



Mensajes angélicos como guías de viaje en los poemas del Ms. Esc. K-III-4
(*Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libre dels tres reys d'Orient*)

Carina Zubillaga
IIBICRIT (SECRET) - CONICET
Universidad de Buenos Aires

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar el motivo del viaje en el *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libre dels tres reys d'Orient*, a través de los mensajes angélicos que lo guían, mensajes que funcionan como la mediación divina que posibilita la irrupción de lo sagrado en el ámbito profano, y que dota de una configuración particular asociada con la santidad a los personajes que reciben esos mensajes. Como recurso narrativo, los mensajes angélicos adquieren en estos poemas la forma de un marco posible para experiencias increíbles, que permite anticipar ciertos sucesos o encadenarlos para encauzar de manera verosímil cuestiones tan trascendentes como la conversión y la realidad medieval de los milagros.

Palabras clave: viaje – visión – ángeles – santidad – medioevo

El manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, datado en el siglo XIV, está integrado por tres poemas compuestos en el siglo XIII: el *Libro de Apolonio*, una copia única de un texto derivado de la *Historia Apollonii regis Tyri* y que representa uno de los pocos ejemplos auténticos de la novela griega en la literatura hispánica temprana; la *Vida de Santa María Egipciaca*, una copia también única derivada de un poema hagiográfico anónimo francés; y el *Libre dels tres reys d'Orient*, un poema que ofrece una visión aparentemente original del nacimiento y la muerte de Cristo¹.

De las diversas formas en que Dios transmite sus designios a los seres humanos, la labor de los ángeles como mensajeros se ha destacado en el universo cristiano medieval como su misión arquetípica y como la manera privilegiada en que la voluntad divina se manifiesta a los mortales. Cada uno de los poemas que integran el códice K-III-4 presenta mensajes angélicos que, a pesar de su variedad, coinciden en su función como guías de viajes que contradicen, alteran o reformulan los planes de sus protagonistas; viajes esenciales no sólo estructuralmente para la dinámica interna de la aventura que cada uno de ellos emprende, sino simbólicamente como imagen del destino humano.

Ya sea como sueño visionario o revelación verbal, el fenómeno de la aparición donde un emisario celestial transmite la voluntad divina expresa no sólo más o menos claramente la

¹ El folio final del manuscrito está dedicado a un texto breve, en catalán, comúnmente conocido como la *Vida y Pasión de Cristo, Nuestro Señor*.



naturaleza de un portento específico, sino que remite a la irrupción de lo sobrenatural en el ámbito terreno según parámetros cristianos compartidos por los tres poemas.

Casi al final del *Libro de Apolonio*, luego del reencuentro del protagonista y su hija, y el posterior matrimonio de Tarsiana y Antinágoras en Mitilene, la aparición de un ángel le indica a Apolonio ir a Éfeso, cambiando de esa forma el recorrido que había proyectado previamente. Esa aparición es definida por el narrador como una visión en la estrofa 577, lo que la confirma como revelación de procedencia divina, a lo que se suman los indicios materiales en la descripción del ángel que destacan la naturaleza objetiva y hasta corpórea de la experiencia:

Habiendo esto puesto el guión castigado,
vínole en visión un homne blanqueado;
ángel podrié seyer, ca era aguisado,
llamólo por su nombre, dixol' atal mandado:
(577)²

El mensaje divino exhortativo que se expresa claramente a continuación orienta la continuidad del viaje del héroe, conduciéndolo al encuentro con su esposa. Como estrategia narrativa, el sueño prepara para la anagnórisis como clímax poético, la que es anunciada y anticipada como sorpresa esperada para el lector y apenas sugerida como beneficio indescifrable para el protagonista³. A través del sueño, el narrador crea el suspenso necesario que incita al lector a proseguir la lectura, al mismo tiempo que moviliza al héroe a continuar su viaje, delimitando su trayectoria:

Apolonio, non has a Tiro que buscar,
primero ve a Efesio, allá manda guiar,
cuand' fueres arribado, sallido de la mar,
yo te diré qué fagas por en cierto andar.

Demanda por el templo que dizen de Diana,
fuera yaz' de la villa, en una buena plana;
dueñas moran en él, visten paños de lana,
a la mejor de todas, dízenle Luciana.

Cuando a la puerta fueres, si vieres que es hora,
fiere con el armella e saldrá la priora;

² Las citas corresponden a la edición crítica del poema de Manuel Alvar (1976, II: 13-233).

