tarsiana logra escapar del destino de prostitución que se le había impuesto gracias nuevamente a su palabra. En principio, vuelve a rogarle a Dios que otra vez la ampare ("Señor, diz, tú me val que yo a ti me acomiendo", 402d) y, luego, convence a los clientes que habían comprado de antemano el valor de su virginidad del tamaño del pecado que ese acto supondría, en menoscabo tanto de ella como de su propia nobleza. El poder de las palabras de Tarsiana es tal que cambia profundamente el parecer y el corazón de los hombres, representados particularmente en este caso por Antinágoras, quien busca ser su primer cliente y se terminará convirtiendo finalmente en su esposo:

> El príncep Antinágora, que vinié denodado,
> fue con estas paravlas fieramient amansado;
> tornó contra la dueña, el coraçón camiado,
> recudióle al ruego e fue bien acordado.
> (411)

Las palabras de Tarsiana conmueven, amansan, transforman a aquellos que las escuchan; tienen un poder pacificador frente a la violencia y protector frente al peligro que podría caracterizarlas casi como un atributo mágico, aunque claramente aparecen imbuidas en el texto de un cariz esencialmente santo, capaz de convertir al oyente a un nivel del todo equiparable al religioso ("Quantos ahí vinieron e a ella entraron,/ todos se convertieron, todos por tal pasaron", 419ab). Es que en el *Libro de Apolonio* el valor esencial asignado al discurso depende en gran medida de su conexión con la palabra santa como epítome de sabiduría y verdad, lo que se aprecia principalmente en el personaje de Tarsiana[6]. Tanto en su plegaria frente al peligro de ser asesinada como

[6] Para Matthew V. Desing (2011: 1-15) es Luciana, en cambio, la figura más relevante en su asociación con la palabra y el comportamiento virtuoso y discursivamente habilidoso, aunque sus apreciaciones están basadas exclusivamente en la palabra escrita.

en las palabras que la salvan de perder su virginidad en el burdel, las relaciones con el lenguaje martirial son recurrentes; así, en la oración que dirige a Dios, ella misma asocia la amenaza de muerte con el martirio al plantear que "yo, mal non meresciendo, he a ser martiriada" (382c), mientras en el prostíbulo su discurso recuerda el de otras vírgenes ante una situación semejante, como Santa Águeda o Santa Inés.

Pero Tarsiana como heroína cercana a las vírgenes mártires de tantas hagiografías medievales da un paso más en la defensa de su virtud y se vuelve una juglaresa, confiando la protección de su virginidad antes a la apertura de su palabra que a la clausura de su cuerpo, ya que convence al dueño del burdel en el que se encuentra a través de su "sermón tan tenprado" (422a) de que ese mester, el de juglaría, resultará en el fondo beneficioso para ambos: "Señor, si lo oviesse de ti condonado, / otro mester sabía qu'es más sin pecado, / que es más ganançioso e es más ondrado" (422b-d).

El poderoso efecto de las palabras de la doncella sobre sus clientes primero y sobre el proxeneta luego ("El sermón de la dueña fue tan bien adonado / que fue el coraçón del garçón amansando", 425ab) se intensifica cuando transmite su propia historia como juglaresa, ante un público maravillado que desborda el espacio público para escucharla: "finchiénse de omes apriesa los portales; / non les cabié en las plaças, subiénse a los poyales" (427cd). Ese "romançe bien rimado / de la su razón misma por ó haviá pasado" (428cd) identifica a Tarsiana doblemente con la clerecía, por un lado, mester propio de la historia de Apolonio en el poema y por lo tanto también de su propia historia, y además con la juglaría en la manera concreta de transmitirla.

Las discusiones críticas acerca de la relevancia del papel de Tarsiana como juglaresa en el *Libro de Apolonio* se enfocan más en la consideración de la posible dimensión moral de la juglaría que en la conjunción discursiva referida por su propia figura[7]. Es la juglaresa virgen, que

[7] Para profundizar en el desempeño de Tarsiana como juglaresa y la significación de su práctica en el contexto de un poema clerical como el *Libro de Apolonio*, remito a Alan Deyermond (1965), J. C. Musgrave (1976) y Juan García Única (2009).

defiende incansablemente su virtud y relata su propia historia de padecimientos y aventuras, la que mejor representa en el poema la confluencia de sabiduría culta y tradición popular, de escritura y oralidad, de conocimiento letrado y acceso de ese saber a un público amplio; en fin, de esa dualidad constitutiva propia de la clerecía castellana del periodo[8] con la que bien podrían identificarse los poetas clérigos del siglo XIII a partir de la interpretación de Tarsiana, a pesar incluso de ser mujer.

