

# LA AVENTURA NOCTURNA

JULIÁN ACEBRÓN RUIZ

# **LA AVENTURA NOCTURNA**

## **Claves del sueño en la literatura castellana medieval y del siglo XVI**

Tesis de Doctorado dirigida por el Dr. Guillermo Serés

Tutor: Dr. Jaume Pont

UNIVERSITAT DE LLEIDA

LLEIDA, 2001

*Il sogno è il mito d'una cultura che si desta ogni notte, quando l'occhio magico del sogno fa parte di una cosmografia che si in-scrive ogni volta che si apre e si mostra lo spazio onirico. La scena del sogno continua la sua vita ombrosa e luminosa seguendo i destini strani e imprevedibili d'una avventura: l'avventura onirica.*

Salomon Resnik



## PRÓLOGO

Precepto es de Platón (el cual obliga a todos los que escriben y enseñan) comenzar la doctrina por la definición del sujeto cuya naturaleza, diferencia y propiedades queremos saber y entender. Dase por esta vía gusto al que la ha de aprender, y el que escribe no se derrama a cuestiones impertinentes, ni deja de tocar aquellas que son necesarias para que la obra salga con toda la perfección que ha de tener. Y es la causa que la definición es un tema tan fecundo y concertado, que apenas se halla paso ni contemplación en la ciencia ni en el método con que se ha de proceder, que no esté en él apuntado. Por donde es cierto que no se puede bien proceder en ningún género de sabiduría no comenzando de aquí.

Juan Huarte de San Juan:  
*Examen de ingenios para las ciencias*  
(edición de 1594, capítulo I).

La idea que animó este trabajo nació con la lectura, hace ya algún tiempo, del *Espejo de príncipes y cavalleros* de Diego Ortúñez de Calahorra. Exactamente, de una breve nota de Daniel Eisenberg, su editor, en el capítulo XLIX, al hilo de unos sueños de la princesa Briana que no podemos dejar de citar aquí:

...una noche soñó que verdaderamente su esposo era vivo, y que venía por la mar a entrar en esta tierra, muy bueno y alegre, y en la misma edad en que estava quando partió de ante sus ojos. E no

solamente aquella noche soñó este sueño, mas otras dos noches en seguimiento. Y la postrera vez le pareció visiblemente que venía a ella un viejo muy honrrado, y le reprehendía terriblemente porque no dava crédito a aquel sueño. Y aunque la princesa tuviese esto por imposible, no dexó de estar algo suspensa.<sup>1</sup>

Decía Eisenberg (después de notar que los sueños proféticos, con una rica tradición literaria que se remonta a la Biblia y a los clásicos griegos y latinos, abundan en los libros de caballerías) que faltaba “un estudio profundo sobre el sueño en la literatura española”. Ese comentario era estímulo suficiente para asomar a un terreno, sin duda atractivo, que se presentaba entonces poco hollado, y la lista de nueve títulos que facilitaba sobre el tema se convirtió en el punto de partida para una recopilación de referencias y de datos que todavía continúa.

La edición de Eisenberg se publicó hace ya más de cinco lustros, y en todo ese tiempo han ido sumándose trabajos a los pioneros de Jean-Paul Borel, *Quelques aspects du songe dans la littérature espagnole*<sup>2</sup>, y Dinko Cvitanovic, *El sueño y*

---

<sup>1</sup> Diego Ortúñez de Calahorra: *Espejo de príncipes y cavalleros (El Cavallero del Febo)*, edición, introducción y notas de Daniel Eisenberg, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, vol. II, p. 273.

<sup>2</sup> Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1965.

*su representación en el barroco español*<sup>3</sup>, los únicos estudios sobre los sueños en la literatura española que citaba Eisenberg en su nota. Georgina Sabat de Rivers, Julian Palley, Miguel Avilés, Juan Manuel Cacho Blecua, Harriet Goldberg, Aurora Egido, I-Chung Wang, Christopher Maurer, Mónica Nasif, Jacques Joset, Teresa Gómez Trueba, son autores de aportaciones importantes al estudio profundo de los sueños en las letras hispánicas que reclamaba Eisenberg. A sus sabios comentarios se debe mucho de lo que actualmente sabemos sobre la cuestión.

En otras literaturas contamos con numerosos estudios al respecto, algunos de carácter general y más ambicioso, pues abarcan la obra completa de varios autores, géneros e incluso periodos. Constituyen una referencia excelente y una fuente de información con puntos de vista y reflexiones originales. Estudios como los de E. C. Ehrensperger (*Dreams in Middle English Literature*), F. X. Newman (*Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*), A. Grillone (*Il sogno nell'epica latina. Tecnica e poesia*), C. Heatt (*The Realism of Dream Visions. The Poetic Exploitation of the Dream-Vision in Chaucer and his Contemporaries*), M. Weidhorn (*Dreams in Seventeenth-Century English Literature*), H. Braet (*Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*), A. C. Spearing (*Medieval Dream Poetry*), A. H. M. Kessels (*Studies on the*

---

<sup>3</sup> Cuadernos de Sur, Instituto de Humanidades, Bahía Blanca, 1969.

*Dream in Greek literature*), S. Longhi (*Orlando Insonniato. Il sogno e la poesia cavalleresca*). Todos ellos son útiles modelos de las diferentes maneras en que se puede abordar el tema.

En cuanto al fenómeno onírico (Dario Del Corno ha propuesto el término *onirología* para designar la especulación sobre los sueños o ciencia del ensueño, diferenciándolo de *oniromancia*, que es la adivinación del futuro por los sueños<sup>4</sup>) plasmado en los textos, cada día lo conocemos mejor gracias a investigaciones que, con una perspectiva principalmente histórica, se han llevado a cabo en el ámbito de la filosofía, la medicina, la religión y las tradiciones populares. El medievalista cuenta, en este punto, con las valiosas aportaciones de F. Lanzoni, P. Saintyves, L. Thorndike, P. Antin, P. Courcelle, W. Suchier, M. Dulaey, S. R. Fischer, W. Wolf, J. Le Goff, M. C. Pouchelle y los ponentes del seminario internacional celebrado en Roma hace unos años bajo el rótulo *I sogni nel medioevo*. En cuanto al siglo XVI, las actas de otro coloquio internacional (*Le songe à la Renaissance*), publicadas en los noventa, son una contribución en absoluto desdeñable. No menos provechosos resultan los trabajos sobre el mundo antiguo, que sitúan a Eric R. Dodds, Luis Gil y Giulio Guidorizzi al frente de una extensa nómina de autores interesados por la onirología y la oniromancia en civilizaciones precristianas. El estudioso de los relatos oníricos halla

---

<sup>4</sup> Vid. Giulio Guidorizzi: "I prontuarii oniromantici bizantini", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, CXI (1977), pp. 135-155, p. 136.



información complementaria, pistas para la investigación y muchas sugerencias en obras tan dispares como imposibles de reducir a los límites de una reseña sumaria. Desde estudios de psicología colectiva a encuestas sobre el folklore, pasando por una selva de interpretaciones de toda clase de fenómenos ejecutadas con ojo psicoanalítico. El apartado bibliográfico final ofrece una relación que nunca podrá ser exhaustiva sobre las publicaciones que conciernen a la materia que tratamos.

Al ser de suyo enormemente atractivo, así como por las posibilidades que plantea en el análisis filológico (nada más subyugante que el lenguaje de los sueños, ni más poético que la experiencia onírica, universal, íntima, cotidiana), el ensueño literario ha captado la mayor atención de los estudiosos, que han atendido mucho a los contenidos e interpretaciones de las percepciones oníricas y poco a aspectos contextuales tales como las marcas de inicio y final de la experiencia, los diferentes estados de vigilia, dormición y duermevela, las condiciones del durmiente, las circunstancias en las que se adormece, duerme y despierta, y otras tantas cuestiones que, en nuestra opinión, no merecen permanecer en la penumbra, pues son parte relevante de lo que nos atrevemos a llamar *la cultura onírica*. Con la intención de conocer mejor las manifestaciones de esta cultura más allá de la estricta percepción onírica, y a fin de esclarecer su papel en la literatura castellana medieval y del siglo XVI, en este

trabajo hemos creído conveniente manejar un *corpus* textual lo más amplio posible, atendiendo especialmente a aquellas obras y pasajes que, por significativos, pueden orientar e iluminar la comprensión de la tradición en la que se consolidan las fórmulas y los lugares comunes propios de la relación de experiencias oníricas. Poemas épicos, narraciones hagiográficas y de milagros como la *Vida de Santa Marta*, las obras de Gonzalo de Berceo o los romanceamientos de Pero Marín, sin descuidar cuentos, novelas, canciones, crónicas, documentos, han de permitir hacernos una idea cabal de la tradición literaria onírica medieval y del Quinientos. La evolución de esta tradición literaria revela determinadas actitudes, con frecuencia restrictivas cuando no netamente beligerantes, frente al ensueño o sueños (imágenes que se presentan durante la dormición) e incluso frente al sueño (entendido como sopor, reposo, acto de dormir)<sup>5</sup>, actitudes a

---

<sup>5</sup> Emilio Suárez de la Torre propone diferenciar *sueño* (acción de dormir) de *ensueño* (conjunto de sucesos o escenas que alguien se representa mientras duerme), para evitar el equívoco que supone la dualidad del vocablo castellano *sueño*, donde se recogen ambas acepciones. De esta manera se pretende establecer una terminología equivalente a la que presentan el griego, que distingue *hypnos/enyption* (*oneiros*), o el latín, con *somnus/(in)somnium*, que a su vez dio lugar a las formas catalanas *son/somni*, italianas *sonno/sogno*, francesas *sommeil/songe* (*rêve*) y portuguesas *sono/sonho*. E. Suárez de la Torre: “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *Cuadernos de Filología Clásica*, V (1973), pp. 279-311, nota 1. El profesor Luis Gil ha guardado siempre el mismo criterio en sus trabajos sobre lo onírico en la tradición clásica

las que no es ajeno un discurso eclesiástico que, consagrado a erradicar la pervivencia de prácticas y creencias paganas que se hallan en contradicción con la ortodoxia cristiana, condena y ataca (con graves consecuencias a veces) las supersticiones. La doctrina ascética cristiana, represora de lo corporal y siempre recelosa de la imaginación libre, también tuvo una influencia en absoluto despreciable en la apreciación del sueño y de las percepciones oníricas.

Las páginas que siguen apuntan datos y argumentos para la comprensión del proceso por el que los sueños son degradados en las diatribas antisupersticiosas que lanza la Iglesia, considerados prudentemente en los textos medievales y rehabilitados para la ficción literaria del siglo XV y del XVI. A este respecto es importante tener en cuenta el sentido de la antonimia *sueño/visión*, su origen, su evolución y sus consecuencias y aplicaciones. Por razones obvias que afectan al rigor exigible a un trabajo de estas características, y dada la vastedad del campo de estudio, nuestro examen presta atención especial a una selección textos por cuanto que

---

antigua. En castellano, la forma *sueños* es, en el uso, principalmente un plural específico. Vid. María Moliner: *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1988 (reimp.), y Joan Corominas y José Antonio Pascual: *Diccionario crítico etimológico castellano español e hispánico*, Gredos, Madrid, 1980, s.v. “sueño”. A esta diferenciación *sueño / ensueño* (*sueños*) nos atenemos a lo largo del presente trabajo, si bien débese notar que en el título de portada empleamos, por mor de la concisión y con carácter excepcional, la palabra *sueño* en su doble acepción.

permiten identificar con claridad ciertos rasgos de las manifestaciones oníricas a través de la literatura medieval y del siglo XVI.

En efecto, para no extraviarnos en una selva inabarcable de textos, hemos tomado seis títulos como puntos de referencia para el itinerario que proponemos, sin duda extenso en el tiempo. Estas obras son parte fundamental del esqueleto que vertebra y sostiene nuestro estudio, por cuanto centran aspectos que precisábamos tratar de la relación entre cultura onírica y literatura. Se trata del *Poema de Fernán González*, *Las Sergas de Esplandián*, *Florisando*, *Palmerín de Olivia*, *La Lozana andaluza* y *Las lágrimas de Angélica*.

El *Poema de Fernán González* nos introduce en el rito incubatorio, práctica consolidada en los templos paganos de la Antigüedad que el cristianismo no supo eliminar de la devoción popular aunque se esforzó en su control, y en las fórmulas de discernimiento y verificación de las revelaciones oníricas. El ensueño del protagonista se inscribe, por lo demás, en el motivo épico de la premonición heroica.

*Las Sergas de Esplandián*, *Florisando* y *Palmerín de Olivia* ilustran, complementándose perfectamente, la utilización de los sueños en el diseño de relatos extensos en prosa. Ya las ficciones del Cuatrocientos, especialmente aquellas de materia caballeresca, planteaban nuevas e interesantes formulaciones

en la explotación de la experiencia onírica de sus personajes. Pero son los libros de caballerías del período que Federico Francisco Curto Herrero denomina fundacional y constituyente del género<sup>6</sup>, bien porque lo inauguran (*Amadís de Gaula*, <1508), bien porque fijan su estructura fundamental, amplían la temática, contribuyen a su nacionalización e introducen algunas novedades fecundas desde el punto de vista constructivo (*Las Sergas de Esplandián*, <1510, *Florisando*, 1510, y *Palmerín de Olivia*, 1511), son, decíamos, estos primeros libros de caballerías testimonios excepcionales del proceso de reconocimiento literario de los sueños y de sus posibilidades en la estrategia narrativa. *Palmerín de Olivia* merece un lugar destacado, al tratarse de una obra en la que lo onírico, por cantidad y variedad tipológica, es sin duda muy relevante. Trabajos recientes como los publicados por Javier Roberto González no hacen sino corroborar esta idea<sup>7</sup>.

Por último, *La Lozana andaluza* y *Las lágrimas de Angélica* representan la revisión, entre irónica y burlesca, de las

---

<sup>6</sup> *Estructura de los libros españoles de caballerías en el siglo XVI*, Fundación Juan March, Madrid, 1976, p. 43.

<sup>7</sup> “Los sueños proféticos del *Palmerín de Olivia* a la luz de los *Comentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio”, *Stylos*, VII, 7 (1998), pp. 205-264; “Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*”, *Incipit*, XVIII (1998), pp. 107-158.

prácticas onirománticas populares y de la onirológia culta, respectivamente, revisión que también tiene en el punto de mira la tradición misma del ensueño literario, de cuya madurez son un exponente estas obras que justamente cierran nuestro recorrido.

Fuera de los géneros y textos mencionados, han sido así mismo tomadas en consideración otras fuentes, correspondientes a coordenadas histórico-culturales diversas pero, a nuestro modo de ver, pertinentes al propósito de este estudio en la medida que nos ayudan a contemplar desde una perspectiva amplia y, por consiguiente, enriquecida de matices, el sentido de la “aventura nocturna” (es decir, la inseguridad de la noche, la necesidad de dormir, las percepciones oníricas y las incertidumbres de ellas derivadas)<sup>8</sup> en las letras castellanas del periodo que nos ocupa.

---

<sup>8</sup> Aunque dormir y las experiencias derivadas de esta actividad no son exclusivas de la noche, es obvio que el ser humano es un animal diurno que tiene por costumbre recogerse y reposar durante la noche. Como asevera Petrus de Sancto Floro, el tiempo del sueño natural es la noche, porque es cuando los espíritus —vitales, animales y naturales, según la división clásica— se retraen hacia el interior del cuerpo por la privación de la luz en el aire (“Hora vero somni naturalis est de nocte ex eo quod spiritus retrahunt se ad interiora propter privationem lucis in aere”, *Concordanciae, apud* Arnaldo de Vilanova: *Opera medica omnia, X. 1. Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, edición de Luis García-Ballester y Michael McVaugh, estudio introductorio de Pedro Gil-Sotres, Fundació Noguera y Universitat de Barcelona, Barcelona, 1996, p. 741).

Por supuesto, un análisis sobre la tradición de un tema como es éste no puede dejar de confesar grandes deudas contraídas durante su realización. Ello nos obliga a citar destacándolos estudios que, de una u otra forma, nos han servido como punto de referencia o guía en el proceloso mar en que nos adentramos: son los artículos de Harriet Goldberg (“The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature”)<sup>9</sup> y Jacques Joset (“Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, “Cuatro sueños más en la literatura medieval española”)<sup>10</sup>. El libro de Antonio Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*<sup>11</sup>, meritorio catálogo de pasajes que atañen al mundo de lo maravilloso, de la magia y a las supersticiones en todas sus facetas, también se reveló muy útil a nuestro propósito en los inicios.

Para concluir, es de justicia reconocer que este trabajo difícilmente se hubiera materializado de no ser por otros auxilios más concretos y tangibles, como fue la beca para la

---

Entendiendo, pues, que estamos ante un fenómeno por lo general nocturno, pero sin excluir en absoluto el sueño que tiene lugar en diferentes horas del día, hemos titulado nuestro trabajo *La aventura nocturna*.

<sup>9</sup> *Hispania*, LXVI, 1 (marzo 1983), pp. 21-31.

<sup>10</sup> *Atalaya*, VI (1995), pp. 51-70, y *Strumenti Critici*, XI, 1 (1996), pp. 137-146, respectivamente.

<sup>11</sup> Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

formación de personal investigador (concedida por la Generalitat de Catalunya) que sostuvo económicamente los primeros años de nuestra pesquisa, y como ha sido siempre el consejo sabio del Dr. Guillermo Serés, paciente director.





# I

## ENTRE LA DEVOCIÓN Y LAS SUPERSTICIONES: EL *SIGNUM CRUCIS* Y OTROS USOS PARA CONJURAR LA ZOZOBRA DEL DURMIENTE

Si la noche es temerosa,  
¿quién la dormirá?  
*Cancionero musical de Palacio*

Avisa San Pedro de Alcántara, en el sexto contra las tentaciones más comunes que suelen fatigar a las personas que se dan a la oración, que a veces “nace el sueño de pereza o del demonio que lo procura”<sup>1</sup>. ¿En qué razones de fondo se sustenta la afirmación del que fuera director espiritual de Teresa de Ávila? ¿Qué recelos acuciaban al Pasma de la penitencia para no dormir más que hora y media al día durante cuarenta años? Ocupación nocturna por excelencia de la frágil naturaleza humana, dormir supone un estado somático de “atamiento o encogimiento de las virtudes sensitivas”<sup>2</sup> que deja a las personas inermes ante incontables

---

<sup>1</sup> *Tratado de la oración y meditación*, Rialp, Madrid, 1991 (3ª ed.), I, cap. iv, p. 160.

<sup>2</sup> Lope de Barrientos: *Tratado del dormir et despertar et del soñar et de las adevianças et agüeros et profeçías*, edición de Luis G. A. Getino en *Vida y Obras de Fr. Lope de Barrientos*, Anales Salmantinos, I, Salamanca, 1927, cap. i, p. 7. Sigue Barrientos en su definición a Aristóteles: *De somno et*

riesgos procedentes de un ignoto mundo sublunar que cobra aliento del miedo ancestral a la oscuridad. Inexorable, cada crepúsculo señala a los mortales el final de su jornada, al tiempo que otros seres comienzan a despertar:

Al tiempo que salen al pasto o guarida  
las fieras silvestres e humanidad  
descansa o reposa...<sup>3</sup>

La quietud se trueca en inquietud: el reposo, alivio que los cuerpos obtienen tras el trabajo diario, es también desazón de las almas, pues no son pocos los peligros que acechan a los durmientes. Entonces el maligno (capaz de insospechadas encarnaciones) campa a sus anchas y aprovecha para engañar a quienes se descuidan durante el descanso, porque “nunca duerme nin fuelga, mas sienpre busca a quien trague”<sup>4</sup>. Las

---

*vigilia*; vid. Aristóteles: *Psicología*, edición de Eusebi Colomer, traducción de Joan Leita, Laia, Barcelona, 1989, p. 216.

<sup>3</sup> Marqués de Santillana: *Comedieta de Ponça*, iv, vv. 25-27, en *Comedieta de Ponça. Sonetos “al itálico modo”*, edición de Maxim P. A. M. Kerkhof, Cátedra, Madrid, 1986, p. 70. Cfr. *Salmos* 104:20-23.

<sup>4</sup> *Crónicas anónimas de Sahagún*, edición de Antonio Ubieto, Anubar, Zaragoza, 1987, p. 141. Una paremia similar glosará Gonzalo Correas: “El diablo no duerme. Porque siempre está a punto de hacer mal, caer y revolver, y ayudar a mal”, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, prólogo de Miguel Mir, edición de Víctor Infantes, Visor, Madrid, 1992, p. 153.

tinieblas de la noche delimitan el dominio del mal<sup>5</sup>; representan, en fin, un ominoso pasaje —no por cotidiano menos atribulado— para el *homo viator*:

Comienza el reposo, y callamos entonces, y se mueven los diablos, que siempre actúan de noche; cuando dejamos de rezar, pueden ellos ponerse a deambular: por la noche, los demonios tienen la potestad de obrar, pues son hijos de Nerón, a los que llamamos negros. Por eso, cuando llega el día huyen de la luz<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> En la autobiografía de Guiberto de Nogent, donde se narran 22 apariciones demoníacas, sus actuaciones “se développent dans les ténèbres et cette particularité est relevée par Guibert de Nogent trois fois sur quatre [...] L’incompatibilité entre les démons et la lumière est si profondément ressentie qu’elle inspire des gestes et des remarques qui n’auraient aucun sens sans cette conviction viscérale”, Jacques Paul: “Le démoniaque et l’imaginaire dans le *Vita sua* de Guibert de Nogent”, *Le diable au Moyen Age (Doctrine, Problèmes moraux, Représentations)*, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1979, pp. 371-399; para la cita, pp. 375-376.

<sup>6</sup> Philippe de Thaün: *Le Bestiaire*, edición de E. Walberg, H. Möller, París-Lund, 1900; *apud Bestiario medieval*, edición de Ignacio Malaxecheverría, Siruela, Madrid, 1996 (5ª ed.), p. 27. “Agora no fallaréis sino diablos”, advierte a Amadís el guardián de un castillo que le impide entrar a pasar la noche, Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Cátedra, Madrid, 1987-1988, lib. I, cap. xiii, p. 358.

Numerosos himnos y plegarias quieren asegurar al cristiano frente a los asedios nocturnos del espíritu maligno, mientras otras expresan gratitud por haber superado una vez más el tránsito peligroso de la noche y gozar del nuevo amanecer<sup>7</sup>. Una alba a lo divino de Bernat de Venzac invoca el auxilio del Todopoderoso, “car no sabem de la nueg cora'ns pren / ni se'ns venrem en loc on veyam l'alba”<sup>8</sup>, en tanto que otra, rimada por Peire Cardenal con visos de letanía, celebra la llegada del nuevo día identificando a la Virgen con el amanecer y a su Hijo con el sol que ilumina la tierra: “tu iest l'alba del dia / don lo tieus Filhs solehls es / que'l calfa e clarifia”<sup>9</sup>. Con la misma convicción, dice Pedro de Veragüe que “yerra quien non se santigua / de mannana”<sup>10</sup>. En el “Hymnus ante somnum”, Prudencio elogia las virtudes benéficas que la persignación ejerce sobre quienes la realizan

---

<sup>7</sup> Todavía hoy, en los devocionarios, podemos encontrar recomendaciones protectoras de los peligros nocturnos que acechan al durmiente. *Vid.* Luis Ribera: *Mi Jesús*, Editorial y Librería Co. Cul, Madrid, 1958, pp. 10-13 (“Oraciones de la noche”, “Oraciones de la mañana”).

<sup>8</sup> Martín de Riquer: *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Ariel, Barcelona, 1983, n° 270, vol. III, p. 1337. Otra alba religiosa de Falquet de Romans canta: “La nuech vai e'l jorns ve / ab clar cel e sere, / e l'alba no's rete, / ans ven belh'e complia”, *ibid.*, n° 245, vol. III, pp. 1221-1224.

<sup>9</sup> *Los trovadores. Historia literaria y textos*, n° 316, vol. III, p. 1503.

<sup>10</sup> *Espejo de Doctrina*, edición de Raúl A. del Piero: *Dos escritores de la Baja Edad Media castellana (Pedro de Veragüe y el Arcipreste de Talavera, cronista real)*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XXIII), Madrid, 1970, p. 72.

en el momento de acostarse: marcada sobre la frente y el corazón, la señal de la cruz conjura las falsas imágenes que durante la noche perturban el sueño, expulsa toda falta, ahuyenta las tinieblas, asegura el alma contra “portenta somniorum”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Prudencio: *Prefaci. Llibre d'himnes de cada dia*, edición de M. P. Cunningham, N. Rebull y M. Dolç, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1979, pp. 95-100, vv. 130-149.

## I. 1.

**“In hoc signo vinces”**

La cruz, símbolo del poder omnímodo de Cristo convertido en signo milagroso desde los primeros tiempos del cristianismo, protege y fortalece con solo evocarla. Santa María Magdalena impone la señal de la cruz en las espaldas de unos recién convertidos para que “el diablo non les pudiese estornar de ssu proponimiento”<sup>12</sup>. En la *Vida de Santa Pelagia*, Romana enseña a la joven Pelagia a santiguarse para evitar más apariciones del diablo mientras duerme: “E luego que ella fizo la señal de la cruz e llamó el nonbre de Nuestro Señor Jhesu Cristo, nunca después paresçió ý diablo”<sup>13</sup>. Al sirviente Odo, protagonista de un cuento del *Espéculo de los legos*, la señal de la cruz le hace invulnerable frente a los ataques del enemigo la noche que duerme en una casa deshabitada<sup>14</sup>. Los diablos que tentaban venéreamente a la virgen Justina huyeron en cuanto ella se persignó, porque la cruz, asegura fray Martín de Castañega, es la cosa de que más huyen

---

<sup>12</sup> *The Lives of St. Mary Magdalene and St. Martha*, edición de John Rees Smith, University of Exeter Press, Exeter, 1989, p. 7.

<sup>13</sup> “*Vida de Santa Pelagia*”, edición de Ana M. Rodado Ruiz, *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, pp. 169-180; para la cita, p. 176.

<sup>14</sup> *Espéculo de los legos*, edición de José M<sup>a</sup> Mohedano Hernández, CSIC, Madrid, 1951, pp. 42-43.

aquéllos<sup>15</sup>. Merlín es engendrado por el demonio en una doncella que olvida rezar el Credo y santiguarse al ir a dormir, haciendo caso omiso de las enseñanzas de un ermitaño:

Y el diablo cuando la vio así dormir, y que se le había olvidado todo aquello que el santo hombre bueno le había mostrado y amonestado que hiciese, plúgole mucho y en verla así traspasada pensó consigo mismo que ahora estaba toda fuera de la guarda de Dios, y tenía lugar de hacer en ella lo que tanto por él era trabajado, y yació con ella y engendró un hijo así durmiendo<sup>16</sup>.

Este episodio de la biografía merliniana lo resume Lope García de Salazar en el oncenno de su *Libro de las bienandanzas e fortunas*, y explica que el diablo “ovo poder de la engañar porque con saña de palabras desonestas que vna mala muger, su hermana, le dixo, oluidosele de se santiguar en dormiendo”<sup>17</sup>. También San Macario descuidó en una ocasión

---

<sup>15</sup> Martín de Castañega: *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, edición de Agustín González de Amezúa, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1946, pp. 20 y 128-129.

<sup>16</sup> *El Baladro del sabio Merlín*, edición de José Javier Fuente del Pilar, Miraguano, Madrid, 1988, cap. ii, pp. 33-34.

<sup>17</sup> *The legendary history of Britain in Lope García de Salazar's Libro de las bienandanzas e fortunas*, edición de Harvey L. Sharrer, University of Pennsylvania Press, 1979, p. 58.



hacer la señal de la cruz al acostarse y, merced a una maquinación diabólica, fornicó dormido<sup>18</sup>. La hagiografía acertó a ver, en esta anécdota del santo que comete durmiendo el pecado que despierto abomina, una ilustración ejemplar de los peligros inherentes al reposo nocturno<sup>19</sup>, y subrayó su utilidad para la promoción de las virtudes de la persignación, popularizada como talismán infalible del cristiano. Alonso de Espina, en su tratado *Fortalitium Fidei*, escrito en torno a 1460, dice sobre las visitas nocturnas de los *incubi* que a menudo reciben las mujeres, incluidas las religiosas más piadosas, que la única protección segura es la Vera Cruz:

...nec remedium se habere posse dicunt nisi solum cum ligno vere crucis Christi in cuius presentia

---

<sup>18</sup> Vid. Carlos Alberto Vega: *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*, El Crotalón, Madrid, 1987, p. 56.

<sup>19</sup> En definitiva, “les démons les plus effroyables sont les démons intérieurs. Ceux-là n’ont ni pied fourchu, ni cornes, ni fourche fumante. Ils n’ont rien de surnaturel quand ils émergent des profondeurs de l’être: ils expriment la faiblesse de l’individu, ses aspirations secrètes, sa soif de bonheur malgré tout”, asegura Jean-Charles Payen: “Pour en finir avec le diable médiéval ou pourquoi poètes et theologiens du Moyen-Age ont-ils scrupule à croire au démon?”, *Le diable au Moyen Age (doctrine, problèmes moraux, représentations)*, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1979, pp. 401-420; para la cita, p. 413.

accedere non possunt tales daemones sicut istis  
temporibus experte sunt que hoc bello tribulantur<sup>20</sup>.

Merced a piadosas leyendas como las mencionadas, el signo de la cruz deviene gesto cuasi milagroso que hace invulnerables a sus ejecutantes. Y no solo eso; llegado el caso, ha de permitir a ciertas personalidades cerciorarse cómoda e instantáneamente de la naturaleza de los portentos que puedan experimentar, e incluso desactivarlos si resultasen malignos. Lo cual conviene mucho a un discurso eclesiástico que condena las percepciones oníricas —salvo excepciones notables— al abismo de la inmundicia y de la insensatez pecaminosa.

---

<sup>20</sup> Nuremberg, 1489, lib. V, consideratio 10, *apud* Angus Mackay y Richard Wood: “Mujeres diabólicas”, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1991, pp. 187-196; para la cita, p. 193.

## I. 2.

**“Desperté e signéme con mi mano alçada”**

Con Tertuliano (*De anima*, 47, 1)<sup>21</sup>, muchas son las autoridades que denuncian al demonio como inspirador de sueños<sup>22</sup>. Las tipologías oníricas desarrolladas en la Edad Media, entre las cuales ocupa un lugar preeminente la clasificación gregoriana (*Dialogi*, IV, 48)<sup>23</sup>, reservan indefectiblemente un apartado para los sueños de inspiración diabólica, que son mayoría. En efecto, pocos son los que envía Dios, y éstos mayoritariamente a individuos respetables, escogidos ya por su rango social (monarcas —beneficiarios natos del *somnium regis*—, papas, obispos)<sup>24</sup>, ya por una

---

<sup>21</sup> “Definimus enim a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto magis vana et frustratoria et turbida et ludibriosa et immunda”, edición de J. H. Waszink, Meulenhoff, Amsterdam, 1947, p. 65.

<sup>22</sup> Vid. Eric R. Dodds: *Paganos y cristianos en una época de angustia (Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino)*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 62.

<sup>23</sup> “Les *Dialogues* seront lus durant tout le moyen âge; c'est un des premiers écrits patristiques à être traduit en langue vulgaire. La classification grégorienne est souvent reprise”, Herman Braet: *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, Romanica Gandensia (XV), Gante, 1975, p. 22.

<sup>24</sup> Vid. Christiane Marchello-Nizia: “Entre l’histoire et la poétique: le «Songe politique»”, *Revue des Sciences Humaines. Moyen Âge flamboyant, XIV-XV siècles*, Lille, 1981-1983, pp. 39-53.

excelencia moral que los eleva a la categoría de héroes y santos. Si bien todos ellos suelen atender a comunicaciones angélicas que premian su devoción, sólo a los santos reconocen Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla capacidad para discernir infaliblemente las ilusiones perversas de los ostentos divinos. Para el común de los mortales es vetado machaconamente el acceso al conocimiento sobrenatural a través de los sueños; en cuanto las personas simples e incultas, rústicas e iletradas, “pretenden interpretar sus sueños, es decir, dialogar con el más allá sin mediación clerical, la presencia del poder del Maligno no ofrece ninguna duda”<sup>25</sup>. Por más que algunos sueños puedan ser verdaderos, no es conveniente darles fe, pues se ignora de qué parte se han originado. Así pues, no hay que depositar confianza en los sueños, porque Satanás, capaz de aparecer transformado en ángel de luz (*II Cor* 11:14), nunca cesa en su propósito de extraviar almas imprudentes con cualquier artimaña<sup>26</sup>. Juan de Salisbury concluye su tratado sobre los sueños

---

<sup>25</sup> Jean-Claude Schmitt: *Historia de la superstición [Les «superstitions»]*, traducción de Teresa Clavel, Crítica, Barcelona, 1992, p. 97

<sup>26</sup> “Quamvis nonnulla vera sint somnia, facile tamen eis credi non opus est, quia diversis imaginationum qualitatibus oriuntur, et unde veniant raro consideratur. Tam facile igitur somniis fides adhibenda non est, ne forte Satanas, in angelum lucis se transformans, quemlibet incautum fallat, et aliqua erroris fraude decipiat”, Isidoro de Sevilla: *Sententiae*, en *Reglas monásticas en España. Los tres libros de las “Sentencias”*, edición de J. Campos e I. Roca, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, lib. III, cap. vi, p. 419.

aconsejando abrazar la verdadera fe, ignorando tales vanidades y locuras, para eludir cualquier posibilidad de error<sup>27</sup>. Pedro Ciruelo será más explícito:

Todo buen christiano deue apartar de si este cuydado de pensar en los sueños: porque como ellos puedan venir por muchas y diuersas causas: la gente simple no aciertan a saber por qual causa vienen: y el diablo como es sutil: presto podría engañar a los que se dan a esta vanidad<sup>28</sup>.

En la hagiografía de San Swituno (*Natale Sancti Swythuni Episcopi*), el escritor y gramático anglosajón Aelric diserta en un breve inciso sobre los sueños. Aconseja no confiar demasiado en ellos, porque si algunos proceden ciertamente de Dios, como leemos en los libros, otros los manda el diablo para dañar las almas. Los sueños divinos son agradables, mientras que los que inspira el demonio son malignos; la razón de que Dios prohíba creer en los sueños es no dar ocasión a que el diablo pueda engañar. Eso sí, declara Aelric,

---

<sup>27</sup> *Policraticus*, edición de Miguel Ángel Ladero, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 180.

<sup>28</sup> *Reprouacion de las supersticiones y hechizarias*, edición de Alva V. Ebersole, Albatros Hispanófila, Valencia, 1978, p. 66.

las intenciones del maligno no pueden dañar a los fieles si ellos se santiguan y se encomiendan a Dios<sup>29</sup>.

