

HISTORIA, FICCIÓN Y EJEMPLARIDAD: SANTOS Y CABALLEROS EN LOS ORÍGENES DE LA NARRATIVA CASTELLANA¹

HISTORY, FICTION AND EXEMPLARITY: SAINTS AND KNIGHTS IN THE ORIGINS OF THE CASTILIAN NARRATIVE

Fernando Baños Vallejo
Universitat d'Alacant

ABSTRACT

The comparative analysis of the prologues of the *Zifar* and the *Amadís* with those of some sixteenth-century *flores sanctorum* (especially that of Villegas), shows that the demarcation between history and fiction is problematic, at a time when fiction was not justified by itself. To overcome this inconvenience, the authors of both genres converged on highlighting exemplarity as the *raison d'être* of their works, which, in addition to other coincidences, brings together hagiography and chivalric romances, two models that are often opposed. By giving pre-eminence to moral reality over empirical reality, the dichotomies history / fiction or true / false are diluted.

The observation of their justifying artifices, unnecessary in contemporary aesthetics, gives the measure of the distance between our criteria and those that led the literary production and reading of those times.

¹ Trabajo desarrollado en el marco del proyecto de investigación “La hagiografía hispánica ante la Reforma protestante” (FFI2017-86248-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

Keywords: hagiography, *flos sanctorum*, history, *Zifar*, *Amadís*, chivalric romances, fiction, exemplarity.

RESUMEN

El análisis comparativo de los prólogos del *Zifar* y del *Amadís* con los de algunos *flores sanctorum* del siglo XVI (en especial el de Villegas), muestra que el deslinde entre historia y ficción es problemático, en una época en que la ficción no se justificaba por sí misma. Para salvar este inconveniente, los autores de ambos géneros confluyeron en destacar la ejemplaridad como razón de ser de sus obras, lo cual, además de otras coincidencias, aproxima hagiografía y libros de caballerías, dos modelos a menudo contrapuestos. Al dar preeminencia a la realidad moral sobre la empírica, se diluyen las dicotomías historia / ficción o verdadero / falso.

La observación de sus artificios justificativos, innecesarios en la estética contemporánea, da la medida de la distancia entre nuestros criterios y los que guiaron la producción literaria y la lectura de aquellos tiempos.

Palabras clave: hagiografía, *flos sanctorum*, historia, *Zifar*, *Amadís*, libros de caballerías, ficción, ejemplaridad.

Fecha de recepción: 11 de octubre de 2021.

Fecha de aceptación: 13 de noviembre de 2021.

Cómo citar: Baños Vallejo, Fernando (2021): «Historia, ficción y ejemplaridad: santos y caballeros en los orígenes de la narrativa castellana», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 5: 227-254.

DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2021.5.011>

Una de las cuestiones cruciales de las que se ocupa la Teoría de la literatura desde sus orígenes es la delimitación entre historia y ficción. El asunto se remonta, como sabemos, a Platón y Aristóteles, que exponen sus ideas, divergentes en gran parte, sobre el carácter fabuloso de la poesía y sus cualidades, y sobre la distinción entre poesía e historia. Pero no pretendo retroceder tanto, ni replantear el tema de modo general, sino que me sitúo entre los siglos XII (finales del XIII en la literatura castellana) y comienzos del XVII, que es cuando en las literaturas modernas se desarrolla la prosa de ficción que lleva a la novela; el objetivo es examinar la naturaleza difusa de la frontera entre historia y ficción en un ámbito y en una dimensión concretos. El ámbito es el castellano, y la dimensión la que conecta la narrativa hagiográfica y la caballeresca, que son las dos modalidades principales de la narrativa extensa en esa época. Sirva como ejemplo que ambos géneros se encuentran entre las lecturas de juventud de santa Teresa de Jesús, según cuenta ella misma en el *Libro de la vida*, con valoraciones opuestas por su parte, como luego recordaremos.

Por otro lado, el tema de la relación entre la hagiografía y los géneros protagonizados por caballeros en el ámbito de la literatura castellana despertó el interés de la crítica desde hace tiempo, más en lo que respecta a la épica², que a los libros de caballerías³, salvo para el caso especial del *Libro del caballero Zifar*⁴. En esta ocasión no se trata de volver a examinar dos géneros (que en principio son muy distintos) atendiendo a sus paralelos semánticos, porque eso ya se ha hecho y porque los límites de este trabajo no permiten tal perspectiva general. Tampoco cabe tratar aquí las vertientes religiosas de la literatura caballeresca, desarrolladas en los temas de las cruzadas y la búsqueda del Grial. En línea y en cierta manera como continuación de esos estudios, mi propósito es analizar la justificación y valoración de la materia que aquellos autores plantean a su público, de manera que se perciba también la distancia con la lectura actual de estos tipos de obras. Además, en relación con la valoración de la materia en función de la historicidad y de la ejemplaridad, prestaremos atención a algunos pasajes en que los autores evocan o expresamente mencionan el otro género, podríamos decir el género «rival».

² Son muestra Walsh (1970-1971 y 1982), West (1983) y Baños (1993 y 1994).

³ Como examen de la conexión entre ambos géneros destaca el artículo de Walsh (1977), que se centra en el motivo de la lucha con el dragón.

⁴ Por ejemplo, Mullen (1971), Harney (1990); o, recientemente, Talbotier (2009), que estudia el *Zifar* entre otros textos, y Cartelet (2015).

LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE VIDAS DE SANTOS Y LIBROS DE CABALLERÍAS

Acaso convenga empezar por el final, que en este recorrido queda fijado en dos pasajes de los dos *Quijotes*, el de Alonso Fernández de Avellaneda, de 1614, y la segunda parte del de Miguel de Cervantes, al año siguiente. En el de Avellaneda, justo al comienzo, a don Quijote le dan a leer, como antídoto de los libros de caballerías que le habían conducido a la locura, el *Flos sanctorum* de Villegas, un verdadero éxito de la época, y estimable por lo edificante de la lectura, como los otros dos antídotos que lo acompañan:

Después de haber sido llevado don Quijote por el cura y el barbero y la hermosa Dorotea a su lugar en una jaula, con Sancho Panza su escudero, fue metido en un aposento con una muy gruesa y pesada cadena al pie, adonde, no con pequeño regalo de pistos y cosas conservativas y sustanciales, le volvieron poco a poco a su natural juicio. Y para que no volviese a los antiguos desvanecimientos de sus fabulosos libros de caballerías, pasados algunos días de su encerramiento, empezó con mucha instancia a rogar a Madalena, su sobrina, que le buscase algún buen libro en que poder entretener aquellos setecientos años que él pensaba estar en aquel duro encantamiento. La cual, por consejo del cura Pedro Pérez y de maese Nicolás, barbero, le dio un *Flos sanctorum* de Villegas y los *Evangelios y epístolas de todo el año*, en vulgar, y la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada, con la cual lición olvidándose de las quimeras de los caballeros andantes, fue reducido dentro de seis meses a su antiguo juicio y suelto de la prisión en que estaba (Fernández de Avellaneda, 1614: 14-15).

Observemos que los libros de caballerías son calificados por el narrador como «fabulosos» y «quimeras», mientras que el *Flos sanctorum* es un «buen libro», igual que las otras dos obras religiosas, e infunden cordura. Apenas una página más abajo, el narrador cede la palabra a los protagonistas, y don Quijote explica a Sancho qué es el *Flos sanctorum*:

—Y ¿quién fue ese Flas Sanctorum? —replicó Sancho—. ¿Fue rey o algún gigante de aquellos que se tornaron molinos ahora un año?

—Todavía, Sancho —dijo don Quijote—, eres necio y rudo. Este libro trata de las vidas de los santos, como de san Lorenzo, que fue asado; de san Bartolomé, que fue desollado; de santa Catalina, que fue pasada por la rueda de las navajas, y, asimismo, de todos los demás santos y mártires de todo el año. Siéntate, y leerte he la vida del santo que hoy, a veinte de agosto, celebra la Iglesia, que es san Bernardo (Fernández de Avellaneda, 1614: 16).

Pinceladas cómicas de Sancho aparte, fijémonos en que don Quijote empieza por ensalzar el heroísmo de los mártires, que en cierta manera se puede asociar, salvando las distancias, con el de los caballeros. Y reparemos también en que don Quijote evoca una

forma habitual de lectura del *flos sanctorum*, que es leer cada día la vida del santo correspondiente. En alguna ocasión me he referido al *flos sanctorum* como el «libro de días», por analogía con los libros de horas, que servían para que los devotos pudieran seguir las horas litúrgicas. Tras otro toque humorístico nuevamente basado en la necesidad de Sancho, que pregunta si los martirios de san Lorenzo y san Bartolomé se los habían hecho vivos o muertos, y su advertencia, al saberlo, de que él no serviría para mártir, Sancho expresa una idea muy significativa en lo que se refiere a la hagiografía como modelo y contrapunto del modelo caballeresco: «vuesa merced querrá ahora que nos volvamos santos andantes para ganar el Paraíso Terrenal» (Fernández de Avellaneda, 1614: 17). Después don Quijote le lee a Sancho la vida de un destacado santo confesor, san Bernardo, y el resultado es el previsto: se enciende la devoción de Sancho hacia ese santo. No obstante, ya sabemos que el efecto de tales antidotos dura poco tiempo y que don Quijote y Sancho salen nuevamente en busca de aventuras caballerescas.