Las palabras de la juglaresa Tarsiana resultan casi taumatúrgicas, lo que se comprueba cuando Antinágoras la convoca para remediar la melancolía de un Apolonio recién arribado al puerto de Mitilene, confiando en que solo ella será capaz de aliviar su mal:

> En la çibdat avemos una tal juglaresa
> –furtada la ovieron–, enbiaré por essa;
> si ella non le saca del coraçón la quexa,
> a nul omne del mundo nol' fagades promesa.
> (483)

Las propias palabras de la joven dan cuenta del poder curativo de su maestría ("yo trayo letuarios e espeçia tan sabrida / que, si mortal non fuere o que seya de vida, / yo le tornaré alegre tal que a comer pida", 488b-d) y adquieren la forma de coplas bien rimadas, de otros versos y más tarde de adivinanzas, como intentos ininterrumpidos de restablecer al enfermo. El juego de preguntas y respuestas no hace que Apolonio abandone su melancolía, pero desemboca en cambio directamente en la tristeza de Tarsiana por no lograr su cometido y el recuento de su vida pesarosa y su pasado trágico –una vez más–, que en esta ocasión lleva al reconocimiento entre el padre y su hija y la felicidad perdurable de ambos. Esas adivinanzas, que se contraponen a la adivi-

[8] Acerca de esa dualidad intrínseca de la clerecía castellana, ver Francisco Rico (1985).

nanza inicial de Antioco[9], revelan la ambigüedad misma del lenguaje humano, que solo cuando se nutre de los valores de la palabra divina y de la estabilidad familiar y social como horizonte último puede conducir al bien y a la verdad.

El hecho de contar su propia vida, asunto de un poema propio del *mester de clerecía* como el *Libro de Apolonio*, y hacerlo a través del arte juglaresco como forma de difusión privilegiada de esa vida como relato que se transmite a un público amplio, hace que Tarsiana pueda escapar del destino como prostituta que se le había impuesto, en principio, y que además su padre la reconozca luego mediante la reiteración de esas mismas palabras.

De modo similar, en la *Vida de Santa María Egipciaca* el relato de la protagonista sobre su pasado pecaminoso determinará su salida de la prostitución, en su caso concretada y no mera amenaza, asumiendo las formas del arrepentimiento y la confesión y mostrando también la confluencia entre elementos juglarescos y cultos propia del lenguaje de Tarsiana.

Una vez que la pecadora arriba a Jerusalén el día de la Ascensión de la Virgen y no puede ingresar al templo debido a que fuerzas sobrenaturales le impiden la entrada, eleva una oración a María en la que reconoce su vida lujuriosa pasada, se arrepiente de ella y le pide a la Virgen que interceda ante su Hijo para obtener el perdón ansiado:

> En tu Fijo metré mi creyença,
> tornarme quiero a penitençia;
> tornarme quiero al mio Señor,
> a tú metré por fiador;
> en toda mi vida lo serviré,

[9] Como señala Deyermond (2006: 65) acerca de esas adivinanzas, "en vez de conservar una relación nefanda entre padre e hija, reanudan una relación inocente; en vez de iniciar una serie de desventuras y desastres, la terminan; en vez de esconder la verdad terrible, revelan la verdad feliz".

jamás d'Él non me partiré.
Entiéndeme, dueña, esto que yo te fablo,
que me parto del diablo
e de sus conpañías,
que no lo sierva en los mios días.
E dexaré aquesta vida,
que mucho la é mantenida;
e sienpre avré repintençia
mas faré grave penitencia.
(499-512)[10]

La oración conjuga el discurso clerical que le permite a la pecadora identificar a María como la única capaz de reconciliar los opuestos, a partir de la Encarnación como paradoja constitutiva ("Grant maravilla fue del padre / que su fija fizo madre", 517-518), y la expresión sincera del arrepentimiento bajo la forma de la autoconfrontación de su propia figura con la de la Virgen[11]:

Un nonbre avemos yo e ti,
mas mucho eres tú lueñe de mí;
tú María e yo María,
mas non tenemos amas una vía.
Tú ameste siempre castidat,
yo luxuria e malveztad.
El diablo fue tu enemigo,

[10] Todas las citas de la *Vida de Santa María Egipciaca* remiten a mi edición crítica del poema presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (Zubillaga, 2014), indicándose a continuación de cada una el número de versos correspondientes.
[11] El paradigma hagiográfico de las prostitutas arrepentidas está íntimamente relacionado con el culto a la Virgen María y el desarrollo de la espiritualidad femenina medieval, como analiza, entre otros, Dayle Seidenspinner-Núñez (1992).

él fue mi señor e amigo.
Tú eres dueña mucho omildosa,
e yo só pobre ergullosa
e de mi cuerpo luxuriosa.
(533-543)

Esta plegaria de María Egipciaca, que puede interpretarse como un discurso inaugural, ya que casi no había emitido palabra alguna previamente en el desarrollo de su historia como prostituta, condensa el núcleo ideológico de un poema basado en la dinámica del arrepentimiento y la penitencia como eje de su conversión ejemplar y expresa la naturaleza a la vez culta y popular del lenguaje del arrepentido. Los gestos de la pecadora, y en particular sus lágrimas, son el signo más evidente de la verdad de sus palabras de arrepentimiento; carácter verdadero que se confirma con la respuesta divina como palabra profética que determina la forma y medida que adquirirá la posterior penitencia.

Pero si bien es el arrepentimiento el que da lugar a la penitencia, la santidad como proceso resultante de esa estancia penitente de María Egipciaca en el desierto precisa de un testigo que reciba el discurso santo de la pecadora redimida y avale luego con sus propias palabras los logros de su vida y muerte santas. La necesidad esencial de la figura del testigo en el caso de los anacoretas llena de presencia y diálogo el espacio eremítico desértico, silencioso y asocial por excelencia, y promueve en el caso de la leyenda de María Egipciaca la aparición del monje Gozimás, quien descubre a la santa en el desierto y, luego de escucharla, testimonia su historia a sus hermanos de la abadía de San Juan[12].