Pero atendamos a los receptores excepcionales de sueños que se erigen en signo de elección sobrenatural y terrestre. Estos personajes privilegiados, a los que les está permitido indagar en el significado de experiencias oníricas propias e incluso ajenas, muestran a menudo su confianza en la señal de Cristo para disipar las ilusiones nocturnas de origen maligno<sup>30</sup>. Así se prueba cuando, en el momento en que recuperan la conciencia, se persignan encomendándose a Dios y a los santos: “Quando despertó el Cid, la cara se santigó, / sinava la cara, a Dios se acomendó”<sup>31</sup>. A Johan de Segura, cautivo de los moros, Santo Domingo le comunica en sueños que pronto será libre; al despertar “abriolos oios & sanctigosse”<sup>32</sup>. Gonzalo de Berceo refiere de forma similar cómo el santo silense reacciona cuando despierta del sueño que le ha

---

<sup>29</sup> Antonio Bravo García y Pedro Gonzalo Abascal: *Héroes y santos en la literatura anglosajona*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1994, pp. 193 (texto original en inglés antiguo) y 223 (traducción al castellano).

<sup>30</sup> Cfr. Marie-Christine Pouchelle, “Quan el meravellós no era imaginari: en el segle XIII, *Les Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coinci”, en *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, pp. 101-126.

<sup>31</sup> *Cantar de Mio Cid*, edición de Alberto Montaner, Crítica, Barcelona, 1993, vv. 410-411.

<sup>32</sup> *Los “Miraculos romançados” de Pero Marín*, edición de Karl-Heinz Anton, Abadía de Silos, 1988, p. 150.

anunciado la gloria del cielo: “desperté e signéme con mi mano alçada / tenía, Dios lo sabe, la voluntad cambiada”<sup>33</sup>. La abadesa preñada sale de su ensoñación milagrosa, en la que ha dado a luz asistida por la Virgen María, más confundida aún: “Recudió la parida, fizose sanctiguada, / dizié: ¡Valme, Gloriosa, reina coronada! / ¿si es esto verdad o si só engannada? / Sennora Beneíta ¡val esta errada!”<sup>34</sup>. El ermitaño que acoge a Zifar, maravillado por la visión que le mostraba al caballero coronado como rey, “levantóse e fuese a fazer su oración e pidió merçed a nuestro señor Dios que le quesiese demostrar qué quería aquello sinificar”<sup>35</sup>. El atribulado Guillelme hace lo propio al cabo de su tercera visión: “El rrey se erguyó luego e signóse e plogóle de mandado e bestióse e calçóse”<sup>36</sup>. Asimismo, Partinuples pretende conjurar los demonios de un ensueño que le ha causado espanto recurriendo a la señal de la cruz y, por si acaso, a su propia espada:

---

<sup>33</sup> *Vida de Santo Domingo de Silos*, edición de Teresa Labarta de Chaves, Castalia, Madrid, 1987 (3ª), vv. 244cd, p. 109.

<sup>34</sup> *Milagros de Nuestra Señora*, edición de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1985, c. 536, p. 162.

<sup>35</sup> *Libro del Caballero Zifar*, edición de Joaquín González Muela, Castalia, Madrid, 1982, p. 139.

<sup>36</sup> *El rrey Guillelme*, edición de John R. Maier, University of Exeter, Exeter, 1984, p. 6.

Y estando así dormiendo, soñó que le venían por parte de las espaldas una manada de pecados que lo querían lanzar en el fuego. Esto era con él gran miedo. E espantóse, e con gran priesa comenzó a santiguar e puso mano a su espada para se defender<sup>37</sup>.

No menos turbado sale Perión del enigmático ensueño que le sobreviene la noche de su matrimonio secreto con Helisena: “El Rey, que gran cuita en sí sentía, despertó despavorido y començóse a santiguar”<sup>38</sup>. La pista de este y otros conjuros contra las visiones falaces que cabe esperar del demonio puede seguirse en una extensa nómina de textos. Entre los escritos de Pérez de Guzmán hallamos el elogio de una jaculatoria que tiene la virtud de expulsar a los diablos que concurren en sueños:

Sy tanto fuer el vso e la continuacion que algunas bezes en sueños se tracte e rrebuelua, non dubdo que veran en sueños, por la distançia e afincamiento della, lançar del ayre los malignos spiritus<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *El conde Partinuples*, edición de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Madrid, 1968 (2ª ed.), p. 22.

<sup>38</sup> Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Cátedra, Madrid, 1987-1988, lib. I, cap. i, p. 238.

<sup>39</sup> *Mar de historias*, en el apéndice de *Generaciones y semblanzas*, edición de J. Domínguez Bordona, Espasa-Calpe, Madrid, 1979 (6ª ed.), p. 193.



**I. 3.****Invocaciones, plegarias y fórmulas propiciatorias**

Pertrechos para la azarosa travesía nocturna, la cruz, las plegarias, las invocaciones a la Virgen y los santos sustituyen o simplemente cristianizan antiguas prácticas paganas<sup>40</sup>. Hay noticia de recursos para no caer en las trampas que cada noche tiende el Enemigo a quienes descansan: sueños aterradores, inconfesables, premoniciones falsas o simples burlas de trasgos. Dada la imposibilidad de discernir a ciencia cierta la causa diabólica, fisiológica, psíquica o de cualquiera que sea la índole de los sueños espantosos, los exorcismos generalizan y actúan contra cualquier forma de apariencia maligna. Estas protecciones fueron consentidas por la Iglesia entre las formas de piedad popular o pudieron subsistir entre

---

Compárese lo que Isidoro de Sevilla decía de la oración en el libro tercero de sus *Sententiae*, cap. vii: “Quando quisque orat, sanctum ad se spiritum advocat. At ubi venerit, confestim tentamenta daemoniorum quae se mentibus humanis immergunt, praesentiam eius ferre non sustinentes, effugiunt”, *Reglas monásticas en España. Los tres libros de las “Sentencias”*, p. 421.

<sup>40</sup> Cfr. Franco Cardini: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* [*Magia, stregoneria superstizioni nell’ Occidente medievale*], traducción de Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona, 1982, pp. 22-23. Jean-Claude Schmitt ha expuesto cómo se convertía una ceremonia mágica en un acto legítimo: bastaba con hacer el signo de la cruz, pronunciar el nombre de Dios o rezar el Credo mientras era ejecutada, *Historia de la superstición*, pp. 49-51.

las creencias supersticiosas. El momento en el que llega el sueño, el lugar, el lecho, las ropas, las condiciones físicas del durmiente, lo que hace antes y después de dormir, son datos nada despreciables que hablan de la observancia de *leyes onirománticas*. La materia es antigua, pero no necesariamente obsoleta<sup>41</sup>.

Papiros mágicos griegos han conservado sortilegios para impedir unos sueños o propiciar otros<sup>42</sup>, mientras en la obra de Herodoto queda atestiguado el empleo de agua sagrada y de ropas blancas para inducir sueños relevantes<sup>43</sup>. Ovidio hablaba de ofrendas (*Heroidas*, XIX) y Tibulo de ciertas sustancias (harina, sal), fórmulas verbales y ceremonias para desactivar ensueños inquietantes<sup>44</sup>. Toufic Fahd alude, refiriéndose a la sociedad árabe medieval, a diversos rituales y

---

<sup>41</sup> Cfr. E. R. Dodds: *Los griegos y lo irracional* [*The Greeks and the Irrational*], traducción de María Araujo, Alianza, Madrid, 1989 (5ª reimp.), p. 110; también E. E. Evans-Pritchard: *Brujería, magia y oráculos entre los azande* [*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*], traducción de Antonio Desmonts, Anagrama, Barcelona, 1976, especialmente pp. 151 y 352, donde trata de conjuros protectores contra sueños malos, así como medicinas y tabúes referidos al ensueño présago.

<sup>42</sup> *Textos de magia en papiros griegos*, edición de José Luis Calvo Martínez y M<sup>a</sup> Dolores Sánchez Romero, Gredos, Madrid, 1987, pp. 68-77.

<sup>43</sup> R. G. A. van Lieshout: "A dream on a kairos of History. An analysis of Herodotos *Hist.* VII 12-19; 47", *Mnemosyne*, XXIII (1970), pp. 225-249.

<sup>44</sup> Tibulo: *Carmina/Poemas*, traducción de Enrique Otón Sobrino, Bosch, Barcelona, libros I, 5 y III, 4.

oraciones capaces de neutralizar el sentido negativo de un sueño<sup>45</sup>. En el *Sendebār* o *Libro de los engaños* asegura la mujer de un rústico que una figura de panizo servirá para librarle del mal presagio de su sueño reciente:

Ensonava esta noche entre sueños que estavas ante un alfayate, e que te pesava muy mal. E estonçe fui a unos omnes que me lo ensolviesen este ensueño, e ellos me dixieron que fiziese una imagen de panizo, e que la comieses e que serías librado de quanto te podría venir<sup>46</sup>.

Una jaculatoria oportuna puede asegurar la favorable orientación de un ensueño, si acaso resulta premonitorio, y vale además como gesto de gratitud hacia Dios por el generoso anuncio<sup>47</sup>. Del fragmento conservado de una oración a Santa María extraemos estos alejandrinos:

Quien su cuita te dixo    Tú luego·l'acorraste,  
los sueños que soñara    tan bien gelos solviste,

---

<sup>45</sup> *La divination arabe*, Sindbad, París, 1987, p. 254.

<sup>46</sup> *Sendebār*, edición de María Jesús Lacarra, Cátedra, Madrid, 1989, ("Elephantinus"), p. 126.

<sup>47</sup> Así actuó David tras revelar le Dios en sueños el misterio de Nabucodonosor (*Dan 2:19-23*). Cundió el ejemplo, como se ha visto en los pasajes arriba mencionados cuyos protagonistas se persignan y rezan nada más salir de su sueño.

suéltame los míos por la salut que oviste<sup>48</sup>.

Cuando el conde Estaçio interpreta como una buena señal el sueño de su esposa Ydan, asustada y deseosa de que así sea, ambos “fincaron los ynojos e fezieron su oraçión contra Dios rrogándole que por la su merçed quisiese que asý fuese, asý como gelo él auía dicho e gelo aquel sueño deuisara”<sup>49</sup>. La *Demanda del Sancto Grial* refiere del mismo modo cómo Erec sale de “vn sueño muy marauilloso” que le ha atemorizado: “e ouo ende muy gran espanto, e del espanto despertó, e santiguose muchas vezes, e fizo su oracion a Sancta Maria e a todos los sanctos, que le guardassen de mala andança e de mala ventura”<sup>50</sup>. Fray Pero Martínez, dominico catalán que en el siglo XV escribió un *Mirall dels divinals assots*, atribuye a San Gregorio esta anécdota referida a un pobre seglar disoluto que, por sus pecados, sufrió el azote de una enfermedad acompañada de una terrorífica experiencia onírica; finalmente, pudo ser ahuyentada por las plegarias de los monjes que lo acogían:

---

<sup>48</sup> *Poesía española, I. Edad Media: juglaría, clerecía y romancero*, edición de Fernando Gómez Redondo, Crítica, Barcelona, 1996, p. 579.

<sup>49</sup> *La leyenda del Caballero del Cisne* [151 primeros folios de la *Gran Conquista de Ultramar*, Ms. 2454 de la B. N. de Madrid], edición de María Teresa Echenique, Aceña, Barcelona, 1989, p. 280.

<sup>50</sup> Edición de Adolfo Bonilla y San Martín, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1907, VI, p. 213.

Deu dispos donar una ffort malaltia al jove desembridat, lo qual dins poch dies, estret per la malaltia, de confessar no era curos sino de impascentment cridar en lo lit. E axi vench al estret pas, e veu que un gran drach molt prudent e brau lo volia manjar en tot cas; llavors lo jove comença a cridar dient: «¡Aydau me, aydau me, que un drach me vol manjar!; toleu lo'm d'assi. ¡Ajuda! ¡Ajuda!» Als crits de qui, ajustats los monjos e son germa, entre ells interrogaren lo que vehia; e torna a dir cridant que un gran e leig drach lo tenia ja dins la boca per estrangolir e devorar lo ffinalment. Los monjos ab son germa, mesos en oracio, obtengueren li gracia que aquella visio de drach lo jaquis<sup>51</sup>.

Un anónimo *Tratado de exorcismos, muy útil para los sacerdotes y Ministros de la iglesia* advierte que el diablo adormece a los posesos y les provoca fantásticas visiones de Dios y los santos para confundirles. El exorcista podrá conjurar esta maniobra diabólica —prosigue el tratado— pronunciando desafiante un versículo paulino de la *Epístola a los Romanos*: “hora est iam de somno surgere” (13:11), a lo que deberá añadir estas efectivas palabras: “ecce crucem Domini, fugite partes adversae” mientras hace el signo de la

---

<sup>51</sup> *Obras de Pero Martínez*, edición de Martín de Riquer, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1946, cap. viii, pp. 58-59.

cruz en la frente de la persona posesa<sup>52</sup>. *La comedia Thebaida* recoge la devota costumbre de poner velas previamente bendecidas ante la imagen de la Virgen para ahuyentar malas percepciones:

Pues si mandas, señora, levantarme he a encender lumbre. Y si tienes alguna cera bendita será bien que arda ante la imagen de Nuestra Señora, que es cosa de muy gran devoción contra las fantasmas y visiones de la noche<sup>53</sup>.

Asimismo, existe la creencia de que determinados alimentos generan lo que Giulio Guidorizzi llama sueños desprovistos de función semántica<sup>54</sup>. Esta creencia habría que relacionarla, según Freud, con la idea popular de que los sueños vienen del estómago, análoga a la teoría que considera las percepciones

---

<sup>52</sup> *A Manual of Exorcism very Useful for Priest and Ministers of the Church*, traducción de Eunice Beyersdorf y J. D. Brady, The Hispanic Society of America, Nueva York, 1975, p. 56.

<sup>53</sup> *La comedia Thebaida*, edición de G. A. Trotter y Keith Whinnom, Tamesis, Londres, 1968, cena v, pp. 80-81.

<sup>54</sup> En la Grecia antigua no hay noticia de alimentos que generen sueños relevantes, pero sí sobre tabúes alimentarios a ese fin: la cabeza de pulpo, algunos pescados, plantas alucinógenas, el vino y, por supuesto, las habas. Giulio Guidorizzi: "Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia", *Homo edens: regimi, miti e pratiche dell' alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo (Atti del convegno "Homo edens", Verona, 1987)*, edición de O. Longo y P. Scarpi, [s. l.], 1989, pp. 169-176.

oníricas como “consecuencia de una alteración del reposo”<sup>55</sup>. Las habas son el alimento más contraindicado para la percepción de sueños relevantes, a tenor de lo que afirman tratados onirológicos, médicos, filosóficos e incluso agrícolas. La traducción castellana medieval del *Tratado de agricultura* de Ibn Wafid advierte al que quiera cultivar habas:

E quien comier muchas d’ellas enflaqueçerle an el viso e fazerle an ver sueños mintrosos e non verá ninguno verdadero e fazerl’an todavía triste e dolorido. E non las debe comer el que suelta los sueños<sup>56</sup>.

La explicación a las recomendaciones del tratado geopónico andalusí remonta a la hipnología antigua. Según Diógenes Laercio, Pitágoras había prohibido que sus discípulos comieran habas, pues por su naturaleza flatulenta alteran el normal funcionamiento del estómago, perturban el reposo y provocan sueños desasosegados<sup>57</sup>. En los templos de

---

<sup>55</sup> Sigmund Freud: *La interpretación de los sueños [Die Traumdeutung]*, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 1992 (reimp), vol. I, cap. ii, p. 85.

<sup>56</sup> Ibn Wafid: *Tratado de agricultura, traducción castellana (Ms. s. XIV)*, edición de Cipriano Cuadrado Romero, Analecta Malacitana (Anejo XIV), Málaga, 1997, cap. ix, pp. 88-89.

<sup>57</sup> Vid. Diógenes Laercio: *Vides del filòsofs*, traducción y edición de Antoni Piqué Angordans, Laia, Barcelona, 1988, vol. II, lib. VIII, p. 111. Otros

Esculapio tampoco podían ingerir habas (ni carne, ciertos pescados o vino) quienes participaban en los ritos incubatorios que buscaban propiciar sueños divinos<sup>58</sup>. Un código médico de mediados del siglo XIV insiste en las mismas

---

autores también recogen en sus obras esta prohibición del filósofo griego: Cicerón, en su tratado *De divinatione*, lib. I, cap. xxx; Horacio hace una alusión en las *Sátiras*, lib. II, vi. Sebastián de Covarrubias todavía menciona, en su *Tesoro*, el veto pitagórico a las habas: “Vedó Pitágoras a sus discípulos que no comiessen habas, y entendido materialmente fue por la calidad que tienen de engendrar ventosidades, causar sueños terribles y espantosos...”, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de Martín de Riquer, Alta Fulla, Barcelona, 1987, s. v. “hava”.

<sup>58</sup> Vid. André Taffin: “Comment on rêvait dans les temples d’Esculape”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, IV, 3 (1960), pp. 325-367; sobre las habas y otras interdicciones alimentarias, pp. 326-327. Precisamente en su tratado *De somno et vigilia*, Aristóteles coincide en constatar que el vino —el negro más que los otros— es flatulento, cualidad que, como hemos visto, desaconseja comer habas a quien desea soñar plácidamente; téngase en cuenta que, en el tratado *De insomniis*, el Estagirita relaciona el movimiento de vapores producidos por los alimentos en el curso de la digestión con la generación de imágenes oníricas, que serán inconsistentes, desordenadas e incluso monstruosas cuando ese movimiento es muy fuerte (debido, por ejemplo, a una digestión pesada). Vid. Aristóteles: *Psicología*, traducción de Joan Leita, edición de Eusebi Colomer, Laia, Barcelona, 1989, pp. 226 y 241. Gerolamo Cardamo, médico italiano del siglo XVI, mantiene el razonamiento aristotélico al hablar de los sueños que proceden de la digestión: *El libro de los sueños. Interpretación sinesiana de todos los géneros de sueños* [*Synesiorum somniorum omnis generis insomnia explicantes*], traducción de Marciano Villanueva Salas, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 1999, lib. I, cap. iii, p. 30.



propiedades de las habas, que “ quando son verdes finchan e engendran ventosidat. E finchan el estomago. Et el vientre i crian grandes vientres”<sup>59</sup>; ahora bien —“similia similibus curantur”—, estas legumbres son un remedio excelente para “la finchadura delos cojones”<sup>60</sup>. El *Lucidario* de Sancho IV sostiene que por la ingestión de habas, lentejas, puerros, coles y hortalizas semejantes suele “el omne sonar mas de su derecho e muchas cosas estrannas e maravillosas”<sup>61</sup>. Maurice Hélin sospecha que la interdicción pitagórica que pesaba sobre aquellas legumbres acabó filtrándose en las populares claves de sueños medievales, donde soñar que se comen habas significa enfermedad; para Hélin, dicha interpretación

semble bien provenir d’une déformation du précepte pythagoricien ordonnant de s’abstenir de fèves. Il semble d’ailleurs avoir été édicté dans le but de ne pas défigurer les révélations oniromantiques auxquelles Pythagore attachait une grande importance. L’interdiction des fèves n’est donc qu’une des formes du précepte de sobriété, que le

---

<sup>59</sup> *Códice Zabálburu de medicina medieval*, edición de Carmen Sánchez Téllez, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1997, p. 144.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>61</sup> *Los “Lucidarios” españoles*, edición de Richard P. Kinkade, Gredos, Madrid, 1968, cap. lxxvii, p. 258.

dormeur était tenu d'observer s'il voulait recevoir des songes vrais<sup>62</sup>.

Según el médico Andrés Laguna, la judía (*Phaseolus vulgaris*), planta cultivada en Europa a partir del descubrimiento de América, de donde vino, “engendra humor melancólico, el cual suele después ser causa de aquellos sueños terríficos”<sup>63</sup>. Por otra parte, las propiedades del laurel, que juega un papel destacado en las artes mánticas desde la Antigüedad<sup>64</sup> (unas hojas bajo la almohada aseguran que los sueños sean verdaderos, recuerda Alciato)<sup>65</sup>, y de algunas piedras raras afloran mientras su portador duerme. Contaba Plinio que la piedra *eumetes* brinda sueños verídicos<sup>66</sup>, Marbodius atribuía

---

<sup>62</sup> *La clef des songes. Fac-similés, notes et liste des éditions incunables*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1977, p. 83.

<sup>63</sup> *Apud J. Ramón Gómez Fernández: Las plantas en la brujería medieval (propiedades y creencias)*, Celeste, Madrid, 1999, p. 28.

<sup>64</sup> “El laurel era la planta apolínea por excelencia; en sus trances proféticos, la Pitia mascaba una hoja de laurel”, Pierre Grimal: *Diccionario de mitología griega y romana [Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine]*, traducción de Francisco Payarols, Paidós, Barcelona, 1989 (4ª reimp.), p. 37.

<sup>65</sup> “Praescia venturi Laurus, fert signa salutis: Subdita pulvillo somnia vera facit”, Alciato: *Emblemas*, edición de Santiago Sebastián, Akal, Madrid, 1985, emblema CCX (“Laurus”), p. 251.

<sup>66</sup> *Historia naturalis*, edición de É. Littré, Firmin-Didot, París, 1851, lib. XXXVII, cap. clx.

parecidas propiedades al diamante (“somnia vana repelit”)<sup>67</sup>. Alfonso el Sabio, en su *Lapidario*, incluye varias piedras a las que reconoce poderes sobre el sueño (piedra del sueño, *bedunaz*, *aliaza* negra y verde, *abçatritaz* y *fartinicen*) y comenta de la piedra *bizedi* que “su virtud es tal que quien trae de ella peso de diez granos de cebada o más, no soñará sueños medrosos”<sup>68</sup>. Alonso de Chirino anota lo mismo sobre el *turungen* en el *Menor daño de la medicina*<sup>69</sup>. Según algunos autores, el aceite extraído de las semillas de nueza puede, si se ingiere antes de acostarse, provocar sueños eróticos<sup>70</sup>. Jacobo Passavanti, en su *Trattato de’ sogni*, hace un detallado repaso de cuanto ha leído al respecto:

Dicono alcuni savi, che ponendo sotto il capo di colui che dorme uno ramo d’alloro, egli vedrà sogni veri; e del seme della lattuga dicono che non lascia sognare sogni vani: e questo scrivono ne’ loro libri Antifone e Artemone filosafi. E Evace scrive, che se’ l diamante si tenga addosso quand’ altri dorme, non lascia sognare cose paurose nè vane; onde e’ dice:

---

<sup>67</sup> “De adamante”, en *Patrologia Latina*, edición de Jacques-Paul Migne, Garnier, París, 1844-1864, tomo CLXXII, col. 1740.

<sup>68</sup> Alfonso X el Sabio: *Lapidario*, edición de María Brey Mariño, Castalia, Madrid, 1970, p. 187.

<sup>69</sup> Alonso de Chirino: *Menor daño de la medicina*, edición de María Teresa Herrera, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1973, p. 223.

<sup>70</sup> J. R. Gómez Fernández: *Las plantas en la brujería medieval*, p. 102.

“Et noctis lemures et somnia vana repellit”. E del zafiro dice che fa avere rivelazioni in sogno; onde e’ dice: “Et qui portat eum, nequit ulla fraude noceri, / Ut divina queat per eum responsa mereri”. Dello smeraldo dicono che fa essere indovino, e sapere le cose che sono a venire; onde scrivono: “Commodus iste lapis scrutantibus abdita fertur, / Quum praescire volunt aut divinare futura”. Del corallo dicono ch’ è buono contro alle inlusioni e le paure che fa il demonio; onde scrivono: “Umbras daemoniacas, ac thessala cuncta repellit”. Simile dicono di certe altre pietre preziose, come del crisolito e del ceraunio; de’ quali scrivono: “Et dulces somnos et dulcia somnia praestat, / Contra nocturnos fortis tutela timores”. Il contrario scrivono d’ un’ altra pietra che si chiama onice; della quale dicono: “In somno lemures et tristia cuncta figurat; / Multiplicat lites et commovet undique rixas”. Dicono che quella cotale pietra fa sognare ombre, e cose paurose e triste, e è cagione di lite e di brighe. Di più altre pietre scrivono com’ ell’ hanno virtù a fare avere buoni e veri sogni; come del calcidonio, e dell’ elitropia, e del chelonite, e del ierakite<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> *Lo specchio della vera penitenzia*, Florencia, 1856, pp. 333-334.

Todavía en época moderna, antropólogos y folkloristas recogen jaculatorias a las que se atribuye la virtud de hacer que se desvanezcan sueños aterradores, fórmulas propiciatorias de sueños —proféticos o simplemente inocuos— y remedios contra los efectos indeseados de ciertas percepciones oníricas: la disposición del lecho, la colocación de objetos a la cabecera de la cama, bajo la almohada, la posición y orientación del durmiente, las ropas, la influencia del ciclo lunar, santos protectores, invocaciones, conjuros y demás costumbres ancestrales que componen una panoplia extensísima<sup>72</sup>.

No podemos concluir este repertorio medieval de conjuros contra las asechanzas del diablo incubo<sup>73</sup> y remedios para

---

<sup>72</sup> Vid. J. M. Satrústegui: “Sueños y pesadillas en el folklore tradicional vasco”, *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, XXXVII, 3-4 (1981), pp. 359-375; Enrique Casas y Gaspar: *Ritos de guerra. La guerra en los pueblos primitivos y salvajes*, Aguilar, Madrid, 1950, p. 421; Joan Amades: *Mitologia. Llibre dels somnis. Geografia fabulosa*, Selecta, Barcelona, 1979, pp. 30-34; Margarita Candón y Elena Bonnet: *¡Toquemos madera! Diccionario e historia de las supersticiones*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994, pp. 49, 137, 238.

<sup>73</sup> Para la medicina medieval, el *incubus* no es sino “un fantasma que se aparece durante el sueño, bien a consecuencia de un enfriamiento cerebral o de una digestión difícil, bien bajo los efectos de la subida de algún vapor nocivo hasta el cerebro. El durmiente experimenta una sensación de opresión, de ahogo, que puede llevarle a creer que otro cuerpo pesa sobre él y lo asfixia”, Danielle Jacquart y Claude Thomasset: *Sexualidad y saber médico en la Edad Media [Sexualité et savoir médical au Moyen Âge]*, traducción de José Luis Gil, Labor, Barcelona, 1989, p. 171.

evitar pesadillas (*efialtes, incubus, cauchemar, nightmare*: en todas sus etimologías hay una idea —explica Borges— “de origen demoníaco, la idea de un demonio que causa la pesadilla”<sup>74</sup>) sin dar cuenta de otras prácticas devotas alentadas por la necesidad de obtener de la divinidad experiencias oníricas benéficas. La *Crónica General* alfonsí refiere del emperador Constantino que cumplió siete días de ayuno y oración para ver aclarado un sueño que había tenido días antes<sup>75</sup>. Mortificándose, San Amaro hacía méritos para conocer en sueños el Paraíso:

E él estando en grand cuyta, començó de ayunar fuertemente, e fazer muchas oraciones afincadamente a Dios que gelo demostrase, si le pluguiese, ante que desta vida se partiese por revelación e por muestra que corporalmente lo viese. E él con lágrimas e sospiros pasó grand tiempo. E yaziendo él una noche en su lecho...<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Jorge Luis Borges: “La pesadilla”, en *Siete noches*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (7<sup>a</sup> reimp.), pp. 33-54; para la cita, p. 43. “It is generally recognized that the Nightmare has exercised a greater influence on waking phantasy than any other dream. This is specially true of the origin of the belief in evil spirits and monsters”, Ernest Jones: *On the Nightmare*, Liverght Pub., Nueva York, 1951 (nueva ed.), p. 73.

<sup>75</sup> *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, edición de Ramón Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955 (2<sup>a</sup>), vol. I, cap. ccclii, p. 195.

<sup>76</sup> Carlos A. Vega: *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*, p. 96.

Como Amaro y otros bienaventurados, también Amuña, la madre de Santa Oria, solicitaba rezando un ensueño divino, aquel que le permitiera saber si su hija había alcanzado la gloria del Cielo; sus devotas vigiliadas fueron premiadas, pues finalmente “ensoñó esta dueña un sueño deseado,/ por qual muchas vegadas ovo a Dios rogado”<sup>77</sup>. A doña Leonor López de Córdoba, que se había dirigido “en oración a la Virgen de Santa María de Belén treinta días: cada noche rezaba trescientas Aves María de rodillas”, le fue anunciada en sueños la intervención milagrosa del cielo atendiendo su solicitud cuando cumplía la treintena:

E otro día, que no quedaba más que un día de acabar mi oración, sábado, soñaba pasando por Sant Hipólito, tocando el alva: vi en la pared de los corrales un arco muy grande y muy alto e que entraba yo por allí e cojía flores de la sierra y veía muy gran cielo; y enesto desperté e obe esperanza en la Virgen Santa María que me daría casa<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Gonzalo de Berceo: *Vida de Santa Oria*, edición de Isabel Uría Maqua, Castalia, Madrid, 1981, p. 136.

<sup>78</sup> Leonor López de Córdoba: *Memorie*, edición de Lia Vozzo Mencia, Pratiche Editrice, Parma, 1992, p. 56. Sobre la importancia y el sentido de esta revelación onírica en las memorias de doña Leonor, Reinaldo Ayerbe-Chaux escribe: “Si por la injusticia de los hombres ella y su esposo han perdido el cuantioso patrimonio, con la ayuda de la Virgen, obtenida por

Ciertamente, la línea que separa algunos usos piadosos (tolerados, si no divulgados, por la Iglesia) de las supersticiones condenadas por teólogos y magistrados se revela en extremo sutil.

---

medio de oraciones, penitencias y buenas obras (adopción del judío huérfano) tienen ahora casas. La sola mención de la generosidad de su tía materna doña María García Carrillo hubiera sido humillante. No lo es cuando esa ayuda ha sido secundada por la intervención del cielo”, “Las memorias de doña Leonor López de Córdoba”, *Journal of Hispanic Philology*, II (1977), pp. 11-33; para la cita, p. 30. “A Leonor López de Córdoba, la Virgen le refleja (ampliada) la identidad que ella se está construyendo después de una infancia y adolescencia durísimas, y la Virgen sanciona unos proyectos y unas ambiciones que no cuadraban con los contenidos que su sociedad atribuía a lo femenino”, María-Milagros Rivera Garretas: *Textos y espacios de mujeres*, Icaria, Barcelona, 1990, p. 178; Jacques Joset: “Cuatro sueños más en la literatura medieval española (Berceo, un «sueño» anónimo del siglo XVI, el arcipreste de Talavera, doña Leonor López de Córdoba)”, *Strumenti Critici*, XI, 1 (1996), pp. 137-146.



## I. ENTRE LA DEVOCIÓN Y LAS SUPERSTICIONES

## II

### EL DESPERTAR DE LOS SENTIDOS DEL ALMA

Todo me parece sueño, lo que veo, y que es burla,  
con los ojos del cuerpo; lo que he ya visto con los  
del alma es lo que ella desea, y como se ve lejos,  
éste es el morir.

Teresa de Jesús:

*Libro de la vida*, xxxviii, 7.

En la literatura hagiográfica sobre todo, pero también en otros textos de muy diversa naturaleza, cuando se manifiesta la voluntad divina a través de un ensueño que reviste carácter milagroso, la aparición (un mensajero de Dios que suele ser un ángel, la Virgen María o un santo) pregunta al sujeto que sueña si duerme o está despierto antes de comunicarle los designios divinos. Así ocurre con Johan Domínguez y sus trece compañeros, cautivos en Granada durante tres años, tiempo en el que pasaron tan grandes penalidades que “non las podien sufrir. querien se tornar moros con la muy grant cueyta que auien”; afortunadamente para ellos,

Rogaron ala gloriosa Santa Maria & a Santo Domingo que los ouie ssren piedat & los sacassen daquellas penas. Ellos estando en la carçel, los

fierros a los pies, las esposas en las manos, vieron muy grant claridad en como de la carçel a media noche. Dixoles una boz: —Catiuos, ¿dormides o uelades? ¡Leuantat uos!, que uestro pan que aquí auiedes a comer comido es, & yt uos pora tierra de cristianos, que yo so Santo Domingo que uos uengo sacar de Catiuo<sup>1</sup>.

Lejos de ser una simple fórmula retórica de la admonición divina en sueños, la interrogación (“¿dormides o uelades?”) va dirigida no a la disposición física ni a los sentidos corporales del soñador, sino a los interiores: los ojos y los oídos del alma. De esta forma se destaca la imprescindible vigilia del alma en el momento de acceder a la ostensión divina, pues ésta no puede tener lugar en quienes, por desfallecimiento, se han abandonado al deleite del reposo olvidando la alerta frente a las tentaciones de la carne y del diablo. Infelices aquéllos que, con todo el peso de la palabra sobre sus cuerpos y sobre sus almas, *duermen* en el pecado.

Los usos figurados que la antonimia *dormir/despertar* presenta en estos y tantos otros textos no hacen sino confirmar su asimilación moral. En sintonía con las

---

<sup>1</sup> Los “*Miraculos romançados*” de Pero Marín, edición de Karl-Heinz Anton, Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos, 1988, p. 65. Citamos regularizando la puntuación y el uso de mayúsculas según las normas actuales.

advertencias paulinas (*Rom* 13:11, *I Tes* 5:6-10), dormir vale por descuidar, ignorar, regalar la carne con vicio y, en definitiva, implica pecado y muerte<sup>2</sup>; despertar y velar significan vigilancia, atención, receptividad, bienaventuranza, santidad. Ambos campos semánticos se oponen revelando, finalmente, una actitud represora de lo somático que tiene consecuencias en las teorías onirológicas medievales.

Pedro Marín, monje de Santo Domingo de Silos, ofrece en sus *Miraculos romançados* otra anécdota ilustrativa de lo que hemos expuesto hasta aquí. Recuerda que el rey Alfonso fue durante cinco días huésped del monasterio de Silos, y que pasó la noche anterior a su partida ante los restos de Santo Domingo, rogando fervientemente puesto de hinojos. Cumplida la vigilia, fue a la cámara en que posaba, pidió que le sirviesen vino y se acostó. El monje silense refiere con detalle lo que sucedió a continuación:

Essa misma noche, yaziendo el rey al rencon del palaçio dela enfermeria al postigo que entra al otro palaçio, depues de los matines contra la mannana, durmiendo el rey, aparesciol santo Domingo en vision con grant claridat.

---

<sup>2</sup> Vid. Juan Luis Caballero Domínguez: *Terminología de la muerte en los autores cristianos latinos. Estudio particular de 'dormio'*, Tesis de Doctorado, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1988, parte III y en especial el punto 3.4, p. 220.

Dixo: —Don Alffonso, ¿dormides?

Dixo el rey: —No. ¿& qui sodes uos?