Más adelante me ocuparé del *flos sanctorum* de Villegas. Baste por ahora decir que si Avellaneda se refiere a él es seguramente por tratarse del santoral de referencia en ese momento, junto con el de Pedro de Ribadeneira, ambos producto de los planteamientos postridentinos y contrarreformistas en materia hagiográfica, y ello guarda relación con la cuestión de lo histórico y lo ficticio, o lo apócrifo, como también luego veremos. Sin embargo, al remontarnos a una edición anterior del *flos sanctorum* castellano, nos encontramos ya con la contraposición entre hagiografía y libros de caballerías. El fraile jerónimo (podría tratarse de Pedro de la Vega) que prepara esa edición de 1516 destaca⁵, en el primer prólogo, que las vidas de santos sirven para que «por su lección los mortales, deprendan alabar a Dios e poner en Él toda su esperança, e no olvidar sus beneficios, mas buscar siempre e inquirir sus mandamientos e complirlos por obra», y son dignos de reprensión quienes no se ocupan en esta lectura, sino «en los tratados vanos e seglares, e llenos de fablillas de los poetas». Encontramos además otra observación que incide en la dicotomía historia / ficción que nos ocupa: las vidas de santos son «verdadera relación» mientras que los libros de caballerías son «por la mayor parte fingidos». Veamos:

Pues si te deleitan los hechos maravillosos e por la mayor parte fingidos de los esforçados cavalleros, que puestos en las batallas no supieron bolver las espaldas,

⁵ Pedro de la Vega es identificado como compilador en ediciones posteriores. Revisa la versión castellana de la *Legenda aurea* realizada en el siglo XV por Gonzalo de Ocaña, otro fraile jerónimo. Véase Baños (2018), donde estudio los paratextos e ilustraciones preliminares de este y otros *flores sanctorum* como instrumento de autoridad.

lee en este libro e verás los triunfos muy gloriosos de los apóstoles, que con solas las armas de su fe vencieron todo el mundo. Rebuelve estas historias e sabrás por su muy verdadera relación cómo los santos mártires puestos en la batalla de los tormentos antes les faltó la vida que el esfuerzo (*Flos sanctorum*, 1516: primer prólogo, s/p).

El hagiógrafo señala la diferencia de calidad en favor de su materia, pero al mismo tiempo subraya la analogía entre ambos géneros en cuanto al heroísmo de sus protagonistas, para afirmar también la superioridad del de los santos, sobre todo el de los mártires⁶. Ello ha de relacionarse con la general atribución a los santos, o incluso a los cristianos todos, de la condición de soldados o caballeros de Dios. Aparece por ejemplo expresamente en el anteproyecto escrito para un *flos sanctorum* de la otra versión castellana, la conocida como *Leyenda de los santos* (véase Baños, 2018: 36):

E [la Pasión de Cristo] assentose principalmente sobre la cabeça del libro a manera de una illustre soberana y maravillosa cimera de toda virtud. E dévese poner en la mano diestra del que leyere como una pujante, venturosa, magnánima y siempre vencedora seña real de los cavalleros de Dios, que son los sanctos de aquel (*Pasión de Cristo*, 1493: anteproyecto, pliego IIa).

En lo que se refiere a los cristianos en general, la alegoría de la vida terrenal como milicia y el cristiano como soldado que lucha contra el pecado, el mundo y la carne, se remonta a la Biblia, concretamente al libro de Job (7, 1) y a san Pablo (Efesios 6, 17). Mas atendiendo a los santos, algunos son caballeros en sentido literal, ya sea en vida, antes de la conversión, como el mismo san Pablo, san Jorge o san Martín de Tours, y otros *post-mortem*, en intervenciones milagrosas en batallas contra los musulmanes, como Santiago. Y he citado precisamente los que nombra don Quijote, esta vez el de la segunda parte de Cervantes (capítulo 58), en el pasaje que antes anticipaba:

Y, levantándose, dejó de comer y fue a quitar la cubierta de la primera imagen, que mostró ser la de San Jorge puesto a caballo, con una serpiente enroscada a los pies y la lanza atravesada por la boca, con la fiereza que suele pintarse. Toda la imagen parecía una ascua de oro, como suele decirse. Viéndola don Quijote, dijo:

⁶ La crítica contemporánea también relaciona vidas de santos y libros de caballerías por su heroísmo y otros rasgos. Así por ejemplo, García de la Concha (1978: 52) ve en la hagiografía, como en la caballería, «heroicidad o una actitud de supremo dominio y trascendencia de la coyuntura». Marín (1999: 157), que cita al anterior, destaca en cambio que las vidas de santos poseen, como los libros de caballerías, un componente novelesco y fabuloso. Sobre esto, que matiza la dicotomía historia / ficción de la que partimos, volveré más adelante.

—Este caballero fue uno de los mejores andantes que tuvo la milicia divina: llamóse don San Jorge y fue además defensor de doncellas. Veamos esta otra. Descubrióla el hombre, y pareció ser la de San Martín puesto a caballo, que partía la capa con el pobre; y apenas la hubo visto don Quijote, cuando dijo:

—Este caballero también fue de los aventureros cristianos,

(...)

(...) y pidió que quitasen otro lienzo, debajo del cual se descubrió la imagen del Patrón de las Españas a caballo, la espada ensangrentada, atropellando moros y pisando cabezas; y en viéndola, dijo don Quijote:

—Este sí que es caballero, y de las escuadras de Cristo: este se llama don San Diego Matamoros, uno de los más valientes santos y caballeros que tuvo el mundo y tiene agora el cielo.

Luego descubrieron otro lienzo y pareció que encubría la caída de San Pablo del caballo abajo, con todas las circunstancias que en el retablo de su conversión suelen pintarse. Cuando le vido tan al vivo, que dijieran que Cristo le hablaba y Pablo respondía.

—Este —dijo don Quijote— fue el mayor enemigo que tuvo la Iglesia de Dios Nuestro Señor en su tiempo y el mayor defensor suyo que tendrá jamás: caballero andante por la vida y santo a pie quedo por la muerte, (...)

No había más imágenes, y, así, mandó don Quijote que las volviesen a cubrir y dijo a los que las llevaban:

—Por buen agüero he tenido, hermanos, haber visto lo que he visto, porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas, sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino y yo soy pecador y peleo a lo humano (Cervantes, 1615: 1095-1097).

John K. Walsh (1977: 189 y 196), en una nota que relaciona los dos Quijotes en este asunto y en estos pasajes, comenta que hay gran diferencia entre la admiración hacia los santos del auténtico don Quijote, que proyecta su ideal sobre ellos, y la veneración ortodoxa, pero mucho más fría y carente de entusiasmo que el apócrifo caballero de Avellaneda siente por los santos del *Flos sanctorum* de Villegas. Puede que así sea, pero el apócrifo interesa más para mi propósito en cuanto que se refiere directamente a la literatura hagiográfica como contrapunto de la caballeresca, mientras que Cervantes alude a los santos, bien es cierto que con evidentes pinceladas iconográficas, que a fin de cuentas derivan de la hagiografía. Por otro lado, la mera mención del Sancho de Avellaneda de su eventual conversión (de don Quijote y suya) en «santos andantes», muestra que la actitud de la pareja hacia las vidas de santos no es tan apática como afirma Walsh.

Volviendo al prólogo del fraile jerónimo, que expresa tanto el contrapunto como la confluencia entre vidas de santos y libros de caballerías un siglo antes de que lo hagan los Quijotes, no cabe establecer, pese a las analogías, una conexión directa, pues son elementos de dominio común. Desde luego lo era la imagen del santo como caballero de Dios, pero también la oposición entre vidas de santos y ficción caballeresca era una idea que comenzaba

a extenderse. Antes me refería al *Libro de la vida* de Teresa de Jesús, donde muestra el ejemplo benéfico de las vidas de santos que los llevó ella y a su hermano a tratar de imitarlos cuando eran niños, y por otro lado confiesa como pernicioso la afición heredada de su madre a leer libros de caballerías. M^a Carmen Marín Pina (1999: 157-158) apunta que en esa condena la santa podría estar expresando no tanto su propio sentir como la posición de los moralistas, muy críticos con el género caballeresco. En todo caso, más que la sinceridad de Teresa de Jesús, interesa aquí la existencia de un discurso crítico bien asentado y difundido entre quienes trataban de instruir sobre las lecturas idóneas para las mujeres, frente a la realidad de las bibliotecas femeninas que reflejan una composición proporcional de libros religiosos y de caballerías (Marín, 158). Por otro lado, la propia Marín (1999: 157) aporta otro jugoso ejemplo literario de la contraposición entre ambos géneros: el *Deleitar aprovechando* (1635) de Tirso de Molina contiene al inicio una discusión sobre las maneras honestas de entretenerse, donde el personaje de Beatriz afirma que hay poca necesidad de novelas cuando existen las vidas de santos, que además son «en lo prodigioso de tanta más admiración que en lo fingido, quanto más se aventajan sus verdades a las fábulas, que por mucho que quimericen no las igualan».