[12] En la tradición oriental de la leyenda de la pecadora arrepentida, el monje era el protagonista indiscutido de la historia, quien se convierte luego en testigo de la santidad como un proceso vital en la reformulación occidental que se inicia en Francia en el siglo XII y del cual la *Vida de Santa María Egipciaca* es un testimonio fundamental. Para ahondar en la transformación de la leyenda en su pasaje a las lenguas vernáculas, ver Duncan Robertson (1980) y Edmundo Ernesto Delgado (2003).

El relato de la vida de María de Egipto al monje Gozimás en sus sucesivos encuentros se define claramente como un discurso santo, a partir del doble aval que lo caracteriza. En principio, si la oración de María adquiría la forma del arrepentimiento, lo que le cuenta al monje de su vida pasada asume la forma de la confesión como discurso sacramental certificado por la figura clerical del testigo de su comportamiento santo:

"Dueña, dixo don Gozimás,
dime d'ónde eres o cómo estás,
de quál tierra est tu venida;
por Dios que me digas tu vida.
Dímela en confessión,
que Dios te faga perdón".
María dixo: "Sí, diré;
sepas, non lo çelaré.
En tal guisa será contada
que non se çelará hí nada;
pues que tú viste mi carne desnuda,
mi vida non te çelaré nula".
Aquí le començó a contar,
non le quiso nada çelar.
Toda su vida le á contada,
desde el día que fue nada.
(1139-1154)

La identificación de las palabras de la penitente con el lenguaje santo se da sin embargo, especialmente, a partir de su evidente asociación con el milagro como intervención divina en los asuntos humanos, incluso –como en este caso– los lingüísticos. En su primer encuentro con el monje, María conoce y le revela milagrosamente su nombre ("muy de grado fablaría contigo, / que sé que buen consejo me darás, /

que tú as nombre Gozimás", 990-992), lo que le confirma al testigo la santidad tanto de su presencia como de sus palabras ("Quando Gozimás se oyó nombrar, / bien sopo que Dios la fazié fablar", 997-998); más tarde, sus palabras proféticas manifiestan un conocimiento del futuro detallado y perfecto, que incluye tanto los momentos de enfermedad ("Mas quando verná aquel tienpo, / enfermo serás, tenlo por çierto", 1182-1183) como de salud del monje ("Quando pasará la quarentena / e verná el día de la çena, / tú serás sano como yo cuido", 1198-1200), así como las características y circunstancias de su siguiente encuentro ("A flumen Jordán a la ribera, / hí me fallarás o ý me espera", 1210-1211).

El conocimiento del nombre de su interlocutor, y por lo tanto de su pasado, así como de los hechos futuros, dota de carácter santo el lenguaje de María Egipciaca y lo define directamente como milagroso en su capacidad de trascender las dimensiones humanas espacio-temporales. Esa naturaleza sobrenatural del lenguaje de la santidad identificable en María como penitente termina de confirmarse con el mensaje que el monje encuentra escrito en la tierra, junto al cuerpo ya sin vida de la mujer, con las indicaciones de su entierro:

> Cató ayuso contra la tiesta
> e vio unas letras escritas en tierra;
> mucho eran claras e bien tajadas,
> que en çielo fueron formadas.
> Don Gozimás las leyó festino,
> como si fuessen en pargamino:
> "Prent, Gozimás, el cuerpo de María,
> sotiérral' oy en este día;
> quando lo avrás soterrado,
> ruega por él, que así te es acomendado".
> (1368-1377)

Las palabras finales del monje Gozimás, que constituyen su testimonio de la vida y muerte santas de la Egipciaca en su abadía ("de la Egi-

pçiana que non se le olvida, / bien les conta toda su vida", 1426-1427), sintetizan la condición transformadora de la palabra de verdad asociada a esta palabra santa ("Mucho emendaron de su vida / por enxemplo desta María", 1438-1439). La naturaleza ejemplar de la palabra como testimonio unifica la figura de Gozimás como intermediario entre la historia vivida y el resto de la Cristiandad y la figura del clérigo autor como transmisor de esa misma historia, a través del recurso de la palabra y mediante la imagen de la sucesión de ruegos que se encadenan:

E nós mismos nos emendemos,
que mucho mester lo avemos;
e roguemos a esta María
cada noche e cada día,
que ella ruegue al Criador
con quien ella ovo grant amor,
quel' podamos fer tal serviçio
que al día del juicio
non nos falle en mal viçio.
Él nos dé grant partida
en la perdurable vida.
Todo omne que oviere seny,
responda e diga amén.
Amén

(1440-1452)

El final de la *Vida de Santa María Egipciaca*, que enmarca toda la historia en una oración, incorpora en el último "amén" al receptor de esta historia ejemplar, según la medida de un diálogo también presente en las últimas palabras del *Libro de Apolonio* luego de la estrofa 656 ("El que hoviere seso responda e diga amén. / Amén Deus"); diálogo que es la representación privilegiada de la mediación clerical llevada a cabo

tanto en los poemas del *mester de clerecía* como en los formalmente juglarescos.

En el *Libro de los tres reyes de Oriente* esta fórmula final no se reitera, pero se incorpora otra que podría funcionar como cierre no solo del poema sino del códice en su conjunto, en su carácter unitario: "Finito libro sit laus gloria Christo". Justamente en esta narración poética de la vida de Cristo, las palabras de todos aquellos involucrados en su historia se definen en la contraposición del discurso verdadero y sagrado frente al mentiroso y propio de la maldad humana[13].