³ No coincide Alan Deyermond (1968-69: 145) en el carácter indescifrable del mensaje del ángel para Apolonio, señalando que: "El mensaje del ángel, LA 578-83, se amplifica mucho en comparación con la parte correspondiente de la HART 48, así que resulta muy claro lo que Apolonio debe esperar en Efeso. No se puede entender fácilmente, por lo tanto, por qué Apolonio no se da cuenta de la identidad de la abadesa hasta que esta le explica, estr. 586-87, que es su mujer". A esta afirmación de Deyermond, Alvar (1976, I: 207) responde recordando otros episodios de anagnórisis donde se obra según la comprobación y no la inferencia, lo que daría cuenta de una tendencia generalizada en la estructura del poema: "La observación es justa en su planteamiento concreto, pero creo que puede matizarse en el conjunto, y entonces el *Libro* vuelve a mostrar la coherencia de sus planteamientos".



sabrá qué homne eres, irá a la señora;
saldrán a recibirte la gent' que dentro mora.

Verná el abadessa muy bien acompañada,
tú faz tu avenencia, ca dueña es honrada;
demandal' que te muestre el arca consagrada
do yazen las reliquias en su casa hondrada.

Irá ella contigo, mostrart' ha el logar,
luego a altas voces, tú piensa de contar,
cuanto nunca sopieres por tierra e por mar,
non dexes una cosa sola de ementar.

Si tú esto fizieres ganarás tal ganancia,
que más la preciarás que el regno de Francia;
después irás a Tarso con mejor alabancia,
perdrás todas las cuitas, que prisist' en infancia.
(578-583)

El ángel como guía de viaje señala primero Éfeso y luego Tarso como destinos, duplicando los espacios y las instrucciones para un recorrido que, en la idea de continuidad, contribuye a subrayar la omnipresencia de la ayuda y conducción divina en la propia trayectoria vital.

Aunque antes del mensaje la visión no es calificada como un sueño, al finalizar el narrador emplea el verbo “despertar” en la estrofa 584, uno de los que funciona como marca característica de salida del sueño medieval⁴:

Razón no alonguemos, que sería perdición.
Despertó Apolonio, fue en comedición;
entró luego en ello, cumplió la mandación,
todo lo fue veyendo, segunt la vision.
(584)

De manera significativa, no vuelve a narrarse la visión como realidad concretada textualmente, sino que la continuidad narrativa se retoma en la estrofa siguiente una vez que Luciana reconoce a su esposo a través de sus dichos:

Mientras que él contaba su mal e su lacerio,
non pensaba Luciana de reçar el salterio:
entendió la materia e todo el misterio,
non le podió de gozo caber el monesterio.
(585)

⁴ Harriet Goldberg (1983: 27) señala que a menudo los escritores medievales narraron los sueños en medio de circunstancias realistas, como los preparativos para dormir, el estado del soñador y las condiciones del despertar, en función de alcanzar una mayor credibilidad.



En la Edad Media, las visiones reconocidas como tales definían lo real⁵, clarificando la forma oculta de la verdad, lo que explica que aquello que según nuestra percepción requeriría la confirmación o cumplimiento del mensaje resulte innecesario para un narrador medieval. La misma progresión narrativa otorga un estatuto de realidad al sueño, que no sólo no se cuestiona como verdadero, sino que ni siquiera necesita interpretarse, destacándose de ese modo el carácter ejemplar del personaje que lo recibe: tanto el rango social como la excelencia moral de Apolonio lo convierten en el destinatario típico de los sueños auténticos enviados por Dios⁶.

La protección divina se manifiesta en muchos otros lugares relacionados con los viajes del héroe en el *Libro de Apolonio*, por ejemplo, al prevenir que Antíoco encuentre la nave de Apolonio y resguardar entonces su viaje (como se narra en las estrofas 60-61), en el regreso de Apolonio a Tarso con la guía del Espíritu Santo (como se narra en la estrofa 327) o al hacer que Apolonio arribe a Mitilene en medio de una tormenta marina cuando se dirigía a Tiro (como se narra en la estrofa 456), conducción sobrenatural que provoca el encuentro padre-hija y que vuelve a recordarse en la estrofa 547. La aparición del ángel, sin embargo, materializa esa protección de Dios a través de una revelación que en la imagen misma de la orientación del viaje se vuelve concreta peripecia vital.