Tenemos ya suficientes ejemplos de cómo en el Siglo de Oro aparece también entre los narradores (y no solo entre los moralistas) una contraposición entre las vidas de santos y las novelas, o en específico los libros de caballerías, que se basa en la dicotomía historia / ficción, aunque los términos utilizados sean otros, tales como «verdadera relación», «verdades», frente a «fablillas», «fábulas», «lo fingido», «quimeras». Basándonos en esto, si proyectásemos sobre estos dos géneros la teoría de los mundos posibles tal como la ha explicado y aplicado Tomás Albaladejo Mayordomo (1998), las vidas de santos se corresponderían con el modelo de mundo de lo verdadero (tipo I)⁷, mientras que los libros de caballerías, por su naturaleza ficticia y sus componentes fantásticos, encajarían en el modelo de mundo de lo ficcional no verosímil (tipo III).

⁷ Rodríguez Pequeño (1995: 188) afirma que algunas obras dedicadas a santos («vidas ejemplares, etc.», y entiendo que aquí caben en general la hagiografía en prosa y en particular el *flos sanctorum*) «sí persiguen enseñar, excitar la piedad y la devoción y tienen como una de sus principales características la presentación de hechos fantásticos como verdaderos». No estoy de acuerdo, en cambio, con su afirmación de que otro subgénero hagiográfico, las comedias de santos, obedecen a la «simple diversión. El espectador sabía en todo momento que lo que veía era fantasía y no realidad, fingimiento sin otra pretensión que asombrar y divertir», razón por la cual asigna las comedias de santos al modelo de mundo de lo fantástico inverosímil. A mi modo de ver, que los dramaturgos buscasen, en efecto, asombrar y divertir, y que las comedias de santos acabasen prohibiéndose en el siglo XVIII porque se veía en ellas una especie de profanación de la materia sacra, no es incompatible, sino coherente, con la creencia entonces generalizada de que los acontecimientos sobrenaturales representados o aludidos eran verdaderos.

Por lo que se refiere a la hagiografía, el compromiso con la veracidad lo podemos percibir de manera muy palpable y creciente en el principio de depuración de lo apócrifo, que se remonta al menos al llamado *Decreto Gelasiano*. Probablemente no se deba en realidad al papa Gelasio I, pero podría datar de comienzos del siglo VI, y es una norma de referencia durante toda la Edad Media. Todavía la toman en consideración los hagiógrafos postridentinos citados, Villegas y Ribadeneira, así como sus fuentes, el italiano Luis Lippomano y el alemán Lorenzo Surio. Se promulga allí una lista de textos que no deben recibirse, por ser apócrifos, entre los que hay algunos hagiográficos, como las revelaciones de san Pablo, santo Tomás y san Esteban. Las actas de los mártires están entre los textos que sí pueden leerse, salvo que falten a la verdad o parezcan escritas por herejes, y nombra como ejemplos el relato sobre san Quirce y santa Julita, y la pasión de san Jorge. Y con este último ejemplo quiero quedarme, porque conecta hagiografía y caballeresca, como mostró Walsh (1977), y porque al final servirá de muestra de la actitud más o menos restrictiva de los hagiógrafos respecto a la materia apócrifa. De este asunto me he ocupado en otro estudio (Baños, 2020), del que conviene recuperar aquí dos ideas. La primera, que el concepto de apócrifo en la literatura religiosa no se reduce a los contenidos claramente falsos, sino que incluye también los escritos de autores desconocidos o inciertos (categoría que aparece ya en el *Gelasiano*), y la materia de verdad dudosa. La segunda idea es que si los escritores religiosos anteriores al Concilio de Trento suelen mostrarse flexibles con las dos últimas clases de contenidos apócrifos, a partir de la reforma religiosa del siglo XVI, como resultado de las críticas internas del catolicismo pero también como reacción a las burlas de los protestantes sobre las muchas fábulas que contiene la literatura hagiográfica, los escritores postridentinos endurecieron sus criterios y afirmaron como principio la depuración de todo lo que no procediera de autores graves y fidedignos, o cuya veracidad suscitara dudas. Lippomano da la pauta, que continúa Surio, con una actitud algo menos estricta que se ampara en la tradición eclesiástica, y los españoles Villegas y Ribadeneira los siguen.

Veamos las pruebas de que el compromiso en la depuración de lo apócrifo es creciente. El hagiógrafo jerónimo arriba mencionado, cuya compilación se edita en 1516, no se plantea eliminar lo apócrifo, sino solo hacerlo notar cuando algún contenido parezca de verdad dudosa (tercer tipo de los arriba mencionados). Se sobreentiende, por tanto, que quedarían fuera los episodios abiertamente falsos; y no entra en la cuestión de la reputación de los autores, sino que para él los libros antiguos poseen autoridad, sin más:

E avisamos a los lectores deste libro que no se escandalize ni offenda su claro juicio si en algunas historias hallaren scripto alguna cosa que les parezca menos digna de crédito, e sepan que no las posimos (como dizen) de nuestra cabeça, mas por esto solo las dexamos passar: porque assí las hallamos en los libros antiguos. E quando en algunas de las historias alguna cosa tal se offriere, usaremos desta cautela: que en ellas mesmas se notará por apócrifo lo que assí pareciere menos digno de fe, porque en esta manera sepan los lectores apartar lo dudoso de lo verdadero (*Flos sanctorum*, 1516: segundo prólogo, s/p).

El aviso sobre el carácter apócrifo de determinados pasajes no es una singularidad del autor castellano, sino que lo encontramos ya en la fuente latina de los *flores sanctorum*, la *Legenda aurea* del dominico Jacobo de Vorágine, así como en los modelos de este, también dominicanos: Juan de Mailly, Bartolomé de Trento y Vicente de Beauvais (Maggioni, 2008; Baños, 2020). Utilizan estos autores diferentes nociones de «apócrifo» y muestran posiciones distintas respecto a este tipo de materia, pero baste saber aquí que el autor castellano parece coincidir con Vorágine en incluir lo apócrifo, previo aviso, cuando se trata, no de contenidos falsos, sino de verdad dudosa. Y otro aspecto muy relevante en el que ambos coinciden; se puede aplicar al jerónimo lo que Giovanni Paolo Maggioni (2008: 173) observa sobre Vorágine: los avisos sobre lo apócrifo sirven en realidad de puerta para incluirlo; es la actitud inversa del expurgo.

Si atendemos ahora a las declaraciones de Villegas, en los preliminares de la primera entrega de su *Flos sanctorum* (1578), percibimos que su posición con lo apócrifo, al menos inicialmente y en la teoría, es mucho más estricta. Y ello es lógico, ya que presenta su obra como el santoral reformado, en sintonía con las reformas que dimanaban del Concilio de Trento, como por ejemplo la del *Breviario Romano* (Baños, 2018 y 2020). Así, en la dedicatoria deja claro que rechaza, por supuesto, las falsedades. Pero lo más importante es que si los *flores sanctorum* anteriores sí incluían tales contenidos, es porque a los hagiógrafos anteriores no les parecían falsos; el juicio ahora es más estricto: «en los libros deste nombre que ahora andan, se leen muchas cosas apócrifas, y ajenas de toda verdad». Y si se proscriben lo apócrifo del primer tipo, también lo del segundo; es decir, lo escrito por autores desconocidos o inciertos: «léense también otras muchas tan faltas de la autoridad y gravedad que pide semejante letura», a lo que Villegas opone que él solo admite lo proveniente de «autores graves y fidedignos», que en el primer prólogo identifica, básicamente, con Lippomano y Surio. Finalmente, en el segundo prólogo también afirma depurar lo apócrifo del tercer tipo, de verdad dudosa, cuando escribe: «y lo mismo digo acerca de los milagros, que escreví los ciertos, y dexé los dudosos».

Ficción es, en cambio, la categoría con la identificamos la materia de Bretaña y caballescica en general, tal como hemos visto en los detractores de la época, y tal como valora (en este caso positivamente) la crítica contemporánea. Sirviéndome de la síntesis del asunto que ofrece José María Viña Liste (1993: 33-34), procede recordar que las leyendas bretonas sobre el rey Arturo abrieron la puerta, a partir de las obras de Chrétien de Troyes (en la Francia del siglo XII), a la creación de mundos de ficción, un hito crucial en las nacientes literaturas en lenguas modernas, por lo que puede estimarse que ese el origen de todas las formas posteriores de *roman* o de novela. Hans Robert Jauss (1977: 31) afirma que la emancipación de la ficción se produce a través de dos vías: la recepción de la materia de Bretaña, «que requiere un disfrute consciente de la ficción», y la estética teológica de la escuela de Chartres. Dado lo amplio y complejo de la literatura caballescica, no es posible sintetizar aquí, ni siquiera mínimamente, su historia europea ni aun española, pero sí que es preciso considerar que el género muestra conexiones con la historiografía, de la misma manera (pero en sentido inverso) que hemos visto en la hagiografía la presencia de lo apócrifo. En este sentido, empecemos por considerar que los primeros testimonios sobre el rey Arturo son crónicas latinas, y que todavía en el siglo XII es una fuente de ese tipo, la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth, la que contribuye a difundir notablemente la leyenda. Si atendemos a las obras poéticas vernáculas, Victoria Cirlot (1987: 119) afirma que el *roman* de Wace, que tiene como fuente principal la obra de Monmouth, conserva el carácter de crónica, y por tanto fue recibido como *res gesta*, hechos ocurridos, mientras que, en efecto, «Chrétien de Troyes transformó el género situándolo en el plano de la ficcionalidad y creando así la novela».