Las palabras falsas de Herodes a los Reyes Magos que principian el poema, pidiéndoles que le comuniquen el lugar donde se encuentra Jesús una vez lo encuentren ("En qual logar lo podredes fallar, / yo lo iré adorar", 25-26[14]), solo reciben el silencio como respuesta, lo que acrecienta su ira y provoca la Matanza de los Inocentes expresada como una orden malvada que lo define completamente a partir de sus palabras: "dixo a sus vassallos: '¡Vía! / Quantos niños fallar podredes, / todos los descabeçedes'" (55-57).

Frente al peligro inminente desatado por la maldad de Herodes, es el lenguaje profético el que resguarda y conduce a la Sagrada Familia en su huida a Egipto, a través de la voz del ángel como materialización de la palabra santa:

> Si por enojo non lo oviéredes,
> dezirvos é una cosa
> de Christus e de la Gloriosa.
> Josep yazía adormido,

[13] Toda la discusión crítica acerca del *Libro de los tres reyes de Oriente* está basada en la estructura que contrapone las formas del bien y el mal en cada uno de los personajes y episodios del poema, a partir del trabajo inicial de José Fradejas Lebrero (1957) y las interpretaciones posteriores acerca de su unidad de Manuel Alvar (1965), Margaret Chaplin (1967), David William Foster (1970) y Vivienne Richardson (1984).

[14] Todas las citas del *Libro de los tres reyes de Oriente* remiten a mi edición crítica del poema presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (Zubillaga, 2014), indicándose a continuación de cada una el número de versos correspondientes.

el ángel fue a él venido.
Dixo: "Lieva, varón, e ve tu vía,
fuye con el niño e con María;
vete para Egipto,
que así lo manda el escripto".
(81-89)

Los ladrones que asaltan a la Sagrada Familia en su trayectoria en el desierto vuelven a oponerse como fuerzas del mal y del bien a través de sus palabras, que transmiten acabadamente la maldad sin límites (el mal ladrón plantea que uno y otro se queden respectivamente con José y María como parte del botín y "desí partamos el más chiquiello / con el cuchiello", 112-113) o intentan dilatar semejante idea con excusas (el buen ladrón alberga a la Sagrada Familia en su hogar antes de la llegada de la noche).

En el humilde hogar del buen ladrón se produce el principal milagro del poema: la curación del niño leproso, que es bañado en el agua del baño de Jesús y resulta así sanado. Ese milagro cuenta con la intercesión de la Virgen María para concretarse y de sus palabras como mediación entre el pedido de una madre desesperada y la sanación divina, como referencia directa a la acción que se realizará y su efecto consecuente: "yo lo bañaré, que no só ascorosa, / e podedes dezir que en este año / non puede aver mejor vaño" (174-176).

Las palabras finales de Jesús en la Crucifixión al hijo del buen ladrón, quien fuera ese niño por Él sanado en el pasado, terminan de revelar el carácter perdurable de la salvación cristiana valorado en la verdad de la palabra santa, que es a la vez discurso y acción: "Nuestro Señor dixo: 'Oy serás comigo / en el santo paraíso'" (232-233).

El discurso verdadero asociado con el lenguaje de la revelación cristiana y la santidad en el *Libro de los tres reyes de Oriente*, pero

también en el *Libro de Apolonio* y la *Vida de Santa María Egipciaca*, es siempre al mismo tiempo palabra y posibilidad de hacer, ya que en su carácter performativo radica la aptitud de transformar y convertir la realidad meramente humana e imbuirla de una naturaleza sobrenatural y trascendente. En tal sentido, el análisis de las formas de transmisión conjunta en el Ms. Esc. K-III-4 de la palabra y del relato de la propia historia de Tarsiana como juglaresa, de María Egipciaca como prostituta arrepentida y penitente, y de la encarnación del bien en la Virgen María y el mismo Jesús, ha revelado que el lenguaje redimido puede funcionar textual y contextualmente como un recurso para evitar o escapar del peligro o el pecado en los relatos piadosos, e incluso sanar o anunciar milagrosamente lo pasado y lo futuro, además de representar extra-narrativamente de manera privilegiada la mediación clerical de los autores de principios del siglo XIII, más allá de las formas estróficas particulares que adoptaron en sus poemas.

Referencias bibliográficas

Acebrón Ruiz, Julián, 2004. "*Incubatio*: vigencia de un rito de la cultura onírica antigua", en Julián Acebrón Ruiz, *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres: Universidad de Extremadura, 83-103.

——, 2004. *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres: Universidad de Extremadura.

Acosta, Vladimir, 1992. *Viajeros y Maravillas*, Caracas: Monte Ávila Editores-Latinoamericana, 3 vols.

——, 1996. *La Humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, Caracas: Monte Ávila Editores-Latinoamericana-CDCH-UCV, 2 vols.

Alcatena, María Eugenia, 2009. "El viaje maravilloso de Alexandre. *Mirabilia* en el *Libro de Alexandre*", en Lía Galán y Gloria Chicote (eds.), *Diálogos culturales*, La Plata: EDULP, 321-331.

——, 2014. "Saber y poder, prodigios ambiguos e interpretación medieval en el *Libro de Alexandre* y el *Poema de Fernán Gonçálex*", *Estudios de Historia de España*, XVI: 95-113

Alvar, Manuel, ed., 1965. *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*, Madrid: CSIC.

Amador de los Ríos, José, 1863. *Historia crítica de la literatura española*, III, Madrid: José Rodríguez.

Ancos, Pablo, 2012. *Transmisión y recepción primarias de la poesía del* mester de clerecía, Valencia: Universitat de València.

Ariza Viguera, Manuel, 1981. "La lengua de los debates medievales (Sintaxis)", *Anuario de Estudios Filológicos*, 4: 7-22.

Arizaleta, Amaia, 1999. *La translation d'Alexandre: Recherches sur les structures et les significations du* Libro de Alexandre, Paris: Klincksieck.

——, 2007. "La alianza de clerecía y monarquía (Castilla, 1157-1230)", en Armando López Castro y Luzdivina Cuesta Torre, eds., *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 20-24 de septiembre de 2005)*, León: Universidad de León, I, 239-248.

——, 2010. *Les clercs au palais: Chancellerie et écriture du puvoir royal (Castille, 1157-1230)*, Paris: SEMH-Sorbonne y Les Livres d'e-Spania. http://e-spanialivres.revues.org/258?file=1. Fecha de consulta: 4 de agosto de 2015.

Avalle-Arce, Juan Bautista, 1972. "El *Poema de Fernán González*: clerecía y juglaría", *Philological Quarterly*, 51: 60-73.

Azcárate, Pilar, Julio Escalona, Cristina Jular y Miguel Larrañaga, 2006. "Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos xii-xiii), *CEHM*, N.º 29: 359-294.

Azuela, María Cristina, 2011. "Imágenes textiles de la creación literaria medieval", en Concepción Company Company y Aurelio González,

Textos medievales, recursos, pensamiento e influencia. México: Universidad Autónoma de México, 409-420.

BAILEY, Matthew, 1993. *The* Poema del Cid *and the* Poema de Fernán González*: The Transformation of an Epic Tradition,* Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies.

BALTRUSAITIS, Jurgis, 1994. *La Edad Media Fantástica: antigüedades y exotismo en el arte gótico*, Madrid: Cátedra.

BAÑOS VALLEJO, Fernando, 1993. "Los héroes sagrados (elementos hagiográficos en la épica castellana)", en Aires NASCIMENTO y Cristina ALMEIDA RIBEIRO, eds., *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associaçao Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, Vol. 3, Lisboa: Cosmos, 29-32.

——, 1997a. "'Teófilo' y 'La iglesia robada' (¿o a la inversa?). El final de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", en José Manuel LUCÍA MEGÍAS, ed., *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval,* vol 1, 243-256.

——, ed., 1997b. Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: Crítica.

——, ed., 2011. Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: RAE.

BARGAGLIO, Giuseppe. 1982. *Nuevo Diccionario de Teología*. I. A. *Testamento-Mariología*, Madrid: Ediciones Cristiandad.

BARTLETT, Robert, 2008. "The Boundaries of the Supernatural", en Robert BARTLETT, *The Natural and the Supernatural in the Middle Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-33.

BAYO, Juan Carlos, 2004. "Las colecciones universales de la Virgen hasta Berceo", *Bulletin of Spanish Studies*, 81.7-8: 849-871.

BIAGGINI, Olivier, 2002. "Le témoin impossible: Gonzalo de Berceo et la construction de l'auteur", en Corinne et Manuel MONTOYA, eds., *Actes La Question de l'auteur. XXXe Congrès de la Société des Hispanistes Français*, Brest: Universitè de Bretagne occidentale, 131-146.

Boix, Alfonso, 2001. "Colada y Tizón: ¿espadas mágicas? Incluyendo los aceros cidianos en una tradición literaria", *La Corónica*, 29.2: 201-212.

Boreland, Helen, 1983. "Typology in Berceo's Milagros: the Judiezno and the Abadesa Preñada", *Bulletin of Hispanic Studies*, LX: 15-29.

Brownlee, Marina Scordilis, 1983. "Writing and Scripture in the *Libro de Apolonio:* The Conflation of Hagiography and Romance", *Hispanic Review,* 51.2: 159-174.

Burke, James, 1980. "The Ideal of Perfection: the Image of the Garden-Monastery in Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora",* en Joseph R. Jones, ed., *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Estén Keller*, Newark-Delaware: Juan de la Cuesta, 29-38.

Cacho Blecua, Juan Manuel, 1986. "Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora*", *Príncipe de Viana*, 2-3: 49-66.

Cañas Murillo, Jesús, ed., 1983. *Libro de Alexandre*, Madrid: Editora Nacional.

Casas Rigall, Juan, ed., 2007. *Libro de Alexandre*, Madrid: Castalia.

Catalán, Diego, 2000. *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación,* Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal - Seminario Menéndez Pidal - Universidad Complutense de Madrid.

Chaplin, Margaret, 1967. "The Episode of the Robbers in the *Libre dels tres reys d'Orient*", *Bulletin of Hispanic Studies*, XLIV: 88-95.

Colker, Marvin L., ed., 1978. Galteri de Castellione, *Alexandreis*, Padua: Antenore (Thesaurus mundi: bibliotheca scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis, 17).