Dixo: —Yo so santo Domingo.

Dixo el rey: —Ay, sennor, dat aca essas manos, & besar uos las e.

Santo Domingo tendio el braço, y dixo: —Don Alffonso, estat muy pagado, ca lo que anoche rogastes acabado uos loe del Nuestro Sennor Iesu Cristo<sup>3</sup>.

Al cabo de la plática que mantienen don Alfonso y Santo Domingo, concluye Pero Marín la descripción de la escena diciendo: “desperto el rey, & uio que era el alua”. El cronista de Silos nos deja dudando si la experiencia del monarca ha tenido lugar mientras éste dormía o, todo lo contrario, se hallaba despierto. Las consideraciones que siguen pretenden arrojar luz sobre esta escena en penumbra, por lo demás común a no pocos milagros.

La pregunta inicial del Santo, “don Alffonso, ¿dormides?”, se refiere no a la situación orgánica ni a los sentidos corporales del monarca, sino a su disposición espiritual. El rey, a pesar de yacer dormido en su cámara, responde en tanto que su alma se mantiene en vela, es decir, despierta, atenta, receptiva al mensaje de Dios. La plegaria que ha entonado en el

---

<sup>3</sup> Los “*Miraculos romançados*” de Pero Marín, p. 44.

sepulcro del Santo Domingo antes de acostarse ha sido, de hecho, un ejercicio preparatorio, la evidencia de la actitud vigilante de su alma. Durante el sueño, es ella la que ve y escucha con sus propios sentidos al santo epónimo, a través del cual se manifiesta el Todopoderoso. Consiguientemente, cuando despierta el rey, una vez concluida la comunicación del Santo, entendemos que lo hace sólo corporalmente porque su alma no estaba dormida.

Más casos similares refiere Pero Marín a lo largo de su libro. Uno es el de Simón de Segura, cautivo de los moros en Guadix, al que también se aparece el santo mientras duerme, le dice que despierte y que ayune de carne los miércoles para hacerse merecedor del auxilio divino<sup>4</sup>.

Parecida situación encontramos en el *Poema de Fernán González* cuando se narra el sueño del conde en la ermita de San Pedro. En vísperas de la batalla contra las huestes de Almanzor, San Pelayo se le aparece en sueños a Fernán González para darle ánimos con la garantía de que Dios está de su parte:

---

<sup>4</sup> “Vn miercoles o yazia enla carçel durmiendo veno santo Domingo a el & dixol: —Simon, ¿duermes? ¡Despierta! Assi que desperto, & dixol santo Domingo: —¿Comes carne en miercoles? Dixol que si comia. —Pues promete que non la comas en miercoles & sacar te daqui. Dixol: —Ssenor, yo lo prometo a santa Maria & a uos. —Pues finca en paz, que yo verne por ti ayña”. *Los “Miraculos romançados” de Pero Marín*, p. 55.

Teniendo su vegilia, con Dios se razonando,  
un sueño muy sabroso al conde fue tomando:  
con sus armas guarnido assi se fue acostando,  
la carne adormida, assi yaze soñando.  
Non podria el conde aun ser adormido,  
el monje San Pelayo de suso l' fue venido,  
de paños commo el sol todo venie vestido,  
nunca mas bella cosa veyera omne nascido.  
Llamo le por su nonbre al conde don Fernando,  
dixo l': "¿Duermes o commo estas assi callando?  
Despierta e ve tu via, ca te creçe oy grand bando,  
ve te pora el tu pueblo, que te esta esperando"<sup>5</sup>.

Durante el sueño ("la carne adormida"), Fernán González mantiene alerta sus sentidos interiores ("Non podria el conde aun ser adormido"), que le permiten ver al enviado de Dios y escuchar su mensaje. Que despierte luego para oír la voz de San Millán que confirma la hierofanía ("Desperto don Fernando commo con grand pavor" 413a) no significa tanto el fin de la visión sobrenatural como el paso a una nueva conciencia que hace posible el reconocimiento de la voluntad divina y su aceptación.

Cuando a San Amaro, en respuesta a sus insistentes súplicas para conocer dónde estaba el paraíso terrenal, una voz divina

---

<sup>5</sup> *Poema de Fernán González*, edición de Juan Victorio, Cátedra, Madrid, 1984 (2ª ed.), p. 121, cuadernas 405-407.

le exhortó a iniciar un viaje en su busca, estaba “yaziendo él una noche en su lecho, nin durmiendo ni belando”<sup>6</sup>. De una fidelísima versión catalana, realizada probablemente en el siglo XIII, de los *Dialogi* de Gregorio Magno extraemos, por su afinidad con los citados, el fragmento de la visión que Resemuto, obispo de Ferentina, tuvo en la iglesia consagrada a San Euticio Mártir:

La nit, el se féu apareyar en què dormís en la esgleya del màrtir, e aquí's colgà; e a hora de myja nit ne dormia ne veglava, mes que era fort soniós. Lo sant Eutici màrtir li estec denant, qui li dix: “Resemut, dorms?” El li respòs: “Ans vegla”. Lo màrtir dix: “La fin de tota carn ven .III. vegades”. Ayçò dit, la vision del màrtir desaparec. Adonques lo sant bisbe se levà, e ab plor el se posà en oració<sup>7</sup>.

Al *Libre dels feyts*, crónica de Jaime I el Conquistador, pertenece esta otra narración puesta en labios de un fraile franciscano:

Per tal que major anagement e major confort n'aja el rey e vosaltres diré-us .I. visió que veé .I. frare

---

<sup>6</sup> Carlos Alberto Vega: *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*, El Crotalón, Madrid, 1987, p. 96.

<sup>7</sup> *Diàlegs*, edición de Jaume Bofarull y Amadeu-J. Soberanas, Barcino, Barcelona, 1931 y 1968, lib. III, cap. XXXVIII: vol. I, p. 263.



nostre. E aquel frare era de Navarra e dix que·l vench .I. home ab vestidures blanques, mentre él jahia durmén; e nomnà'l per son nom e dix-li si durmia. E él féu lo seyal de la creu e hac paor; e demanà-li: “Qui és tu, que m’has despertat?” E ell dix: “Jo son àngel de nostre Seyor...”<sup>8</sup>

En el *Espill o Llibre de les dones*, de Jaume Roig, el narrador protagonista, “fantasiant / o dormitant” en su cama, oye sobresaltado la voz conminatoria del sabio Salomón, que requiere su atención para aleccionarle sobre las mujeres:

O hom cansat, vell amansat,  
empagesit, vell envellit  
en tos mals dies, io crec ja sies  
despoderat, apoderat  
per filles d'Eva. Desperta't, lleva,  
no hages por, obre'l teu cor  
e les orelles<sup>9</sup>.

El *Repertorio de Príncipes de España* recoge una leyenda, protagonizada por el Cid en auxilio de “vn leproso muy gafo”,

---

<sup>8</sup> *Libre dels Fets del rei En Jaume*, edición de Jordi Bruguera, Barcino, Barcelona, 1991, vol. II, p. 293.

<sup>9</sup> Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, edición de Marina Gustà, Edicions 62, Barcelona, 1988 (2ª ed.), p. 106.

que al final describe una experiencia coincidente con las mencionadas:

E Rrodrigo de Bivar mandó fazer vna cama en que él y el gafo se acostasen. E estando a la media noche durmiendo, el gafo le dio un rresollo tan grande por las espaldas, que le traspasó a los pechos, de lo qual Rrodrigo de Biuar despertó mucho espantado e non falló al gafo. E desque con vna lumbre lo ovo buscado e non lo falló en toda la cámara, tornóse a la cámara. E estando en aquello pensando e la lumbre ençendida, vn hombre con bestiduras blancas e de gran claridad e olor le apareció, que le dixo: “¿duermes Rrodrigo?” E él le rrespondió: “non duermo mas ¿quién soys vos que me lo preguntáis?”. E él le dixo: “yo soy san Láçaro, aquel leproso e gafo que tú ospedaste e a quien tanta honrra feziste, por amor de Nuestro Señor Jesú Cristo”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> *Repertorio de Príncipes de España y Obra Poética del Alcaide Pedro de Escavias*, edición de Michel Garcia, Instituto de Estudios Giennenses del C.S.I.C., Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 1972, pp. 183-184. En *Las mocedades de Rodrigo* también se recoge este episodio; *vid. Épica medieval española*, edición de Carlos Alvar y Manuel Alvar, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 134-135.

Por otra parte, Marie-Christine Pouchelle ha sabido señalar, a propósito de *Les Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coinci<sup>11</sup>, que la insistencia con que se asocian los vocablos *maravillarse* y *despertar* y sus derivados revela que “el despertament dels visionaris o dels qui han estat guarits per un miracle simbolitza la presa de consciència provocada pel fenòmen sobrenatural. Quan el diable fa tot el possible per adormir els homes, la funció del miracle és la de desvetllar les ànimes”<sup>12</sup>. Incluso hay sueños en que los mismos santos, y en ocasiones Jesús y la Virgen, no contentos con despertar almas, administran severos castigos corporales a pecadores que precisan un correctivo<sup>13</sup>.

El registro de tales prodigios no es exclusivo de la literatura de corte religioso. Curial, profundamente dormido sobre una losa del templo consagrado a Apolo en el Parnaso, siente

---

<sup>11</sup> Marie-Christine Pouchelle: “Quan el meravellós no era imaginari: en el segle XIII, *Les Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coinci”, *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1986, pp. 101-126.

<sup>12</sup> M.-C. Pouchelle: “Quan el meravellós no era imaginari...”, p. 106. *Cfr. Los “Miraculos romançados” de Pero Marín*, pp. 70, 90-91, 114, 116, 127, 132, 150, 152, 154, 160-161 y 164-165; *Crónicas anónimas de Sahagún*, edición de Antonio Ubieto Arteta, Anubar, Zaragoza, 1987, pp. 102-104.

<sup>13</sup> Pierre Saintyves: *En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Nourry, París, 1930, pp. 23-27.

igualmente cómo es requerido y despertado en sueños para resolver un contencioso entre Aquiles y Héctor:

E, dormint, oy grans crits, e fonch-li vijares que's despertàs (emperò ell dormia així fort que no'l haguéran despertat lleugerament), e fonch-li mostrat en aquell somni Hèctor, fill de Príam [...]

Al crit que Curial havia oyt, alargà los ulls e viu nou donzelles belles molt e dignes de grandíssima reverència [...]. E la una d'aquelles donzelles vench a Curial, e dix: —O, tu qui dorms: desperta't! Ve't que est elegit en judge; oyràs les parts e donaràs sentència sobre'l cas que't serà mostrat<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> *Curial e Güelfa*, edición de R. Aramon i Serra, Barcino, Barcelona, 1982 (reimp.), lib. III: vol. III, pp. 74-75.

**II. 1.****Los ojos corales**

La *Visión delectable* comienza con el adormecimiento de los sentidos corporales del bachiller Alfonso de la Torre: “Estando en aqueste debate de voluntad e entendimiyento, los sentidos corporales se amagaron e fueron vençidos de un muy pesado e muy viguroso sueño, do me paresció clara mente aver visto todas las siguientes cosas”<sup>15</sup>. Aquí, como en los casos anteriormente citados, esos otros sentidos que toman el relevo de los del cuerpo participan de una antigua tradición metafórica en la que confluyen tanto autores paganos como cristianos, presente en las teorías psicológicas (“soñar tanto quiere dezir como cosa que vee el alma del omne estando el cuerpo durmiendo”)<sup>16</sup> y de prolongada vigencia<sup>17</sup>. “La facultad

---

<sup>15</sup> Alfonso de la Torre: *Visión delectable*, edición de Jorge García López, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, vol. I, p. 103.

<sup>16</sup> *Los “Lucidarios” españoles*, estudio y edición de Richard P. Kinkade, Gredos, Madrid, 1968, p. 258. “En rêve l’âme agit séparée du corps; elle peut donc avoir après la mort une vie autonome. Cicéron utilise cet argument, ainsi qu’Ambroise qui le lui reprend. Selon Porphyre également, l’autonomie de l’âme était prouvée par son activité dans le sommeil”, Martine Dulaey: *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1973, p. 175. Estos argumentos, que se remontan a Pitágoras, conectan con la interpretación neoplatónica del sueño como el estado en que el alma es capaz de contemplar las verdades eternas, *cfr.* Francis Xavier Newman: *Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*, Ph. D., Princeton University, New Jersey, 1962, pp.

visiva del ojo corporal se traslada aquí a la facultad espiritual de conocimiento; se hace corresponder a los sentidos externos con los internos. No sólo se habla de los ojos —observa Ernst Robert Curtius—, sino también de los oídos del espíritu<sup>18</sup>. Por

---

63-64, y Jacques Le Goff: “Le christianisme et les rêves (II-VII siècle)”, *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, París, 1991 (1ª ed. 1985), pp. 265-316, esp. p. 275. Sigmund Freud comenta al respecto: “¿Cómo llegaron los hombres primitivos a las concepciones fundamentales singularmente dualistas, en las que reposa el sistema animista [cuerpo/alma]? Se supone que fue por la observación de los fenómenos del reposo (con el sueño) y de la muerte, y por el esfuerzo realizado para explicar tales estados”, *Tótem y Tabú [Totem und Tabu]*, traducción de Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, 1992 (reimp.), p. 104.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, Aurora Egido: “Cervantes y las puertas del sueño. Sobre la tradición erasmista del ultramundo en el episodio de la cueva de Montesinos”, *Serta Philologica in Honorem Prof. M. de Riquer*, III, Quaderns Crema, Barcelona, 1988, pp. 305-341. “*El Crotalón* expresa bien a las claras cómo son «los sentidos del alma» los que entran en juego durante el sueño, y gracias a ellos puede el Gallo ir describiendo a su amo Miçilo cuanto ha visto y oído en sus dos viajes ultramundanos. La ambigüedad respecto a este punto está cuidadosamente formulada en el discurso de don Quijote”, *ibidem*, p. 308.

<sup>18</sup> E. R. Curtius: *Literatura europea y Edad Media Latina [Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter]*, traducción de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989 (reimp.), p. 201. Reseña Curtius varios lugares en los que aparecen las metáforas del cuerpo, desde Platón a Dante, pasando por las Escrituras, Orígenes, San Agustín, Prudencio, Alano de Lille. *Vid.* Kurt Rahner: “Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIII (1932), pp. 113-145, y “La doctrine des ‘sens spirituels’ au

medio de estos sentidos superiores que son réplica de los del cuerpo es posible acceder a espectáculos inteligibles no alcanzables por otras vías<sup>19</sup>; de ahí que el hecho de despertar y percibir con los sentidos —especialmente la vista y el oído<sup>20</sup>— una manifestación sobrenatural, no tiene por qué desmentir el carácter onírico (en cuanto se duerme) de la experiencia, muy al contrario, puede confirmarlo sin más, en la medida que es resultado de la actividad del alma durante el eclipse de los sentidos corporales: “Ego dormio, et cor meum vigilat” (*Cant.* 5:2). Los mismos sentidos interiores entran en funcionamiento en tantas experiencias milagrosas que mencionan los hagiógrafos. Así, en el *Poema de Santa Oria* —afirma Isabel Uría—, “Berceo señala el carácter espiritual, no material o corpóreo, de la visión de Amuña” al calificar de *corales* los ojos con los que le es dado ver a su hija en sueños:

---

Moyen-Age, en particulier chez saint Bonaventure”, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIV (1933), pp. 263-299.

<sup>19</sup> “Pues asy es, la palabra saludable tannio el su coraçon, e la graçia del Spiritu Santo començo abrir los sus ojos spirituales para aduzirlo a Dios Verdadero”, *Barlaam e Josafat*, edición de John E. Keller y Robert W. Linker, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1979, p. 372. “Aqui paresçen a lla serpiente antigua que façe tanto quanto puede por toler los ojos sprituales por que non puedan conosçer las çelestiales”, *El Libro de los gatos*, edición de John Esten Keller, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1968, cap. xxxi, p. 94.

<sup>20</sup> *Cfr. Job* 33:15-17: “Per somnium, in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit *ures* virorum, et erudians eos instruit disciplina”.

Estas palabras dichas e muchas otras tales,  
 Oria, la benedicta, de fechos spiritales,  
 fuyóli a la madre de los ojos corales;  
 despertó luego ella, mojó los lagremales<sup>21</sup>.

Igualmente se ve en muchos otros textos de diversa índole, como el *Repertorio de Príncipes de España*, donde Pedro de Escavias dice de Mahoma, a propósito de su mirífico viaje a Jerusalén y posterior ascensión a los cielos llevado por el ángel Gabriel, que pudo conocer a Abrahám, Moisés y Jesús

---

<sup>21</sup> Gonzalo de Berceo: *Poema de Santa Oria*, edición de Isabel Uría Maqua, Castalia, Madrid, 1981, pp. 138-140, c. 201 y nota al pie. Uría Maqua, para quien sin duda *corales* vale por “cordiales, del corazón”, rechaza interpretar dicho adjetivo como sinónimo de corporales. Uría Maqua funda su lectura en argumentos etimológicos y, sobre todo, contextuales (no hay que olvidar que la visión de Amuña ocurre durante el sueño: “ensoñó esta dueña un sueño deseado / por qual muchas vegadas ovo a Dios rogado” 188cd; “acostósse un poco Amuña bien lazada / e luego ensoñó la su fija amada” 189cd). Entiende Uría Maqua que si Berceo se refiriese a los ojos del cuerpo “habría utilizado calificativos inequívocos, como *mortales* o *carnales*, perfectamente aptos para el metro y la rima, y ambos de uso frecuente referidos al hombre, especialmente el segundo, como apunta el propio Alvar [...]. Por tanto, la elección de *corales*, en vez de *mortales* o *carnales*, supone, lógicamente, un propósito deliberado de señalar de alguna manera que la visión de Amuña no es de naturaleza sensible, sino ideal, espiritual”, pp. 139-140.





despiertan los justos en la resurrección (“Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus”, *Ef.* 5:14, *cfr.* *Dan.* 12:2), la gracia divina sacude el sopor del corazón del incrédulo para convertirlo a la fe (*Is.* 51:17-20 y 52:1), el perezoso dormita indolente y se condena (“Usquequo, piger, dormies?”, *Prov.* 6:9, también 20:13 y 26:14), duermen en el pecado los necios y cuantos ignoran las verdades reveladas (“Cum dormiente loquitur qui enarrat stulto sapientiam”, *Eccl.* 22:9) así como aquéllos con una disposición interior culpable (“Jonas descendit ad interiora navis, et dormiebat sopore gravi”, *Jon.* 1:5), desalentado, el profeta Elías se duerme bajo la retama (*I Re.* 19:5), los discípulos olvidan las consignas del Maestro al dejarse vencer por el sueño en Getsemaní (*Mt.* 26:38-42, *Mc.* 14:33-42, *Lc.* 22:40-46), velar es mantenerse vigilante, combatir el torpor y la negligencia (“Igitur non dormiamus, sicut et caeteri, sed vigilemus”, *I Tes.* 5:6, *cfr.* *Rom.* 13:11), hay que seguir despiertos ante las tentaciones del diablo, alerta y sobrios para no abandonarse a los placeres terrestres (“Sobrii estote, et vigilate: quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret”, *I Pe.* 5:8, *cfr.* *Lc.* 21:36), la vigilia es espera perseverante del retorno de Jesús (*Mt.* 24:42, *Mc.* 13:35, *Lc.* 21:34-36).

---

<sup>24</sup> *Vid.* Xavier Léon-Dufour: *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1972 (5ª ed.), s.vv. “sueño”, “sueños”, “velar”, “noche”.

**II. 2.****El sopor pecaminoso de la carne**

Dormir ilustra una inteligencia múltiple de los estados espirituales que va de la inmersión en el pecado al ascenso al punto contemplativo más cercano a la divinidad. Con todo, dicha oscilación semántica aparece descompensada a las claras en favor de la connotación negativa, a la que no es ajena la desconfianza que con respecto a lo onírico expresan las Escrituras<sup>25</sup>. El peso de este lastre negativo se deja sentir a menudo en los Santos Padres, por ejemplo en San Agustín cuando advierte “contra ista dormitationem animi” que causa la perdición de los hombres<sup>26</sup>. San Ambrosio exhorta a su auditorio a seguir el ejemplo del sabio y del santo, que velan día y noche para atender a Dios y al espectáculo del universo<sup>27</sup>, alineándose con los evangelios sinópticos, las epístolas paulinas y el *Apocalipsis*, que se hacen eco de las admoniciones de Cristo a raíz del anuncio de la venida del

---

<sup>25</sup> Cfr. Jacques Le Goff: “Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval”, pp. 286-287.

<sup>26</sup> *De moribus Ecclesiae Catholicae*, lib. I, cap. 24, 45, en *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, vol. IV, p. 316.

<sup>27</sup> *De Abraham*, II, 10, 76: “Oportet igitur viri sapientis animam die noctuque in exercitio iugi specula praetendere, *numquam somno indulgentem, perpetuis vigiliis* intentam Deo ad comprehensionem rerum earum quae sunt et singularum causarum cognitionem” (*apud* Pierre Courcelle: “La vision cosmique de saint Benoît”, *Revue des Études Augustiniennes*, XIII, 1967, pp. 97-117, para la cita p. 104).

Hijo del hombre y de la noche en Getsemaní e insisten en la importancia de evitar el sueño y de permanecer siempre en estado de alerta<sup>28</sup>. San Cipriano subraya la oposición *orar/dormir* remitiendo a las mismas palabras del apóstol Pablo<sup>29</sup>. Efectivamente, la imagen del pecador dormido constituye un lugar común de la literatura cristiana<sup>30</sup>; de ahí que el eximio predicador dominico San Vicente Ferrer sea elogiado como “Subtil claro qui en la matinada / ffa despertar christians e devots”<sup>31</sup>. Al tiempo que insiste en las vigilijs como sostén de la virtud, el discurso eclesiástico ve en la somnolencia un impulso maligno, y en el solazado durmiente la victoria de lo corpóreo sobre el alma<sup>32</sup>, una estampa cotidiana que trae a la memoria de los pecadores las continuas asechanzas del diablo.

---

<sup>28</sup> Mt. 24:42-44; Mc. 13:33-37; Lc. 21:34-36; Rom. 13:11-12; I Cor. 16:13; Ef. 6:8; Col. 4:2; I Tes. 5:6-10; Ap. 3:2-3 y 16:15.

<sup>29</sup> J. Le Goff: “Le christianisme et les rêves (II-VII siècle)”, p. 283.

<sup>30</sup> Cfr. F. X. Newman: *Somnium...*, pp. 119-122.

<sup>31</sup> Pero Martínez: “Lahors del glorios pare Sent Vicens, dels prehicadors”, en *Obras de Pero Martínez. Escritor catalán del siglo XV*, edición de Martín de Riquer, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Antonio de Nebrija, Barcelona, 1946., p. 101, vv. 13-14.

<sup>32</sup> Vid. Jacques Le Goff: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval* [*Le merveilleux dans l'Occident médiéval*], traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1985, cap. iii: “Algunas observaciones sobre cuerpo e ideología en el Occidente medieval”, pp. 40-43.

En el capítulo 35 de la tercera parte de la *Silva de varia lección*, dedicado a explicar “por qué fue dado el sueño al hombre; y cómo el sueño demasiado es dañoso y vicio muy reprehendido”, Pedro Mexía recuerda que Plinio,

en el prohemio de su obra, llama “vigilia” a la vida. Y Ovidio y otros poetas y sabios al sueño llaman “Ymagen y semejança de la muerte”. Y, en la *Sagrada Escritura*, el sueño, entre otras cosas, significa y es figura de la muerte. Sant Pablo, en el cuarto de la primera *A los thesalonicenses*, dize: “No quiero que dezéys de saber, hermanos, de los que duermen” (y va hablando de los muertos); y, más abaxo, <dize>: “[Dios,] a los que durmieron por Jesucristo, con Él los trayrá”. También es figura, el sueño, de la negligencia y pereza; el mismo sant Pablo lo muestra, do dize: “Hermanos, ya es tiempo de levantar del sueño”. También significa el pecado y culpa, según sant Gregorio en el octavo de *Los morales*, capítulo diez, do dize: “El dormir es estar y perseverar en los pecados; porque, si por el nombre del sueño no se demostrara y entendiera el pecado, no dixera sant Pablo: «Velad, justos, y no queráys pecar»”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Pedro Mexía: *Silva de varia lección*, edición de Antonio Castro, Cátedra, Madrid, 1989 y 1990, 2 vols.; para la cita, vol. II, p. 275.

En tanto que la miscelánea del humanista sevillano se hace eco de tópicos e ideas recibidas de la tradición medieval<sup>34</sup>, podemos apreciar aquí varias de las consideraciones morales que, desde antiguo, han ido incrementando el bagaje semántico de esa necesidad natural que es *dormir*<sup>35</sup>.

Los divulgadísimos *Disticha Catonis* reprueban el dormir en demasía porque abre la puerta a los vicios: “Plus vigila semper neu somno deditus esto; / nam diuturna quies vitiis alimenta

---

<sup>34</sup> Domingo Ynduráin: “Enamorarse de oídas”, *Serta Philologica F. Lázaro Carreter*, Cátedra, Madrid, 1983, II, pp. 589-603; para la cita, p. 601.

<sup>35</sup> “El mejor de tu tiempo es el que espiendes en seruicio de dios & en fazer bien. El mediano es: lo que despiendes en lo que non puedes escusar delo que has menester en tu vida: assy como comer & beuer & dormir & melezinar las enfermedades que acaescen. E el peor de tu tiempo es: el que despiendes en malas obras”, *Bocados de oro*, Meinardo Ungut y Estanislaio Polono, Sevilla, 1495, fol. 6v°. Manejamos la edición digitalizada de ADMYTE (Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles), CD-Rom 1; citamos por la transcripción de Margaret Parker. Ni siquiera un texto radicalmente ascético como el *Libro de miseria d'omne* niega la necesidad natural de esta actividad que ocupa la tercera parte de la existencia humana: “Los que aven dignidades e honores de aver, / aven mucho de cuidar ca han mucho de beher, / por que non pueden, quand quieren, dormir, comer o bever, / por que han de enfermar e aven de perescer”, *Translation and Poetization in the Quaderna Via. Study and Edition of the Libro de miseria d'omne* por Jane E. Connolly, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, p. 166, c. 370.

ministrat”<sup>36</sup>. La relación causa-efecto entre la digestión y el sopor da pie a los moralistas para arremeter contra quienes duermen excesivamente, dado que en ellos se hacen palpables las consecuencias de la gula. Más de medio siglo por delante de la época de Aristóteles, Diógenes de Apolonia había empezado a relacionar el estado *somnial* con la ingestión de alimentos<sup>37</sup>, una idea que el Estagirita desarrolló con indudable éxito, pues a partir de su tratado hipnológico (*De somno et vigilia*), la necesidad de dormir queda asociada a esa otra actividad fisiológica que es la digestión. El sueño no constituye la impotencia total de la sensibilidad, afirma Aristóteles, sino cierta afección que se produce con la evaporación debida al alimento digerido. Por ello, el sopor sobreviene después de comer, cuando una gran cantidad de humedad en forma de vapor asciende por las venas desde el estómago al cerebro<sup>38</sup>. El estómago atiborrado del glotón le induce al sueño, vale decir, enturbia su mente, lastra su alma

---

<sup>36</sup> “Estáte más despierto, no seas dormilón: / demasiado reposo da pábulo a los vicios”, Marco Porcio Catón: *Dichos de la sabiduría proverbial romana atribuidos al eminente Censor, aquí ofrecidos en su versión latina y en traducción de Jordi Cornudella*, Península, Barcelona, 1996, pp. 28-29.

<sup>37</sup> E. Suárez de la Torre: “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *Cuadernos de Filología Clásica*, V (1973), pp. 279-311.

<sup>38</sup> Aristóteles: *Del son i de la vigília*, en la edición de los tratados psicológicos del Areopagita con el título *Psicología*, edición de Eusebi Colomer, traducción de Joan Leita, Laia, Barcelona, 1989 (2ª ed.), p. 225, 456b. Cfr. Ángel J. Capelleti: *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, Instituto Universitario Pedagógico de Caracas, Caracas, 1987.

y lo confina en la ignorancia: “Quien mucho come, mucho bebe; quien mucho bebe, mucho duerme, y quien mucho duerme, poco lee, y quien poco lee, poco sabe y poco vale”, reza el proverbio<sup>39</sup>. Se atribuye a Aristóteles un pensamiento afin: “Durmiendo no hay diferencia del discreto al necio”<sup>40</sup>; por ende el sabio es preciso que duerma poco, porque toda su ciencia la desarrolla y la enseña despierto. Sopor y necedad aparecen de la mano en esta canción paralelística de Guillem de Cervera:

No·l prenatz lo fals marit,  
Jana delgada!

No·l prenatz lo fals jurat,  
que pec es mal enseynat,  
Yana delgada.

No·l prenatz lo mal marit,  
que pec es ez adormit,  
Yana delgada.

Que pec es mal enseynat,  
no sia per vos amat,  
Yana delgada.

Que pec es ez adormit,  
no jaga ab vos el llit,

---

<sup>39</sup> Gonzalo Correas: *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, edición de Víctor Infantes, Visor Libros, Madrid, 1992, p. 423.

<sup>40</sup> Pedro Mexía: *Silva de varia lección*, III, cap. 35: vol. II, p. 274.



Jana delgada<sup>41</sup>.

Un *exiemplo* del *Libro de los gatos* identifica al cerdo de San Martín, que come y duerme regaladamente hasta el día de su matanza, con “los rricos que se visten bien en este mundo, e comen bien e beven mejor, e non se quieren trabajar en este mundo. [...] Estos tales afoga el diablo en este mundo por pecado e despues en la amargura del infierno”<sup>42</sup>. El frayle dominico Pero Martínez reprende a cuantos

ja dels ecclesiastichs manaments fet hun menyspreu, ab llonchs dormirs, soppars e dinars oppulents e lascivosos desonestes luxuries e vils estimacions, abandonar tota disciplina ecclesiastica han per poch; e fforjant se ymatges delitzoses la nit e matins los pensaments envelen<sup>43</sup>.

Como ha indicado Jacques Le Goff, en el cristianismo medieval la colisión de lo fisiológico con lo sagrado “lleva a un esfuerzo para negar al hombre biológico: vigilia y ayuno que desafían al sueño y a la alimentación”<sup>44</sup>. Emparejada con la

---

<sup>41</sup> Martín de Riquer: *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Ariel, Barcelona, 1983, composición n° 328, p. 1566.

<sup>42</sup> *El Libro de los gatos*, cap. xxxv, p. 103.

<sup>43</sup> *Mirall dels divinals assots*, en *Obras de Pero Martínez*, cap. viii, p. 55.

<sup>44</sup> J. Le Goff: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 41.

gula, la pereza es el pecado capital que más claramente representa el dormilón:

Aquí pueden poner un pesado dormir,  
que han algunos omnes, que non pueden partir  
del lecho donde yazen para poder oír  
las misas e las oras, do a Dios suelen servir<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Pero López de Ayala: *Rimado de Palacio*, edición de Germán Orduna, Castalia, Madrid, 1987, p. 143, c. 124. Cfr. del mismo Canciller, la versión de *Las Décadas de Tito Livio*, edición de los libros I a III de Curt J. Wittlin, Puvill Libros, Barcelona, 1982, pp. 251, 290, 654.

**II. 3.****El antídoto del sueño**

Se entiende pues que, “para despertar la pereza de la memoria de Dios”, fuesen inventadas las plegarias<sup>46</sup>. El monje se sirve de la oración contra su propio cuerpo, comenta André Vauchez, con el fin de “combatir las tentaciones y en particular la *acedia*, esa especie de tedio espiritual que acecha, más que a nadie, a quien aspira a la perfección”<sup>47</sup>. La pereza induce al sopor, denuncia el proverbio bíblico (*Prov.* 19:15). Regla primordial de la vida anacorética es el cultivo del trabajo manual para contrarrestar la ociosidad y neutralizar al antiguo enemigo: “il lavoro è antidoto al sonno”<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Alfonso de Toledo: *Inventionario*, edición de Philip O. Gericke, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1992, p. 115. En el primer tercio del siglo XVI, San Pedro de Alcántara alienta el aviso ascético contra el sueño demasiado diciendo que, a veces, “nace el sueño de pereza o del demonio que lo procura. Entonces el remedio es el ayuno, no beber vino, beber poca agua, estar de rodillas, o en pie, o en cruz y no arrimado, hacer alguna disciplina u otra cualquiera aspereza que despierte y punce la carne”, *Tratado de la oración y meditación*, Rialp, Madrid, 1991 (3ª ed.), p. 160.

<sup>47</sup> *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, [*La spiritualité du Moyen Age occidental (VIII-XII siècles)*], traducción de Paulino Iradiel, Cátedra, Madrid, 1985, p. 39.

<sup>48</sup> Elena Giannarelli: “Il concetto di lavoro nel monachesimo antico: temi e problemi”, *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 5 (agosto, 1991), pp. 31-53; para la cita, p. 40.

De un clérigo disoluto celebra su amiga que siempre “ha comer e beuer / e en buenos lechos jazer”, instalado en la molicie sin otros cuidados que los de su cuerpo<sup>49</sup>. Sin embargo, aquellos “que han de auer batalla” harán bien si retienen este sabio consejo del *Libro de los cien capítulos*: “Temedvos de noche e veladvos cada uno a vezes e non callando, e non durmades quanto quisierdes. La pereza aduze la flaqueza, e la sufrençia aduze esfuerço”<sup>50</sup>. Y así, se distinguen los principales “acabdilladores de las gentes” en las guerras, por cuanto “escasamente con oios de liebre duermen por un momento de tiempo”<sup>51</sup>.

En una égloga en clave introduce Francisco de Madrid esta exhortación a la trashumancia:

Pues erguir conviene, los ojos abriendo,  
poner en camino el trato y los perros;  
a Dios y a ventura traspasar los cerros,

---

<sup>49</sup> *Elena y María (Disputa del clérigo y el caballero)*, en *Antigua poesía española lírica y narrativa*, edición de Manuel Alvar, Porrúa, México, 1985 (4ª ed.), p. 166.

<sup>50</sup> *El Libro de los Cien Capítulos*, edición de Agapito Rey, Indiana University Press, Bloomington, 1960, cap. xiv, p. 19.

<sup>51</sup> Alfonso de Palencia: *De perfectione militaris triumphi. La perfección del triunfo*, edición de Javier Durán Barceló, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996, p. 135.

qu'el bien de fortuna no viene durmiendo<sup>52</sup>.