En cuanto a los textos en prosa que continuaron desarrollando la materia de Bretaña a partir del siglo XIII, la crítica ha relacionado el cambio de forma, de verso a prosa, con un deseo de conferir a los relatos una verosimilitud historicista. Ello supondría, entonces, una especie de regresión hacia la modalidad cronística⁸. Otro procedimiento que destacan

⁸ Véanse las síntesis de Cirlot (1987: 94-104) y Viña (1993: 34). Cirlot explica que desde comienzos del siglo XIII, en el ámbito del *roman* francés, se identifica el verso con la belleza formal y con la mentira, de modo que la opción de la prosa se hace preferible para los escritores que quieran darle un aire de verosimilitud al texto. Como ejemplo de posiciones opuestas ante la tensión que existe en el *roman* entre el contenido ficticio y la apariencia historicista, Cirlot (1987: 96) recuerda que Renaut de Beaujeu (que escribe en verso) muestra una clara conciencia de ficcionalidad, mientras que el anónimo autor del *Perlesvaus* (en prosa) declara al final que sigue una fuente latina y que su relato «es verdad desde el principio hasta el final». Por mi parte, sugiero que se considere también que el paso del verso a la prosa es un fenómeno general, pues todas las literaturas y también muchos géneros comienzan en una lengua determinada en verso, y una vez que esa lengua está consolidada como lengua de escritura (no solo oral), surge la prosa. Es lo que ocurre, sin ir más lejos, con la propia

Cirlot (1987: 100) y Viña (1993: 34) como frecuente en el arranque de los textos caballerescos, es que los autores afirmen que siguen fuentes escritas. Según Viña, también esto obedece al mismo fin de verosimilitud historicista, y así se confiere a la materia el «prestigio de una remota antigüedad». Yo añadiría que es una forma de justificar el acto comunicativo en sí mismo, de darle una cierta lógica al impulso de ofrecer ese relato. En todo caso, cabría interpretar que tal recurso, como el formato en prosa, contribuiría a la sensación de verosimilitud del acto y del soporte enunciativos, que no implica necesariamente veracidad de los hechos ni de los personajes; por otro lado, la ficción es compatible y aun requiere la verosimilitud, como ya hizo notar Aristóteles. Sirva de ejemplo, que viene muy al caso, que Cervantes afirmó tomar su historia de la crónica árabe de Cide Hamete Benengeli, amén de otras autorías o traducciones ficticias en el propio *Quijote* o, como veremos más adelante, en el *Libro del Caballero Zifar* o en el *Amadís de Gaula*.

Si atendemos a la literatura caballeresca en castellano, percibimos también un itinerario que arranca en la crónica y lleva a la ficción plena en el *Amadís de Gaula*, que se considera el arquetipo castellano del género. Pero los historiadores de la literatura identifican como precedente de la literatura caballeresca la sección sobre el Caballero del Cisne que forma parte de *La gran conquista de Ultramar*, que es una crónica de la primera cruzada. Fue compuesta a finales del siglo XIII, con materiales de procedencia francesa, y promovida por Alfonso X o por su hijo Sancho IV (según el manuscrito que se consulte). En opinión de Cristina González (1992: 17-37) es posible que uno la comenzase y el otro la acabase, y según ella Alfonso X habría ordenado la composición de esta crónica novelesca al final de su vida para arengar a una nueva cruzada en el norte de África y Palestina. Tal como explica González (1992: 53-79), las aventuras del Caballero del Cisne se incluyen para darle al héroe histórico, Godofredo de Bullón, la procedencia de un linaje extraordinario, pues aquel sería su abuelo. Es un relato caballeresco articulado sobre motivos folclóricos, como el de la «esposa acusada», en este caso la madre del Caballero del Cisne, y el «héroe salvador», que es él, que defiende en duelo primero el honor de su madre, y después en un segundo duelo la causa de una viuda de cuya tierra se ha apoderado un bellaco.

El *Libro del Caballero Zifar* es casi enteramente ficción, salvo el apartado de los «Castigos ('enseñanzas') del rey de Mentón», que es una lección de Zifar a sus hijos, en la línea de los regimientos de príncipes. La crítica ha destacado la heterogeneidad del libro, que

hagiografía: primero en verso, después, básicamente, en prosa, no solo en el ámbito castellano, sino también en el inglés o en el francés, por centrarnos en los que estamos tocando a propósito de la caballeresca.

lleva por ejemplo a María Jesús Lacarra y Juan Manuel Cacho Bleuca (2012: 514) a considerarlo el resultado de la asimilación de modelos heterogéneos (además del susodicho de los «regimientos de príncipes, relatos hagiográficos, literatura artúrica y gnómica, *exempla*, sermones, filosofía moral, descripciones geográficas y reminiscencias líricas»), razón por la que le niegan la condición de libro de caballerías⁹. Por el contrario, González (1983: 55) estima que es una novela de caballerías, pese a que revisa (González, 1983: 46) otras opiniones de la crítica que por tal heterogeneidad la califican como novela de caballerías, pero de género impuro, o mezcla de narración didáctica y novela caballeresca, o caballería religiosa y obra amorfa; y también se ha defendido que no es novela, sino *roman* o libro de aventuras, un género donde encajarían todos esos ingredientes. Así cataloga este libro Alan Deyermond (1975), que observa que en este tipo de obras con frecuencia hay connotaciones morales o religiosas. Para González (1983: 55) «el *Zifar* se ha interpretado demasiado “a lo divino”», pero en mi opinión no es desacertado estimar que en esta obra el discurso edificante condiciona la recepción de la ficción. Lacarra y Cacho (2012: 518) lo sintetizan del siguiente modo: «En resumen, argumentos, motivos y técnicas provenientes de la hagiografía se adaptan a un trasfondo caballeresco en cuya recreación, en especial en los hechos de Roboán, se deja traslucir también la herencia artúrica».

No se puede pasar por alto que las dos primeras partes que cuentan la separación de la familia y su reencuentro se basan en la vida de san Eustaquio, algo tan palpable como que *Zifar* menciona de modo expreso, justamente como precedente, a San Eustaquio y su familia. Se está siguiendo, pues, un modelo hagiográfico, y es muy significativo que ya en el prólogo se le da a *Zifar* el título de «Caballero de Dios», en este caso con la acepción literal de «caballero», frente a la metafórica que veíamos arriba de llamar a los cristianos o a los santos «caballeros de Dios»:

El qual cauallero ouo nonbre Zifar de bautismo, e despues ouo nonbre el Cauallero de Dios, porque se touo el sienpre con Dios e Dios con el en todos los fechos, asy commo adelante oyredes, podredes ver e entendredes por las sus obras. E porende es dicho este libro del Cauallero de Dios; el qual cauallero era conplido de buen seso natural e de esforçar, de justiçia e de buen consejo, e de buena verdat, commoquier que la fortuna era contra el en lo traer a pobredat; peroque nunca desespere de la merçed de Dios, teniendo que El le podria mudar aquella fortuna fuerte en mejor, asy commo lo fizo, segunt agora oyredes (*Libro del Caballero Zifar*, ed. González, 1983: 72).

⁹ Cacho (1999: 83), Lacarra y Cacho (2012: 521).

No faltan incluso milagros, como las intervenciones de la Virgen y del Niño Jesús, o la mutua contemplación estática de la familia al final, sin noches ni sueño durante siete días, «por merced de Dios» (González, 1983: 119-120, 143-144 y 457), aunque tampoco faltan episodios maravillosos de índole más caballeresca y en concreto artúrica, como el de las Ínsulas Dotadas o el del Caballero Atrevido (Lacarra y Cacho, 2012: 517-519).

Finalmente, en esa evolución que sintetizo con trazo tan grueso, el *Amadís de Gaula*, pleno arquetipo castellano de los libros de caballerías, ofrece una ficción ya plenamente emancipada, una ficción para el deleite, aunque Garci Rodríguez de Montalvo trate de justificarla en los términos que veremos. Pero lo cierto es que «elaboró un ciclo cuya disposición depende en sus grandes líneas de la tradición artúrica y, en menor grado, de la troyana», como observan Lacarra y Cacho (2012: 523-524 y 526), que destacan también el alcance en esta obra del componente maravilloso: la magia de Urganda la Desconocida, que deriva de los artúricos Merlín, Morgana y la Dama del Lago; profecías, pruebas mágicas de fidelidad amorosa y valentía, espacios prodigiosos, seres extraordinarios, como enanos o gigantes, objetos mágicos, como espadas o anillos, animales protectores, como la leona que amamanta a Esplandián, o monstruos imaginarios, como el Endriago, que tanto tiene que ver con el dragón y san Jorge, y sobre el que luego volveré.