Cooper, Louis, ed., 1979. *La gran conquista de Ultramar*, Vol. 1, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Coseriu, Eugenio, 1992. *Competencia lingüística. Elementos de la teoría del hablar*, Madrid: Gredos.

——, 2003. "*Orationis fundamenta*. La plegaria como texto", *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 19 (1): 1-25.

Culpeper, Jonathan, 2015. "Impoliteness Strategies", en Alessandro Capone y Jacob L. Mey, eds., *Interdisciplinary Studies in Pragmatics, Culture and Society*, Dordrecht: Springer, 421-445.

Delgado, Edmundo Ernesto, 2003. "Penitencia y Eucaristía en la conformación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipcíaca: un paradigma de negociación cultural en la Baja Edad Media", *Revista de Poética Medieval*, 10: 25-55.

Desing, Matthew V., 2011. "Luciana's Story: Text, Travel, and Interpretation in the *Libro de Apolonio*", *Hispanic Review*, 79.1: 1-15.

Deyermond, Alan, 1965. "Mester es sen pecado", *Romanische Forschungen*, 77: 111-116.

——, 1968. *Epic Poetry and the Clergy: Studies on the* Mocedades de Rodrigo, London: Tamesis.

——, 1978. *Historia de la literatura española: La Edad Media*, Barcelona: Ariel.

——, 1999a. *Historia de la literatura española 1. La Edad Media,* Barcelona: Ariel.

——, 1999b. "El tejido en el texto, el texto tejido: Las chansons de toile y poemas análogos", *Estudios Románicos*, 11: 71-104.

——, 2006. "Secretos de Oriente, secretos de mujeres: los saberes prohibidos en la literatura medieval castellana", en María Jesús Lacarra y Juan Paredes, eds., *El cuento oriental en Occidente*, Madrid: Ed. Comares, Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 61-94.

Díaz-Corralejo, Violeta, 2004. *Los gestos en la literatura medieval*, Madrid: Gredos.

Diz, Ana, 1995. *Historias de certidumbre: los* Milagros *de Berceo*, Newark: Juan de la Cuesta.

En línea en http://e-spania.revues.org/13833. Fecha de consulta: 15 de agosto de 2015.

ESCANDELL VIDAL, María Victoria, 2007. *Introducción a la pragmática*, Barcelona: Ariel.

FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis, 2009. "La idea de 'cruzada' en el *Poema de Fernán González*", *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 12: 1-32.

FOSTER, David William, 1970. *Christian Allegory in Early Hispanic Poetry*, Lexington: The University Press of Kentucky.

FRADEJAS LEBRERO, José, 1957. "El *Evangelio árabe de la infancia* y *Lo Libre dels tres Reys d'Orient*", *Tamuda*, V: 144-149.

FRANCASTEL, Pierre, 1988. *La figura y el lugar*, trad. de Alfredo SILVA ESTRADA, Barcelona: Laia/Monte Ávila.

FRANCHINI, Enzo y Fernando GÓMEZ REDONDO, 2002. "Debates medievales castellanos", en Carlos ALVAR y José Manuel LUCÍA MEGÍAS, *Diccionario filológico de Literatura Medieval Española. Textos y transmisión*, Madrid: Castalia, 376-390.

FRANCHINI, Enzo, 1993. *El manuscrito, la lengua y el ser literario de la Razón de amor,* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

——, 2001. *Los debates literarios en la Edad Media,* Madrid: Ediciones del Laberinto.

FRITZ, Gerd, 2010. "Controversies", *Handbooks of Pragmatics*, 8 [Historical Pragmatics]: 451-481.

FUNES, Leonardo, 1998. "Legitimación, tecnología y producción verbal en la Baja Edad Media castellana", *Reflejos. Revista del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos-Universidad Hebrea de Jerusalén*, 7: 31-36.

——, ed., 2004. *Mocedades de Rodrigo. Estudio y edición de los tres estados del texto*, London: Tamesis.

——, 2009a. *Investigación literaria de textos medievales: objeto y práctica*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

——, 2009b. "La evolución literaria como contienda de prácticas discursivas", en Leonardo Funes 2009a, 109-25.

——, 2014. "Historiografía nobiliaria castellana del período post-alfonsí: un objeto en debate", *La Corónica*, 43.1: 21-55.

García Única, Juan, 2009. "De juglaría y clerecía: el falso problema de *lo culto* y *lo popular* en la invención de los dos mesteres", *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 42: http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/dejuglar.html.

——, 2011. *Cuando los libros eran Libros. Cuatro claves de una escritura "a sílabas contadas"*, Granada: Comares.

Gerli, Michael, 1985. "La tipología bíblica y la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 62: 7-14.

Giles, Ryan, 2009. "The Liberties of December and Gonzalo de Berceo's Miracle of Saint Ildefonso", *Hispanófila* 156: 1-12.

——, 2013. "Sewn without a Needle: The Chasuble of St. Ildephonsus in the *Milagros de Nuestra Señora*", *La Corónica* 42.1: 281-297.

Gimeno Casalduero, Joaquín, 1968. "Sobre la composición del *Poema de Fernán González*", *Anuario de Estudios Medievales*, 5: 181-206.

——, 1971. "La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20.1: 64- 89.

Goldberg, Harriet, 1983. "The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature", *Hispania* 66, 1: 21-31.