En la *Vida de Santa María Egipciaca*, es una voz celestial, en principio, la que orienta el camino de la pecadora en el momento de su conversión, señalando su destino penitencial. Aunque no se declara de manera explícita la especificidad de esa voz, la figura del ángel es la más usual para este tipo de apariciones, ya que, como señala Julián Acebrón Ruiz (2004: 49), en la literatura hagiográfica los mensajeros de Dios suelen ser "un ángel, la Virgen María o un santo". El mensaje, sin embargo, no surge bajo la figura de un sueño inesperado, como en el *Libro de Apolonio*, sino que es respuesta a una súplica previa de María:

De sus pecados bien alimpiada,
a la imagen dio tornada:
bien mete en ella la su creyencia,
consejo l' pide de penitencia:
por cuál guisa la manterná
o a cuál parte ella s'irá.
Una boz oyó veramente
que le dixo paladinamente:
"Ve a la ribera de flum Jordán,
al monesterio de sant Johán.

⁵ Carolly Erickson (1976: 30) reconoce esta característica central de las visiones medievales, comparándola con la perspectiva contemporánea que define en cambio al visionario como una persona que ve aquello que no está allí.

⁶ Jean-Claude Schmitt (1992: 91-97) declara que fue fundamentalmente a partir de San Agustín que los sueños se distinguieron como "verdaderos" (aquellos que provenían de Dios y tenían los santos, los monjes y algunos reyes), "falsos" (los enviados por el diablo) o "propios del cuerpo humano" (aquellos provocados por la lujuria o el exceso de bebida). Sólo cuando el intérprete de su propio sueño o del sueño de otro era un clérigo competente no había motivos de qué preocuparse, según las autoridades eclesiásticas. El sueño es para la Edad Media un vehículo más inseguro que la visión que se produce en estado de vigilia.



Una melezina prenderás,
de todos tus pecados sanarás:
Corpus Christi te darán
e flum Jordán te passarán;
depués entrarás en hun yermo,
morarás hi un grant tiempo.
En el yermo estarás;
fasta que bivas, hi despondrás".
(vv. 626-643)⁷

Como correlato de la voz celestial que conduce a María a su penitencia en el desierto, una vez que ella muere, el monje Gozimás encuentra escrito en la tierra un mensaje tan claro como aquella voz de procedencia celestial que lo exhorta a enterrar a la santa:

Cató ayuso, contra la tiesta,
vio unas letras escritas en tierra:
mucho eran claras e bien tajadas,
que en çielo fueron formadas.
Don Gozimás las leyó festino,
como si fuessen en pargamino:
"Prent, Gozimás, el cuerpo de María,
sotiérral hoy en este día;
cuando lo habrás soterrado,
ruega por éll, que así te es acomendado".
(vv. 1367-1376)

El entierro del cuerpo de María, como su destino último terreno, también es ordenado por una revelación verbal como la primera, aunque en este caso escrita, que vuelve a resaltar la continuidad de la conducción divina asumida como trayectoria vital.

En el *Libre dels tres reys d'Orient*, apenas comienza la obra, un ángel se le aparece en sueños a José y le ordena que marche a Egipto con María y Jesús, conforme al relato bíblico:

Josep jazia adormido,
el ángel fue a él venido
dixo: "Lieva, varón, e ve tu vía
fuye con el Niño e con María;
vete para Egipto
que así lo manda el escripto".
(vv. 84-89)⁸

El poema escurialense se concentra luego en las historias de los Evangelios Apócrifos que suceden camino a Egipto, particularmente en el asalto de unos ladrones a la Sagrada Familia como lo narra el *Evangelio árabe de la infancia*, pero no debemos olvidar que en la

⁷ Las citas corresponden a la edición crítica del poema, de Alvar (1972: 47-107).

⁸ Las citas corresponden a la edición crítica del poema, de Alvar (1965: 31-44).



tradición bíblica —una vez ya en Egipto— el ángel se muestra nuevamente a José en un sueño para indicarle que se encamine a Israel tras la muerte de Herodes (Mateo 2. 20), en un diseño original semejante a la trayectoria múltiple del sueño de Apolonio.