Como síntesis de todo lo planteado hasta ahora, y pese a los matices indicados, puede afirmarse que en la baja Edad Media y temprana Edad Moderna se consolida la ecuación básica que liga las vidas de santos con la historicidad, cada vez más depurada, y los libros de caballerías con la ficcionalidad, finalmente emancipada; modelo de mundo de lo verdadero (tipo I) y modelo de mundo de la ficcional no verosímil (tipo III), respectivamente.

LA DIFUMINACIÓN DE LA FRONTERA ENTRE HISTORIA Y FICCIÓN. LA EJEMPLARIDAD COMO SUPERACIÓN DE LO EMPÍRICO

No obstante lo afirmado en el párrafo anterior, al examinar el asunto con detenimiento, se percibe que esa ecuación requiere muchos matices. Algunos indicios de contradicciones hemos visto ya. Ocurre que en ambos géneros hay elementos que difuminan la frontera entre historia y ficción, y que llevan a una última y profunda confluencia entre santos y caballeros (y estoy anticipando ya el final): enunciar como justificación del relato la

ejemplaridad de los valores y del comportamiento de los protagonistas, por encima de la veracidad empírica de los hechos y personajes.

Continuemos con lo que estábamos, los libros de caballerías castellanos, centrándonos en los propiamente ficticios, el *Zifar* y el *Amadís*, para ver cómo sus autores matizan en los prólogos la naturaleza de esa ficción, de manera que la presentan no como una patraña, sin más, sino como un relato digno de ser contado. El problema para los escritores de ficción es que no existía una tradición medieval narrativa de personajes y hechos enteramente inventados, y lo ficticio tenía la consideración negativa de falso, de manera similar a lo que hemos visto en la tradición hagiográfica a propósito de la categoría de apócrifo. Suele señalarse que, para remediar el desprestigio de la ficción, los autores parecen imitar la historiografía. Lo veíamos a propósito del *roman* francés, y en esa misma línea, Lacarra y Cacho (2012: 517) afirman sobre el *Zifar*: «la ficción como tal todavía no ha encontrado sus señas de identidad, por lo que los escritores se sirven de recursos historiográficos a modo de subterfugio para justificarse». Cacho (2008), en un epígrafe que titula, muy en relación con lo que nos ocupa, «una historia fingida y ejemplar», parte de la advertencia de que no existía un soporte teórico que justificase la «novedad de la ficción narrativa», razón por la cual Montalvo se aproxima a la historia¹⁰. Puede que los escritores de libros de caballerías se inspiren en las crónicas para justificar su ficción, pero estos dos en concreto no presentan sus obras como crónicas¹¹, sino que estamos sobre todo ante artificios retóricos, traídos para solucionar el vacío de la justificación de por qué y para qué se narra ese relato. Y recordemos que el tópico de la justificación de la obra como uno de los componentes fundamentales del exordio es de carácter general, de modo que, de los dos procedimientos utilizados en el *Zifar* y el *Amadís* para salvar esa carencia retórica y lógica de la justificación, y que veremos a continuación, ninguno es exclusivo de la historiografía.

El primero de esos dos recursos (que responde al «por qué») es desmarcarse de la faceta de creadores, presentarse, en cambio, como transmisores de una tradición: se reescribe un relato ya escrito antes. De esta manera, se logran dos objetivos ya apuntados arriba: darle a la materia la autoridad de una tradición anterior y justificar el acto narrativo en sí mismo como algo que trasciende el capricho y la imaginación personal. Que lo asociemos con la

¹⁰ La misma advertencia puede leerse en Lacarra y Cacho (2012: 523).

¹¹ En cambio, la portada de la edición del *Zifar* impresa por Cromberger (Sevilla, 1512) sí titula el libro como «corónica» (Cacho, 1999: 93). Además, encontraremos en el siglo XVI libros de caballerías que se presentan bajo la denominación de «crónica», como la *Crónica de Lisuarte de Grecia* o la *Crónica de Lepolemo* (Santana Paixão, 1997). Gómez Redondo (1981) estima que el molde narrativo de las crónicas marca la pauta para los relatos de ficción, y en concreto para el *Zifar*.

historiografía cuando se menciona a cronistas de los hechos (sea el maestro Elisabad, en el caso de *Las sergas de Esplandián*, o Cide Hamete Benengeli) tiene su lógica. No obstante, Martín de Riquer (1951: 335) apunta a los propios precedentes de la literatura caballeresca; observa que la referencia a una traducción era un «frecuente procedimiento de los autores de *romans* y libros de caballerías que pretendían dar autoridad a sus obras fingiendo que eran versiones de relatos escritos en lenguas extrañas y de prestigiosa antigüedad, recurso que se satirizará en el *Quijote* con Cide Hamete Benengeli». Pero, a mi modo de ver, no se trata de hacer pasar la ficción como historia, porque el lector se percataría del carácter ficticio de tales cronistas, o de la inexistencia del original remoto traducido. Es, como digo, un mero patrón que sirve para justificar, siquiera formalmente, la producción y presentación de la obra. En lo que se refiere a la afirmación de seguir fuentes escritas, en general, Viña (1993: 34) recuerda que es un procedimiento común en el mester de clerecía; y la justificación de la obra la encontramos, sin ir más lejos, en las vidas de santos, en infinidad de textos, en realidad.

El narrador del *Zifar* presenta su libro, en efecto, como una traducción de una historia escrita en «caldeo» (quizá significa ‘árabe’), traducida al latín, y después al romance. Por su parte, Montalvo sí que reelabora verdaderamente una obra anterior, de la que no faltan noticias, aunque no se haya conservado. Tal como declara en el prólogo, él corrige ese material que constituye los tres primeros libros del *Amadís*. Pero además añade otros dos libros, el cuarto sobre Amadís y *Las sergas de Esplandián*, su hijo, y en este caso recurre al procedimiento dicho al afirmar que estos dos últimos los traduce y enmienda, a partir de un escrito

que hasta aquí no es en memoria de ninguno ser visto, que por gran dicha pareció en una tumba de piedra, que debaxo de la tierra en una hermita, cerca de Constantinopla fue hallada, y traído por un úngaro mercadero a estas partes de España, en letra y pargamino tan antiguo, que con mucho trabajo se pudo leer por aquellos que las lenguas sabían (Rodríguez de Montalvo, 1508: 224-225).

Cacho (2008) enumera este motivo del manuscrito encontrado entre otros elementos que sirven para prestigiar la historia, aunque Montalvo la reconozca como «fingida»: conectar la obra con la historiografía es otro de los recursos, lo cual se percibe en la conversión del maestro Elisabad, testigo presencial de los hechos, en el historiador de *Las sergas de Esplandián*; también en la mención en el prólogo de la historia grecolatina, coherente con algunas comparaciones que después se encuentran en el cuerpo de la novela con episodios de la antigüedad. Y la tercera estrategia, de la que nos ocuparemos a continuación,

es introducir numerosos comentarios moralizantes, que, en opinión de Cacho, también acercan la novela a las crónicas. Y aquí de nuevo subrayo que la ejemplaridad no es un componente exclusivo de las crónicas, sino común a la mayoría de los géneros narrativos.

El segundo procedimiento, entonces, que coadyuva asimismo a justificar la materia con una motivación digna que no sea la mera fantasía, es presentar el relato como ejemplar, como una historia, aunque sea «fingida», de la que se puede aprender a conducirse en la vida real. Y es que, aunque el disfrute de la peripecia y de lo maravilloso es inherente al ser humano, la estética de la época, al contrario de la nuestra, no justificaba la fantasía por sí misma. Veamos hasta qué punto coinciden los planteamientos del narrador del *Zifar* y de Montalvo, incluso con una comparación similar¹². En el primero:

E porque este libro nunca apareçio escripto en este lenguaje fasta agora, nin lo vieron los omes nin lo oyeron, cuydaron algunos que no fueran verdaderas las cosas que se y contienen, nin ay prouecho en ellas, non parando mientes al entendimiento de las palabras nin queriendo curar en ellas. Pero commoquier que verdaderas non fuesen, non las deuen tener en poco nin dubdar en ellas fasta que las oyan todas conplidamente e vean el entendimiento dellas, e saquen ende aquello que entendieren de que se puedan aprouechar; ca de cada cosa que es y dicha pueden tomar buen enxienplo e buen consejo para saber traer su vida mas çierta e mas segura, sy bien quisieren vsar dellas; ca atal es este libro para quien bien quisiere catar por el, commo la nuez, que ha de parte de fuera fuste seco e tiene el fruto ascondido dentro (*Libro del Caballero Zifar*, ed. González, 1983: 73-74).

Admite el narrador, en el que aquí se trasluce el autor, que la materia es ficticia (no verdadera), pero, según defiende, provechosa, si se interpreta adecuadamente, pues se puede extraer ejemplo y lección para la vida¹³. En sustancia, es la misma idea que plantea Montalvo, si bien este elabora un discurso más erudito, con más matices y deliberadamente más ambiguo, pues postula una categoría intermedia que, si no es crónica, tampoco es patraña. Sería la «historia fingida y ejemplar» que explica Cacho (2008). Tanto en ese trabajo como antes en su edición del *Amadís*, Cacho (1987: 88-89) observa que la autojustificación de Montalvo parte de una clasificación en tres tipos de las historias de armas: 1) historia

¹² No he visto ningún estudio específico que los compare. Ramos (1997: 213) relaciona el prólogo del *Amadís* con el de otra versión posterior del *Zifar*, la impresa en Sevilla por Jacobo Cromberger en 1512, pero el prólogo de esa edición es distinto al del manuscrito medieval, y muestra la influencia del exordio del *Amadís*. Aunque no considera el *Zifar*, sino que empieza por el *Amadís*, resulta de utilidad para nuestro tema el trabajo de Santana Paixão (1997), tanto por su análisis como por la síntesis bibliográfica.

¹³ Gómez Redondo (1981) estudia en profundidad el prólogo del *Zifar* y lo relaciona con la prosa castellana anterior (y en específico con *La gran conquista de Ultramar*), para concluir que el *Zifar* habilita la ficción, la literatura como tal, porque también sirve, como las crónicas, a la enseñanza.

verdadera, como la de Tito Livio, que a veces incluye hechos extraños para ensalzar el esfuerzo, pero posibles, como muestra la experiencia; 2) historia semiverdadera, porque sobre una base de verdad se añaden hechos inventados para lograr la máxima admiración (historias de griegos y troyanos y crónicas sobre Godofredo de Bullón); 3) «historias fingidas en que se hallan las cosas admirables fuera de la orden de natura, que más por nombre de patrañas que de crónicas con mucha razón deben ser tenidas y llamadas».

A partir de tal caracterización, Montalvo plantea la idea sustancial; la historia es edificante, aunque contenga muchos elementos ficticios:

Pues veamos agora si las afrentas de las armas que acaescen son semejantes a aquella que cuasi cada día vemos y passamos, y ahun por la mayor parte desviadas de la virtud y buena conciencia, y aquellas que muy estrañas y graves nos parecen sepamos ser compuestas y fingidas, ¿qué tomaremos de las unas y otras, que algún fruto provechoso nos acarreen? Por cierto, a mí ver, otra cosa no salvo los buenos enxemplos y doctrinas que más a la salvación nuestra se allegaren, porque seyendo permitido de ser imprimida en nuestros coraçones la gracia del muy alto Señor para a ellas nos llegar, tomemos por alas con que nuestras ánimas suban a la alteza de la gloria para donde fueron criadas (Rodríguez de Montalvo, 1508: 223).

Y lo provechoso está en los ejemplos y doctrinas, que también ofrece en su obra, de modo que Montalvo postula que su relato pertenece a otra categoría que no es ninguna de aquellas tres, pues es historia fingida, pero no patraña, pues va acompañada de ejemplos y doctrinas:

en los cuales cinco libros como quiera que hasta aquí más por patrañas que por crónicas eran tenidos, son con las tales enmiendas acompañados de tales enxemplos y doctrinas, que con justa causa se podrán comparar a los livianos y febles saleros de corcho, que con tiras de oro y de plata son encarcelados y guarnescidos, porque así los cavalleros mancebos como los más ancianos hallen en ellos lo que a cada uno conviene (Rodríguez de Montalvo, 1508: 225).

Ambos autores admiten en su obra una parte menos valiosa, por tratarse de ficción, que se correspondería en sus respectivas comparaciones con la cáscara de la nuez o con el corcho de los saleros («livianos y febles», reconoce Montalvo), frente a otros componentes que justifican sus libros, por edificantes, y que son, figuradamente, el fruto de la nuez o el adorno de metal precioso de salero. Más allá de estos dos autores, parece sensato extender este pensamiento de que la ficción no se justifica por sí sola a la mentalidad de la época. En cambio, quizá no fuera tan aceptada la idea de que la materia ficticia se dignifica con la

edificante, a juzgar por las opiniones críticas contra los libros de caballerías que se irán haciendo sentir a partir de 1520 con figuras como la de Juan Luis Vives. Y hemos visto que años antes (1516) está el precedente del anónimo hagiógrafo jerónimo.

No está de más subrayar algo que, por otro lado, es obvio: debemos diferenciar la declaración de intenciones anunciada en los prólogos, del contenido del libro, porque no siempre son perfectamente coherentes y, como decía, el exordio tiene naturaleza retórica, persuasiva, mientras que el resto del libro es, básicamente, narración que engancha (o trata de enganchar) al lector con su peripecia y sus maravillas (Baños, 2009). Pongamos el ojo en un motivo que conecta, al entender de Walsh (1977), la peripecia hagiográfica con la caballeresca, y que nos puede dar la medida de la apertura a la ficción en ambos géneros: la lucha con la bestia.

En *La gran conquista de Ultramar*, Balduino de Beauvais prueba su coraje combatiendo con una terrible serpiente¹⁴. Marcelino Menéndez Pelayo (1905: 362) sugirió la influencia de este pasaje en el de la lucha con el Endriago del *Amadís*, idea que replanteó González (1992: 107), aunque en la obra de Montalvo el episodio tiene componentes religiosos, pues el Endriago es una figura demoniaca: una tormenta dirige a Amadís y a los suyos a la Isla del Diablo, así llamada porque estaba dominada por el Endriago. Esta bestia había sido engendrada, por instigación del demonio, en una relación incestuosa entre un gigante y su hija, quienes habían asesinado a su mujer y madre, respectivamente. Para Walsh (1977: 191-197), en cambio, no hay necesariamente una conexión entre ambas obras, sino que son dos versiones de un tópico con variantes que seguramente nació a la literatura en el seno de algunas vidas de santos de carácter popular. Según observa Walsh, puede que el antecedente más eximio del dragón caballeresco sea la leyenda de san Jorge, que queda consagrado (pese a la antigua censura del *Decreto Gelasiano*) en la *Legenda aurea* de Vorágine, que aquí traga abiertamente con lo apócrifo, y de ahí pasa a la tradición manuscrita del *flos sanctorum* medieval castellano¹⁵. Como se cuenta con frecuencia de los caballeros andantes, san Jorge llega a la ciudad de Silca (Libia), que se hallaba atemorizada por un dragón que se ocultaba en un gran lago. La única manera de mantenerlo aplacado era arrojarle comida, pero llega el día en que la escasez obliga a servirle víctimas humanas, hasta que le toca la «suerte» a la hija única del

¹⁴ San Jorge tiene también una intervención milagrosa *post mortem* en *La gran conquista de Ultramar*, pero no en una lucha con el dragón, sino que se aparece junto a otros santos como caballeros sobre caballos blancos y una legión de ángeles para ayudar a los cristianos en una batalla contra los turcos (González, 1992: 50).

¹⁵ Según testimonio uno de los manuscritos más antiguos, que podría ser del siglo XIV, el número 9 (fols. 117-118) de la Biblioteca de Menéndez Pelayo.

rey. Cuando ella se dirigía resignada a servir de alimento a la bestia, se encuentra con san Jorge, que la libera a ella y a toda la ciudad de la amenaza, con la condición de que se conviertan al cristianismo.

El caso es que en tiempos de la controversia con los protestantes, los hagiógrafos católicos de la Contrarreforma recuerdan el escrúpulo del *Decreto Gelasiano*, pero incluyen la vida de san Jorge acreditándola mediante la afirmación de que no es el mismo relato condenado en el *Gelasiano*. Así lo hacen tanto los latinos Lippomano y Surio como los castellanos que los siguen, Villegas y Ribadeneira, pero con una diferencia por parte de Villegas: los demás silencian absolutamente el episodio del dragón, ni siquiera lo mencionan, pero Villegas sí. Ribadeneira (1599: 4 y 299) ya había citado en el prólogo la censura gelasiana de los relatos hagiográficos, y explica en la introducción a la vida de san Jorge que si el Breviario Romano no incluye lecciones particulares de san Jorge ni menciona su vida ni martirio es por la proscripción del *Gelasiano*, y que él ha dudado si incluir o no la vida de san Jorge, pero al final la ha incluido, siguiendo el criterio de Lippomano y Surio.

Veintiún años antes, Villegas, en la Primera parte de su *Flos sanctorum* (1578), había seguido el mismo criterio y las mismas fuentes, pero había ido más allá que Lippomano y Surio al mencionar el episodio del dragón, siquiera brevemente: «Ya avía dado [san Jorge] muestra de ser hombre valeroso y de grande ánimo, en que passando por la ciudad de Berito, mató a un terrible dragón que hazía mucho daño en aquella tierra, ganando en este hecho inmortal fama»¹⁶. Esta mención choca con los criterios declarados por Villegas en la dedicatoria y prólogos, pero no podemos dejar de comprenderla, tal como él mismo la justifica en una singular nota al margen, aduciendo la autoridad de las pinturas antiguas que lo representan con la bestia: «Esto del dragón no lo dizen los autores desta historia, mas pónese aquí por la autoridad de la pintura antigua deste santo».