La literatura misógina retrata a la mujer perezosa fingiéndose destemplada o enferma a fin de dormir entre comida y comida. Valga como muestra un arrebatado fragmento de Bernat Metge:

Après que elles són bé farcides e plenes, entren-se'n en llurs cambres, e fenyent-se no ésser ben temprades, o que la nit passada, per moscards qui les han ben enujades o per corcons qui roseguen les bigues, no han pogut dormir, meten-se nues al llit entre fresc llençols e dormen entrò que deuen sopar [...]. Puis dormiran entrò al sendemà a mig jorn. Però bé es guardaran que no vindran dejunes a taula, car adés brous ben espessos per engreixar —no pas de bou, mas de grosses gallines, e a vegades de tartugues e de caps e peus de moltó— a vegades molts ous ben frescs, ab fin gingebre e ab bon vin ben pruent, beuran. Puis tornen a dormir, per tal que sia feta la digestió a l'hora del dinar<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> *Égloga*, en *Teatro medieval*, edición de Ana M<sup>a</sup> Álvarez Pellitero, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 257.

<sup>53</sup> Bernat Metge: *Lo somni*, edición de Josep M<sup>a</sup> de Casacuberta, Barcino, Barcelona, 1980 (2<sup>a</sup> ed.), lib. III, pp. 123-124.

Semejante retrato recuerda otro, no menos cáustico, que Jaume Roig dedica a la pérfida esposa; ésta ni siquiera atiende a su marido cuando convalece enfermo, con la secreta intención de deshacerse de él y disfrutar, al fin libre, su herencia:

Si jau al llit  
marit malalt, quant a son alt  
e plen plaer de la muller,  
haja testat, puis d'heretat  
se veu segura, pus no se'n cura.  
De fet fingix que s'esmortix  
per tant vetlar sens despullar;  
diu que s'és fusa. Ab tal escusa  
al llit se gita, pus no'l visita.  
Altra'ls servix e cosceix  
millor per ella fent la escudella.  
Ella durment, menjant, bevent,  
donant repòs al seu bell cos,  
al llit s'està<sup>54</sup>.

Tampoco escapa a la acerba pluma del misógino valenciano el comportamiento licencioso de algunas monjas, que inician su jornada bien entrada la mañana:

---

<sup>54</sup> Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, p. 127.

Clar és de dia  
 quant se desperten [...].  
 Del dormidor  
 escuses prenen; fingint mal tenen,  
 dormir hi fugen<sup>55</sup>.

En el *fabliau* “Du chevalier à la robe vermeille”, la falta de diligencia del esposo, su propia estulticia y las caricias de su esposa le hacen dormirse en la misma cama bajo la que está escondido el amante de ella, que podrá huir luego sin ser visto del marido burlado<sup>56</sup>. La anécdota guarda afinidad con un cuento del *Calila e Dimna*, donde otro cornudo se duerme bajo la cama mientras esperaba sorprender al amigo de su esposa<sup>57</sup>. Por la misma actitud negligente y perezosa, Paor y Honte recriminan a Dangier en el *Roman de la Rose*, pues se echó con holgazanería sobre la hierba “et commençoit a sommeiller”, con lo que descuidó su obligación: “Trop estes recreans et lasches / qui deussiez estre farasches”<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, p. 92.

<sup>56</sup> *Fabliaux. Cuentos medievales franceses*, edición de Felicia de Casas, Cátedra, Madrid, 1994, p. 162.

<sup>57</sup> *Calila e Dimna*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra, Castalia, Madrid, 1985 (2ª ed.), p. 241.

<sup>58</sup> Guillaume de Lorris: *Le roman de la Rose. El libro de la Rosa*, edición de Carlos Alvar, Quaderns Crema, Barcelona, 1985, vv. 3670 y 3678-3679. “También es figura, el sueño, de la negligencia y pereza”, Pedro Mexía:

A la tónica del exordio corresponde la vindicación de la escritura contra las funestas consecuencias de la inactividad<sup>59</sup>. San Bernardo dice componer su tratado *In laudibus Virginis Matris* hurtando tiempo al sueño y al ocio<sup>60</sup>. Una traducción de las *Décadas* de Tito Livio se justifica “por fazer servicio a Dios e provecho al mundo e por despertar e abivar el mi ingenio perezoso”<sup>61</sup>. En el prólogo del *Esopete ystoriado* topamos con esta variante: “E porque la ebetud & pereza non me faga dormir la mi anima et voluntad deffectuosa et perezosa, el mi corazon movio obra en que vele & aya excitación”<sup>62</sup>. Distinta fórmula siguió Diego Enríquez del Castillo para dignificar la memoria de las gestas heroicas de sus contemporáneos, inmerecidamente “somnoñientas y ciegas”, por cuanto decidió, consciente de su deber y condolido de tan grave pérdida, “despertar las hazañas, dezir los famosos hechos de los que agora biven y son para que rrebivan sus nonbres y suene su fama, asy de los buenos para

---

*Silva de varia lección*, edición de Antonio Castro, Cátedra, Madrid, 1989-1990, III, cap. xxxv (vol. II, p. 275).

<sup>59</sup> Vid. E. R. Curtius: *Literatura europea y Edad Media Latina*, p. 135.

<sup>60</sup> “Mihi de somno fraudans in noctibus intercipere sinor, non sinam otiosum”, *Obras completas de San Bernardo, II. Tratados (2º)*, edición preparada por los monjes cistercienses de España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984, p. 600.

<sup>61</sup> Pero López de Ayala: *Las Décadas de Tito Livio*, p. 223.

<sup>62</sup> *Esopete ystoriado (Toulouse 1488)*, edición de Victoria A. Burrus y Harriet Goldberg, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, p. 33.



su mayor alvança, como de los malos para sus vituperos”<sup>63</sup>. El pecador debe trabajar por su salvación, y no le sobra el tiempo. Vigilias y trabajo se oponen a ocio y descanso en el vocabulario de numerosos autores. Al que duerma se lo llevará el diablo, porque su alma se habrá condenado y quedará sin vida; no sin razón —repara San Agustín en el IV del *De anima et eius origine*—, la Sagrada Escritura dice que los muertos duermen, porque el sueño es pariente próximo de la muerte<sup>64</sup>.

La carne, no hace falta insistir, es una de las tentaciones mayores que asedian al cristiano. Gula y lujuria son dos apetitos desmedidos que van de la mano: “Otro si dize Salamon que doquier que ha sobejania de manjares e beudez, alli reyna la luxuria”<sup>65</sup>. Rodrigo de Yepes denuncia que la ingestión

---

<sup>63</sup> *Crónica de Enrique IV de Diego Enríquez del Castillo*, edición de Aureliano Sánchez Martín, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994, p. 131.

<sup>64</sup> “Neque enim frustra eos qui mortui sunt appellat sancta Scriptura dormientes (*IThess.* 4:12), nisi quia est quodammodo consanguineus lethi sopor (Virgil., *Aeneid.* l. IV, vers. 279)”, *Obras de San Agustín*, tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, p. 950. La sentencia de Cicerón, “Somnus mortis imago” (*Tusc.* 38, 92) identifica, huelga decirlo, uno de los tópicos más trillados en la literatura doctrinal, de fuerte presencia entre nuestros autores barrocos.

<sup>65</sup> Maestre Pedro: *Libro del consejo e de los consejeros*, edición de Agapito Rey, Biblioteca del Hispanista, Zaragoza, 1962, p. 59.

abundante de comida es culpable de sueños pecaminosos<sup>66</sup>. El sopor culpable delata a aquellos que se han entregado a la carnalidad más nefanda, la del comercio sexual. Al lascivo sólo le mantiene despierto el ardor de su bajo vientre, que aumenta, se extiende por todo su cuerpo y lo desasosiega haciéndole ansiar el coito. Y si duerme, es para tener poluciones y fantasías vergonzosas (según Platón, el hombre cuando sueña no se abstiene ni de los más nefandos actos<sup>67</sup>).

La eyaculación involuntaria, explica Constantino el Africano en su tratado de andrología, se produce por debilitamiento físico o cuando las imágenes de mujeres que excitaron durante el día al contemplarlas vuelven durante el sueño a la memoria<sup>68</sup>. No hay pecado cuando sin querer somos burlados por sueños lujuriosos, sentencia Isidoro de Sevilla, pero sí si

---

<sup>66</sup> Vid. Anne Milhou-Roudie: “Le sommeil réprimé et le sommeil réhabilité”, *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, estudios reunidos y presentados por Augustin Redondo, Publications de la Sorbonne, París, 1990, pp. 63-71, p. 67.

<sup>67</sup> *República*, libro IX. Vid. Luis Gil: “Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana”, en *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, Vitoria, 1985, I, pp. 193-219, esp. 206.

<sup>68</sup> *Constantini Liber de coitu. El tratado de andrología de Constantino el Africano*, edición de Enrique Montero Cartelle, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1983, cap. vi, p. 101.

existe predisposición hacia los malos pensamientos<sup>69</sup>. Fray Lope de Barrientos, citando a San Agustín, Santo Tomás y Pedro de Tarantasia, exculpa la polución debida a “flaqueza natural”, pero la recrimina cuando “depende de los torpes e deshonestos pensamientos, que pensó estando despierto e velando”<sup>70</sup>. Bienaventurado será el que, “como començare a maginar, matará sus cogitaciones y las atará a la piedra”<sup>71</sup>. No sólo de pensamiento, también de obra se enciende la lascivia. Para evitarlo, el lecho mullido se cambiará por una austera yacija, la camisa de tejido suave y las sábanas perfumadas por ropas ásperas, se cenará moderadamente, excluyendo de la dieta ciertos alimentos, y será bueno vestir cilicio:

---

<sup>69</sup> “Non esse peccatum, quando nolentes imaginibus nocturnis illudimur; sed tunc esse peccatum, si, antequam illudamur, cogitationum affectibus praeveniamur”, *Sententiae*, lib. III, cap. vi, en *Santos Padres de la Iglesia, II. Reglas monásticas en España. Los tres libros de las "Sentencias"*, edición de J. Campos e I. Roca, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, p. 420. Cfr. Hildegarda de Bingen: *Causae et curae*, edición de P. Kaiser, Leipzig, 1903, lib. II, p. 82 (“De polutione nocturna”).

<sup>70</sup> *Tratado del dormir*, en *Vida y Obras de Fr. Lope de Barrientos*, edición de Luis G. A. Getino, *Anales Salmantinos*, I (Salamanca, 1927), pp. 1-85; para la cita, cap.ii, pp. 49-50. Sobre aspectos fisiológicos de las polucines nocturnas, su definición y sus causas en la Antigüedad clásica, *vid.* J. Pigeaud: “Le rêve érotique dans l’Antiquité gréco-romaine: l’*oneirogmos*”, *Littérature, Médecine, Société*, III (1981), pp.

<sup>71</sup> Teresa de Cartagena, citando una epístola de San Jerónimo, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, edición de Lewis Joseph Hutton, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XVI), Madrid, 1967, p. 86.

Primeramente, si te viniere en la imaginación temptación deste pecado, non te aduermas en el pensar, santíguate e fiere tus pechos [...]. Pero si estando en la cama tal escalentamiento te viniere, salta luego della e non te aduermas en pensar, sinón luego sal fuera e, resfriado el cuerpo, luego dará logar la carne, o luego como viniere, comiença a rezar e a dezir a lo menos: *Ego, peccator, confiteor Deo* [...]. Fuye e evita siete prinçipales cosas, a lo menos: primero, fuye comer e beber sumptuoso de grandes e preçiosas viandas. Segundo, fuye vino puro o inmoderadamente bevido; que esto es inçitativo de ardor de luxuria [...]. Lo terçero, non duermas en cama mucho mollida e delicada de sávanas e ropa. Quarto, camisones en tu cuerpo delicados non uses mucho<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Alfonso Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, edición de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1987 (3ª ed.), I, cap. xv: pp. 93-94. Contra las acometidas de la lujuria, Jaume Roig pone en boca de Salomón las siguientes recomendaciones: “De sarments llit / e d’agnus cast / fornix ton trast, / e d’un cantal / te fes capçal, / llançols d’ortigues / ab què t’abrigues”, amén de viglias y trabajos con que fatigar el cuerpo y enfriar las pasiones, *Espill o Llibre de les dones*, p. 149. Cfr. Anne Milhou-Roudie: “Le sommeil réprimé et le sommeil réhabilité”, p. 67 y *passim*.

**II. 4.****Mortificación y reposo**

Confiesa el beato Ramon Llull que “los tocaments de los lits e de cames m’han fet moltes vegades peccar contra mon amat; e la mia ymagenació no refrenava, enans la multiplicava en ymaginar delits carnals”<sup>73</sup>. San Pedro de Alcántara, que gusta de encarecer las asperezas y abstinencias corporales porque, “así como nacen de devoción, así también despiertan, conservan y acrecientan la raíz de donde nacen”, destaca el provecho que para las personas que aspiran a alcanzar la devoción se sigue de dormir en cama dura<sup>74</sup>. Lo mismo defiende Rodrigo, obispo de Zamora, en su elogio de las costumbres virtuosas:

---

<sup>73</sup> *Arbre de Filosofia d’Amor*, XVIII. Apud Josep-Lluís Orts Molines: “El ideal de religiosidad femenina en el *Blanquerna* de Ramon Llull”, *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 91-101; para la cita, p. 100. El beato, prosigue Orts, considera favorablemente las pulgas, “que deberían habitar en gran cantidad en los «colchones» de la época hechos de pelo de animales, y que no dejarían dormir como aviso de Dios para que rezasen más”, *ibíd.*, p. 100.

<sup>74</sup> San Pedro de Alcántara: *Tratado de la oración y meditación*, Rialp, Madrid, 1991, II, cap. ii, p. 150. En otro lugar recuerda, citando a Santo Tomás, que devoción “es una virtud, la cual hace al hombre pronto y hábil para toda virtud y le *despierta* y facilita para el bien obrar”, II, i, p. 144 (el subrayado es nuestro).

Otros se quejan de dormir en camas duras: y asperas. Empero por cierto las cosas muelles los conuidarian a pereza: y luxuria: y dissolucion<sup>75</sup>.

En particular cuando se representa lujoso, mullido y perfumado, el lecho es una metonimia de la lujuria y de la indolencia, como cuando —citando al profeta Amós (6:4)— vuelve el obispo de Zamora su pluma contra los eclesiásticos lascivos y regalados: “Guay de vosotros: que estais ricos en Syon y dormis en camas de marfil: y estais vellaqueando con la pierna tendida en vuestros destrados”<sup>76</sup>. Cuenta Jaume Roig en alusión a unas perversas beguinas: “Lo paraís / que nomenaven / e desitjaven / era un llit / pintat, fornit / ab ses cortines”<sup>77</sup>; y de una falsa beata que “vilment / se trobà prenys” describe su dormitorio de esta guisa:

Lo llit volia, lla on dormia,  
flux, moll e bla, egal e pla;  
ab flos e rama, ab timiama,  
lo perfumava<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Rodrigo Alcayde del Castillo de Sanctangelo (Rodericus): *Spejo de la vida humana*, Librerías París-Valencia, Valencia, 1994 (facsimil del incunable impreso por Pablo Hurus, Zaragoza, 1491), lib. I, cap. xliii, fol. i2r°.

<sup>76</sup> *Ibid.*, lib. II, cap. xii, fol. m8v°.

<sup>77</sup> Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, p. 76.

<sup>78</sup> Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, p. 77.

La consumación de la cópula va seguida por la necesidad de dormir. Es el reposo que restaura las fuerzas del cuerpo exhausto, el sueño de la lujuria satisfecha, pero también la plasmación visible de la negligencia del pecador: “el aucto vil luxurioso faze al cuitado del ombre adormir en los pecados, así en aquél como en los otros por concomitancia”<sup>79</sup>. La seducción erótica se representa a menudo como un adormecimiento de la víctima. Los abismos de la sexualidad que se aleja de la casta continencia se encarnan en el mito de las sirenas. Richard de Fournival las describe asegurando que

existen tres especies de sirenas: dos de ellas son mitad mujer y mitad pez, y la tercera mitad mujer y mitad pájaro; y las tres cantan: unas con trompetas, otras con arpa y la tercera con voz de mujer. Y su melodía es tan agradable que nadie puede oírlas sin sentir el deseo de aproximarse. Y una vez cerca, se duerme, y al encontrarle dormido, la sirena le mata<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Alfonso Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, parte I, cap. iii: p. 73.

<sup>80</sup> *Bestiario de amor [Li Bestiaires d'Amours]*, traducción de Ramón Alba, Miraguano, Madrid, 1980, pp. 36-37. Cfr. Ignacio Malaxecheverría: *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid, 1996 (5ª ed.), pp. 134-137.

Del legendario Merlín cuenta Lope García de Salazar que, pese a su mucha sabiduría, acabó seducido por los encantos de una doncella que “le çerro dormiendo en el su regaçõ en vn monumento de piedra, adonde morio”<sup>81</sup>. Sansón se durmió en los brazos de Dalila, que le cortó la cabellera y lo entregó a sus enemigos (*Jue.* 16:19). A Holofernes, espoloneado por su concupiscencia, lo engañó Judit y lo decapitó (*Jdt.* 12:12-13:8)<sup>82</sup>. No en balde, el verbo *dormir* se emplea, ya en la *Vulgata*, como sinónimo eufemístico de *copular*. Tenemos un insistente ejemplo en el episodio que narra el incesto de Lot con sus dos hijas (*Gén.* 19:30-38):

Veni, inebriemus eum vino, *dormiamusque* cum eo,  
ut servare possimus ex patre nostro semen<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> *The Legendary History of Britain in Lope García de Salazar's Libro de las bienandanzas e fortunas*, editado por Harvey L. Sharrer, University of Pennsylvania Press, 1979, lib. XI: p. 69.

<sup>82</sup> “Vela, zagal, vela, vela. / ¿Ño sabes que por dormir / muchos zagales perdieron / sus rebaños sin sentir? / Hazienda, fama y viuir / soñando la consumieron/ [...] / ¡Yergue deí! ¿Ño te leuantas? / ¿Ño te niembras de Sansón, / y de Esaú, que perdió / por dormir lança y barril? / Y aun Judic descabeçó / a Olofernes, y libró / su pueblo de mano vil. / Ysboset descabeçado / dizcas hu, / por dormir muy sossegado, / y el buen Tobías cegado”, Lucas Fernández: *Égloga o Farsa del Nascimiento*, en *Farsas y églogas*, edición de María Josefa Canellada, Castalia, Madrid, 1976, pp. 173-174, vv. 230-249.

<sup>83</sup> Esta acepción para *dormir* es muy usual en textos vulgares. *Cfr.* Alfonso Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, parte I, cap. xvii, p.



El *topos* del insomnio de amor, tan trillado por los líricos (“Quiero dormir y no puedo,/ qu'el amor me quita el sueño”<sup>84</sup>), se moraliza en los escolios a la parábola de las diez vírgenes que predicó el Maestro. El único anhelo amoroso que merece excitar y tener despierto al hombre es el de su encuentro con el Esposo: “Vigilate itaque, quia nescitis diem, neque horam” (*Mt.* 25:13). En la cama se malgasta el tiempo que debiera dedicarse a Dios.

El que duerme desprotege peligrosamente su hacienda, se presta a engaños, es vulnerable, evidencia su descuido. Los pastores dormidos simbolizan la ruina del rey de Asur (*Nah.* 3:18). Entre los cuentos del *Calila e Dimna* se halla la historia de un hombre al que roban en su propia casa tras quedarse

---

103; *Flors de virtut e de costums. Versió catalana de Francesc de Santcliment*, edición de Anna Cornagliotti, Barcino, Barcelona, 1975, p. 92. “El vino dio causa que Loth con sus propias fijas dormiese”, glosa Alfonso de Toledo refiriéndose a los muchos males que el vino ha originado, *Invencionario*, p. 58. La ebriedad, advierte el *Libro del consejo e de los consejeros* citando a San Pablo, induce a la lascivia: “Amigos, non vos querades enbeudar con vino, donde nasce la luxuria”, p. 59 (“nolite inebriare vino, in quo est luxuria”, *Efesios* 5:18).

<sup>84</sup> Margit Frenk: *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, Castalia, Madrid, 1990 (2ª ed.), p. 140, nº 304c. En las páginas 136-141 van recogidos otros poemillas tradicionales sobre el tema del enamorado insomne. Ovidio, cuando retrata al enamorado ojeroso y mustio por la pasión que le impide dormir (*Ars amatoria*, libro I, vv. 733-734), ironiza sobre un tópico antiquísimo en la caracterización del amor.

dormido acechando al ladrón<sup>85</sup>. Garfín, el primogénito de Zifar, es raptado por una leona en un momento en que el caballero descansa durmiendo en el regazo de su mujer<sup>86</sup>. En otra historia derivada de la leyenda de San Eustaquio es un lobo el que arrebató a uno de los hijos de Guillelme, que no consigue alcanzar a la fiera y, exhausto, acaba dormido<sup>87</sup>. Por dormirse con negligencia, nodrizas hay que han sido causa de la muerte de las criaturas a su cuidado<sup>88</sup>. Muchos valientes han sido apresados o muertos mientras, inermes, dormían<sup>89</sup>;

---

<sup>85</sup> *Calila e Dimna*, edición de Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra, Castalia, Madrid, 1985 (2ª ed.), p. 93.

<sup>86</sup> “E después que ovieron comido, acostóse el cavallero un poco en el regaço de su muger, e ella espulgándole, adormióse. [...] E salió una leona del montezillo e tomó en la boca el mayor”, *Libro del Caballero Zifar*, edición de Joaquín González Muela, Castalia, Madrid, 1982, p. 114.

<sup>87</sup> “E quando cató, vio un lobo que lo levava e ovo muy grant pesar e fue corriendo, lançando piedras e palos; mas todo le tovo poca pro ca lo non pudo alcançar. E fincó tan cansado que se ovo de asentar çerca de una peña e del cansaçio adormeçióse”, *El rrey Guillelme*, editado por John R. Maier, University of Exeter Press, Exeter, 1984, p. 13.

<sup>88</sup> “La una’s reia, / l’altra cantava, / lo txic mamava, / tots s’adormiren. / Dormint se giren, / qualsevol d’elles / braç o mamelles / sus li posaren; / mort lo trobaren”; “Dormint com mortes, / alguns plorant, / altres mamant / massa, los maten; / altres n’esclaten / sus ells llançades, / endormiscades / necligentment”, Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, pp. 86 y 139, respectivamente.

<sup>89</sup> Caso paradigmático es el de Alcibiades, famoso general ateniense al que sus adversarios sólo pudieron vencer incendiando la casa en cuyo interior dormía: “Illi cum ferro aggredi non auderent, noctu ligna contulerunt circa

otros han hecho de la vigilia nocturna una aventura épica<sup>90</sup>. Del unicornio se dice que es un animal tan fuerte y astuto “que no és alguna armadura qui li stigués devant, ni no és algun hom qui'l pogués pendre si donchs no'l trovaba durment”<sup>91</sup>. Cuando el sopor se cierne sobre las personas y

---

casam eam, in qua quiescebat, eamque succenderunt, ut incendio conficerent, quem manu superari posse diffidebant”, Cornelio Nepote: *Vite degli uomini illustri e Frammenti* [*De viris illustribus, Fragmenta et testimonia*], edición y traducción al italiano de Cipriano Conti, Newton, Roma, 1995, p. 72. Cfr. *Primera crónica general de España*, cap. dcccxxxii, p. 428; *Crónica de San Juan de la Peña*, p. 135; *Crónica anónima de Enrique IV*, p. 200. Especialmente en campaña, el guerrero avisado duerme poco y extrema las precauciones: “E quando en la noche muy escura todos durmian, el maestre cavalgava en un cavallo, e armado se yva a dormir al campo, e apartavase e dexava el cavallo a uno de quien mucho fiava e durmia algunt tanto, e ante que amanesçiesse bolviese a su posada”, *Crónica anónima de Enrique IV*, p. 239.

<sup>90</sup> Recordemos el poema épico anglosajón *Beowulf*, donde se narra cómo el monstruo Grendel, de la descendencia de Caín, por las noches devora a cuantos guerreros halla en la sala de banquetes, dormidos ahitos de cerveza. Sólo el héroe, Beowulf, es capaz de aguardar despierto y derrotar al vestiglo. *Beowulf*, traducción de Orestes Vera Pérez, Aguilar, Madrid, 1959, cantos xi-xii, vv. 720-830, pp. 151-159. Numerosas aventuras de la tradición épica ponen a prueba la resistencia del héroe al sueño, y en todas ellas subyace la ancestral necesidad de superar los terrores nocturnos.

<sup>91</sup> “Mas la sua pròpia natura és aquesta: que com ell veu alguna fembra puncella e verga qui li ve devant, ten gran odor li ve de la sua virginitat que de mantinent se dorm als seus peus, e en aquesta manera lo cassador lo pren e l'alciu”, *Bestiaris*, edición de Saverio Panunzio, Barcino, Barcelona,

las abate en sus lechos, el demonio, perspicaz como nadie, aprovecha la indefensión de los pecadores para atacar<sup>92</sup>.

---

1963 y 1964, vol. I, p. 89. Cfr. Brunetto Latini: *Libro del tesoro. Versión castellana de Li Livres dou Tresor*, edición de Spurgeon Baldwin, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1989, lib. I, cap. cxviii, p. 92: “Del unicornio”.

<sup>92</sup> Vid. F. Refoulé: “Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique”, *Supplément à Vie Spirituelle*, XIV (1961), pp. 470-516, esp. pp. 478-485, sobre los asedios a que son sometidos los anacoretas durante su descanso nocturno por parte del diablo. Casos ejemplares al respecto ofrecen los *Dialogi* de Gregorio Magno, por citar un texto muy divulgado en la Edad Media. Similares anécdotas se dan por doquier en la literatura medieval; cfr. *Calila e Dimna*, p. 240.

**II. 5.****“Recuerde el alma dormida”**

Un conmovedor llamamiento al alma para que salga del sopor en que está sumida abre la elegía más admirable de la poesía española: “Recuerde el alma dormida, / abive el seso y despierte...” Al comentar los versos iniciales de las *Coplas de don Jorge Manrique por la muerte de su padre*, Vicente Beltrán anota que esta “imagen del alma humana como un ser dormido, que se ha de despertar para tomar conciencia” es un tópico de la tradición cristiana extensamente cultivado que remite a San Pablo<sup>93</sup>. Y es que dormir es también ignorar el mensaje de Cristo, hallarse sumido en el mortal error, olvidarse, desfallecer y bajar la guardia ante las tentaciones. El sueño de los pecados —confiesa Teresa de Cartagena— “más adormida me tiene que a otro ninguno”<sup>94</sup>. Felizmente, los

---

<sup>93</sup> Jorge Manrique, *Poesía*, edición de Vicente Beltrán, Crítica, Barcelona, 1993, p. 147. Añade Beltrán en una nota complementaria que “la consideración del alma como un ser adormecido que se ha de despertar para tomar conciencia de sí mismo es y ha sido siempre un tópico de la predicación, la liturgia y la literatura devota [...], cuyos ecos llegan hasta la *Comedieta de Ponza* del Marqués de Santillana”, p. 205.

<sup>94</sup> “Aquí miren los que de la salut corporal son bien guarneçidos, porque el sueño de aquesta suguridat no los apremie de tal guisa que la açelerada e forçosa partida los halle durmiendo”. E insiste unas líneas más abajo: “Por ende quiero dezir que miren e miremos, asý enfermos como sanos, que no nos tome durmiendo esta partida que muerte se llama, mas plega al Señor soberano, que asý velantes en obras virtuosas nos halle, que se

pecadores podemos salir del sopor alumbrados por el ángel custodio, que “nos ynçita y despierta que no durmamos en viçios”<sup>95</sup> y abracemos la fe verdadera. “Allende de bien obrar / más deues de trabajar, / que te tyenes de velar / de los pecados”, recomienda Pedro de Veragüe en el *Espejo de Doctrina*<sup>96</sup>. “Mas despierta deste sueño pasado, abre los tus ojos çerrados, e vee de cada parte la gloria de Nuestro Dios rresplandesçiente en todos”, clama un ermitaño acólito del santo Barlaam<sup>97</sup>; en estos términos justifica también Gauberto Fabricio de Vagad que al emperador Constantino le fuese mostrado el lábaro de la cruz en sueños (“dormiendo

---

nos pueda atribuir e podamos gozar de aquella palabra evangélica que dize: «Bienaventura aquel siervo que quando viniere el Señor suyo le hallare vigilante» [Lc. 12:37]”, *Arboleda de los enfermos*, p. 50.

<sup>95</sup> *El libro de propietatibus rerum*, traducción de fray Vicente de Burgos, Enrique Meyer, Tolosa, 1494, fol. 20vº, ADMYTE, CD-Rom 1; cito por la transcripción de María Jesús García Toledano e Isabel Galiano Sierra. El profeta Elías también fue auxiliado por un ángel que acudió a despertarle y animarle en dos ocasiones, *I Re.* 19:5-7. “¡Que Jesucristo os despierte del sueño de los vicios!”, y otras invocaciones por el estilo eran habituales al levantarse; *vid.* Luis Vives: *Diálogos sobre la educación* [*Ioannis Ludovici Vivis Valentini linguae latinae exercitatio*], traducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 1987, pp. 31 y 94.

<sup>96</sup> Raúl A. del Piero: *Dos escritores de la Baja Edad Media castellana* (*Pedro de Veragüe y el Arcipreste de Talavera, Cronista Real*), Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XXIII), Madrid, 1971, p. 53; *cfr. ibíd.*, pp. 61 y 73.

<sup>97</sup> *Barlaam e Josafat*, p. 407.

ensoñando”), mientras que a Pedro I le reveló Dios su auxilio estando despierto:

porque enel sueño dela infidelidad estaua el emperador ahun detenido. Mas el sancto rey nuestro ya por la fe despierto y alumbrado ya enel feruor dela caridad encendido: sentia dela verdad el fauor que le recrecia<sup>98</sup>.

Atender, vigilar, apercibir, esforzarse, trabajar, perseverar, comprender, reconocer, amar la verdad, tener fe, vivir en la virtud son, en suma, sentidos todos ellos que se conjugan en *despertar* y *velar*; como su antónimo perfecto actúa *dormir*, y en torno a ambos polos semánticos una serie de voces afines que matizan y enriquecen significados. Esta extensión semántica no sólo es perceptible en el contexto teológico y doctrinal, las susodichas acepciones se hallan dondequiera. En las colecciones sapienciales: “sey espierto en tus consejos: que el dormir del consejo es aparzero dela muerte”; “el callar es dormimiento del seso: & el fablar es su despertamiento”<sup>99</sup>. En la historiografía alfonsí: “aquellos pueblos malaenturados seyendo beldos de la ponçon del diablo et adormidos en el

---

<sup>98</sup> *Coronica de Aragón*, Pablo Hurus, Zaragoza, 1499, fol. 19r°, ADMYTE, CD-Rom 1; cito por la transcripción de José Carlos Pino Jiménez.

<sup>99</sup> *Bocados de oro*, fols. 13v° y 46r°. “El callar es dormir, / el fablar, despertar”, Sem Tob, *Proverbios morales*, edición de Sanford Shepard, Castalia, Madrid, 1986, p. 182.

peccado de la luxuria”<sup>100</sup>. En el *Libro de Alexandre*: “por essa caída fue después más espierto, / lidiava más a firmes e firié más en çierto”<sup>101</sup>. En el *Libro del caballero Zifar*: “el seso e el buen consejo duerme toda vía fasta que los despierta el ome, e la voluntad está despierta toda vía. E por eso vence la voluntad al seso las más vezes”<sup>102</sup>. En la versión castellana del *Libro del tesoro*: “el onbre sabio que usa segunt su seso es semejante a aquel que vela, et aquel que non obra segunt su sçiençia es semejante a aquel que duerme por beudez”<sup>103</sup>. En Alonso de Cartagena: “todos los appetitus son de restriñir e de paçificar, e es de despertar el castigo e la diligencia por que non fagamos cosa presuntuosa o locamente o a la ventura”<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, edición de Ramón Menéndez Pidal et al., Gredos, Madrid, 1955, vol. I, cap. 493, p. 274. Cfr. “querria mucho escapar, mas fállase adormesçido”, Pero López de Ayala: *Rimado de Palacio*, p. 510, c. 2031c.

<sup>101</sup> *Libro de Alexandre*, edición de Jesús Cañas, Cátedra, Madrid, 1988, p. 261, c. 635ab. Cfr. “vassallos buenos et bien espiertos et coraznudos”; “muy vigorosament et espierto”; “barón muy curial, noble, balient, largo e proz e muy espierto”, *Crónica de San Juan de la Peña (Versión aragonesa)*, edición de Carmen Orcastegui Gros, Institución Fernando el Católico, Diputación Provincial, Zaragoza, 1986, pp. 25, 77 y 80, respectivamente.

<sup>102</sup> *Libro del caballero Zifar*, p. 263.

<sup>103</sup> Brunetto Latini: *Libro del tesoro. Versión castellana de Li Livres dou Tresor*, p. 114.

<sup>104</sup> *Libros de Tulio: De senectute, De los ofiçios*, edición e María Morrás, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, Madrid, 1996, p.



En Diego Enríquez del Castillo: “adormieron sus memorias, donde con sombra de sueños pasados y silencio adormecidos dexaron entonces, los vnos, muy sepultada su fama, y, los otros, agora çegada su nonbradía”<sup>105</sup>. En la *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla*: “El duque, como onbre adormido e ynprovido, resçibio tan gran daño como dicho es, de que otros muy muy grandes daños e males se siguieron”<sup>106</sup>. En Alfonso de Madrigal cuando desentraña el significado alegórico de Argos en la fábula de Ío: “entonces dormiendo, muere, ca, dormiendo la razón, la cual es no apartarse de sí los falagueros deleites, la codicia carnal, de ninguno refrenada, sueltamente corre e mata a la razón”<sup>107</sup>. Podríamos espigar aquí citas sin cuento.

¿Qué hay detrás de estos usos figurados que manejan a su gusto los autores? No cabe duda de que se relacionan con el

---

252. En otro lugar del mismo tratado *De los ofiçios*, explica el amor paterno-filial en función del instinto protector, “el qual cuidado despierta los coraçones e los faze más osados para tractar la cosa familiar”, p. 216.

<sup>105</sup> *Crónica de Enrique IV*, p. 131. Cervantes se lamentará, un siglo después en el prólogo a la primera parte del *Quijote*, de “tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido”.

<sup>106</sup> *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla. 1454-1474 (Crónica castellana)*, edición de María Pilar Sánchez-Parra, Ediciones de la Torre, Madrid, 1991, p. 393.

<sup>107</sup> *El Tostado sobre Eusebio*, apud Guillermo Serés: “Una nota sobre el escolasticismo poético en el otoño de la Edad Media”, *Scriptura*, XIII (1997), pp. 19-31, para la cita p. 31.

discurso por la represión ascética del cuerpo pregonado desde los Padres del desierto. Este discurso, como certeramente ha señalado Milhou-Roudie, impregna la espiritualidad de la Edad Media y juega un importante papel en el desprecio del reposo: “Le sommeil corporel est souvent signe et prélude du sommeil spirituel”<sup>108</sup>. Imprescindible para el mantenimiento del cuerpo, dormir es examinado, delimitado y controlado para conjurar el peligro de su perversión hedonista. Expone don Juan Manuel en el *Libro de los estados*:

Los [placeres] que omne a de tomar naturalmente son así commo en comer et en vevery, et en dormir et en vaños, et en cosas que pertenesçen para vaziamiento o fenchimiento del cuerpo. Et todas estas cosas, porque son naturales, non se puede escusar que naturalmente toman los omnes placeres en ellas. Pero para que los tome commo deve, conviene que también el comer commo las otras cosas todas, que las faga omne en los tienpos et en la manera que pertenesçe, segund ya desusso es dicho en algunos lugares, et que tome dellos lo que cunple para mantenimiento del cuerpo et non para tomar plazer nin deleite sin razón et con pecado<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> “Le sommeil réprimé...”, p. 65.

<sup>109</sup> *El Libro de los estados*, edición de Ian R. Macpherson y Robert Brian Tate, Castalia, Madrid, 1991, parte I, cap. lxxxii, pp. 243-244.

Si el apotegma clásico aboga por una sana moderación en las costumbres (“sea el tu dormir quanto a folgura de tu cuerpo”<sup>110</sup>), vigiliias, ayunos y dormir en áspero lecho, las tres condiciones de la vida monástica consagrada a la plegaria, son —paradójicamente— el placer mismo a ojos del asceta<sup>111</sup>. Teresa de Cartagena recuerda, citando a San Bernardo, que “la dolencia llaga el cuerpo y cura el alma”<sup>112</sup>. También decía el Abad de Claraval que el hombre dormido no era hombre, y no soportaba ver a uno roncar<sup>113</sup>. San Jerónimo quería que sus discípulos durmiesen tan poco que apenas pudiesen sostener la cabeza, y en ese estado debían continuar la lectura edificante<sup>114</sup>. De la *Historia Lausiaca* procede el ejemplo del

---

<sup>110</sup> *Bocados de oro*, fol. 9v°. Igualmente aconseja el sabio Fayagoras a su discípulos: “non durmades mucho nin folguedes mucho synon con rrazon”, *The Libro de los buenos proverbios. A critical edition* by Harlan Sturm, The University Press of Kentucky, Lexington, 1970, cap. xxviii, p. 143.

<sup>111</sup> Vid. Charles Méla: “Les veilles du saint homme”, en *Mélanges de philologie et de littérature médiévales offerts à Michel Burger*, editados por Jacqueline Cerquiglini-Toulet y Olivier Collet, Librairie Droz, Ginebra, 1994, pp. 255-272, esp. 259.

<sup>112</sup> *Arboleda de los enfermos*, p. 75.

<sup>113</sup> Rodrigo de Yepes: “Sermones de Santa Florentina” (en *Historia del niño de la Guardia*, Toledo, 1583), *apud* A. Milhou-Roudie: “Le sommeil réprimé...”, p. 64.

<sup>114</sup> Rodrigo de Yepes: “Sermones de Santa Florentina”, *apud* A. Milhou-Roudie, “Le sommeil réprimé...”, p. 64. De San Pedro de Alcántara (Juan de Sanabria en el siglo) decía Santa Teresa que durante cuarenta años no durmió más que hora y media al día; no extraña que fuese conocido con

anacoreta Doroteo, el cual acompañaba santamente los ayunos y el trabajo empedernido con el rechazo del descanso:

Doroteo rimaneva seduto tutta la notte a intrecciare foglie di palma per farne corde e procurarsi di che vivere. A chi lo pregava di risposare, replicava ricordando che gli angeli non riposano. [...] Gli angeli sono puri spiriti: non riposano e non dormono. Il monaco, pur vivendo nel corpo, tramite asceti, cerca di liberarsi del tutto dai bisogni, dalle pulsioni e dalle passioni connesse con la carne, fino ad assimilarsi alle creature celesti<sup>115</sup>.

Obsesionado por las tentaciones carnales que diariamente atribulaban su reposo, otro santo llegó a pedir al Señor que le privase de sueño y poder mantenerse despierto hasta derrotar a quienes le daban guerra<sup>116</sup>. En efecto, el diablo “nunca duerme nin fuelga, mas sienpre asecha a los siervos de Dios

---

los sobrenombres de Portento y Pasma de la penitencia (*vid.* San Pedro de Alcántara: *Tratado de la oración y meditación*, p. 15).

<sup>115</sup> Elena Giannarelli: “Il concetto di lavoro nel monachesimo antico: temi e problemi”, pp. 39-40.

<sup>116</sup> *Les Vies coptes de saint Pâchome et de ses premiers successeurs*, traducción francesa de L. Lefort, Louvain, 1943, p. 93, *apud* F. Refoulé: “Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique”, p. 480.

para los tragar”<sup>117</sup>. Para tranquilidad de las conciencias débiles, tampoco Dios, el protector de Israel, duerme ni dormita (*Sal.* 120:4)<sup>118</sup>, como la Pastora Divina, en vela por todos, “ca sy ella dormiese sola una ora, todo el mundo sería perdido & caería por los males que fazemos”<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> *Crónicas anónimas de Sahagún*, p. 136. “Por eso cada uno debe tener cuidado, y vele en oración contra sus tentaciones, porque no halle el diablo lugar de engañarlo; que nunca duerme, buscando por rodeos a quien tragar”, Tomás de Kempis: *Imitación de Cristo*, traducción de fray Luis de Granada, edición de José A. Martínez Puche, Edibesa, Madrid, 1995, I, cap. xiii, p. 58.

<sup>118</sup> Como “ojo que nunca duerme” define el filósofo Segundo a Dios. María Morrás, “*Tractado de Segundo filósofo que fue en Athenas: Otro manuscrito inédito*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LXVII, 3 (1990), pp. 279-284; para la cita, p. 282. Casi idéntica definición vemos en el *Libro del consejo e de los consejeros* de Maestre Pedro, edición de Agapito Rey, Biblioteca del Hispanista, Zaragoza, 1962, cap. iii, p. 30.

<sup>119</sup> *La enperatrís de Roma*, en *Carlos Maynes and La enperatrís de Roma. Critical Edition and Study of Two Medieval Spanish Romances*, por Anita Benaim de Lasry, Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 1982, p. 206.

## II. 6.

### La santificación de las vigiliass

En línea con el deseo de imitar a Cristo doliente hasta en sus tormentos y con la búsqueda de la proeza ascética<sup>120</sup>, la vigilia en el Monte de los Olivos es el modelo seguido por quienes aspiran, por la vía del suplicio voluntario, a la perfección. Porque no hay camino derecho al Paraíso, sino sufrir penas y tribulaciones por la tortuosa senda que conduce a Él (*Mt.* 7:14):

El padecer voluntario es el que padecieron los mártires y eso mesmo los confesores y otros muchos syervos de Dios, e oy padecen algunas personas devotas que por su mesma y propia voluntad se dan a padecer abstinencia, ayunos, *vigilias*, disciplinas y otros muchos trabajos<sup>121</sup>.

Decir que la mayor alegría es servir a la Virgen “jour et nuit” no es, para el obispo de Clermont que acumula noches en vela rezando y llorando, una banalidad<sup>122</sup>. “En todos tiempos avemos enemigos & por esto no menos deuemos nos siempre velar”, leemos en la versión castellana del *Liber de*

---

<sup>120</sup> André Vauchez: *La espiritualidad del Occidente medieval*, p. 53.

<sup>121</sup> Teresa de Cartagena: *Arboleda de los enfermos*, p. 71.

<sup>122</sup> Marie-Christine Pouchelle: “Quan el meravellós no era imaginari...”, p. 103.

*proprietatibus rerum*<sup>123</sup>. El objetivo de ascetas que se imponen a sí mismos trabajos y castigos es “la veglia, per pregare e vigilare: non cedere al sonno vuol dire resistere all'ozio e al diavolo”<sup>124</sup>. Las vigilias se entienden como ejercicio purificador (recordemos, por ejemplo, la vela de armas en la ceremonia de investidura del caballero novel<sup>125</sup>) y como práctica litúrgica y

---

<sup>123</sup> *El libro de proprietatibus rerum*, fol. 138v<sup>o</sup>. “Y como quien tiene buen successo, velad y tened hedad, velad y mirad que el mundo oy os comiença a conocer; que Dios bien sabía y sabe lo que tenía y tiene en vos”, leemos en la *Carta a un señor de la Casa de Alba* atribuida a Alfonso Fernández de Madrigal, Pedro Manuel Cátedra: “Una Epístola 'consolatoria' atribuida al Tostado”, *Atalaya. Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques*, 3 (Automne 1992), pp. 165-176; para la cita, p. 175.

<sup>124</sup> Elena Giannarelli: “Il concetto di lavoro nel monachesimo antico: temi e problemi”, p. 40.

<sup>125</sup> El escudero que se dispone a ingresar en la orden de caballería, predica Ramon Llull, “deu venir a l'esgleia pregar Déu la nit ans del dia que deu ésser cavaller, e deu vetlar e estar en pregueres e en contemplació e en oir paraules de Déu e de l'orde de cavalleria. E si escolta joglars que canten o parlen de puteria ni de pecat en lo començament que entre en l'orde de cavalleria, comença a deshonorar e a menysprear l'orde de cavalleria”, *Llibre de l'Orde de Cavalleria*, edición de Marina Gustà, Edicions 62, Barcelona, 1980 (3<sup>a</sup> ed.), p. 65. Por su parte, Alfonso X dispone en las *Partidas*, II, tít. XXI, l. XIII, que en la investidura del caballero novel se proceda al “alimpiamiento” de su cuerpo y, seguidamente, de su alma “lleuándolo a la Iglesia, en que ha de recibir trabajo, velando e pidiendo merced a Dios, que le perdone sus pecados, e que le guíe, porque faga lo mejor en aquella Orden que quiere recibir”, *apud* Juan Manuel Cacho Blecua: *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Cupsa, Madrid, 1979, pp. 77-78. “L'initiation, au sens traditionnel, peut

contemplativa<sup>126</sup>; representan la alerta de aquellos que no rinden su cuerpo un segundo, mucho menos durante la noche, dominio del “diablo, rector de las tiniebras”<sup>127</sup>.

---

être définie comme la réception d'une influence spirituelle particulière, à travers une chaîne de transmission d'origine supra-humaine, visible ou non, permettant l'éveil de la conscience spirituelle selon un mode d'accomplissement actif, volontaire, et personnel, grâce à un enseignement doctrinal symbolique et à une méthode composée d'exercices rituels et ascétiques”, Gérard de Sorval: *Initiation chevaleresque et initiation royale dans la spiritualité chrétienne*, Dervy-Livres, París, 1985, pp. 42-43. Sobre la ceremonia de armar caballero y su significado en el mundo medieval, vid.: Johan Huizinga: *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos [Herbst des Mittelalters]*, traducción de José Gaos, Alianza, Madrid, 1990 (reimp. de la 1ª ed. española de 1930), pp. 119-132; Juan Manuel Cacho Blecua: *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, pp. 75-100; Maurice Keen: *La caballería [Chivalry]*, versión castellana de Elvira e Isabel de Riquer, Ariel, Barcelona, 1986, pp. 92-114.

<sup>126</sup> Un dicho popular dice todavía: “Una hora duerme el gallo,/ dos el caballo,/ tres el santo,/ cuatro el que no es tanto,/ cinco el capuchino,/ seis el agustino,/ siete el caminante,/ ocho el estudiante,/ nueve el pollino,/ diez el gorrino,/ once el muchacho,/ doce el borracho,/ y el perro y el gato / duermen cada rato”, Víctor-José Herrero Llorente: *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid, 1995 (reimp. de la 3ª ed.), pp. 351-352. “Les vigílies nocturnes són una de les parts de l'Ofici Diví més estimades tant per la primitiva Església com, sobretot, pel monaquisme. Trobem el seu origen i la seva inspiració en la Vetlla pasqual. La nit ha esdevingut al moment més intens de l'espera del Senyor”, Cassià M. Just: *Regla de Sant Benet. Amb pròleg i glosses per a una relectura de la regla benedictina*, Abadía de Montserrat, 1989, p. 207. Vid. Rupert Berger: *Liturgia [Kleines liturgisches Lexikon]*, traducción de Cristiana Lucas,



En la santificación de las vigilijs no es baladí el papel que juega el recelo que con respecto a lo onírico siente la Iglesia. Su porfía en erradicar los restos no asimilables del mundo pagano (degradados a vanas supersticiones) supone la condena de la rica cultura onírica que había legado la Antigüedad<sup>128</sup>. Los severos preceptos del *Levítico* (“Non augurabimini, nec observabitis somnia”, 19:26) y otros libros veterotestamentarios ofrecen argumentos suficientes para su denuncia en alegatos que llevan a la paulatina condena de cuanto pertenece a la esfera del sueño, porque es durmiendo cuando el diablo “hace representar en la fantasía aquellas cosas más aparejadas a las condiciones y voluntades de los hombres para hacerles cometer pecados”<sup>129</sup>. En definitiva, tras

---

edición italiana de P. Eugenio Costa S.I., Piemme, Casale Monferrato, 1993 (2ª ed.), s.vv. “Notte di Pasqua” y “Vigilia”. Teniendo por fuente directa las *Etimologías* de San Isidoro (lib. VIII, cap. v, 62), Alfonso de Toledo hace mención de los *niptagos*, llamados herejes del sueño “porque desechan las vigilijs de las noches, diziendo ser superstición quebrantar los derechos diuinales que la noche para folgança dio”, *Invencionario*, p. 109; cfr. Alfonso de Palencia: *Universal vocabulario en latín y romance*, Pablo de Colonia et al., Sevilla, 1490, fol. 254vº, s.v. *nictages*, ADMYTE, CD-Rom 1.

<sup>127</sup> *Barlaam e Josafat*, p. 409. Cfr. Act. 26:18 y Col. 1:13. Sobre los lugares y momentos que el folklore medieval asocia al diablo, vid. Jeffrey Burton Russell: *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1988 (1ª reimp.), pp. 69-72.

<sup>128</sup> Vid. Jean-Claude Schmitt: *Historia de la superstición* [Les “superstitutions”], traducción de Teresa Clavel, Crítica, Barcelona, 1992.

<sup>129</sup> Antonio de Torquemada: *Jardín de flores curiosas*, edición de Giovanni Allegra, Castalia, Madrid, 1983, p. 329.

estos usos figurados se descubre, una vez más, el propósito, pergeñado por el discurso de las autoridades cristianas, de reducir y domeñar el ser nocturno, íntimo y libérrimo del individuo.

A quienes están totalmente dormidos, la ceguera espiritual (*caecitas cordis*<sup>130</sup>) les impide dar fe a aquello que se les ha mostrado en visión. La reiteración contribuye, en ciertas situaciones, a confirmar la autenticidad del mensaje. En *El rrey Guillelme*, hasta la tercera visión el monarca no da cumplimiento a la explícita orden que ha recibido del cielo para que abandone sus posesiones, siguiendo el prudente consejo de su capellán:

Atendet aun esta noche e sy vierdes esta visión tened que por Dios bien, e desde allí non atendedes consejo más. Sy la terçera vez esto oyerdes, rruégovos que de allý adelante despreçiedes el mundo e a vos mesmo e amad a Dios solamente.<sup>131</sup>

Así también en una leyenda castellana de Santa María Magdalena, en que ésta se presenta en sueños a la mujer de un rico hombre pagano mandándole que dé posada y sustento a quienes escuchan su predicación:

---

<sup>130</sup> Cfr. *Mc.* 3:5 y *Ef.* 4:18.

<sup>131</sup> *El rrey Guillelme*, p. 5.

E la dueña despertó, mas non osó dezir a su marido su visión. E a otra noche después vino a ella como de ante, mas la dueña non lo osó dezir. Otrossý la terçera noche la bendita Magdalena apareció muy ssañuda a anbos e muy temerosa, e semejava su rrostro como si fuese fuego, o así como sy la casa ardiese.<sup>132</sup>

En estos relatos, la ceguera de los receptores, incrédulos que se resisten a abrir los ojos de su corazón, requiere repetidas apariciones del mensajero divino, con su consiguiente enfado e incluso alguna que otra amenaza velada (“e porque tanto tardas es te Dios ya sañado”; “la terçera noche la bendita Magdalena apareció muy ssañuda a anbos”<sup>133</sup>). Al cabo de varias admoniciones despiertan, pero esta vez al reconocimiento de la verdad divina. La repetición de tales fenómenos es una sólida garantía de autenticidad que cuenta con el aval de la Sagrada Escritura:

Le songe répété était déjà connu des Anciens. Mais le moyen âge s'est probablement inspiré des rêves de Joseph (*Gen.* 35:5-11), du triple appel nocturne de

---

<sup>132</sup> *The Lives of St. Mary Magdalene and St. Martha (MS Esc. h-I-13)*, edición de John Rees Smith, University of Exeter Press, Exeter, 1989, p. 5.

<sup>133</sup> *El rrey Guillelme*, pp. 5-6; “De Santa María Madalena”, *The Lives of St. Mary Magdalene and St. Martha*, p. 5.

Dieu à Samuel (*I Sam.* 3:1-9) et du triple songe de saint Pierre (*Act.* 10:16). Lorsqu'il explique les songes de Pharaon, Joseph prête à cette répétition une valeur d'insistance: c'est que la chose annoncée est bien décidée et que Dieu a hâte de l'accomplir<sup>134</sup>.

Sueños o visiones, las comunicaciones de orden divino quedan consagradas como acceso privilegiado al más allá, “signe d'elecció, sobrenatural i terrestre, per a aquells que s'en poden beneficiar: reis, sants, bisbes i frares”<sup>135</sup>. El preparamiento del alma para la designación divina exige, en buena lógica, una conducta excepcional que se caracteriza, amén de otras renunciias, por vigiliias y muchas horas de plegaria sustraídas al sueño: “Le saint se prépare à la mort par des pratiques ascétiques: soit qu'il se revête un cilice, s'y étende, soit qu'il veille et jeûne”<sup>136</sup>. Y es así que, por mor de la correspondencia entre los sentidos del alma y los corporales, los biógrafos de santos, sabios, gobernantes y demás

---

<sup>134</sup> Herman Braet: *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, pp. 42-43.

<sup>135</sup> J.-C. Schmitt: “Introducció a una història de l'imaginari medieval”, en *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, pp. 15-33; para la cita, p. 23. *Cfr.* J. Le Goff: “Le christianisme et les rêves”, pp. 301-303, sobre la elite que se reserva los sueños proféticos de origen divino como un privilegio.

<sup>136</sup> Michel Lauwers: “La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Age”, *Le Moyen Age*, XCIV (1988), pp. 21-50; para la cita, p. 24.

personajes ejemplares convienen en salpimentar sus escritos con alusiones a la incomodidad de su dormitorio (“e ssu cama façia de sarmientos o de otros rramos, e allí folgava e dormía”<sup>137</sup>), a las numerosas noches pasadas en vela para mortificarse y rezar (“las noches e los días lazrava el barón, /

---

<sup>137</sup> “De la vida que passava santa Marta”, *The Lives of St. Mary Magdalene and St. Martha*, p. 37. Berceo: *Vida de Santo Domingo de Silos*, edición de Teresa Labarta de Chaves, Castalia, Madrid, 1987 (3<sup>a</sup> ed.), p. 73, c. 68a: “sufriendo vida dura, yaciendo en mal lecho”; del mismo autor, *Poema de Santa Oria*, p. 121, c. 130ab: “Lecho quiero yo áspero de sedas agujiosas, / non meresçen mis carnes yazer tanto viçiosas”. Gonzalo de Arredondo describe en estos términos el dormitorio de los eremitas arlantinos: “en sarmientos su yazer / fue çierto a mi ver / y no en colchones ni manta”, *Vida rimada de Fernán González*, editada por Mercedes Vaquero, University of Exeter Press, Exeter, 1987, p. 29, est. 122. “Per abstinència, / llit sus la llenya, / e d'estramenya / tinc los llançols, / los camisols / d'aspre cilici”, confiesa el desengañado narrador-protagonista del tratado de Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, p. 220. Entre las cosas que ayudan a alcanzar la devoción, San Pedro de Alcántara incluye “las asperezas y abstinencias corporales: la mesa pobre, la cama dura, el cilicio y la disciplina y otras cosas semejantes, porque todas estas cosas, así como nacen de devoción, así también despiertan, conservan y acrecientan la raíz de donde nacen”, *Tratado de la oración y meditación*, p. 150. Tan austeras maneras de dormir también son ensalzadas en filósofos paganos: “Diogenes el canonico fue el mas sabio de su tiempo aborrecedor del mundo, & dexo se del & no auia morada ninguna. E yazia en qualquier lugar que le anocheçiese”, *Bocados de oro*, fol. 14v<sup>o</sup>; *cfr. Vida de Santa María Egipcíaca*: “Do la noche le prendié, / cada huno allí durmié”, p. 106, vv. 863-864.

los días percaçando, las noches, en oración”<sup>138</sup>), en fin, a su ejemplar y pasmosa parquedad en dormir:

Mas abié fecho grant jornada  
 e sintiósse desmayada.  
 En tierra dura su lecho fizo,  
 non a y coçedra nin batedizo.  
 Poco duerme, que non pudié,  
 que'l lecho duro gelo tollié.  
 Grant manyana se erguié;  
 por oir las oras a la iglesia fue <sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> Berceo: *Vida de Santo Domingo de Silos*, c. 217ab. “Al buen sennor seruimos quando fazemos vegilias, oraçiones, ayunos et limosnas”, afirma el filósofo Péticus (Epicteto), *Diálogo de Epicteto y el emperador Adriano. (Derivaciones de un texto escolar en el siglo XIII)*, edición de Hugo Óscar Bizzarri, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt am Main y Madrid, 1995, p. 48. “Noche e día a Dios servién, / sabet por çierto que non durmién”, *Vida de Santa María Egipcíaca*, p. 104, vv. 809-810. Cfr. Berceo, *Poema de Santa Oria*, cc. 112 y 117; “Santa Marta”, *The Lives of St. Mary Magdalene and St. Martha*, p. 37.

<sup>139</sup> *Vida de Santa María Egipcíaca*, en *Antigua poesía española lírica y narrativa*, p. 100, vv. 665-668. Dice Don Juan Manuel que el emperador debe ser austero en dormir, y no menos ha de habituarse el infante, para quien “la cama en que oviere a dormir conviene que non sea sienpre de una manera, mas que sea algunas vezes dura e non bien fecha”, *El Libro de los estados*, parte I, pp. 174-177 y 201. Alonso de Cartagena dedica un capítulo de su *Doctrinal de los cavalleros* a la medida que deben observar en comer, beber y dormir, y recuerda que los antiguos a sus guerreros “los acostumbraavan que non fuesen dormidores porque nuze mucho a los que

---

grandes fechos han de fazer, e señaladamente a los cavalleros cuando son en guerra. E por eso, así como les consintían en tiempo de paz que traxiesen ropas muelles e blandas para su jazer, así non querían que en la guerra yoguiesen si non en poca ropa e dura o en sus perpuntos; e fazíanlo por que dormiesen menos e se acostumbrasen a sofrir lazeria”, edición de José María Viña Liste, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1995, p. 38. Ya en su infancia, Alexandre mostraba el talante excepcional que le llevaría a conquistar Oriente: “sabet que de dormir nol prendía taliento”, *Libro de Alexandre*, p. 143, c. 28d. Sobre las buenas costumbres de su padre el rey Fernando III, escribió Alfonso X: “Jazer e echarsse sabía muy apuestamente e en buen contenente, e dormir; et otrosí non era dormidor”, *Setenario*, edición de Kenneth H. Vanderford, Crítica, Barcelona, 1984, ley VII, p. 12. De igual modo concluye la *Crónica de don Pedro Primero*: “E fue el rey don Pedro asaz grande de cuerpo, e blanco e rubio, e ceceaba un poco en la fabla. Era muy cazador de aves. Fue muy sofridor de trabajos. Era muy temprado e bien acostumbrado en el comer e beber. Dormía poco e amó mucho mujeres. Fue muy trabajador en guerra”, Pero López de Ayala, *Crónicas*, edición de José-Luis Martín, Planeta, Barcelona, 1991, p. 434. Pedro de Escavias, en su *Repertorio de Príncipes de España*, retrata de forma casi idéntica al monarca castellano: “E fue asaz grande de cuerpo, e blanco e rruvio, e çeçeava vn poco. E era muy çaçador de aves e gran sofridor de trabajos, e bien tenplado en el comer y beber, e dormía poco, e amó mucho a mugeres”, *Repertorio de Príncipes de España y Obra Poética del Alcaide Pedro de Escavias*, p. 291. Tampoco solía dormir mucho el infante Alfonso, hijo de Juan II, según cuenta la *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla*, p. 242.





### III

#### *INCUBATIO:*

#### VIGENCIA DE UN RITO DE LA CULTURA ONÍRICA ANTIGUA

En muchas sociedades se han empleado y se emplean todavía técnicas especiales para provocar el anhelado sueño “divino”. Incluyen el aislamiento, la oración, el ayuno, la auto-mutilación, dormir sobre la piel de un animal sacrificado, o en contacto con algún otro objeto sagrado y, finalmente, la incubación.

Eric R. Dodds:

*Los griegos y lo irracional.*

Las posibilidades de “librarse del diablo” de los sueños falsos y turbadores que inquietan al durmiente son mayores, por no decir todas, en recintos sagrados. Allí tienen lugar los ritos incubatorios. Como indica su etimología (*incubare*: acostarse), estos ritos consisten esencialmente en peregrinar a un lugar sagrado o templo para dormir allí y aguardar de la divinidad invocada una revelación o un mensaje que han de llegar por vía onírica<sup>1</sup>. Antiguos ritos incubatorios, de ellos muchos con finalidad terapéutica (“on sait quels liens étroits

---

<sup>1</sup> André Taffin: “Comment on rêvait dans les temples d’Esculape”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, IV (1960), pp. 325-367, esp. p. 325.

unissaient, déjà dans l'antiquité, la médecine et l'interprétation des songes: il suffit de rappeler ici les rites d'incubation<sup>2</sup>), se habían desarrollado en los templos griegos de Apolo y sobre todo de Asclepio, donde el ensueño incubatorio del enfermo era interpretado por sacerdotes expertos en la onirocrítica que averiguaban de esta forma cuál era el remedio para el mal que le aquejaba<sup>3</sup>, fueron adaptados en el cristianismo oriental para conseguir hagiofanías en las iglesias<sup>4</sup>, y a su vez guardan ciertas similitudes con usos documentados en la basílica del Santo Sepulcro y otros centros de peregrinación que custodiaban reliquias y tumbas de santos y de mártires, así como en santuarios de culto mariano<sup>5</sup>. La literatura, en especial la hagiográfica, testimonia

---

<sup>2</sup> Maurice Hélin: *La clef des songes. Fac-similés, notes et liste des éditions incunables*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1977, p. 85.

<sup>3</sup> Vid. Luis Gil: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 351-402, con abundante bibliografía. El trabajo más antiguo sobre la incubación de que tenemos noticia es el de H. Meibom: *De incubatione in fans doctrina medicinae caussa olim facta*, Helmstadt, 1659. Elio Arístides ofrece de primera mano un valioso testimonio de esta práctica en el mundo helénico; vid. C. A. Behr: *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Adolf M. Hakkert Pub., Amsterdam, 1968.

<sup>4</sup> Mercedes López Salvá: "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *Cuadernos de Filología Clásica*, X (1976), pp. 147-188, esp. pp. 161-163.

<sup>5</sup> Mary M. A. Hamilton: *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, W. C. Henderson, Londres, 1906; Pierre Saintyves: *En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la*

estas prácticas. Gregorio de Tours (*Miraculorum liber II. De miraculis Sancti Juliani*, cap. ix) narra una incubación que se vio acompañada de una sanación milagrosa: una mujer llamada Fedamia se acostó en la iglesia de San Julián de Brioude, en el curso de la celebración de una vigilia un domingo por la noche; el mártir visitó a la devota romera en sueños, que despertó luego sana y liberada de su parálisis<sup>6</sup>. El hagiógrafo de Tours sitúa un milagro similar en otro templo, dedicado a San Martín<sup>7</sup>. Otros ensueños taumatúrgicos por el estilo encontramos en las *vitae* inglesas de San Swituno y San Oswaldo que escribiera Aelric<sup>8</sup>. De Santiago leemos que curó a un caballero, aquejado por “una grant enfermedad que se non podié mover nin podié andar”, porque acudió a Santiago de Compostela en peregrinación; después de una primera experiencia alentadora en el hospital de pobres (“vino en visión que Santyago vinié a él e le estendié las piernas e

---

*formation de quelques thèmes hagiographiques*, Nourry, París, 1930, pp. 27-33.

<sup>6</sup> “Quae dum in porticu illa quae sanctae basilicae conjungitur decubaret noctem dominicam, dum sacrosanctis vigiliis concelebrat, et illa quiescens lectulo paululum obdormisset, a viro quodam per visum correpta atque increpita est...”, en *Patrologia Latina*, edición de Jacques-Paul Migne, Garnier, París, 1844-1864, tomo LXXI, col. 807.

<sup>7</sup> *De miraculis Sancti Martini*, lib. II, cap. 56, *Patrologia Latina*, tomo LXXI, col. 966.

<sup>8</sup> Antonio Bravo García y Pedro Gonzalo Abascal: *Héroes y santos en la literatura anglosajona*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1994, pp. 217, 225 y 229.

reçibié salut”), el caballero se hizo llevar a la iglesia del santo, y allí

echóse en oraçión e rogó a Dios e a Santyago que le diese salut. E asý yogó allý tres noches e a la terçera noche vino a él Santyago e tomólo por la mano. E quando âquel alto omne vío, preguntóle que quién era, e él díxole: “Yo só Santyago el Apóstol”. E levantóse entonçe tan bien sano como nunca fuera. Quando aquel grant omne fue sano, el Apóstol se partió dél. E la luz llegó, contólo él a quantos lo quisieron oýr el gran miraglo e el grant bien que Dios le fiziera por Santyago. E después que esto, fincó en la eglesia xii días en oraçión e en jejunio e en velar e en fazer serviçio al bien aventurado Apóstol<sup>9</sup>.

Gautier de Coinci cuenta cómo el obispo de Clermont, después de velar durante horas rezando y llorando, queda dormido en la capilla del arcángel San Miguel y, a medianoche, se le aparece Santa María con su corte de ángeles y santos<sup>10</sup>. La Virgen se aparece también a San Basilio en visión una noche que, tras un ayuno de tres días y

---

<sup>9</sup> *Los miraglos de Santiago (Biblioteca Nacional de Madrid MS10252)*, edición de Jane E. Connolly, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, pp. 102-102.

<sup>10</sup> *Les miracles de Notre-Dame*, edición de V. Frederic Koenig, Droz, Ginebra, 1966-1970 (4 vols.), III, pp. 60-73.

prolongadas viglias, quedó dormido en el santuario mariano: “ben ant’ o altar adormeceu / da Santa Virgen, lass’ e maltreito; / e ela logo ll’ apareceu / con gran poder de Santos afeito / que a terra toda ‘sclareceu”<sup>11</sup>. Los *Miraculos romançados* de Pero Marín refieren el milagro de Juan de Berneo, un sordomudo al que se le aparece Santo Domingo y le cura mientras duerme a la cabecera de su sepulcro:

Enel mes de agosto veno aquí en romeria un moço que era sordo & mudo, que non fablaba si non por signas [...] & estando aquí en la egleſia la vigilia de ssant miguel oyo tannien alos matines, que oyo todas las Capanas & todos los matines. Et los matines acabados que se adormiera un poquileio. El estando assi que uiera en vision sallir dela tunba de Santo Domingo por la cabeça a Santo Domingo & dos ninnos con el con vestiduras muy blancas & çirios ençendidos en las manos. & quel lamara por su nonbre & quel dixo: ¿Johan, como non fablas? & el que non pudiera dezir nada. & quel dixiera Santo Domingo: yo te ganado del nuestro sennor iesu

---

<sup>11</sup> Alfonso X el Sabio: *Cantigas de Santa María*, edición de Walter Mettmann, Castalia, Madrid, 1986, cantiga n° 15, vv. 87-91 (vol. I, p. 96).

Cristo que oyas & que fables. En esto quel cuydo  
besar las manos & non vio ninguna cosa<sup>12</sup>

Es opinión de P. Saintyves que el ensueño obtenido mediante la *incubatio* presenta dos ventajas: en primer lugar, excluye a los malos espíritus, que no pueden penetrar en un lugar consagrado a Dios y, además, favorece la comunicación directa con el santo que “habita” y es venerado en el templo<sup>13</sup>. Así se observa en el *Poema de Fernán González*, que contiene el relato de un ensueño incubatorio con no pocos detalles de interés: la peregrinación del conde castellano a la ermita de San Pedro, santuario con el que tiene un vínculo providencial, la plegaria nocturna, las muestras de contrición, la armadura que viste cuando queda traspuesto.

---

<sup>12</sup> Los “*Miraculos romançados*” de Pero Marín, edición de Karl-Heinz Anton, Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos, 1988, pp. 48-49. Citamos modernizando la puntuación.

<sup>13</sup> *En marge de la Légende Dorée*, p. 27.

### **III. 1.**

#### **El acceso providencial al recinto sagrado**

Días antes de luchar contra Almanzor, que ha reunido un ejército muy superior en fuerzas al de los cristianos, Fernán González acude a la ermita de San Pedro para recabar consejo del monje Pelayo. Allí tiene lugar un suceso fundamental para los cristianos y sin duda relevante para la comprensión del poema: el ensueño del héroe, en el cual Pelayo se aparece y le anima a combatir contra la hueste pagana asegurándole que la victoria final será suya, porque Dios está de su parte.

La relación de Fernán González con la ermita de San Pedro es un factor importante del poema. El protagonista se pierde en el monte y llega por primera vez a la ermita en una cacería, cuando involuntariamente profana el templo persiguiendo un jabalí que se ha refugiado tras el altar. Es bien acogido por los tres monjes que allí viven, y uno de ellos, llamado Pelayo, predice certeramente su triunfo en la guerra que mantiene contra Almanzor y le aconseja sobre cómo actuar ante un prodigio que a todos sus soldados causará espanto. El conde muestra su gratitud con la promesa de donaciones y de ordenar allí su sepultura. A partir de este momento, la ermita de San Pedro, lugar elegido por la divina providencia en la defensa de los cristianos, queda vinculada a la gesta del héroe castellano.

La concepción del *Poema de Fernán González*, resume Alan Deyermond, “obedece al propósito de lograr que otros emulen la generosidad de este conde, y de atraer asimismo peregrinos al monasterio”<sup>14</sup>. En efecto, el texto es un producto más de las campañas propagandísticas que monasterios del norte de la Península organizaron a raíz del avance cristiano en dirección al sur, que trajo consigo el declive de zonas afectadas por la emigración en masa de población activa hacia los territorios conquistados y significó para muchos cenobios su empobrecimiento por la pérdida de donativos y de diezmos y primicias de quienes habían sido sus feligreses.

Dado que aspira a difundir las virtudes y los méritos de San Pedro de Arlanza, el anónimo autor “tiene como objetivo no tanto el motivo literario como el histórico. Dicho de otra manera: él pretende que su Poema no sea sólo Poema, sino Historia”<sup>15</sup>. Por eso, cuando llega al punto de relatar el sueño de Fernán González, el suceso más importante y el que justifica su trabajo, pues en el contacto establecido entre el protagonista y la voluntad divina se concede la mayor importancia a su cenobio, el Arlantino debe resolver un problema que exige una muy estudiada solución. La vocación histórica del texto y su propia condición clerical no parecen

---

<sup>14</sup> *Historia de la literatura española. La Edad Media*. Ariel, Barcelona, 1991, (14ª ed.), p. 77.

<sup>15</sup> Juan Victorio, en la Introducción a su edición del *Poema de Fernán González*, Cátedra, Madrid, 1984 (2ª ed.), p. 20.



encajar bien con un episodio en el que Dios se manifiesta al protagonista en un sueño. Las Escrituras previenen contra los engañosos sueños, que a muchos extraviaron y defraudaron a los que les dieron fe (*Eclo* 34:7)<sup>16</sup> y la Iglesia ve, en el interés popular que conservan, una peligrosa herencia de las costumbres paganas. Entre los Padres, el sueño bascula del lado del diablo —señala Jacques Le Goff— y, “en conjunto, es rechazado al infierno de las cosas dudosas, a las que el cristiano común debe cuidarse mucho de prestar fe”<sup>17</sup>.

Para asegurar la efectividad de su discurso, el anónimo autor del *Poema de Fernán González* articula como mejor sabe los mecanismos que autorizan la visión onírica del conde y contribuyen a hacer más convincentes sus milagrosas hazañas. En adelante, vamos a observar en las circunstancias del sueño de Fernán González aquellos elementos que confieren al suceso de la ermita su especial relevancia y que aclaran las dudas, planteadas en el poema y por el conde mismo, sobre la falsedad o veracidad de la revelación.

El conde don Fernando, cuerpo de buenas mañas,  
cavalgo en su cavallo, partio s' de sus conpañas,

---

<sup>16</sup> Cfr. *Eclesiastés* 5:2.

<sup>17</sup> “Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval”, en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval* [*Pour un autre Moyen Age*], traducción de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1983, p. 287.

por ir buscar el puerco, metio s' por las montañas,  
fallolo en un arroyo çerca de Vasquebañas.  
Acojio se el puerco a un fiero lugar,  
do tenia su cueva e solia albergar;  
non se oso el puerco en cueva asegurar,  
fluxo a una ermita, metio s' tra el altar<sup>18</sup>.

Como hemos indicado antes, Fernán González es conducido hasta la ermita de San Pedro por un excepcional jabalí al que quiere dar alcance<sup>19</sup>, en un episodio similar a otro que protagoniza el rey Sancho Abarca en las *Mocedades de Rodrigo*, cuando conoce de manera fortuita la cueva consagrada a San Antolín, patrono de Palencia<sup>20</sup>. Nuestro

---

<sup>18</sup> *Poema de Fernán González*, cuadernas 226-227.

<sup>19</sup> Margarita Ruiz Maldonado ha observado que “frente a la mayor variedad de las escenas cinegéticas de la escultura románica en el resto de Europa, en España se registra casi exclusivamente la caza del jabalí. [...] Es especialmente abundante en la franja Norte de la Península: Asturias, Santander, Álava, zona septentrional de Palencia, Soria y Guadalajara reúnen el mayor número de representaciones; son zonas montañosas, en las que, a su vez, el número de jabalíes sería también elevado y constituiría un trofeo cinegético alcanzable”. *El caballero en la escultura románica de Castilla y León*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1986, p. 72.

<sup>20</sup> *Vid. Épica medieval española*, edición de Carlos y Manuel Alvar, Cátedra, Madrid, 1991, p. 112. El autor palentino de las *Mocedades de Rodrigo* “se inspiró en el Poema de Fernán González, que le ofreció el ejemplo de una refundición de un poema épico, escrita para fines

poema inicia así el episodio de la caza y la posterior profecía<sup>21</sup>, estudiado por J. P. Keller<sup>22</sup>, del que interesa resaltar aquí de qué forma el motivo del animal-guía conecta con una tradición en la que el marco cinegético se abre a lo maravilloso; para Joan Ors, que ha examinado la función de este motivo en la literatura románica, “res no hi fa la mena d'animal, l'important és la funció narrativa del motiu, que roman estretament unit a la tradició de l'altre món”<sup>23</sup>.

En efecto, el jabalí lleva al conde por una senda secreta hasta un lugar recóndito en la escarpada montaña, donde se halla la ermita consagrada a San Pedro en la que tres monjes hacen “vida fuerte lazada”<sup>24</sup>. Fernán González, atento únicamente a la pieza que persigue, accede de manera abrupta al interior del recinto sagrado, cuando cae en la cuenta de su exceso: “Quando vio don Fernando tan onrado logar, / desanparo el puerco, no l' quiso matar [...] por y fazer enojo yo aquí non

---

eclesiásticos”, Alan Deyermond: *El “Cantar de Mio Cid” y la épica medieval española*, Sirmio, Barcelona, 1987, p. 58.

<sup>21</sup> *Poema de Fernán González*, cuadernas 226-250.

<sup>22</sup> “The Hunt and Prophecy Episode of the *Poema de Fernán González*”, *Hispanic Review*, XXIII (1955), pp. 251-258.

<sup>23</sup> “De l'encalç del cèrvol blanc al creuer de la balena sollerica: la funció narrativa del motiu de l'animal-guia”, en *Studia in Honorem Prof. M. de Riquer*, Quaderns Crema, Barcelona, 1986, vol. I, p. 570.

<sup>24</sup> *Poema de Fernán González*, cuaderna 228d.

entraria, / si non por fazer ofrenda o por fer romeria”<sup>25</sup>. Contrito por su pecado, pronuncia el conde una oración en la que solicita perdón para sí y amparo para Castilla contra la “gent pagana”. Pelayo, el más sabio y santo de los monjes que habitan la ermita, lo acoge bondadoso y lo reconforta ofreciéndole hospitalidad, consejos y favorables pronósticos:

Recudio el monje e dixo: “Ruego t’ por Dios, amigo,  
si fuesse tu mesura que ospedasses conmigo,  
dar te he yo pan d'ordio, ca non tengo de trigo,  
sabras commo has de fer contra el tu enemigo”.  
El conde don Fernando, de todo bien conplido,  
contra el monje Pelayo reçibio su convido,  
del ermitaño santo tovo's por bien servido:  
mejor non albergara despues que fuera vivo.  
Dixo don fray Pelayo escontra su señor:  
“Fago te, el buen conde, de tanto sabidor,  
que quiere tu fazienda guiar el Criador:  
vençeras el poder del moro Almançor.  
Faras grandes batallas en la gent descreida,  
muchas seran las gentes a quien toldras la vida,  
cobraras de la tierra una buena partida,  
la sangre de los reyes por ti sera vertida<sup>26</sup>.”

---

<sup>25</sup> *Poema de Fernán González*, cuaderna 232bc.

<sup>26</sup> *Poema de Fernán González*, cuaderñas 235-238.

En las cuadernas siguientes, la confirmación de estas palabras favorecerá una segunda visita del héroe al retirado cenobio, cuando “la gent descreida” amenace seriamente Castilla y sea preciso recabar de nuevo la ayuda de Dios mediante la intercesión del santo ermitaño.

### III. 2.

#### La vigilia en el templo

Almanzor vuelve a la carga al frente de un gran ejército al que los castellanos apenas confían poder resistir, y Fernán González se presenta de nuevo en la ermita de San Pedro. El buen conde, más necesitado que nunca del socorro de la Providencia, sabe entonces que Pelayo hace ocho días fue enterrado:

Eran ya en Fazinas    esa gente maldita,  
todos los castellanos    eran en Piedrafita;  
el conde —la su alma    de pena sea quita—  
fue se pora San Pedro    a essa su ermita.  
Quando fue a la ermita    el conde allegado,  
demando por su monje,    don Pelayo llamado;  
dixeron le por nuevas    que era ya finado,  
ocho días avia    que era soterrado<sup>27</sup>.

Fernán González acude a Pelayo, su consejero e intermediario ante Dios, precisamente cuando se cuentan ocho días desde que recibió sepultura. El octavo día simboliza la transfiguración, la resurrección de Cristo y la promesa de resurrección del hombre transfigurado por la gracia; según

---

<sup>27</sup> *Poema de Fernán González*, cuadernas 392-393.

San Agustín, más allá del séptimo día viene el octavo, que señala la vida de los justos y la condenación de los impíos:

It was convenient for Christian exegetes to take over this idea of regeneration: Christ's resurrection took place on the eight day of the Passion, thus promising future glory and eternal life to the believer. In addition, the name of Jesus in Greek letters, IHESOYS, yields the numerical value of 888, a multiplication and hence strengthening of the sacred 8. Gernot of Rechtersberg, a medieval German theologian, therefore says: "Octonarius primus in numeris cubicis est, aeternae beatitudinis nobis in anima et corpore stabilitatem simul at soliditatem designans"<sup>28</sup>.

Pelayo, que ya era tenido por santo en vida (cuaderna 236), se anuncia en condiciones óptimas de hacer manifiesta su santidad.

Penetra entonces el conde en la ermita, donde entona una larga oración en la que expone la precaria situación de las

---

<sup>28</sup> Annemarie Schimmel: *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, Nueva York, Oxford, 1993, p. 158. Cfr. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant: *Diccionario de los símbolos [Dictionnaire des symboles]*, traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, s.vv. "ocho" y "octógono", Herder, Barcelona, 1986.

huestes cristianas y reclama de Dios ayuda para defender  
Castilla de los moros:

Entro en la ermita con muy grand devoçion,  
finco los sus finojos e fizo su oraçion,  
de los ojos llorando fizo su petiçion:  
"Señor, tu me aguarda d'error e d'ocasion.  
Señor, por grand amor de fer a ti serviçio,  
passo mucho lazerio e dexo mucho viçio,  
con est' cuerpo lazrado fago te sacrificio,  
con moros e cristianos meto me en grand bolliçio  
[...]

Por essas escrituras que dexo Isaias,  
que a los tus vassallos nunca falesçerias:  
Señor, tu siervo so con mis cavallerias,  
no m' partire de ti en todos los mis dias.  
Mas he yo grand mester, Señor, de la tu ayuda,  
Señor, sea por ti Castiella defenduda;  
toda tierra de Africa sobre mi es venuda,  
anparar non la puedo, Señor, sin tu ayuda.  
Por fuerça nin por seso que yo pudiesse aver  
non la podrie por guisa ninguna defender;  
Señor, da me esfuerço e seso e poder  
que pueda a Almançor o matar o vençer"<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> *Poema de Fernán González*, cuadernas 394-395 y 402-404.



Fernán González prolonga su vigilia en el interior de la ermita, orando vestido con su armadura. Vencido por la fatiga física, acaba por dormirse allí mismo. La escena es descrita en una cuaderna con no pocos detalles de interés:

Teniendo su vegilia, con Dios se razonando,  
un sueño muy sabroso al conde fue tomando:  
con sus armas guarnido assi se fue acostando,  
la carne adormida, assi yace soñando<sup>30</sup>.

En esta *veglia*, ejercicio que prepara el espíritu para el diálogo con Dios, *la carne adormida* del héroe, que no siente la incomodidad de los vestidos, evidencia su desprendimiento del cuerpo, su disposición anímica; apoyándose en la autoridad de Platón, Cicerón afirma en su tratado *De Divinatione* que el alma experimenta sueños verdaderos y es más receptiva a las cosas divinas cuando se halla libre de trabas corporales<sup>31</sup>. Asimismo, las *armas* que guarnecen al conde se cargan de valor simbólico en este contexto en el que resuenan, junto con

---

<sup>30</sup> *Poema de Fernán González*, cuaderna 405.

<sup>31</sup> “Jubet igitur Plato sic ad somnum proficisci corporibus affectis, ut nihil sit quod errorem animis perturbationemque afferat. [...] Quum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praevidet. Jacet enim corpus dormientis, ut mortui; viget autem et vivit animus”. Citamos por la edición de M. de Golbey y M. Deltour en *Oeuvres complètes de Cicéron. Ouvrages philosophiques*, Garnier Frères, Paris, 1900, p. 44.

otros fragmentos de las *Escrituras*<sup>32</sup>, las palabras de San Pablo en las epístolas dirigidas a los *Romanos* (13:11-12):

E sabet este tiempo que ora es ya de nos leuantar del suenno, ca agora mas acerca es la nuestra salut que nos non creemos. La noche se fue y el día se acerco. Pues desechemos las obras de las tiniebras e uistamos armas de luz<sup>33</sup>;

y a los *Efesios* (6:14-17):

Por ende tomad las armas de Dios, por que uso podades defender en el dia malo, e seet acabados en todas cosas. Pues estat, uuestros lomos cintos en uerdat, e uestidos de loriga de iusticia, e calçados uestros pies en apareamiento de euangelio de paz, tomando escudo de fe con que podades amatar todos los dardos ardientes del malo, e tomat yelmo de

---

<sup>32</sup> *Sabiduría* 5:19-20; *Isaías* 59:17. Precisamente, este libro profético es citado por Fernán González en su plegaria (cuaderna 402), haciendo referencia al amor de Dios por sus vasallos, a los que nunca abandona según el profeta mayor.

<sup>33</sup> *El Nuevo Testamento según el manuscrito escurialense I-I-6. Desde el Evangelio de San Marcos hasta el Apocalipsis*, edición de Thomas Montgomery y Spurgeon W. Baldwin, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XXII), Madrid, 1970, p. 265.

salut e espada de Espirito, que es el uierbo de Dios<sup>34</sup>.

Acostado con sus armas, Fernán González se mantiene en guardia ante un posible ataque del Maligno, atento para descubrir sus engaños<sup>35</sup>. En cuanto al hecho de quedarse dormido en el templo, tiene todos los visos de la antigua costumbre de la incubación (con la cual se favorece la revelación divina a través del ensueño sobrevenido en lugar sagrado), que establece un ritual previo tendente a procurar un determinado estado anímico:

Sic exorta est incubatio: in deorum templis ad dormiendum se prosternebant, quia certis ritibus atque caerimoniis effectis animoque bene praeparato atque prorsus in res divinas converso verisimillimum erat illum per somnium apparitum esse deum, in cuius templo incubabant<sup>36</sup>.

A este respecto, Franco Cardini ha sugerido que en el Occidente medieval “la relación objetiva entre la oniromancia y

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>35</sup> Igualmente, la gesta de Fernán González se espiritualiza por su comparación con héroes bíblicos: David (270d), Salomón (348d), Sansón (417c).

<sup>36</sup> Ludovicus Deubner: *De incubatione*, Giessen, 1899, pp. 5-6.

el apego a los modelos bíblicos de la *visitatio* y el sueño profético pasaba tal vez por la técnica oniropoyética de la *incubatio*, practicada por los peregrinos medievales en diversos santuarios<sup>37</sup>, y ha aludido a la práctica de este rito en la basílica del Santo Sepulcro y en otros templos cristianos. “Coucher dans un lieu saint, qu’elle qu’en soit la nature, par suite d’un voeu ou comme simple acte de piété, est chose encore connue aussi bien dans le Christianisme que dans l’Islam”, asegura Toufic Fahd tras consignar, a propósito de la práctica de la incubación en el mundo árabe, las tres condiciones que ésta requiere para su estricto cumplimiento:

1. Se coucher dans un sanctuaire,
2. Avec l’intention formelle d’avoir, en songe, une réponse à une question posée à la divinité, et
3. Après avoir accompli certains rites prescrits à cet effet<sup>38</sup>.

Algunas fórmulas purificadoras previas, relativas a lo que se debe decir antes de dormir y a la manera de acostarse en las mezquitas<sup>39</sup>, presentan curiosas coincidencias con ciertos

---

<sup>37</sup> *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* [*Magia, estregoneria, superstizioni nell’Occidente medievale*], traducción de Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona, 1982, p. 128.

<sup>38</sup> *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam*, Sindbar, París, 1987, p. 364.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 364-365.

gestos y circunstancias del ensueño de Fernán González, si bien en nuestro caso no se hace explícita la intención formal de aguardar en sueños respuesta a la solicitud elevada a la divinidad. Lo cual no es de sorprender, máxime teniendo en cuenta que la ortodoxia (en el cristianismo como en el Islam), temerosa ante el posible resurgimiento de costumbres y creencias paganas, nunca vio con buenos ojos esta clase de prácticas<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> *Cfr.* Jacques Le Goff: “Los sueños en la cultura y psicología colectiva del Occidente medieval”, p. 287; Toufic Fahd: *La divination arabe*, p. 365.

### III. 3.

#### **El ensueño oracular y su confirmación**

La respuesta a los ruegos del castellano tarda poco en llegar; en su sueño, Pelayo, mostrando su santidad, aparece y le reconforta con la noticia de que el Creador le ha otorgado cuanto pedía:

Non podria el conde    aun ser adormido,  
el monje San Pelayo   de suso l' fue venido,  
de paños commo el sol   todo venie vestido,  
nunca mas bella cosa   veyera omne nasçido.  
Llamo le por su nonbre   al conde don Fernando,  
dixo l': "¿Duermes o commo   estas assi callando?  
Despierta e ve tu via,   ca te creçe oy grand bando,  
ve te pora el tu pueblo,   que te esta esperando.  
El Criador te otorga   quanto pedido le has,  
en los pueblos paganos   gran mortandat faras,  
de tus buenas conpañas   muchas y perderas,  
pero, con todo el daño,   tu el canpo vençeras.  
Aun te dize mas   el alto Criador:  
que tu eres su vasallo   e el es tu Señor,  
con los pueblos paganos   lidiaras por su amor,  
manda te que te vayas   lidiar con Almançor.  
Yo sere y contigo,   que me lo ha otorgado,  
y sera el apostol   Santiago llamado,  
enbiar nos ha Cristo   valer a su criado,

sera con tal ayuda Almançor enbargado.  
Otros vernan y muchos commo en una vision  
en blancas armaduras, angeles de Dios son;  
traera cada uno la cruz en su pendon:  
moros, quando nos vieren, perdran el coraçon.  
Amigo, dicho te he lo que a mi mandaron,  
vo me pora aquellos que me aca enviaron”.  
Los angeles fermosos de tierra lo alçaron,  
grand alegria faziendo al cielo lo levaron<sup>41</sup>.

Esta revelación onírica guarda semejanzas con otras que hallamos en las Escrituras (en *II Mac*:15:11-16 a Judas Macabeo se le aparecen el antiguo sacerdote Onías y Jeremías, profeta, el cual le ofrece una espada de oro y le

---

<sup>41</sup> *Poema de Fernán González*, cuadernas 406-412. Gonzalo de Arredondo, abad de San Pedro de Arlanza hasta 1518, ofrece una versión muy resumida del suceso en la *Vida rimada de Fernán González*: “se fue el Conde aquella Arlança, / donde alçó a Dios sus manos / contra moros y paganos, / dándoles loores y loança, / donde vio resplandesçer / aquel Pelayo bendito, / y le dixo: “Tú has de creher / que por çierto has de vençer / aquel moro tan maldito.” / De sus armas bien guarnydo / oyó el Conde bozes dar: / “Oyas, Conde, que apellido / te verná y bien luzido / para a moros destroçar. / En tres hazes partirás / el tu pueblo castellano. / Aý a mí, Millán, verás / y de mí y de otros serás / vençedor de aquel pagano”, edición de Mercedes Vaquero, University of Exeter, Exeter, 1987, quintillas 193-194, pp. 43-44.

asegura que vencerá a Nicanor)<sup>42</sup>, la historia antigua<sup>43</sup> y, por supuesto, la propia tradición épica<sup>44</sup>:

    Y se echava mio Cid   después que cenado fue,  
    un sueño·l' priso dulce,   tan bien se adurmió;  
    el ángel Gabriel   a él vino en sueño:  
    —¡Cavalgad, Cid,   el buen Campeador,  
    ca nuncua en tan buen punto   cavalgó varón!  
    Mientras que visquiéredes,   bien se fará lo to.—  
    Cuando despertó el Cid,   la cara se santigó,  
    sinava la cara,   a Dios se acomendó<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Al igual que el Macabeo, Fernán González relata a sus soldados la favorable comunicación onírica que ha recibido, hecho que contribuye a elevar la moral de la mesnada ante la inminente batalla (*Poema de Fernán González*, cuadernas 420-432). Se trata, como vemos, de ensueños providenciales que suministran un argumento capital para la arenga previa al combate y que, en definitiva, ponen de manifiesto las aptitudes para ejercer el liderazgo por parte de sendos caudillos.

<sup>43</sup> Es el caso del emperador Constantino quien, en vísperas de la batalla contra Majencio, tiene la célebre visión del lábaro de la Cruz, en que se le promete la victoria si hace grabar en su estandarte el monograma de Cristo, según refiere Lactancio: *Sobre la muerte de los perseguidores*, traducción de Ramón Teja, Gredos, Madrid, 1982, cap. xlv, pp. 189-190. Vid. Inés Calero Secall: El elemento sobrenatural en la *Historia de Apiano*", *Analecta Malacitana*, VII (1984), pp. 127-137.

<sup>44</sup> Vid. Herman Braet: *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, Romanica Gandensia, Gante, 1975.

<sup>45</sup> *Cantar de Mio Cid*, edición de Alberto Montaner, Crítica, Barcelona, 1992, vv. 404-411.



Diversas crónicas refieren también el ensueño oracular profético del rey Ramiro antes de la batalla de Clavijo, en el cual Santiago le aseguró la victoria; al despertar de su visión, el rey comunicó el mensaje divino a los jefes de su hueste<sup>46</sup>. La hagiografía tampoco ignora esta modalidad de ensueño épico. En la *Vida de Sanct Isidoro*, Alfonso Martínez de Toledo relata esta otra percepción onírica del “enperador don Alonso, nieto del que ganó a Toledo” en el cerco de Baeza, que combina admonición y profecía:

Aquella noche, estando durmiendo, le apareció sanct Isidoro a cavallo vestido de pontifical, en la una mano una cruz y en la otra una espada desnuda. Y le amonestó que no se fuese, y que otro día diese batalla a los moros porque les vencería y tomaría la çibdad. Dixole más, que él sería en su ayuda porque Dios le tenía diputado por amparo de Reyes de España. Suçedió así<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Vid. *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1284*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955, cap. dcxxix (vol. II, pp. 359-360); Pedro de Escavias: *Repertorio de príncipes de España*, edición de Michel Garcia, CSIC, Madrid, 1972, cap. xcii, pp. 134-135. La fuente es la *Historia de rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada, lib. IV, cap. xiii.

<sup>47</sup> Arcipreste de Talavera: *Vidas de San Ildefonso y San Isidoro*, edición de José Madoz y Molerres, Espasa-Calpe, Madrid, 1962, cap. xxxi, p. 160.

Volviendo a la experiencia de Fernán González, ésta se ajusta a los modelos establecidos por Macrobio —autoridad de la ciencia onírica medieval— para los sueños verídicos: *oraculum* y *somnium*. En el oráculo, un personaje venerable e imponente se manifiesta con la intención de instruir acerca de sucesos futuros y de lo que se debe o no hacer; el sueño propiamente dicho concierne, en una de sus variantes, a las cosas públicas<sup>48</sup>. El autor del *Comentario al Sueño de Escipión* afirma que toda revelación de interés público tiene la credibilidad que le infunden el prestigio y la personalidad de quien ha soñado, y menciona a este propósito el caso, referido por Homero (*Iliada*, canto II), de Agamenón, a quien un sueño divino exhorta a combatir al enemigo; el prudente Néstor sostiene la autenticidad del sueño ante la asamblea de notables, basándose en el argumento de que ha sido enviado precisamente al jefe del ejército griego. “Los sueños dice Homero que son de Júpiter y que él los envía, y en otro lugar que se han de creer. Es así cuando tocan en cosas

---

<sup>48</sup> “Est oraculum quidem, cum in somnis parens, vel alia sancta gravisque persona, seu sacerdos, vel etiam Deus, aperte eventurum quid, aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat. [...] Publicum est [somnia], cum civitati foreve, vel theatro, seu quibuslibet publicis moenibus actibusve, triste vel laetum quid existimat accidisse”, *Commentarius ex Cicerone in somnium Scipionis*, lib. I, cap. III. Citamos por *Macrobe (Oeuvres complètes)*, Varron (*De la langue latine*), P. Méla (*Oeuvres complètes*), edición de Dubochet, Le Chevalier *et al.*, Garnier Frères, París, 1850, pp.14-15.

importantes y piadosas o las sueñan reyes y grandes señores”, comentará Quevedo en *El sueño del Juicio Final*<sup>49</sup>.

Pero es Gregorio Magno la referencia clave del ensueño de Fernán González. En sus *Diálogos* (lib. IV, cap. xlvi) expone las seis clases de sueños posibles, atendiendo a su origen. Uno, los debidos a un vientre demasiado lleno (“ex ventris plenitudine”); dos, a un estómago vacío y la debilidad (“ex ventris inanitate”); tres, a ilusiones provocadas por el demonio (“ex illusione”); cuatro, a preocupaciones y pensamientos de la vigilia (“ex cogitatione”); cinco, a la revelación divina (“ex revelatione”); por último, menciona los sueños en los que se combinan pensamientos y revelación divina (“ex cogitatione simul et revelatione”)<sup>50</sup>. A los tipos cuarto y sexto puede pertenecer la experiencia del conde, pues sus preocupaciones y sus ruegos han tenido inmediata respuesta en una percepción onírica, pero también puede tratarse de un sueño “ex illusione”; las dudas sobre su signo del ensueño, diabólico o divino, alimentan los temores del protagonista y exigen la confirmación del mensaje, es decir, su adscripción a la categoría de los sueños verdaderos “ex cogitatione simul et revelatione”.

---

<sup>49</sup> Francisco de Quevedo: *Los sueños. Versiones impresas*, edición de Ignacio Arellano, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 89-90.

<sup>50</sup> *Patrologia Latina*, tomo LXVII, col. 409.

En las representaciones medievales del mal, los demonios son por lo común negros, como sus seguidores. “Los combatientes del ejército del bien se reconocen por las vestiduras blancas que llevan” —explica Georges Duby—<sup>51</sup>; el blanco es, por excelencia, el color de los valores positivos: pureza, claridad, belleza, verdad. Resulta fácil aceptar entonces que el resplandor blanco indica en los sueños las visiones benéficas<sup>52</sup>, y este puede ser el caso del *Poema de Fernán González*, donde blancura y luminosidad son atributos de San Pelayo y su compañía. No obstante, el conde parece no olvidar la frecuentadísima advertencia paulina (“los falsos apóstolos son obreros engañosos que se trasmudan en apóstolos de Cristo. E no es marauilla, ca Sathanas se trasmuda en angel de luz”, *II Cor* 11:14)<sup>53</sup> y se muestra reticente a dar crédito a cuanto acaba de contemplar:

---

<sup>51</sup> *El Año Mil [L'An mil]*, traducción de Irene Agoff, Gedisa, México, 1989, (reimp.), p. 99; *cfr.* p. 136.

<sup>52</sup> La edición de Alonso Zamora Vicente del *Poema de Fernán González*, facilita su consulta con el texto de la *Primera Crónica General*, donde el poema ha sido prosificado, y permite comprobar cómo “los paños como el sol” de San Pelayo pasan a ser, sencilla pero curiosamente, “tan blancos como la nieve”, Espasa-Calpe, Madrid, 1970 (4ª ed.), p. 122.

<sup>53</sup> *El Nuevo Testamento según el manuscrito escurialense I-I-6*, p. 308. No es casual que Isidoro de Sevilla (*Sententiae*, lib. III, cap. vi) cite el pasaje paulino cuando previene contra las añagazas y tretas que Satanás dispone durante el sueño: “Tam facile igitur somniis fides adhibenda non est, ne forte Sathanas, in angelum lucis se transformans, quemlibet incautum fallat, et aliqua erroris fraude decipiat”, *Santos Padres Españoles, II. San*

Desperto don Fernando    commo con grand pavor:  
“¡Que puede ser aquesto!    ¡Vala me el Criador!  
Pecado es que me quiere    echar en un error;  
Cristo, yo tuyo so,    guarda me tu, Señor”.<sup>54</sup>

Otro santo local se encarga de confirmar el ensueño. Se trata de San Millán, que llama al conde cuando éste se halla pensando en la experiencia que acaba de tener y en el sentido del su mensaje. El santo se pronuncia para ratificar el mensaje que el héroe ha recibido mientras dormía:

Estando en el sueño    que soñara pensando,  
oyo una grand voz    que le estava llamando.  
“Lieva dend', ve tu via,    el conde don Fernando,  
espera te Almançor    con el su fuerte bando.

---

*Leandro, San Isidoro y San Fructuoso*, edición de J. Campos e I. Roca, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, p. 419. Curiosamente, en la *Vida de Sanct Isidoro* que compuso Alfonso Martínez de Toledo, leemos que “el enemigo del linaje humanal apareció a Mahomad en semejança de ángel de claridat” para evitar que el santo le prendiera e impidiera que siguiera “enseñando muchas malas cosas” por tierras de Córdoba, Arcipreste de Talavera: *Vidas de San Ildefonso y San Isidoro*, cap. xvii, p. 99. En una cantiga alfonsí el diablo engaña a un romero camino de Santiago con la misma treta: “o demo mui festyo / se le foi mostrar / mais branco que un armyo, / polo tost' enganar”, Alfonso X: *Cantigas de Santa María*, nº 26, vv. 29-32 (vol. I, p. 124).

<sup>54</sup> *Poema de Fernán González*, cuaderna 413.

Non tardes, ve tu via; si non, tuerto me fazes,  
porque tanto me tardas en grand culpa me yazes,  
no l' des ninguna tregua nin fagas con el pazes,  
a todo el tu pueblo fazer lo has tres fazes.  
Tu entra con los menos de partes de oriente,  
entrante de la lid ver me has vesible miente;  
manda entrar la otra faz de partes d'oçidente,  
y sera Santiago, esto sin fallimiente.  
Entre la otra terçera de partes d'aquilon,  
verçremos los poderes d'este bravo leon;  
faras tu, si esto fazes, a guisa de Sanson  
quando con las sus manos lidio con el bestion.  
Non quiero mas dezir: lieva dend', ve tu via.  
¿Quieres saber quien trae esta mensajeria?  
Millan so yo por nonbre, Jesucristo me enbia,  
durara la batalla fasta terçero dia”<sup>55</sup>.

Esta confirmación supone, de hecho, que el suceso se conforma al típico ensueño doble, como han observado Harriet Golberg y Jacques Joset, cuyo objeto no es otro que asegurar al conde de la veracidad del mensaje<sup>56</sup>. Es habitual que la

---

<sup>55</sup> *Poema de Fernán González*, cuadernas 414-418.

<sup>56</sup> Harriet Goldberg: “The Dream Report as a Literary Device in Medieval Spanish Literature”, *Hispania*, LXVI (1983), pp. 26-27; Jacques Joset: “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, *Atalaya*, VI (1995), pp. 51-70.

ratificación del comunicado oracular llegue en la forma de una voz admonitoria, identificable como proveniente del cielo:

E estando dormiendo, vino una voz del cielo e dixo: “Levántate e di al tu huésped que tiempo es de andar...”<sup>57</sup>

Entonces fuese la Señora e todas sus compañas con ella e vino luego una voz que dixo: “Amaro, farás así...”<sup>58</sup>

A veces, sin embargo, la certificación de un ensueño divino viene dada por un prodigio u otro suceso sobrenatural que aporta garantías sobre el carácter incuestionable de la comunicación<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> *Libro del caballero Zifar*, edición de Joaquín González Muela, Castalia, Madrid, 1982, p. 139.

<sup>58</sup> *La vida de San Amaro*, edición de Carlos Alberto Vega en *Hagiografía y Literatura. La vida de San Amaro*, El Crotalón, Madrid, 1987, p. 101.

<sup>59</sup> Vid. Mercedes López Salvá: “El sueño incubatorio en el cristianismo oriental”, *Cuadernos de Filología Clásica*, X (1976), pp. 147-188, esp. pp. 182-184. Un ejemplo de este tipo de prodigios que ratifican mensajes oníricos lo tenemos a continuación del ensueño en que el rey Artur ve la “Vestia Ladradora”, en el *Libro de las bienandanzas e fortunas* de García de Salazar, editado por Harvey L. Sharrer: *The Legendary History of Britain in Lope García de Salazar’s Libro de las bienandanzas e fortunas*, University of Pennsylvania Press, 1979, p. 66: “E desperto mucho espantado. E pensando mucho en aquel sueño, oyo muchos ladridos de canes. E alço la cabeça arriba pensando que serian los suyos que se le eran ydos tras el

En cualquier caso, siempre es difícil saber cuándo un ensueño es de origen natural, diabólico o divino. Para el cristianismo, solamente unos pocos privilegiados, alumbrados por la gracia de Dios, son capaces de distinguir las revelaciones celestes de las vanas y engañosas ilusiones; ellos reemplazan a las élites antiguas de los sueños que habían sido reyes y héroes:

L'usage que la chrétienté fait des songes d'un empereur converti ou de tel martyr s'apparente à celui que des cultures très différentes font des rêves des chefs ou des prêtres —ceux des hommes ordinaires n'ayant aucune signification— pour prendre ou pour revêtir d'une autorité sacrée les décisions importantes<sup>60</sup>.

---

çierbo. E vio venir vna vestia desfigurada desta manera: quel cuerpo avia commo oveja e de su grandor, e el cuello de çierbo, la cabeça commo de raposo, e la boca con pico como aguila, e las manos como grifo, e los pies e la cola como leon e toda de largo pelo”, p. 66.

<sup>60</sup> Simone Perrier: “La problématique du songe à la Renaissance: la norme et les marges”, en *Le songe à la Renaissance (Colloque International de Cannes, 29-31 Mai 1987)*, edición de Françoise Charpentier, Association d'Études sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance, Niza, 1990, pp. 13-19, para la cita p. 16. *Cfr.* Jacques Le Goff: “Los sueños en la cultura y psicología colectiva del Occidente medieval”, p. 287; Herman Braet: *Le songe dans la chanson de geste au XII siècle*, p. 32; a este respecto, cita a San Gregorio y a San Isidoro.



La voz de San Millán, que le llega al protagonista en un ambiguo estado de conmoción pero *despierto* (es decir, atenta su alma, receptivos sus sentidos espirituales), autentifica el sueño con el infalible criterio de la santidad: “La estructura doble del sueño resulta menos de la voluntad de producir un efecto literario que de la necesidad de aclarar las dudas tanto del soñador como del público culturalmente precavido contra los *falsos sueños* que no siempre se distinguen de los «verdaderos»”, concluye Joset<sup>61</sup>. A partir de este momento, Fernán González, que orando y durmiendo en la ermita había propiciado la aparición en sueños de San Pelayo, reconoce la veracidad de su mensaje:

Entrante de la puerta   y fize mi oraçon,  
tal qual me dio Dios seso   e m' metio en coraçon;  
vino a mi este monje   comme en una vision:  
“Despierta —dixo— amigo,   que ora es e sazon”.  
Dixo me lo en sueños,   non lo quise creer,  
desperte e non pude   ninguna cosa ver;  
oi una grand voz   del çielo desçender,

---

<sup>61</sup> “Sueños y visiones medievales: razones de sinrazones”, p. 58. Por su parte, Harriet Goldberg entiende que “Fernán González is frightened and thinks he is awake after the image of the monk Pelayo has taken leave of him. Thinking about the strange appearance, he hears San Millán's voice in what is only the second part of the dream”, “The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature”, p. 26.

voz era de los santos    segund mi entender<sup>62</sup>.

Pero la voz de un santo, que a sus personajes bastaba, acaso no satisfacía al autor, que se esforzó en dotar a su monasterio con un suceso convincentemente milagroso. Eso justificaba por si solo la preparación de la escena, sus detalles, las cuidadas circunstancias que la completaban. Había que ensamblar bien los argumentos que certificaban el ensueño de Fernán González y, por consiguiente, la inspiración divina de sus hazañas; era preciso dejar constancia de los sabios consejos que el héroe castellano había recibido de San Pelayo; se trataba, en definitiva, de recordar lo mucho que Castilla debía a su ermita de San Pedro de Arlanza.

---

<sup>62</sup> *Poema de Fernán González*, cuadernas 427-428.



#### IV

##### LA AVENTURA NOCTURNA.

##### VIGILIA SOBRE UN LUGAR COMÚN DE LA LITERATURA CABALLERESCA

Bien notas, escudero fiel y legal, las tinieblas desta noche, su extraño silencio, el sordo y confuso estruendo destes árboles, el temeroso ruido de aquella agua en cuya busca venimos, que parece que se despeña y derrumba desde los altos montes de la Luna, y aquel incesable golpear que nos hiere y lastima los oídos; las cuales cosas, todas juntas y cada una por sí, son bastantes a infundir miedo, temor y espanto en el pecho del mesmo Marte, cuanto más en aquel que no está acostumbrado a semejantes acontecimientos y aventuras. Pues todo esto que yo te pinto son incentivos y despertadores de mi ánimo, que ya hace que el corazón me reviente en el pecho, con el deseo que tiene de acometer esta aventura, por más dificultosa que se muestra.

Miguel de Cervantes:

*El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, I, xx

De entre la miríada de lances que iluminan el universo heroico, los cronistas de la caballería andante vieron en la noche ocasión de aventuras que, por su especificidad, pueden ser tipificadas y puestas en parangón con otros motivos predilectos de la materia caballeresca tales como la conquista de la fortaleza, el paso de armas, el voto caballeresco, la liberación de la dama retenida, el descenso a la sima sulfúrea,

la lucha contra el vestiglo, el enfrentamiento con el gigante, la curación milagrosa o el sometimiento del león<sup>1</sup>. Las líneas que siguen quieren simplemente apuntar algunas consideraciones generales para un estudio tipológico de la aventura nocturna, lugar común de la literatura caballerescas cuya cabal comprensión justificaría una investigación más detenida y profunda<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre los principales tópicos y motivos de las ficciones caballerescas, véase la monografía de Helio Giménez: *Artificios y motivos en los libros de caballerías*, Ediciones Géminis, Montevideo, 1973, y el apéndice de M<sup>a</sup> Carmen Marín Pina, "Motivos y tópicos caballerescos", en el volumen complementario a Miguel de Cervantes: *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Instituto Cervantes / Crítica, Barcelona, 1998, pp. 857-902. En el ámbito de la literatura francesa, es muy interesante el estudio tipológico de Elisabeth Gaucher: *La biographie chevaleresque. Typologie d'un genre (XIIIe-Xve siècle)*, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 29), París, 1994. La tradición del león es especialmente rica; para las letras castellanas, puede consultarse Stugis Leavitt: "Lions in early spanish literature and on the spanish stage", *Hispania*, XLIV (1961), pp. 272-276, y Miguel Garcí-Gómez: "La tradición del león reverente: glosas para los episodios en *Mío Cid*, *Palmerín de Oliva*, *Don Quijote* y otros", *Kentucky Romance Quarterly*, XIX, 3 (1972), pp. 255-284.

<sup>2</sup> Aunque poco preciso, el concepto *literatura caballerescas* permite identificar un fenómeno que trasciende el dominio de la pura ficción y se ajusta al proceso de ósmosis entre literatura y realidad histórica que, en palabras de Martín de Riquer, caracteriza la caballería bajomedieval: "En la segunda mitad del siglo XIV y en el XV, los caballeros de todos los reinos españoles leen y admiran los libros de caballerías [...] La lectura de estos libros no tan sólo exalta la fantasía y puede llevar a un irreal mundo de

**IV. 1.****Estratagemas nocturnas**

En la teogonía hesiódica, Nix, diosa de la noche nacida del Caos, engendró a Hipnos (el Sueño) y a Ápate (el Engaño)<sup>3</sup>. Ciertamente, la noche es tan propicia al sueño reparador de las fatigas diurnas como a todo negocio que requiera sigilo. Siendo de esta guisa en cualquier actividad humana, la bélica no tiene por qué constituir una excepción, sobre todo si se tiene en cuenta que el factor sorpresa ha sido siempre una de las armas más poderosas<sup>4</sup>. Y es así que, una y otra vez en la

---

ensueño y exotismo, sino que mantiene vivos los principios de honor, valentía, fidelidad, sin los cuales, por lo menos nominalmente, el concepto mismo de la caballería se resquebrajaría en sus fundamentos”, *Caballeros andantes españoles*, Espasa-Calpe (Austral, 1397), Madrid, 1997, p. 168. Cfr. Johan Huizinga: *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos* [*Herbst des Mittelalters*], versión española de José Gaos, Alianza, Madrid, 1990 (9ª reimp.), p. 93 y ss.

<sup>3</sup> Pierre Grimal: *Diccionario de mitología griega y romana* [*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*], traducción de Francisco Payarols, Paidós, Barcelona, 1989 (4ª reimp.), s.v. “Nix”.

<sup>4</sup> “Mieudre chose est son enemî donter par sourvenue, par mesaise ou par peur que par bataille en laquele fortune sieut plus avoir de pooir que vertuz”, Jean de Vignay: *Li livres Flave Vegece de la chose de la chevalerie*, edición de Leena Löfstedt, Soumalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1982, lib. III, cap. xxix, p. 99. Una interesante reflexión sobre el papel de la sorpresa en la estrategia militar se encuentra en el tratado decimonónico del general

historia de la estrategia militar, ciudades que se creían inexpugnables fueron tomadas y grandes ejércitos desbaratados e incluso aniquilados por tropas *a priori* inferiores, los caudillos de las cuales habían puesto en ejecución sus estratagemas sacando ventaja del descanso nocturno del adversario<sup>5</sup>. De esta forma hacían uso de la arteria que reclamaba Alonso de Cartagena en el *Doctrinal de los cavalleros*<sup>6</sup>, pues "vna de las cosas por que mas ayna pueden los omnes fazer mal a sus enemigos es en fazer sus

---

prusiano Karl von Clausewitz: *De la guerra*, traducción de R. W. de Setaro, Labor, Barcelona, 1984, lib. III, cap. ix.

<sup>5</sup> Vid. Julio Sexto Frontino: *Texto y Concordancias de Biblioteca Nacional de Madrid, MS. 10198. Strategematon*, edición de Enrique Jiménez Ríos, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1992, pp. 36 (Máximo), 42 (Escipión Africano), 53 (Gayo Marcio), 58 (Cinión, Epaminondas), 60 (Aníbal), 65 (Pericles), 66 (Antíoco). Es muy peligroso descuidar la vigilancia estando en campaña, "car on sieut fere asailles aus non apareilliez, aus menianz ou dormanz ou lassez de chemin et lor chevax paissanz, et a cels qui ne soupeçonent que il doient avoir nule asaille [...]. A cels qui sont ensint surpris ne vertuz ne lour a mestier ne multitude ne lour puet profiter", Jean de Vignay: *Li livres Flave Vegece de la chose de la chevalerie*, lib. III, cap. xxiiii, pp. 96-97.

<sup>6</sup> "Arteros e mañosos deuen ser los caualleros, e estas son dos cosas que les conuienen mucho, porque bien asi como las maneras los fazen ser sabidores de aquello que han de fazer por sus manos, otrosi, el arteria les faze buscar carreras para saber acabar mejor e mas en saluo lo que quieren. [...] E el arteria les muestra como sepan vençer con pocos a muchos", Noel Fallows: *The Chivalric Vision of Alfonso de Cartagena: Study and Edition of the Doctrinal de los caualleros*, Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, Newark, Delaware, 1995, p. 93.

fechos encubiertamente"<sup>7</sup>. En la guerra contra los musulmanes, recomendaba a su vez don Juan Manuel, los cristianos deben saber elegir “según se les guisare mejor” la ocasión para el ataque. “Ca muy poca gente de christianos pueden desbaratar muy grant gente de moros, feriendo en ellos de noche, et aun muy más teniendo el acogida çerca”<sup>8</sup>. La importancia que en el arte de la guerra tiene la oportunidad (la estrategia puede resumirse en el dominio del espacio y del tiempo)<sup>9</sup> no escapó a la representación literaria de episodios de armas memorables:

—Me parece bueno que, antes que los athenienos sapian novellas de nuestra venida, vayamos lo plus tost que podremos et les scometamos subitament; car yo creo que, como una huest quando prende una çiudad o una tierra stan todos por la alegria de la presa alegrement et sin guardia, que assi sten agora los athenienos speçialment porque no se dubdan por mar, endo nós avemos agora fuerça suffiçient; et, si nós los scometemos de noche subitament, he sperança que los spantaremos en tal manera que, si

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>8</sup> Don Juan Manuel: *El libro de los estados*, edición, introducción y notas de Ian R. Macpherson y Robert Brian Tate, Castalia, Madrid, 1991, p. 228.

<sup>9</sup> *Vid.* Philippe Contamine: *La guerra en la Edad Media [La guerre au Moyen Age]*, traducción de Javier Faci, Labor, Barcelona, 1984, p. 274 y ss.



algunos amigos nuestros son fincados en la çiuadat,  
con lur obra et favor et con nuestro seso et ardiment  
podriemos prosperar<sup>10</sup>.

Buen número de estos relatos nutriría la mitología histórica de la caballería<sup>11</sup>. Judas Macabeo contrarrestó victoriosamente un ataque nocturno de Gorgias, jefe de un ejército sirio de cinco mil infantes y mil jinetes escogidos que pretendía derrotar a los judíos por sorpresa (*I Mac* 4:1-25). Era de noche cuando Tarpeya traicionó a los romanos introduciendo en el Capitolio a los enemigos sabinos, que se abalanzaron sigilosamente sobre los guardianes rendidos al sueño y habrían tomado la ciudadela de no haber intervenido Jano<sup>12</sup>. En las memorias de sus campañas militares, Julio César menciona diversos ardides de guerra nocturnos, como cuando Labieno refuerza su plaza de noche para asestar un golpe inesperado a Induciomaro al atardecer del día siguiente<sup>13</sup>. Se cuenta que la pérdida de San Juan de Acre, en 1291, se consumó con la entrada de los sarracenos en la ciudad “antes del amanecer, de forma tan repentina que los

---

<sup>10</sup> Luis López Molina: *Tucidides romanceado en el siglo XIV*, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, V, Madrid, 1960, p. 90.

<sup>11</sup> Vid. Maurice Keen: *La caballería [Chivalry]*, versión castellana de Elvira e Isabel de Riquer, Ariel, Barcelona, 1986, cap. vi.

<sup>12</sup> Ovidio: *Metamorfosis*, lib. XIV, vv. 775-804.

<sup>13</sup> Julio César: *De bello gallico*, lib. V, cap. lviii. Véase también II, xxxiii; IV, iv; VI, vii; VII, xi.

cristianos no tuvieron tiempo de deliberar”<sup>14</sup>. También el capitán catalán Bernat de Sarrià, determinado a correr a sangre y fuego la costa amalfitana para coronar “lo mellor fet d’armes e el pus aventurat que, gran temps ha, se faés d’aquella part”, habiendo desembarcado con su gente cerca de San Andrés de Amalfi “abans d’alba de dia”, quemó y arrasó todas las ciudades que encontró en su camino, y “soprès als llits los malvats de Passetà, així que tots n’anaren a tall”<sup>15</sup>. Bernat Desclot, en su *Crònica*, describe varios episodios bélicos nocturnos, como el regreso en secreto del rey sarraceno a la ciudad de Mallorca<sup>16</sup>, el incendio de Alcoy ordenado por Pedro de Aragón<sup>17</sup>, o la huida de Ramon d’Urig y sus caballeros de Elna, hallándose la ciudad sitiada por los franceses:

E quant vench al vespra, sus a la mija nit, isqué’s de la vila ab sos cavallers qui ab ell hi eren venguts, mas no creats que se’n portassen armes, ne se’n menassen los cavalls, ans se’n hach axir a no sabut

---

<sup>14</sup> Philippe Contamine: *La guerra en la Edad Media*, p. 318.

<sup>15</sup> Ramon Muntaner: *Crònica*, edición de Marina Gustà, prólogo de Joan Fuster, Edicions 62, Barcelona, 1985 (2ª ed.), vol. II, pp. 6-7.

<sup>16</sup> Bernat Desclot: *Crònica*, edición de Miquel Coll i Alentorn, Barcino, Barcelona, 1949-1951, cap. xxxvii, vol. II, pp. 109-110.

<sup>17</sup> *Ibid.*, cap. xc, vol. III, pp. 98-99.

ab corda que s'assogà per lo mur d'aquella part hon  
era bax, e axí anà-sse'n<sup>18</sup>.

En la memoria de su embajada ante el mítico señor de Samarcanda a comienzos del siglo XV, el maestresala castellano Ruy González de Clavijo logra algunas de sus páginas más atrayentes cuando relata las estrategias y ardides de guerra que usó el Gran Tamerlán para vencer al Gran Turco, así como la pugna entre los aspirantes a la herencia del citado Tamerlán a su muerte. A propósito del levantamiento del rey de Gurgania, que entró por Armenia la mayor y saqueó muchas aldeas y lugares, da cuenta de una cabalgada nocturna del rey Soroso que desconcertó por completo al ejército enemigo:

El Rey soroso sopo dellos & caualgo con çinco mill  
omes a cauallo. Et veno sobre ellos vna noche &  
desuaratolos & mato muchos dellos & los que  
escaparon fuxieron fasta enla çiudad de turis<sup>19</sup>.

Muchos siglos atrás, la celebérrima caída de Troya, saqueada y finalmente destruida por los griegos, habría tenido lugar una

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, cap. cxli, vol. IV, p. 146.

<sup>19</sup> Ruy González de Clavijo: *Text and Concordances of Biblioteca Nacional Manuscript 9218: Historia del gran Tamerlán*, edición de Juan Luis Rodríguez Bravo y María del Mar Martínez Rodríguez, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1986, p. 301.

noche aciaga para los incautos moradores de la ciudad fortificada; las *Sumas de historia troyana* rememoran el suceso en un capítulo que empieza por la noche anterior, la que los griegos dedicaron a aparejar su engaño:

Des que los griegos fueron apoderados de todo lo que auian de aver e puesto todo en las naos e ellos adereçados commo para caminar pusyeron de noche en el su cauallo de alanbre mill omnes e enbiaron dezir al rey que querian ponerlo ante las puertas del templo de Mares, e el rey mando derribar de la çerca vn grand lyenço e leuaron ally el cauallo. E commo que ese dia non podian mas adelante llevarlo dexaronlo en medio del portillo para que otro dia lo llevarian fasta el templo. E aquel dia fezieron que mouian todas sus velas para se yr, saluo vna poca de gente que quedaua para otro dia llevar el cauallo al templo. Aquella noche los troyanos seguros dormian en sus casas, que de la çerca non curauan, e con la grant alegria todos estauan fartos, commo que fazian muy grand fiesta. E los griegos luego dieron vuelta con los nauios al puerto e salyeron en tierra. E la primera cosa adereçaron luego los vnos al Ylion, que ally moraua Anteneor e teniales la puerta abierta, e los otros adereçaron al portillo do el cauallo estaua, e los vnos por el vn cabo e los otros por el otro commo fallauan las gentes durmiendo e

syn sospecha entrauan por las casas quebrantando las puertas e matauan syn toda piadat<sup>20</sup>.

Pero tomar *a furto* una plaza, es decir, “mediante actividades de expugnación nocturna, envuelta en la mayor discreción”<sup>21</sup>, no era una opción bélica exenta de riesgos. El conde de Paredes y maestro de la Orden de Santiago, don Rodrigo Manrique, que ya “en su menor edad pareció ser inclinado al oficio de la caualleria”, engrandeció su nombre escalando “una noche la ciudad de Huesca, que es del reino de Granada”. Los sitiados se percataron del asalto e hicieron frente a los cristianos en el adarve, aunque no pudieron nada contra el arrojado capitán, cuyo esfuerzo “se imprimió a la ora tanto en los suyos, que pospuesta la vida e propuesta la gloria, subieron el muro peleando, e no fallecieron de sus fuerças peleando, aunque veyan los unos derramar su sangre, los otros caer de la cerca”. Continúa Fernando del Pulgar en su semblanza:

E en esta manera matando de los moros, e muriendo de los suyos, este capitán, ferido en el braço de una saeta peleando, entró en la cibdad e retroxo los

---

<sup>20</sup> Leomarte: *Sumas de historia troyana*, edición, prólogo, notas y vocabulario de Agapito Rey, Anejos de la Revista de Filología Española (Anejo XV), Madrid, 1932, título CLXV, pp. 262-263.

<sup>21</sup> Margarita C. Torre Sevilla-Quiñones de León: *El Cid y otros señores de la guerra*, Ediciones Universidad de León, León, 2000, pp. 53-54.

moros fasta que los cercó en la fortaleza: e esperando el socorro que le farían los cristianos, no temió el socorro que venía a los moros<sup>22</sup>.

Los guerreros musulmanes, expertos en incursiones rápidas, “de que an fecho su cavalgada, fazen quanto pueden por salir aína a tierra do sean en salvo, et guárdanse mucho de alvergar do los christianos puedan ferir en ellos de noche”<sup>23</sup>. La *Historia Gothica* de Rodrigo Jiménez de Rada cuenta cómo el rey Alfonso VI, que había inicialmente vencido en la batalla de Golpejera a su hermano Sancho II, acabó apresado y con su hueste barrida en un ataque inesperado de los castellanos la madrugada siguiente. En dicha ocasión, Sancho II, animado por su caballero Rodrigo Díaz el Campeador, lanzó su mesnada sobre los gallegos y los leoneses aprovechando que, agotados tras una noche de infausta celebración, todos ellos dormían<sup>24</sup>. Un caso que parece calcado del anterior narra Páez de Ribera en los capítulos LIV a LV del *Florisando*, y

---

<sup>22</sup> Fernando del Pulgar: *Claros varones de Castilla*, edición y notas de J. Domínguez Bordona, Espasa-Calpe, Madrid, 1954, tit. XIII, pp. 90-92.

<sup>23</sup> Don Juan Manuel: *El libro de los estados*, pp. 222-223. Esta forma de guerrear (cuyo objetivo se cifra en dismantelar las bases del enemigo) no era en la Península Ibérica exclusiva de las huestes islámicas. Vid. Margarita C. Torre Sevilla-Quiñones de León: *El Cid y otros señores de la guerra*, pp. 50-53.

<sup>24</sup> Rodrigo Jiménez de Rada: *Historia de los hechos de España*, traducción de Juan Fernández Valverde, Alianza Editorial, Madrid, 1989, lib. VI, cap.xv, pp. 238-239.

sentencia: “quando la fortuna pone en gran trabajo: es bispera de gran galardón que promete”<sup>25</sup>. A la inversa, y no con menor eficacia, había diseñado su estratagema psicológica el cónsul romano Quintio en la campaña contra los volscos. La víspera de la batalla decisiva, mientras los romanos fingían velar en su campamento (cuando en realidad todos, a excepción de unos pocos encargados de hacer sonar trompas cabalgando alrededor del real, dormían y recuperaban fuerzas), los volscos pasaron la noche entera desvelados, apercebidos para un ataque inminente de sus enemigos que no se produjo. “Mas en la mañana, quando el día esclareció, la hueste de los romanos estava toda fresca y descansada; e fartos de sueño salieron a la batalla e acometieron a los otros que estaban lasos e cansados de estar toda la noche en pie e velando; e de la primera venida les fizieron tornar atrás”<sup>26</sup>. Tampoco dieron tregua los hombres de armas del rey de Aragón a la hueste francesa que había puesto sitio a Gerona; salían aquellos con tanta insistencia en algarada sobre los franceses, “que negun día no era que de menjar no els faessen llevar tres o quatre

---

<sup>25</sup> Ruy Páez de Ribera: *Florisando (Libro VI de Amadís)*, Juan de Porras, Salamanca, 1510, f. lxxvii rº.

<sup>26</sup> Pero López de Ayala: *Las Décadas de Tito Livio*, edición los libros I a III de Curt J. Wittlin, Puvill Libros, Barcelona, 1982, tomo II, p. 528. Esta misma anécdota y otras similares se hallan en Frontino: *Strategematon*, pp. 42, 52, 55.

vegades; e així mateix un bon dormir no els lleixaven haver, sí que malbé los faïa e el menjar e el dormir”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Ramon Muntaner: *Crònica*, vol. I, p. 203.



## IV. 2.

### La oscuridad acompaña el peligro

Abierta siempre a la contingencia, la noche se revela ambivalente: ora se alía fielmente a los buenos cuando la fuerza debe ceder protagonismo a la astucia, ora es enemiga y temible por cuanto puede ser encubridora de los malos (*rebeldes lumini*)<sup>28</sup>. Y el primero entre los malvados es el más voraz merodeador de las tinieblas, un monstruo “que nunca duerme nin fuelga, mas siempre busca quien trague”<sup>29</sup>; Satanás es uno de sus múltiples nombres. El *Salterio* invoca la protección divina ante “el pauor dela noche”<sup>30</sup> y, en un himno al canto del gallo, Prudencio habla de los demonios que vagan en las tinieblas nocturnas<sup>31</sup>. La tradición doctrinal

---

<sup>28</sup> *Job* 24:13-17.

<sup>29</sup> *Crónicas anónimas de Sahagún*, edición crítica, notas e índices de Antonio Ubieto Arteta, Anubar, Zaragoza, 1987, p. 141. “El diablo, amigos, que nunca pued dormir, / siempre anda bullendo pora nos reçebir”, insístese en el *Libro de Alexandre*, edición de Jesús Cañas, Cátedra, Madrid, 1988, c. 2398ab; *cfr. ibíd.*, c. 1900ab. Es cita de la *I Epístola de Pedro* 5:8.

<sup>30</sup> *Salmos* 90:5. La cita procede de la versión escurialense del Antiguo Testamento: *Escorial Bible I.J.4*, edición de Oliver H. Hauptmann y Mark G. Littlefield, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, vol. II, p. 243.

<sup>31</sup> *Lírica latina medieval, II. Poesía religiosa*, edición bilingüe de Manuel A. Marcos Casquero y José Oroz Reta, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, p. 174. *Cfr.* Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadis de Gaula*,

cristiana, por demás, interpreta que Jesucristo nació de noche, cuando el sol se ausenta de la faz de la tierra y reina la oscuridad tenebrosa, para dar a entender que la humanidad estaba en poder del diablo por el pecado de Adán. “Yo so lumbre del mundo; qui sigue a mi non anda en tiniebra, mas aura lumbre de uida”<sup>32</sup>. Viniendo al mundo a medianoche, a la hora que canta el gallo, el Mesías anunciaba “que la mayor parte de la escuridad, que era el poder del diablo, era pasado, et que ya se açercava la nuestra salvaçión, que es la claridat del sol, nuestro señor Jhesu Christo, et se pasa la noche, que es la tiniebra”<sup>33</sup>. Después del Juicio Final, “luengo será el día a los bienaventurados, / ca nunca avrán noche que sean embargados”<sup>34</sup>.

---

edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Cátedra, Madrid, 1987-1988, lib. I, cap. xiii, p. 358 y nota 4. En un pasaje misógino del *De contemptu mundi* de Bernardo de Morlas, la mujer mala (“Foemina sordida, foemina perfida, foemina fracta”) es descrita como un búho horripilante (“horrida noctua”) que siente inclinación por la noche (“Sunt sua gaudia, sunt sua propria, lux sua nocte”); *vid.* Mercè Puig Rodríguez-Escalona: *Poesía misógina en la Edad Media latina (ss. XI-XIII)*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1995, pp. 78-81.

<sup>32</sup> Juan 8:12. *El Nuevo Testamento según el manuscrito escorialense I-I-6. Desde el Evangelio de San Marcos hasta el Apocalipsis*, edición y estudio de Thomas Montgomery y Spurgeon W. Baldwin, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XXII), Madrid, 1970, p.166.

<sup>33</sup> Don Juan Manuel: *El libro de los estados*, p. 327.

<sup>34</sup> Gonzalo de Berceo: *Signos que aparecerán antes del Juicio Final. Duelo de la Virgen. Martirio de San Lorenzo*, edición de Arturo M. Ramoneda, Castalia, Madrid, 1980, p. 148, cuaderna 68ab.

La noche es también el dominio natural de ciertos animales depredadores, sigilosos como el gato, que con el fulgor de sus ojos penetra las tinieblas de la noche<sup>35</sup>, inquietantes como la lechuza, el vampiro y otras aves nocturnas<sup>36</sup>, temibles como las fieras salvajes que acechan el reposo de los animales diurnos, entre ellos el hombre, que busca refugio ante el terror que la peligrosa noche inspira:

¡Despertedes, primas, por amor del Criador,  
mientras que es el día, ante que entre la noch,  
los ganados fieros non nos coman en aquest  
[mont!<sup>37</sup>

Al margen de las fantasías y terrores que haya podido generar, es un hecho evidente que la noche, con sus impenetrables tinieblas, ha alentado intenciones cautelosas, astutas o

---

<sup>35</sup> Vid. Isidoro de Sevilla: *Etimologías*, edición de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, vol. II, lib. XII, cap. ii, 38.

<sup>36</sup> Vid. *ibíd.*, XII, vii, 36-42.

<sup>37</sup> *Cantar de Mio Cid*, edición de Alberto Montaner, Crítica, Barcelona, 1993, vv.2787-2789. En la *Comedieta de Ponça*, la noche corresponde “al tiempo que salen al pasto o guarida / las fieras silvestres e humanidad / descansa o reposa, e la fembra ardida / libró de Oloferne la sacra çibdad”, Marqués de Santillana: *Comedieta de Ponça. Sonetos “al itálico modo”*, edición de Maxim P. A. M. Kerkhof, Cátedra, Madrid, 1986, iv, vv. 25-28, pp. 70-71.

malévolas desde tiempos remotos<sup>38</sup>. Héroe legendario como Alejandro Magno fueron engendrados mediante engaños que la oscuridad nocturna ayudó a encubrir: “al primo sueño de la noche levantósse Neptanabo [...] e yendo siblando fue al lecho de la reyna e assí como llegó metiósse con ella entre la ropa”<sup>39</sup>. El motivo folklórico de la concepción inconsciente, reseñado por Elisabeth Frenzel en numerosas obras de la literatura universal<sup>40</sup>, reaparece en la biografía del rey Jaime I, de cuyo padre dicen las crónicas que fue llevado un domingo por la noche a yacer con la reina madre con engaño: “E lo rei e la reina foren en llur deport, que lo senyor rei cuidava tenir de prop la dona de qui era enamorad”<sup>41</sup>. Merced a otro fraude

---

<sup>38</sup> No estará de más recordar que, para evitar fraudes, “ninguna heredad se deue vender de noche, nin de dia a puertas çerradas”, según una antigua disposición del *Libro de los Fueros de Castiella*, edición de Galo Sánchez, El Albir, Barcelona, 1981, tit. 72, p. 38.

<sup>39</sup> Alfonso X el Sabio: *La historia novelada de Alejandro Magno*, edición de Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, Universidad Complutense, Madrid, 1982, p. 53.

<sup>40</sup> Vid. Elisabeth Frenzel: *Diccionario de motivos de la literatura universal [Motive der Weltliteratur]*, versión española de Manuel Albella Martín, Gredos, Madrid, 1980, s.v. “concepción inconsciente”.

<sup>41</sup> Ramon Muntaner: *Crònica*, vol. I, p. 27. Al examinar esta leyenda, Martín de Riquer ha repasado en la historia literaria el motivo de la sustitución fraudulenta del cónyuge en la cama: desde la mitología clásica (historia de la concepción de Hércules) hasta la mitología artúrica (Galaad y el propio rey Arturo); estas leyendas pudieron haber inspirado a los cronistas catalanes. También Boccaccio narra un episodio similar en el

femenino sería concebido Florestán en la hija del conde de Selandia:

...fue el rey Perión llamado a una cámara, donde en un rico lecho se acostó; y como del camino cansado anduviese, adormeciósese luego y no tardó mucho que se halló abraçado de una donzella muy hermosa, y junta la su boca con la dél, y como acordó, quísose tirar afuera, mas ella lo tovo [...] y cumplió con ella su voluntad aquella noche, donde quedó preñada, sin que el Rey más la viese, que seyendo venido el día se partió del Conde<sup>42</sup>.

Por un igual le sucede a Palmerín. Estando con la reina de Tharsis, y después de una espléndida cena servida con un vino “confacionado con muchas cosas”, le tomó tan gran sueño que no se podía valer; la reina dispuso que lo acostaran en un rico lecho y quedó a solas con él:

E la reyna se desnudó e fuese echar con Palmerín e tomólo en sus braços e començóle de abraçar a su voluntad. E Palmerín estava fuera de todo sentido e como sentió los abraçados de la Reyna no los

---

*Decamerón* (novela IX, jornada iii). Vid. Martín de Riquer: *Llegendes històriques catalanes*, Quaderns Crema, Barcelona, 2000, pp. 49-103.

<sup>42</sup> Garcí Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, lib. I, cap. xlii, vol. I, pp. 626-628.

desechó mas antes dormió con ella, no sabiendo lo que fazía. E así estuvo fasta la media noche la Reyna a su sabor, folgando con Palmerín a su que fazía. E así estuvo fasta la media noche la Reyna a su sabor, folgando con Palmerín a su voluntad<sup>43</sup>.

Tan propicia es la noche para el engaño como para la actividad de ladrones, salteadores y maleantes cualesquiera. Los antiguos piratas del Mediterráneo sabían que los barcos demasiado veloces o poderosos para ser abordados durante el día, según explica Philip Gosse, al caer la noche (cuando ya no era posible la navegación visual que, orientando el rumbo en los accidentes de la costa próxima, practicaban los primitivos marinos) quedaban totalmente indefensos y a merced de los ladrones del mar. Estos alcanzaban sigilosamente en la oscuridad las naves ancoradas para tomarlas al asalto sorprendiendo con gran estruendo y griterío a su tripulación

---

<sup>43</sup> *Palmerín de Olivia*, edición de Giuseppe di Stefano, *Studi sul Palmerín de Olivia*, Università di Pisa, Pisa, 1966, vol. I, cap. xcv, pp. 307-308. Opina San Bernardo que quienes duermen, igual que los dementes y los niños, no son responsables del bien o del mal que hacen, porque no actúan como dueños de su razón ni hacen uso de su voluntad (“insanis, infantibus, itemque dormientibus, nihil quod faciant, vel bonum, vel malum, imputantur, quia nimirum sicut suae non sunt compotes rationis, sic nec usum retinent propriae voluntatis, ac per hoc nec iudicium libertatis”), *Liber de gratia et libero arbitrio*, iii, 5, *Obras completas de San Bernardo*, edición preparada por los monjes cistercienses de España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, vol. I, p. 436.

dormida, que acabaría cruelmente asesinada o esclavizada<sup>44</sup>. De signo muy distinto, si bien describe el mismo procedimiento de los piratas despiadados, es la maniobra que el monarca catalanoaragonés Pedro III ordenó ejecutar a su capitán Gilabert de Cruïlles, que con cinco galeras se aproximó sin ser visto a las naves del conde de Virtut (“cinc naus grans de moltes gents d’armes”) para quemarlas “a hora de matinada, dementre que les gents de les naus dormien fermament e no sospitant-se de res”<sup>45</sup>. Así también ocurre en el episodio que recoge la victoria naval de Pero Niño en el puerto de Túnez: “una noche, la luna muy clara, partieron de allí las galeras e hicieron la vía del puerto de Túnez [...] Remaron las galeras muy paso, que no sonase el agua, ni voz ninguna [...] Y los moros no veían las galeras del capitán hasta que dieron en ellos”<sup>46</sup>, y en el capítulo LIV de *Las Sergas de Esplandián*, donde se narra cómo el primogénito de Amadís dirigió el abordaje nocturno de la flota turca:

---

<sup>44</sup> Philip Gosse: *Los piratas del Oeste. Los piratas de Oriente (Historia de la piratería)*, traducido del inglés por Lino Novás Calvo, Espasa-Calpe, Madrid, 1958 (3ª ed.), p. 188.

<sup>45</sup> Pere III el Cerimoniós: *Crònica*, edición de Anna Cortadellas, Edicions 62, Barcelona, 1995, p. 289.

<sup>46</sup> Gutierre Díez de Games: *El Victorial. Crónica de don Pero Niño*, introducción, edición y notas de Jorge Sanz, Polifemo, Madrid, 1989, pp. 113-114.

Esplandián y aquel su muy grande amigo Garinto, rey de Dacia, en la su muy gran nave, con la flota de Frandalo navegaron la vía de la montaña Defendida; pero siendo ya bien cerca de la noche, y no menos de la ya dicha montaña, fue entre ellos acordado que Frandalo, y Maneli, y el rey de Dacia, y Gandalín, y Lasindo se pasasen a la flota, porque si la gran fusta de la Serpiente en su llegada algún desbarato pusiese en las naves de los contrarios, que ellos los hiriesen y trabajasen de los desbaratar. Esto así hecho, siendo hasta dos horas de la noche por pasar, la gran fusta y Frandalo y sus compañeros algún trecho tras ella llegaron, donde los contrarios con reposo, sin recelo de aquello que les vino, que la muchedumbre de sus naves y gentes no temía sino solamente las fuerzas del Emperador, con quien tenían treguas, y eran avisados que hasta entonces ningún movimiento mandaba hacer en aquellos sus puertos que las fustas tenían; mas cuando así tan sin sospecha Esplandián en su gran nave llegó, la fuerza y braveza della fue tan demasiada, que todas las fustas que delante halló fueron anegadas, y las otras esparcidas al uno cabo y al otro [...].

Cuando Frandalo y sus compañeros vieron la revuelta pusieron velas y remos, y con muy grandes voces y trompetas se hicieron a la diestra parte, y como hallaron los contrarios espantados, y sus



naves revueltas sin concierto alguno, antes que ellos juntarlas pudiesen unas con otras, muchas dellas fueron hundidas y anegadas, y otras tomadas, con daño y muertes de los hombres que las defendían; así que, antes que el alba fuese venida, era toda destrozada y desbaratada más de la mitad de la flota del rey turco<sup>47</sup>.

Para Alberto Navarro González, la destacada presencia de sucesos náuticos en *Las Sergas de Esplandián* responde (una vez más, marcando distancias con respecto a los cuatro libros de *Amadís de Gaula*, en los cuales Garci Rodríguez de Montalvo, "tal vez por atenerse excesivamente al texto de la anterior versión del *Amadís*, apenas se detiene en los extraños mares lejanos ni en los más cercanos españoles, y narra brevemente los episodios marineros"<sup>48</sup>) al espíritu de su época. El autor de *Las sergas* "no sólo hará saltar a los antiguos caballeros desde las encantadas selvas y los fuertes caballos a las naves que surcan las aguas, sino que, al igual que el autor de *Tirant lo Blanch*, les obligará a bajar desde los brumosos mares del Norte, fríos y vacíos, al brillante Mediterráneo

---

<sup>47</sup> Garci Rodríguez de Montalvo: *Las Sergas de Esplandián*, edición de Pascual de Gayangos en *Libros de caballerías*, I, Atlas (BAE, XL), Madrid, 1963 (2ª ed.), p. 458.

<sup>48</sup> Alberto Navarro González: *El mar en la literatura medieval castellana*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1962, p. 307.

atacado por los turcos"<sup>49</sup>. La novela de Martorell situa, en efecto, notables aventuras de sus protagonistas en el mar, de las cuales una es, no cabe duda, muy próxima al rebato nocturno de Esplandián antes citado:

E com tot fon ordenat, [Tirant] manà fer vela, e eixiren totes les fustes del port molt quedament e sens remor neguna. E partiren del port de Troia alba de matí, e navegaren tot lo dia e tota la nit après. E Nostre Senyor féu-los tanta de gràcia que tot aquell dia fon nuvolós e bromós, que jamés los moros ni menys de la ciutat no en pogueren haver vista. E foren davant l'estol dels moros dues hores ans del dia, que l'estol dels moros no n'hagueren gens de sentiment. E ab molta gran fúria ells feriren en l'estol dels moros, amb l'esclafit tan gran de les trompetes e anafils e botzines e crits molt grans, e moltes bombardes que dispararen al colp; e fon tanta la remor que feren que paria que cel e terra ne degués venir. E encengueren deu falles en cascuna fusta, que portaven fetes, que feren molt gran lluminària. Los moros, que sentiren la remor tan gran, e la lluminària que veren, e les fustes que es

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 307. "Tal cambio de escenario, así como la mayor atención prestada a la naturaleza marinera, reflejan a mi ver que el autor ha sabido hacerse sensible a la nueva realidad de España que vuelca ahora sobre los mares su espíritu cruzado y aventurero", *ibid.*, pp. 307-308.

veren damunt, estigueren tan espantats que no sabien què es fessen, car trobaren-los dormint e desarmats. Ab poc treball prengueren totes les fustes, que no feren defensió neguna: tant estaven fora de seny. E feren-ne tan gran matança que era cosa admirable de veure, car tants com ne trobaren en les fustes, tots los degollaren, que no en deixaren degú a vida<sup>50</sup>.

Al contrario de los dos textos precedentes, en la *Crònica* de Muntaner, definida como un abigarrado retablo de caballerías en el que héroes y hazañas reciben una interpretación fogosamente caballesc<sup>51</sup>, Roger de Lúria, el almirante de la flota catalanoaragonesa, deniega embestir la armada marsellesa antes de hacerse el día, cuando el enemigo todavía duerme:

E llavors l'almirall féu una cosa que li dec més ésser notada a follia que a seny: que dix que ja Déus no volgués que ell los ferís dorment, que ans volia que tocassen totes les galees les trompes e les nàcares, e que es despertassen, e que els lleixaria aparellar; que no volia que null hom li pogués dir que no els

---

<sup>50</sup> Joanot Martorell, Martí Joan de Galba: *Tirant lo Blanc i altres escrits de Joan Martorell*, edición de Martín de Riquer, Ariel, Barcelona, 1982, cap. cdxviii, p. 1058.

<sup>51</sup> Joan Fuster en el prólogo a Ramon Muntaner: *Crònica*, vol. I, p. 14.

hagra vençuts si dorment no els hagués trobats [...]  
E açò senyaladament l'almirall féu con era la  
primera batalla que ell faïa depuis fo fet almirall, e  
així, que volia mostrar son ardiment, e la proea de la  
bona gent qui era ab ell. E féu tocar les trompes e  
les nàcares, e començaren entrar esquera feta per lo  
port<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Ramon Muntaner: *Crònica*, vol. I, p. 127.

**IV. 3.****La vulnerabilidad del guerrero durmiente**

Los peligros de la noche se hacen patentes desde el momento mismo en que declina el día y el sopor acomete al guerrero. Es entonces cuando más indefenso resulta ante los ataques que puedan sobrevenirle. “Au derreain l’oscurté de la nuit, la necessitez du dormir, la dispersions des chevax paissanz done souvent achoison de faire saillie en ost”, advierte Vegetio por boca de Jean de Vignay<sup>53</sup>. La literatura heroica guarda de antiguo memoria de muchos valientes que fueron asaltados, y finalmente capturados o muertos, mientras dormían inermes. Sin ánimo de multiplicar innecesariamente las citas, vale traer aquí sucesos ilustres como el referido a Alcibiades, el temido general ateniense al que sus enemigos no osaron atacar espada en mano; únicamente lograron vencerlo incendiando la casa en cuyo interior dormía desarmado e hiriéndolo mortalmente con saetas cuando trataba de evitar las llamas<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Jean de Vignay: *Li livres Flave Vegece de la chose de la chevalerie*, lib. III, cap. viii, p. 81.

<sup>54</sup> “Illi cum ferro aggredi non auderent, noctu ligna contulerunt circa casam eam, in qua quiescebat, eamque succenderunt, ut incendio conficerent, quem manu superari posse difidebant. [...] quem ut barbari incendium effugisse viderunt, telis eminus missis interfecerunt caputque eius ad Pharnabazum rettulerunt”, Cornelio Nepote: *Vite degli uomini illustri e Frammenti [De viris illustribus, Fragmenta et testimonia]*, introducción de Antonino Pinzone, edición y traducción de Cipriano Conti, Newton, Roma, 1995, p. 72.

Así mismo, durante una incursión nocturna en campo hostil acompañando a Ulises, Diómedes dio muerte a Reso mientras dormía y pudo llevarse los magníficos caballos del rey tracio al campamento griego: “entraron calladamente en las tiendas de Reso y mataron y despedaçaron a éste, al qual en sueño e vino fallaron sepultado”<sup>55</sup>. Como Heimir de Hlymdalir en la saga islandesa de Ragnar, otros guerreros errantes fueron asesinados en el lecho por unos huéspedes codiciosos<sup>56</sup>. Otro famoso general, Holofernes, fue decapitado por Judit cuando dormía en su tienda ebrio de vino al cabo de un prolongado banquete (*Jdt* 13:1-10); de esta manera, el poderoso ejército asirio acabó desbaratado por la entereza y la astucia de una frágil mujer. Por último, historias como la de Sansón, el héroe del Antiguo Testamento que, sucumbiendo una vez más a los embelesos femeninos, confió el secreto de su fuerza sobrehumana a Dalila para luego reposar sin cuidado en su regazo propiciando su perdición (*Jue* 16:15-21), permitieron a algunos autores derivar la anécdota del guerrero durmiente humillado hacia el terreno de los avisos misóginos teñidos de

---

<sup>55</sup> Juan de Mena: *La Iliada de Homero* [*Sumas de la Yliada de Omero*], edición de T. González Rolán, M. F. del Barrio Vega y A. López Fonseca, Ediciones Clásicas, Madrid, 1996, cap. xxv, p. 187. La fuente es la *Iliada*, canto X, v. 434 y ss. “E el rey Reso yaziendo syn sospecha vna noche, teniendo su real en vn valle, dieron los griegos salto en ellos e mataron al rey Reso de Traçia e a todos los mas de los suyos e tomaron los caballos blancos”, Leomarte: *Sumas de historia troyana*, tít. 104, p. 194.

<sup>56</sup> Vid. *La Saga de Ragnar Calzas Peludas*, traducción, introducción y notas de Santiago Ibáñez Lluch, Tilde, Valencia, 1998, pp. 52-53.

interpretaciones morales<sup>57</sup>. “Non conviene al que vence a los omnes que le venzan las mugeres”<sup>58</sup>, cuentan que replicó Alejandro a quienes le animaban a desposar muchas mujeres para engendrar multitud de hijos que heredaran su vasto imperio; aquel que su vida fia a una mujer halla falsía, amonesta un consonante Jaume Roig de estilo lapidario que aduce los versos siguientes:

com l'oricorn    qui'n pert lo corn,  
 al si's met foc,    de serp vol toc,  
 met llaç al coll,    en mà del foll  
 et son coltell,    nau e castell  
 beu en flascó    Lo fort Samsó  
 ne fou lligat,    orb, encegat,  
 ab lo cap ras    Rei Ipocràs,  
 filòsof vell,    poeta aquell  
 en alt pujat,    restant penjat.  
 Duc Sisarà    quant s'hi fià,

---

<sup>57</sup> Vid. Mercè Puig Rodríguez-Escalona: *Poesía misógina en la Edad Media latina (ss. XI-XIII)*, pp. 34-35, 40-41, 44-45, 50-51, 58-59, 82-83, 106-107, 138-139, 152-153, 180-181, 218-219, 252-253. Sansón, como Adán, Lot, Juan el Bautista, David, Salomón, Aristóteles, Virgilio y otros varones ilustres de la Antigüedad, ejemplifican el *topos* del "sabio caído" en las diatribas contra las mujeres; *cfr.* Alfonso Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, edición de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1987 (3ª ed.), I, 17 (pp. 99-104).

<sup>58</sup> *Bocados de oro*, Meinardo Ungut y Estanislao Polono, Sevilla, 1495, f. XXV vº. (ADMYTE, Micronet, Madrid, 1992, CD-Rom 1).

aigua volgué, mas llet begué;  
 féu-se cobrir, met-se dormir;  
 contra la pau, un bell larg clau  
 ab gros martell per lo cervell  
 li fon ficat e travessat  
 de pols a pols; sobre la pols  
 que'n terra està, ell mort restà<sup>59</sup>.

No menos traiciones, prendimientos y crímenes perpetrados con nocturnidad alevosa registran las crónicas medievales. Recuérdese el *Libre dels feyts* de Jaime I, por ejemplo, y su narración de las circunstancias en que se produjo, durante el sitio de Albarracín, una pérfida maniobra dirigida contra el entonces jovencísimo sucesor de Pedro el Católico:

E levat Don Pero Aonés e son frare, Don Palegrí, e Don Guillem de Poyo, tan mal e tan falsament nos hi servien con éls podien, sí que aquels qui eren ab nós faeren saber a aquels qui eren dedins la nuyt que

---

<sup>59</sup> Jaume Roig: *Espill o Llibre de les dones*, edición de Marina Gustà, Edicions 62, Barcelona, 1988 (2ª ed.), pp. 123-124. Sobre la naturaleza del unicornio y la manera de cazarlo, puede leerse en una versión catalana del *Bestiario toscano*: “no és algun hom qui'l pogués pendre si donchs no'l trobava durment. Mas la sua pròpia natura és aquesta: que com ell veu alguna fembra puncella e verga [qui li ve devant], ten gran odor li ve de la sua virginitat que de mantinent se dorm als seus peus, e en aquesta manera lo cassador lo pren e l'alciu”, *Bestiaris*, edición de Saverio Panunzio, Editorial Barcino, Barcelona, 1963, vol. I, p. 89.



Don Pelegrí velleria l'almajanech. E él e·N Guillem de Poyo foren a la vetlla aquela nuyt. E, quan vench a la hora de mijja nuyt hagren appereylades ses fayles e exiren a les cledes ab tot lo poder dels cavalers e dels escuders e dels hòmens de peu qui laÿns eren. E vengren alí, foch encès en falles, al fenèvol e anaren escometre Don Pelegrí e Don Guillem de Poyo, qui tenien la vetla. E aquels qui eren ab Don Pelegrí e ab Don Guillem de Poyo, per la gran multitud que veeren venir d'aquels de dins, desempararen-los. E aquí morí Don Palegrí d'Aonés e Don Guillem de Poyo, car havien vergonya major que·ls altres, e no volgren fugir. E cremaren lo fenèvol, e anch negú d'aquels de la ost no y volgren acórrer. E sobre açò, can viren nostre conseyl que nós érem enganats e mal servits de nostres hòmens, conseylaren-nos que·ns levàssem; e haguem-nos-en a levar. Cor aytans cavalers havia bé dedins, o pus, con nós havíem defora. E nós que no y podíem penre conseyl ne havíem ab qui, car no havíem sinó .XI. ayns<sup>60</sup>.

Pedro III el Ceremonioso encomendó a su primogénito, el duque Juan, el apresamiento de una “malvada gent ajustadissa de França, en nombre de mil llances,” que cerca

---

<sup>60</sup> *Llibre dels fets del rei en Jaume*, edició de Jordi Bruguera, Editorial Barcino, Barcelona, 1991, vol. II, cap. xvi, pp. 20-21.

de Perpiñán se aprestaban a cometer robos y saqueos por el reino; después de tener consejo sobre la manera de desbaratar esa compañía, el duque “cavalcà tota una nit, e, a hora d’alba, fo sobre la dita gent, la qual durment en los llits fon apresonada la major part d’ells”<sup>61</sup>. El conde Garci Fernández castigó el adulterio de Argentina, su mujer, con un conde de Francia asesinándolos de noche mientras dormían. Para ello contó con el concurso de doña Sancha, hija del francés, quien “metio al conde Garçi Ferrandez, armado de un lorigon et un gran cuchiello en la mano, so el lecho en que amos auien de yazer”, según cuenta la *Primera crónica general*, y le avisó de la ocasión propicia tirando de una cuerda que el castellano tenía atada al pie; entonces “salio el conde Garçi Ferrandez de so el lecho, et uio de como yazien amos a dos durmiendo, et degollolos, et desi tajoles las cabeças”<sup>62</sup>. En las crónicas que redactara Jean Froissart a finales del siglo XIV puede leerse cómo, por inspiración divina, un grupo de burgueses de París despertó una noche a tiempo de dismantelar una conjura urdida por el preboste de los comerciantes con el fin de que ingleses y navarros saquearan la ciudad<sup>63</sup>. También el

---

<sup>61</sup> Pere III el Cerimoniós: *Crònica*, p. 290.

<sup>62</sup> *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1284*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1955, cap. dccxxxii, p. 428.

<sup>63</sup> *Vid.* Jean Froissart: *Crónicas [Chroniques]*, edición y traducción de Victoria Cirlot y José Enrique Ruiz Doménech, Siruela, Madrid, 1988, pp. 191-192.

monarca castellano Enrique IV se salvó por muy poco de una maquinación nocturna en el caso de la intentona regicida emprendida por los criados de Pedro Arias de Ávila, deseosos de vengar la muerte de su señor:

E poco tiempo despues los criados de Pedrarias, desseando fazer vengança en el rey don Enrrique, estando en un aldea çerca de Madrid andando a monte, como el rey estoviesse en su camara durmiendo e todos los suyos no menos quedando cansados del trabajo passado en el dia, los criados de Pedrarias entraron por un horado, e como el rey lo syntio, solamente vestida la camissa e los pies descalços con gran trabajo se pudo salvar; e fue asy fuyendo desnudo por los canpos, en la noche oscura<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla 1454-1474 (Crónica castellana)*, edición de María Pilar Sánchez-Parra, Ediciones de la Torre, Madrid, 1991, vol. II, cap. lxxxii, p. 200.

**IV. 4.****Cuitas y desvelos de la caballería andante**

Aunque sometidos en distinta medida a las naturales servidumbres de la condición humana, los caballeros de ficción (salvo personajes como Tydorel, el que jamás duerme ni tiene sueño, cuya historia se cuenta en un *lai* bretón; que se mantenga siempre despierto se explica por su origen extranatural: Tydorel es hijo de un misterioso caballero hadado<sup>65</sup>) no dejan de experimentar, al igual que sus históricos colegas de carne y hueso, la rutinaria necesidad de acostarse para reposar. A este respecto, Jean Carnavaggio ha señalado la existencia de dos representaciones antitéticas del acto de dormir. Mientras los ocasionales descansos de Amadís y sus seguidores son, simplemente, “unos breves remansos en las andanzas del caballero”, entendidos como tiempo por lo general vacío e intercambiable frente al “tiempo lleno de la aventura, en el cual los acontecimientos se salen del dominio de la realidad cotidiana”, en el *Tirant*, por el contrario, “el descanso nocturno de los héroes, cuidadosamente indicado por el narrador, trasciende su función puramente referencial. Aun cuando parezca un tiempo muerto, en el cual no sucede nada, viene a plasmar en la narración el vivir concreto de los personajes, arraigados en un mundo en el que no se sortean

---

<sup>65</sup> Vid. “Tydorel”, *Nueve lais bretones y La Sombra de Jean Renart*, traducción de Isabel de Riquer, Siruela, Madrid, 1987, pp. 73-81.

los imperativos de la fisiología”<sup>66</sup>. En cualquier caso, unos y otros se podrán hallar en el vergonzoso trance de ser burlados o sorprendidos por malhechores de diverso pelaje estando dormidos. Ni siquiera Amadís queda libre de este baldón cuando una doncella a la que ofreció amparo es raptada en presencia suya y de su escudero Gandalín por un caballero extraño que los encuentra dormidos en una ribera pasada la media noche:

El cavallero dio de las spuelas al cavallo, y fuese con ella cuanto más pudo. Amadís despertó a las bozes de la donzella, y vio cómo el cavallero la levava, de que mucho pesar ovo, llamó apriessa a Gandalín que le diesse el cavallo, y en tanto enlazó el yelmo y tomó el escudo y la lança; y cavalgando se fue por donde el otro viera ir, y no anduvo mucho que se falló entre unos árboles muy espesos, donde perdió la carrera, que no sabía dónde ir; pero que él era el cavallero del mundo más sofrido, creçióle gran saña contra sí, diziendo:

---

<sup>66</sup> Jean Carnavaggio: “Aquí duermen los caballeros: el poco dormir de don Quijote visto desde la perspectiva del *Tirant*”, *Actes del symposion Tirant lo Blanc*, Quaderns Crema, Barcelona, 1993, pp. 207-222; para las citas, pp. 209-210. En el *Quijote*, a juicio de Carnavaggio, “estas dos representaciones antitéticas del sueño originan una tensión que vertebrata la trayectoria del ingenioso hidalgo, acorde a las esporádicas ocurrencias, en el relato, de su poco dormir”, p. 211.

—Agora digo que la donzella puede bien dezir que tanto la fize de tuerto como de amparamiento, que si de un forçador la defendí, dexéla en poder de otro<sup>67</sup>.

También Galaor lamenta haberse descuidado estando solo en el velatorio de un misterioso caballero que ha jurado no abandonar hasta saber quién es y por qué ha muerto, “y de lo vengar si la razón y justicia me lo otorgaren”. El caso es que, avanzada la noche,

del sueño vencido, puso su yelmo a la cabeçera y el escudo encima de sí; adormecióse, y assí estuvo una gran pieça, mas cuando recordó, no vio lumbre ninguna de los cirios que ante ardían, ni halló el cavallero muerto, de que mucho pesar ovo, y dixo contra sí:

—Cierto, yo no me debía trabajar en lo que los otros hombres buenos, pues que no sé hazer sino dormir, y por ello dexé de complir mi promessa<sup>68</sup>.

En verdad, debe resultar vergonzoso y humillante verse “del sueño vencido”, es decir, abatido por su propia flaqueza, aquel que aspira ser campeón de grandes causas y de quien se ha profetizado que “cavallería será en él mejor empleada que en

---

<sup>67</sup> Garci Rodríguez de Montalvo: *Amadís de Gaula*, lib. I, cap. xxvi, p. 502.

<sup>68</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. xxiv, pp. 486 y 488-489.

ninguno de cuantos agora ay en todas las ínsulas del mar fueras ende uno solo”<sup>69</sup>. Lo mismo cabe decir de Adramón, al que unos ladrones dejan “a pye y syn blanca” aprovechando que él y sus criados descansan en una venta camino de París<sup>70</sup>, y de cuantos caballeros pasan por situaciones similares<sup>71</sup>, aunque éstas no tengan lugar de noche sino en la siesta<sup>72</sup>, tiempo no menos propicio para sorprender a los que

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. xi, p. 338.

<sup>70</sup> *La corónica de Adramón*, edición de Gunnar Anderson, Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 1992, lib. V, cap. xxi, p. 482.

<sup>71</sup> A Blandín de Cornualla le roba el caballo una donzella que le acompañaba: “la donzella quan sentit / que Blandinet se fon adormit, / tot de plain ella se llevet / e pres lo cavall de Blandinet; / apertament sus va muntar / et mot corrent se’n va anar”, *Blandín de Cornualla i altres narracions en vers dels segles XIV i XV*, edición de Arseni Pacheco, Edicions 62, Barcelona, 1983, p. 50. En el *Florisando*, el Caballero de la Floresta se apodera de las cabalgaduras y las lanzas de tres caballeros (Panifor, Pinamonte y el Caballero de la Penitencia) a los que sorprende durmiendo en el campo donde habían concertado una lid; cuando despiertan, aquél les amonesta con sorna: “quando otra vez me topardes si estouiere durmiendo no me hagays otro mal sino lleuarme el cauallo que yo os lo perdono: y si otra cosa fizierdes cometereys vos gran villania y si me creays quando dormierdes otro sueño porneys a mejor recabdo vuestro cauallo que ansi hare yo el mio”, Ruy Páez de Ribera: *Florisando*, cap. xlii.

<sup>72</sup> Es entonces, bajo el tórrido sol de la hora sexta, cuando actúa el *demonio meridiano*, causante del sopor indolente que impera en esa parte del día y al que los primitivos anacoretas identificaron con la acidia, uno de los pecados capitales. La *Vulgata* de San Jerónimo popularizó al demonio del mediodía en el *Salterio* (salmo 90, versículo 6) y en el folclor medieval arraigó la creencia de que, aparte de las tinieblas y la

sin cuidado alguno reposan<sup>73</sup>, mayormente a campo raso<sup>74</sup>, como le sucede a Zifar cuando una leona se lleva en las fauces a su hijo Garfín:

---

medianoche, el diablo siente preferencia por el mediodía. *Vid.* Miquel Siguan: “El demonio meridiano”, *La Vanguardia* (Barcelona, 24-3-99), p. 23, Joseph E. Gillet: “El mediodía y el demonio meridiano en España”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VII (1953), pp. 307-315, y Jeffrey Burton Russell: *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1988 (2ª ed.), p. 71.

<sup>73</sup> Isboeth, hijo de Saúl y rey de Israel, fue asesinado mientras dormía la siesta en su lecho, *II Samuel* 4:5-7. El cronista Ramon Muntaner refiere, sobre el asedio de un castillo situado “a l’entrant de Boca d’Aver, qui ha nom lo Màdito”, que durante ocho meses resistió embestidas no sólo diurnas sino también nocturnas, hasta que un día de julio “que faïa molt gran sesta, tots aquells del castell eren qui per ombres, qui dormien, qui estaven en parlament. E així com la gran sesta era, que tot lo món bullia de calor, En Ferran Xemenis, quisque dormís, ell vetllava, així com aquell qui tenia gran càrrec a costes, e guardà envers lo mur, e no hi viu parlar negun, e negun no hi parlava ne hi paria; e anà’s acostar al mur, e féu semblant que acostàs escales, e null hom no hi parec. E llavors ell s’entornà a les tendes, e féu tothom de man en mà aparellar, menys de tot brogit, e hac cent hòmens jóvens e temprats, e ab les escales acostà’s al mur. E van arborar les escales, sí que quatre escales ab los rampagolls meteren e’l mur; e puis van muntar en cascuna escala cinc hòmens, un après altre, e tot suau muntaren-se’n al mur, que anc no foren sentits; e pus montaren-hi altres altres vint, e així foren quaranta, e van-se emparar de dues torres [...] E així podets haver entesa la pus bella ventura que jamés oïssets dir: que de mig del jorn s’emblàs castell qui vuit meses hagués estat assetjat”, *Crònica*, vol. II, pp. 94-95.

<sup>74</sup> Cuando el rey Alfonso IV de Aragón, “vino sitiado el castillo de Callar et mientras que lo tenía fuertment et districta sitiado, un día después de comer,



E después que ovieron comido, acostóse el cavallero un poco en el regaço de su muger, e ella espulgándole, adormióse. E sus fijuelos andavan trebejando por aquel prado e fuéronse llegando contra el montezillo. E salió una leona del montezillo e tomó en la boca el mayor<sup>75</sup>.

Que un caballero trate de obtener ventaja sobre otro acometiéndolo mientras duerme desprevenido es un modo de proceder desafecto a la ética caballeresca, un gesto desleal

---

mientras que todo homme dormía et non se talayavan de res, todo el poder del dito castiello de Callar vino a ferir en la huest del dito don Alfonso”, *Crónica de San Juan de la Peña (Versión aragonesa)*, edición de Carmen Orcástegui Gros, Institución Fernando el Católico, Zaragoza (54 – M), 1986, pp. 135-136. Era mediodía también cuando Jofre acordó reposar un poco en un prado que tenía una fuente, y gracias al relincho de su caballo despertó y se apercibió al ver venir a otro caballero, el cual, “si lo hallara dormiendo, assi lo matara”, *Tablante de Ricamonte y Jofre*, edición de Adolfo Bonilla y San Martín, *Libros de Caballerías. Primera parte. Ciclo artúrico y carolingio*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1907, vol. VII, p. 465. Asimismo Florisando, “como le venciesse mas el sueño que el hambre: y touiesse de aquello mas necessidad: echosse adormir el y su escudero” a mediodía bajo unos árboles; aprovechando la ocasión, Berceín, un caballero desleal que pasaba por ahí, se apoderó del caballo, el escudo y el yelmo del caballero, Páez de Ribera: *Florisando*, caps. lxx-lxxi.

<sup>75</sup> *Libro del caballero Zifar*, edición, introducción y notas de Joaquín González Muela, Castalia, Madrid, 1982), p. 114.

que contraría los ideales encarnados en los caballeros novelescos<sup>76</sup>, y tan cobarde como lo puede ser malherir con deliberada intención a la cabalgadura del oponente<sup>77</sup>. Ahora

---

<sup>76</sup> Chrétien de Troyes no duda en calificar de traidores (“traïtor”) a unos caballeros que, en su desesperación por romper el asedio a que está siendo sometido su castillo, deciden atacar el campamento de los sitiadores antes del alba y sorprenderlos mientras duermen en sus lechos. Pero no logran cumplir su objetivo, “car traïtor et traïson / het Dex plus qu’autre mesprison. / Si comanda la lune luire, / por ce qu’ele lor deüst nuire”, *Cligès*, edición de Alexandre Micha, Librairie Honoré Champion, París, 1978, vv. 1625-1696 (para la cita, vv. 1683-1686). En la *Aquileida*, poema narrativo bizantino plagado de elementos caballerescos de origen occidental, Aquiles rechaza la proposición que su consejo eleva de atacar al enemigo de noche, de improviso, desarmado, y así poderlo aniquilar. Aunque reconoce su validez estratégica, el héroe considera esa acción innoble, propia de hombres débiles y malvados, vergonzosa en definitiva. Finalmente, resuelven presentar batalla durante el día. *Aquileida, poema anónimo bizantino*, edición, traducción, introducción-prólogo y notas de José Antonio Moreno Jurado, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, vv. 421-430.

<sup>77</sup> “El maig de 1335, quan se celebrà a València el joc cavalleresc anomenat de la Taula Rodona, Mateu Mercet, en un encontre, ferí el cavall de Mateu Llançol, i aquell fou condemnat a pagar 1.800 sous per estimació del preu del dit cavall, cosa que indica que atacar la muntura de l’adversari era un fet cavallerescament lleig”, Martín de Riquer: *Vida i aventures de don Pero Maça*, Quaderns Crema, Barcelona, 1984, p. 79. Entre las condiciones que dicta el caballero castellano Suero de Quiñones a los participantes en su paso de armas, la décimosexta establece que si “qualquier cavallero o gentilhomme de los que conmigo serán, matáremos cavallo de los que allí vinieren o de qualquier dellos a fazer armas, que yo se lo pagaré, e si ellos mataren cavallo a qualquier de nos, vástele la

---

fealdad del encuentro por paga”, Pero Rodríguez de Lena: *El Passo Honroso de Suero de Quiñones*, edición de Amancio Labandeira Fernández, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977, p. 93. Asimismo, los guerreros árabes consideraban de tal modo a sus caballos, escribe Ibn Hudayl, “que ejercían el talión por cualquier golpe que se les diera a sus monturas, considerándose por ello deshonorados y emprendiendo venganza, como si ellos mismos hubieran recibido el golpe. Y, sin embargo, esto no sucedía así en caso de que el golpeado fuera un camello”, *Gala de caballeros, blasón de paladines*, edición y traducción de María Jesús Viguera, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 65. Las ficciones caballerescas non son ajenas a estos juicios: “Certes, vós no havets fet colp de cavaller, car lo fill de la egua no·us havia ferit, ne·us havia demanada la donzella; mas vós, axí com a covart, per fugir a la batalla havets-me mort lo cavall [...] emperò yo·us apell a la batalla a peu, e vot a Déu e a la verge Maria que, en venjança del meu cavall, o yo perdré la vida, o la·us toldré si vos descavalcats”, reprende Bertran de Chastell a Curial cuando éste mata accidentalmente a su caballo, *Curial e Güelfa*, edición de R. Aramon i Serra, Barcino, vol. II, p. 53. “¡Ay Galuan! Cierta agora os vi vn ramo de couardia e de gran maldad, pues que me assi matastes mi cauallo, e agora, desde que yo sea muerto, no podeys dezir que me matastes lealmente e como deuiades, antes me matastes falsamente, pues al cauallo assi fezistes”, denuncia Erec en *La demanda del sancto Grial*, edición de Adolfo Bonilla y San Martín, *Libros de Caballerías. Primera parte. Ciclo artúrico y carolingio*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1907, vol. VII, p. 227. En *Amadís de Gaula*, estando combatiendo Galaor con un “cavallero extraño” que resultará ser su hermano Florestán, cuando aquél ve que desfallece su montura propone al desconocido: “-Cavallero, o nos combatamos a pie, o me dad cavallo de que ayudarme pueda; si no, mataros he el vuestro, y vuestra será la culpa desta villanía”, lib. I, cap. xli, p. 622. En *Palmerín de Olivia* se habla también de dos caballeros hermanos que, enfurecidos por haber sido “derrocados tan ligeramente” en lid singular, fueron contra Palmerín e Frisol “como hombres fuera de seso, e ferieron los cavallos sin

bien, en determinadas circunstancias no queda mejor elección que derribar a la montura del atacante; así debe obrar Palmerín de Olivia para defenderse de unos caballeros falsos que pretendían matarle mientras seesteaba, pues es muy desigual la lid entre aquél, a pie y con solo una espada, y quienes le embisten montados y embrazando lanzas:

E como vieron a Palmerín que dormía, apeóse el uno d'ellos muy prestamente a cortalle la cabeça. E aquella ora llegó por ventura allí un cavallero que andava a caça e no traía sino una lança en la mano y su espada ceñida, e como vido que aquél sacava la espada para matar aquel que dormía, diole grandes bozes e dixo:

---

nada dezir”, cap. cvj, p. 356; escena similar retrata Jerónimo de Urrea en *Clarisel de las Flores*, introducción de J. M. Asensio, F. Álvarez y Cía., Sevilla, 1879, cap xxiii, pp. 287-288. Un elogio del combate leal entre caballeros que evitan el daño de las cabalgaduras se halla en Chrétien de Troyes: *Le Chevalier au Lion (Yvain)*, edición de Mario Roques, Champion, París, 1982, vv. 855-861. En *Blandín de Cornualla*, Guillot Ardit, “lo bon guerrier”, consigue mantener a raya a un grupo de caballeros que le atacan a la vez, hasta que “un li venc detràs / e pres-lo fort atràs de braç, / e puis un autre s'avancet / e son cavall ell li nafret. / Lo cavall se senti nafrat / e per terra ell és tombat. / Adonc Guillot fon esperdut / e rendet-se com a vençut”, *Blandín de Cornualla i altres narracions en vers dels segles XIV i XV*, p. 48. Cfr. *Amadís de Gaula*, lib. IV, cap. xc, p. 1470; *Palmerín de Olivia*, cap. lxiiij, p. 212; *La Poncella de Francia. La historia castellana de Juana de Arco*, edición de Victoria Campo y Víctor Infantes, Vervuert e Iberoamericana, Frankfurt am Main y Madrid, 1997, p. 163.

—Está, cavallero traydor, no mates así a ese que duerme, tan malamente.

El cavallero que lo yva a matar se embaraçó con las bozes e Palmerín despertó, e quando vido el cavallero con la espada desnuda delante de sí fue mal espantado e levantóse muy apriessa e sacó su espada; mas esto no lo pudo fazer tan ligero qu'el cavallero qu'estava apeado no lo firiesse en la cabeça, que la tenía sin yelmo [... Los demás,] todos quatro vinieron con sus lanças a encontrar a Palmerín, el qual los esperó muy sin miedo e ninguno l'encontró sino uno solo e feriólo de otra ferida, mas al passar que passó Palmerín firió con su espada al cavallo de tal manera que luego cayó muerto en tierra e el cavallero en baxo d'él, el qual uvo una pierna quebrada que no se pudo levantar<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> *Palmerín de Olivia*, cap. ciiij, pp. 345-346. *Cfr. ibíd.*, cap. xxv, p. 89 y cap. cxiiij, p. 217; también Páez de Ribera: *Florisando*, ff. clxx vº y ccxii rº.