Gómez Moreno, Ángel, 1988. "Clerecía", en Carlos Alvar y Ángel Gómez Moreno, *La poesía épica y de clerecía medievales*, Madrid: Taurus, 71-153.

González Álvarez, Jaime, 2006. "Corpus bibliográfico del Mester de Clerecía, los epígonos y las obras de Nueva Clerecía: I. Mester de Clerecía", *Memorabilia*, 9: s. p. http://parnaseo.uv.es//Memorabilia/Memorabilia9/BiblioClerecia.htm. Fecha de consulta: 4 de agosto de 2015.

——, 2007. "Corpus bibliográfico del Mester de Clerecía, los epígonos y las obras de Nueva Clerecía: II. Epígonos del Mester de Clerecía", *Memorabilia*, 10: s. p. http://parnaseo.uv.es//Memorabilia/Memorabilia10/BiblioClereciaII.htm. Fecha de consulta: 4 de agosto de 2015.

——, 2008. "Corpus bibliográfico del Mester de Clerecía, los epígonos y las obras de Nueva Clerecía: III. Obras de Nueva Clerecía", *Memorabilia*, 11: 83-290. http://parnaseo.uv.es//Memorabilia/Memorabilia11/PDFs/Clerec%C3%ADa.pdf. Fecha de consulta: 4 de agosto de 2015.

González, Javier, 2006. "Plegarias y mundos posibles en Gonzalo de Berceo", *Berceo* 150: 45-72.

——, 2008. *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, Buenos Aires: Circeto.

Grice, Herbert Paul, 1995. "Lógica y conversación", en Luis Valdés Villanueva, ed., *La búsqueda del significado: Lecturas de filosofía del lenguaje*, Murcia: Tecnos, 511-530.

Grieve, Patricia, 1993. "The Spectacle of Memory / Mary in Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*", *Modern Language Notes*, 108: 214-229.

Guil, Itzíar, ed., 2001. *Libro de Fernán Gonçález*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Jauss, Hans Robert, 1979. "The Alterity and Modernity of Medieval Literature", *New Literary History*, 10.2: 181-229.

Joset, Jacques, 1995. "Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones", *Atalaya*, 6: 51-70.

Kabatek, Johannes, 2005. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico", *Lexis*, 29/2: 151-177.

——, 2007. "Las tradiciones discursivas entre conservación e innovación", *Rivista Di Filologia e Letterature Ispaniche*, 10: 331-348.

KAPPLER, Claude, 1986. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal.

KELLER, John P., 1955. "The Hunt and Prophecy Episode of the *Poema de Fernán González*", *Hispanic Review*, 23, 4: 251-258.

——, 1957. "The Structure of the *Poema de Fernán González*", *Hispanic Review* 25, 4: 235-246.

KOCH, Peter, 2008. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: el ejemplo del tratamiento *vuestra merced* en español", en Johannes KABATEK, ed., *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: Nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas,* Frankfurt: Vervuert, 53-88.

KÖHLER, Erich, 1990. *La aventura caballeresca. Ideal y realidad en la narrativa cortés*, traducción de Blanca GARI, Barcelona: SIRMIO.

KOHNEN, Thomas, 2010. "Religious Discourse", en Irma TAAVITSAINEN y Andreas H. JUCKER, eds., *Historical Pragmatics*, Berlin: De Gruyter Mouton, 523-547.

LE GOFF, Jacques, 1985. *L' imaginaire médiéval*, Paris: Gallimard.

——, 1994. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Gedisa.

——, 2002. *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona: Paidós (1ª edición 1964).

——, 2010. *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Barcelona: Paidós.

LEAL ABAD, Elena, 2008. "La fuerza ilocutiva en los debates medievales castellanos de controversia y su plasmación lingüística", *e-Spania. https://e-spania.revues.org/13833* Fecha de consulta: 4 de agosto de 2015.

LIDA DE MALKIEL, María Rosa, 1946. "Notas para el texto del Alexandre y para las fuentes del Fernán González", *Revista Filológica Hispánica*, VIII: 47-51.

López Guil, Itzíar, ed., 2001. *Libro de Fernán Gonçález*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Magnavacca, Silvia, 2005. *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

Martínez Torrejón, José Miguel, 1995. "Debate y disputa en los siglos xiii y xiv castellanos", en Juan Paredes, ed., *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, vol. III*, Granada: Universidad de Granada, 275-286.

Menéndez Pelayo, Marcelino, 1994. *Antología de poetas líricos castellanos. Tratado de los romances viejos, Tomo I*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Menéndez Pidal, Ramón, ed., 1905. "*Razón de amor con los denuestos del Agua y el Vino*", *Revue Hispanique*, 13: 602-618.

——, ed., 1914. "*Elena y María (Disputa del clérigo y el caballero).* Poesía leonesa inédita del siglo xiii", *Revista de Filología Española*, 1: 52-96.

——, 1955. *Primera Crónica General de España*, vol. 2, Madrid, Gredos.

——, ed., 1980. "Poema de Fernán González", *Reliquias de la poesía épica española*, en Diego Catalán, ed., *Reliquias de la épica hispánica*, Madrid: Gredos, 34-156.

Michael, Ian et Juan Carlo Bayo, eds., 2006. Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, Madrid: Castalia.

——, 2004. "Fantasía *versus* Maravilla en el *Libro de Alexandre* y otros textos", en Nicasio Salvador Miguel, Santiago López-Ríos y Esther Borrego Gutiérrez (eds.), *Fantasía y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Madrid: Universidad de Navarra- Iberoamericana-Vervuert, 283-298.

Montaner Frutos, Alberto, 2002. "Rodrigo y el gafo", en Carlos Alvar *et al.*, eds., *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballerescas. Actas del Congreso Internacional "IX centenario de la muerte del*

Cid" (Alcalá de Henares, noviembre de 1999), Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 121-79.

MONTANER, Alberto (ed.), 1993. *Cantar de Mío Cid*, Barcelona: Crítica.

MUSGRAVE, J. C., 1976. "Tarsiana and Juglaría in the *Libro de Apolonio*", en Alan DEYERMOND, ed., *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*, London: Tamesis, 129-138.

OESTERREICHER, Wulf, 1997. "Zur Fundierung von Diskurstraditionen", en Barbara FRANK, Thomas HAYE y Doris TOPHINKE, eds., *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, Tübingen: Narr, 19-41.

——, 2001. "La 'recontextualización' de los géneros medievales como tarea hermenéutica", en Daniel JACOB y Johannes KABATEK, eds., *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica*, Frankfurt am Maim-Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 199-231.

ONG, Walter J., 1987. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. de A. Scherp, México: Fondo de Cultura Económica.

ORDUNA, Germán, 1967. "La introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo. El análisis estructural aplicado a la comprensión de la intencionalidad de un texto literario", en *Actas del Segundo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Nimega, 1965)*, Nimega: Instituto Español de la Universidad de Nimega, 447-456.

PAQUETTE, Jean-Marcel, 1988. "L'Épopée", en Jean-Marcel PAQUETTE, *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental* (Fasc. 39), Turnhout: Brepols, 17-35.

PATCH, Howard Rollin, 1956. *El Otro Mundo en la literatura medieval*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

PEJENAUTE RUBIO, Francisco, trad., 1998. Gautier de Châtillon, *Alejandreida*, Madrid: Akal.

RAMADORI, Alicia, 2000. "Función de las plegarias en la narrativa española medieval", *Cuadernos del Sur*, 30: 47-72.

RICHARDSON, Vivienne, 1984. "Structure and Theme in the *Libre dels tres reys d'Orient*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI: 183-188.

RICO, Francisco, 1985. "La clerecía del mester", *Hispanic Review*, 53.1: 1-23.

——, 1985. "La clerecía del mester", *Hispanic Review*, 53:2: 127-150.

ROBERTSON, Duncan, 1980. "Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life* of saint Mary the Egyptian", *Medioevo Romanzo*, VII.3: 305-327.

RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús, 1991. "Vida y estirpe de Colada y Tizón", *Atalaya*, 1: 33- 49.

RUIZ, Teofilo F., 2004. *From Heaven to Earth.The Reordering of Castilian Society, 1150-1350*, Princeton: Princeton University Press.

SAID, Edward W., 1996. *Representaciones del intelectual*, trad. de Isidro ARIAS, Barcelona: Paidós.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, 2001. *Suma de Teología*, ed. de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, estudio preliminar de Damian BYRNE, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

SANTOS OTERO, Aurelio, ed., 2006. *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid: BAC. (Edición bilingüe).

SCHMITT, Jean-Claude, 2003. "Récits et images de rêves au Moyen Âge", *Ethnologie française*, 33.4: 553-563. URL: www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2003-4-page-553.htm. DOI : 10.3917/ethn.034.0553

SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle, 1992. "The Poetics of (Non) Conversion: The *Vida de Santa María Egipçiaca* and *La Celestina*", *Medievalia et Humanistica*, 18: 95-128.

SNOW, Joseph, 1982. "Gonzalo de Berceo and the Miracle of Saint Ildefonso: Portrait of the Medieval Artist at Work", *Hispania*, 65.1: 1-11.

STOCK, Brian. 1983. *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the Eleventh and Twelfth century,* Princeton: Princeton University Press.

SURTZ, Ronald E., 1980. "The Spanish *Libro de Apolonio* and Medieval Hagiography", *Medioevo Romanzo*, 7: 328-341.

TAYLOR, Barry, 2007. "Presencia y ausencia del cuento maravilloso en la literatura ejemplar de la Edad Media española", en Armando LÓPEZ CASTRO y Luzdivina CUESTA TORRE (eds.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 20-24 de septiembre de 2005)*, León: Universidad de León, 1069-1073.

URÍA, Isabel, 2000, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid: Castalia.

VICTORIO, Juan, ed., 1998. *Poema de Fernán González*, Madrid: Cátedra.

WEISS, Julian, 2006. *The "Mester de Clerecía": Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*, Woodbridge: Tamesis.

WEST, Beverly, 1983. *Epic, Folk, and Christian Traditions in the* Poema de Fernán González, Madrid: José Porrúa Turanzas.

ZAMORA VICENTE, Alonso, ed., 1946. *Poema de Fernán González*, Madrid: Espasa-Calpe.

ZUBILLAGA, Carina, ed., 2008. *Antología Castellana de Relatos Medievales (Ms. Esc. h-I-13)*, Buenos Aires: Secrit.

——, ed., 2014. Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipciaca", "Libro de los tres reyes de Oriente"), Buenos Aires: Secrit.