Observamos en incoherencias como esta que una cosa son los criterios declarados por un autor, y las clasificaciones que nosotros podemos establecer atendiendo al modelo de mundo elegido por él (tipo I, de lo verdadero), y otra, las poderosas e irrefrenables asociaciones mentales que tanto el escritor como el lector experimentan, como explica Rafael Núñez Ramos (2010): en este caso, la mera mención de san Jorge hace que en nuestra mente se dibuje su triunfo sobre el dragón, pues el peso de la iconografía es a este respecto aplastante. Recordemos el pasaje del *Quijote* citado arriba. La censura y el silencio de los

¹⁶ Beirut. Villegas (1578: fol. 148v).

hagiógrafos más estrictos no lograría evitar la imagen de la bestia en la mente de los lectores, y, siendo así, quizá lo incoherente sea no mentar siquiera al dragón, como hacen los otros tres.

Diez años después, en su Tercera parte del *Flos sanctorum* (1588), Villegas se desvía de manera general de los criterios proclamados en la Primera parte, donde acreditaba su materia como veraz (libre de contenidos apócrifos, siquiera dudosos) y autorizada por autores graves y fidedignos, y pretendía que su obra fuera considerada como el *Flos sanctorum reformado* porque era «conforme al Breviario Romano reformado». A mucha distancia de esto, su tercera entrega se compone de santos extravagantes (que no están en el Breviario Romano) y de personajes que ni siquiera están canonizados, pero a los que considera «ilustres en virtud» (Baños, en prensa). Se evidencia el distanciamiento de Villegas respecto a sus criterios iniciales en la diferente posición declarada ante lo dudoso: si en el segundo prólogo de la Primera parte afirmaba «y lo mismo digo acerca de los milagros, que escreví los ciertos, y dexé los dudosos», ahora en el exordio de la Tercera dice admitir estos relatos de personajes no canonizados que tienen, por tanto, «alguna dubda»: «Bien es verdad que de unos por estar cannonizados, es el negocio certíssimo; y no estándolo otros, ay alguna dubda, mas consideradas bien sus obras maravillosas, sus victorias y triumphos, piadosamente puede creerse que están gozando de Dios». Villegas apela a la buena fe de los lectores para que aprecien la santidad (no oficial) de tales personajes y la consiguiente ejemplaridad de su «batallar» en esta vida. Poco más abajo, siente que ha de justificar la adición de estas narraciones extrañas («historias peregrinas»):

El importante provecho que resulta de la lección de vidas de sanctos ya en la primera parte lo significué. Aora digo que si todos los libros en que se escriben vidas de sanctos son provechosos a las almas, este será provechosíssimo, lo uno porque de industria escogí vidas que dizen con todos estados y suertes de gentes, y lo otro porque son historias peregrinas, que a los muy leídos se les harán nuevas, juntamente con ser los hechos que se refieren en ellas, assí de tormentos y martirios que padecieron algunos mártires, tan extraordinarios, terribles y espantosos, como las asperezas y penitencias que sufrieron de su voluntad y gana sanctos confesores, hermitaños y solitarios; osadías y atrevimientos heroicos hechos por tiernas y delicadas donzellas; todo esto con atención considerado y ponderado por pechos christianos y devotos no es posible sino que harán en ellos efecto y provecho singularíssimo, dando desta suerte manjar y sustento a sus almas (Villegas, 1588: prólogo, s/p).

Villegas reconoce de nuevo (esta vez implícitamente) la dudosa veracidad de estas historias, al advertir que para que resulten provechosas han de ser recibidas con atención y

ponderación por buenos cristianos. Ahora bien, esta posición más relajada de Villegas lo conecta con algunos hagiógrafos medievales dispuestos a relatar lo más inverosímil, como es el caso del citado Bartolomé de Trento, que defiende que no debe cuestionarse la autenticidad de las reliquias o de los milagros, sino valorar la devoción que promueven (Maggioni, 2008, 168-170). Así, y viene al caso, sobre el milagro en que santa Margarita es engullida por un dragón e inmediatamente liberada porque la bestia revienta al hacer ella el signo de la cruz, mientras Vorágine avisa de que este episodio se tiene por «apocryphum et friuolum», Bartolomé de Trento declara que no le parece increíble. En realidad, no están sus posiciones tan distantes, pues en el caso de Vorágine, su aviso es también, como decíamos, la puerta de entrada de lo apócrifo; y por la parte de Bartolomé de Trento, el mero uso de la palabra «incredibile», aunque sea para negar esa condición, no deja de alertar al lector. La postura verdaderamente diferente es la de Juan de Mailly, que omite el caso, aunque nos consta por una vaga alusión que lo conocía. Más llamativo es que en tiempos de la Contrarreforma, después de Trento, Villegas compile en la Tercera parte de su *Flos sanctorum* relatos sobre santos extravagantes y sobre personajes no canonizados, saliéndose abiertamente de los límites que había declarado en la Primera parte.

Cabe plantearse si con tales elementos apócrifos, aunque fuesen puntuales, el modelo de mundo que producen los hagiógrafos rechina al encajarlo en el tipo I (lo verdadero), y pasa a ser ficcional. Albaladejo, tras definir el modelo de mundo de lo verdadero, menciona como ejemplos:

Un texto histórico o periodístico, por ejemplo, es expresión de una estructura de conjunto referencial constituida a partir de un modelo de mundo que coincide con la realidad objetiva; ello incluso en el caso de que el texto histórico o periodístico contuviera hechos no verdaderos, pues éstos tendrían tal condición en relación con el mundo real objetivo, efectivamente existente (Albaladejo, 1998: 27).

Parece claro que Albaladejo no identifica aquí lo no verdadero con lo ficcional, como en cambio en cierta forma sí plantea nuestro recorrido. De cualquier manera, es otro caso distinto al que apunta Albaladejo el que se da cuando los hagiógrafos advierten expresamente del carácter apócrifo del pasaje que sea, por ejemplo, la fantasía del dragón que engulle a santa Marta, o la lucha con la bestia de san Jorge. Tal reflexión consciente y explícita podría suponer la inserción de un modelo de mundo de lo ficcional no verosímil (tipo III), pero en estos casos cabría considerar que la ley de máximos semánticos se aplicaría por

separado al texto primario y al texto inserto, el acotado como apócrifo, de manera que cada uno respondería a su propio modelo, sin que el ficcional no verosímil prevalezca sobre el de lo verdadero¹⁷.

Vemos que el deslinde entre historia y ficción en los orígenes de la narrativa castellana se escapa a una clasificación sencilla. La conclusión que se puede extraer de los ejemplos examinados es que ambas categorías se cruzan y los límites entre ellas se difuminan, ante lo cual la solución que adoptan tanto los hagiógrafos como los autores del *Zifar* y del *Amadís* es justificar sus obras por la ejemplaridad. El sentido último, según declaran, no sería tanto la información como la moralización, que se sirve abundantemente de simbolismos. Y es que, para ellos, la realidad moral está por encima de la empírica.

Una última reflexión: todo lo dicho atiende a los planteamientos de los autores, que tendrían en mente a los lectores de su tiempo. Pero, ¿y nosotros como lectores? En una estética como la nuestra, que estima la ficción por sí misma, las justificaciones de los prólogos son ya innecesarias, salvo para algo que no deja de tener su interés: medir la distancia que hay entre los valores de aquellos siglos y los de nuestro tiempo. Alfonso Martín Jiménez (2015: 225-231) explica que las creencias influyen en la percepción del modelo de mundo, y pone como ejemplo que los Evangelios para los creyentes pertenecerían al modelo de mundo de lo verdadero, mientras que para los no creyentes se ubicarían en lo ficcional no verosímil. No obstante, cabe discriminar grados en las creencias, o en la credulidad, según los textos, pues no es lo mismo la consideración de las Sagradas Escrituras que la de la literatura devota; y también se pueden distinguir grados según las mentalidades de las épocas, de modo que un creyente medieval podría aceptar como ciertos los milagros más fabulosos; en cambio, un lector actual, imbuido del positivismo contemporáneo, incluso uno creyente, leería gran parte de la materia hagiográfica con la misma actitud de «disfrute consciente de la ficción» que afirmaba Jauss para la materia caballerescas¹⁸.

¹⁷ Albaladejo (1998: 27-28) explica la ley de máximos semánticos, que implica que la presencia de elementos del tipo II arrastra a esa categoría a los del tipo I, y si hay elementos del tipo III esa es la categoría que prevalece, aunque existan elementos del tipo II o del tipo I. Martín (2015: 148 y 215-223), que dedica un apartado de su libro a explicar la tensión y ambigüedad del modelo de mundo, propone que la ley de máximos semánticos se aplica por separado al texto primario y al texto o textos insertos.

¹⁸ Jauss (1977: 31). Sobre la literariedad del *flos sanctorum* para un lector actual, véase Baños (2009).

BIBLIOGRAFÍA

- Albaladejo, Tomás (1998): *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa. Análisis de las novelas cortas de Clarín*, Universidad de Alicante. Paginación de la edición en pdf.
- Baños Vallejo, Fernando (1993): «Los héroes sagrados (elementos hagiográficos en la épica castellana)», en Nascimento, Aires A., y Cristina Almeida Ribeiro (eds.): *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, III, Lisboa, Cosmos: 29-32.
- Baños Vallejo, Fernando (1994): «Plegarias de héroes y de santos. Más datos sobre la *oración narrativa*», *Hispanic Review*, 62: 205-215.
- Baños Vallejo, Fernando (2009): «El Flos sanctorum medieval para lectores de hoy», en Cañas Murillo, Jesús, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz (eds.): *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura: 261-272.
- Baños Vallejo, Fernando (2018): «Paratextos, ilustración y autoridad en los *flores sanctorum* castellanos del siglo XVI», *Versants. Revista suíza de literaturas románicas*, 65, 3, *fascículo español*: 33-61.
- Baños Vallejo, Fernando (2020): «“Lanzarían grandes carcajadas”: Lo apócrifo del *flos sanctorum* y la burla de los protestantes», *Rilce*, 36, 2: 428-452.
- Baños Vallejo, Fernando (en prensa): «Villegas’ Deviation in the Compositional Criteria of his *Flos sanctorum*», en Baños Vallejo, Fernando (ed.): *Hispanic Hagiography in face of the Reformation Crisis*, Turnhout: Brepols.
- Cacho Bleuca, Juan Manuel (1987): «Introducción» en Rodríguez de Montalvo (1987 [1508]): vol. 1, 17-216.
- Cacho Bleuca, Juan Manuel (1999): «El género del “Cifar”» (Sevilla, Cromberger, 1512)», *Thesaurus*, 54, 1: 76-105.
- Cacho Bleuca, Juan Manuel (2008): «“Los cuatro libros de Amadís de Gaula” de Garcí Rodríguez de Montalvo», en *Amadís de Gaula, 1508: quinientos años de libros de caballerías*, Madrid, Biblioteca Nacional de España / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales: 129-158
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/los-cuatro-libros-de-amadis-de-gaula-de-garci-rodriguez-de-montalvo/> (último acceso: 31/08/2021).
-

- Cartelet, Penélope (2015): «Dios es contigo»: el papel ejemplarizante de las profecías en el *Libro del caballero Zifar*, en Mariscal, Luna; Karla Xiomara; Axayácatl Campos García Rojas; y Aurelio González (eds.): *Zifar y sus libros: 500 años*, México, El Colegio de México: 341-373.
- Cervantes, Miguel de (1998 [1615]): *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Crítica.
- Cirlot, Victoria (1987): *La novela artúrica: orígenes de la ficción en la cultura europea*, Barcelona, Montesinos.
- Deyermond, Alan (1973): «The Lost Genre of Medieval Spanish Literature», *Hispanic Review*, 43, 3: 231-259.
- Fernández de Avellaneda, Alonso (2014 [1614]): *El Quijote apócrifo*, edición de Enrique Suárez Figaredo, *Lemir*, 18
http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista18/Textos/06_Quijote_Avellaneda_Figaredo.pdf (último acceso: 17/08/2021).
- Flos sanctorum* (1516): Zaragoza, Jorge Cocci. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de España (Madrid), R-23859.
- García de la Concha, Víctor (1978): *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel.
- Gómez Redondo, Fernando (1981): «El prólogo del *Cifar*: realidad, ficción y poética», *Revista de Filología Española*, 61, 1, 4: 85-112.
- González, Cristina (1983): «Introducción» en *Libro del Caballero Zifar* (1983): 11-61.
- González, Cristina (1992): *La tercera crónica de Alfonso X: «La Gran Conquista de Ultramar»*, Londres, Tamesis Books.
- Harney, Michael (1990): «The *Libro del caballero Zifar* as a “Refraction” of the Life of Saint Eustace», en Connolly, Jane E., Alan Deyermond y Brian Dutton (eds.): *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies: 71-82.
- Jauss, Hans Robert (1991 [1977]): «Alteridad y modernidad de la literatura medieval», en Rico, Francisco, y Alan Deyermond (coords.): *Historia y crítica de la literatura española Edad Media. Primer suplemento*, Barcelona, Crítica, 1991: 26-35. Es extracto y traducción de *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, Munich, Wilhem Fink.
- Lacarra, María Jesús, y Juan Manuel Cacho Blecua (2012): *Historia de la literatura española. 1. Entre oralidad y escritura: la Edad Media*, Barcelona, Crítica.
-

- Libro del Caballero Zifar* (1983): edición de Cristina González, Madrid, Cátedra.
- Maggioni, Giovanni Paolo (2008): «La littérature apocryphe dans la *Légende dorée* et dans ses sources immédiates», *Apocrypha*, 19: 146-181.
- Marín Pina, M^a Carmen (1999): «El caballero de Ávila y las fiestas zaragozanas por la beatificación y canonización de santa Teresa en el siglo XVII», *Thesaurus*, 54, 1: 155-179.
- Martín Jiménez, Alfonso (2015): *Literatura y ficción. La ruptura de la lógica ficcional*, Berna, Peter Lang.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1905 [1961]): *Orígenes de la novela. I*, Madrid: CSIC.
- Mullen, Edward J. (1971): «The Role of the Supernatural in *El Libro del Cavallero Zifar*», *Revista de Estudios Hispánicos*, 5, 2: 257-268.
- Núñez Ramos, Rafael (2010): *El pensamiento narrativo. Aspectos cognitivos del relato*, Universidad de Oviedo.
- Pasión de Cristo*, Preliminares a la *Leyenda de los santos* (1493 ?): Burgos, Fadrique de Basilea, 1493 (?). Ejemplar completo y exento en Boston Public Library, Q.403.88.
- Ramos, Rafael (1997): «*Tirante el Blanco* y el *Libro del caballero Zifar* a la zaga de *Amadís de Gaula*», en Beresford, Andrew M. (ed.): «*Quien hubiese tal ventura*»: *Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, Londres: Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College: 207-225.
- Ribadeneira, Pedro de (1616 [1599]). *Flos sanctorum, o libro de las vidas de los santos*, Primera parte, Madrid: Luis Sánchez.
- Riquer, Martín de (ed.) (1951): *El cavallero Zifar. Tomo segundo*, Barcelona, Selecciones Bibliófilas.
- Rodríguez de Montalvo, Garci (1987 [1508]): *Amadís de Gaula*, edición de Juan Manuel Cacho Bleuca, 2 vols., Madrid, Cátedra.
- Rodríguez Pequeño, Francisco Javier (1995): *Ficción y géneros literarios. Los géneros literarios y los fundamentos referenciales de la obra*, Universidad Autónoma de Madrid.
- Santana Paixão, Rosário (1997): «Ficção e realidade nos prólogos dos primeiros livros de cavalarias peninsulares», en Lucía Megías, José Manuel (ed.): *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 2 vols., Universidad de Alcalá de Henares, II: 1419-1425.

- Talbotier, Catherine (2009): «*La légende d'Eustache-Placide. Hagiographie cléricale ou récit populaire en Castille (XIIIe- XIVE siècles)*», *e-Spania*, 7 <https://journals.openedition.org/e-spania/18413> (último acceso: 24/08/2021).
- Villegas, Alonso de (1588 [1578]): *Flos sanctorum y historia general de la vida y hechos de Jesuchristo, Dios y Señor nuestro, y de todos los Santos de que reza y haze fiesta la Iglesia Católica, conforme al Breviario Romano, reformado por decreto del Santo Concilio Tridentino*, Primera parte, Madrid: Pedro Madrigal.
- Villegas, Alonso de (1588): *Flos sanctorum. Tercera parte. Historia general en que se escriben las vidas de sanctos extravagantes y de varones illustres en virtud...*, Toledo: Juan y Pedro Rodríguez hermanos.
- Viña Liste, José María (1993): «Introducción» en *Textos medievales de caballerías*, edición de José María Viña Liste, Madrid, Cátedra: 11-92.
- Walsh, John K. (1970-1971): «Religious Motifs in the Early Spanish Epic», *Revista Hispánica Moderna*, 36: 165-172.
- Walsh, John K. (1977): «The Chivalric Dragon: Hagiographic Parallels in Early Spanish Romances», *Bulletin of Hispanic Studies*, 54: 189-198.
- Walsh, John K. (1982): «French Epic Legends in Spanish Hagiography: The *Vida de San Ginés* and the *Chanson de Roland*», *Hispanic Review*, 50: 1-16.
- West, Geoffrey (1983): «Hero or Saint? Hagiographic Elements in the Life of the Cid», *Journal of Hispanic Philology*, 7: 87-104.



SOBRE EL AUTOR

Fernando Baños Vallejo

Catedrático de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alicante
ORCID ID 0000-0002-5439-9497

Contact information: correo electrónico: banos@ua.es