El convencionalismo propio de los sueños literarios podría, en una primera aproximación, suponer la atenuación de la sorpresa que esperaríamos encontrar en ellos. Sin embargo, la repetición de las mismas fórmulas y de tópicos similares deja lugar a la variación característica de los textos hagiográficos y de otros que comparten el mismo horizonte simbólico, donde la revelación divina se adecua a la situación de determinados personajes y cumple funciones específicas que siempre reformulan, de una u otra manera, el modelo.

Como en este caso, los sueños funcionan en muchos textos literarios como un marco que estructura determinados contenidos, al mismo tiempo que los dota del prestigio de lo verdadero, en función de la creencia generalizada (basada en los ejemplos bíblicos como el de José) acerca del carácter profético y divino que pueden asumir en ciertas condiciones. La enmarcación onírica, aunque pueda parecer paradójico, posibilita que una experiencia —en la medida en que sea un sueño visionario— se considere verdadera tanto en el interior de un texto como en su recepción externa⁹.

El sueño, una operación básica de la imaginación, a través de su resignificación como visión, se autentica y asume un significado moral y espiritual, una función modélica y didáctica. De acontecimiento ordinario se lo eleva a verdadero soporte de la estructura textual; esta forma de autenticación sólo puede comprenderse cabalmente al indagar la inevitable conexión entre un plano profano y un plano sagrado en numerosas formas de la textualidad medieval, como —y tal vez principalmente— las vidas de santos, aunque también en relatos de aventuras como el *Libro de Apolonio* donde la medida de lo sobrenatural irrumpe según parámetros cristianos. Del mismo modo las manifestaciones sobrenaturales que se expresan como una revelación verbal envisten al evento narrativo de una significación trascendente, siendo incluso más indudable su procedencia divina.

Como recurso narrativo, los mensajes angélicos adquieren, en los poemas que conforman el Ms. K-III-4, la forma de un marco posible para experiencias increíbles, que permite anticipar ciertos sucesos o encadenarlos para encauzar de manera verosímil cuestiones tan trascendentes como la conversión, la realidad medieval de los milagros y las diversas mediaciones entre el cielo y la tierra.

El motivo del viaje guiado por los designios divinos, que asume su forma más clara en los mensajes angélicos que indican destinos y proceder, remite finalmente en cada uno de los tres poemas al concepto cristiano de la vida como peregrinaje. Los principios básicos de la idea de peregrinación-viación, según la cual el hombre es en la tierra un transeúnte en marcha hacia un estatus diferente al del mundo visible, son ingredientes esenciales del cristianismo temprano y de la vida y el pensamiento medieval.

El *topos* de la *peregrinatio*, de ser extranjero en este mundo, es uno de los más extendidos en la temprana literatura ascética cristiana, y se inscribe en cada texto en el viaje que los protagonistas emprenden para recuperar aquello que han dejado de tener o para encontrar su propio destino. Pero la misma índole de este viaje se revela claramente

⁹ Teresa Gómez Trueba (1999: 292), en su estudio sobre los sueños literarios españoles, considera en este sentido que los sueños, como fuente de conocimiento, siempre revelan una verdad desconocida, ofreciendo una visión de la vida, del universo o de la sociedad superior a la que se funda en las percepciones sensoriales experimentadas en estado de vigilia.



simbólica, ya que conlleva un proceso de purificación necesario para alcanzar la felicidad verdadera, motivado y orientado por la intervención divina a través de los mensajes angélicos como guías del viaje.

Bibliografía

- Acebrón Ruiz, Julián (2004). *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Alvar, Manuel (ed.) (1965). *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*, Clásicos Hispánicos, 2. 8, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (ed.) (1970-72). "*Vida de Santa María Egipciaca*": estudios, vocabulario, edición de los textos. Vols. II. Clásicos Hispánicos, 2. 18-19, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (ed.) (1976). *Libro de Apolonio*. Vols. I-II. Valencia, Fundación Juan March - Castalia.
- Deyermond, Alan (1968-69). "Motivos folklóricos y técnica estructural en el *Libro de Apolonio*". *Filología XIII*: 121-149.
- Erickson, Carolly (1976). *The Medieval Vision. Essays in History and Perception*, New York, Oxford University Press.
- Goldberg, Harriet (1983). "The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature". *Hispania* 66, 1: 21-31.
- Gómez Trueba, Teresa (1999). *El sueño literario en España*, Madrid, Cátedra.
- Schmitt, Jean-Claude (1992). *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica.