

INTERVENCIONES TEXTUALES Y MODELOS DE LECTURA,
DEL *YOSIPPÓN* CASTELLANO A LOS TEXTOS IBÉRICOS DEL GRIAL

Santiago Gutiérrez García
Universidad de Santiago de Compostela

Textual interventions and reading models, from the Spanish *Yosippón* to the Iberian
texts of the Grail

Citació: Gutiérrez, Santiago (2021). Intervenciones textuales y modelos de lectura, del *Yosippón* castellano a los textos ibéricos del Grial. *Ítaca. Revista de Filología* (12), 115-141. <https://doi.org/10.14198/ITACA2021.12.06>

Rebut: 29/04/2021 | Acceptat: 15/07/2021

© 2021 Santiago Gutiérrez | santiago.gutierrez@usc.es | <https://orcid.org/0000-0001-6005-9248>



Aquest treball és subjecte a una llicència de Reconeixement 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Financiación: Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2020-113752GB-I00, financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/.

Resumen

El presente trabajo analiza un aspecto de la recepción de los relatos sobre historia antigua, profana y sagrada, en la península Ibérica durante el siglo XV. Para ello se tienen en cuenta las relaciones que se establecen entre las obras dedicadas a la historia de los judíos y la destrucción de Jerusalén, representadas por el *Yosippón* castellano y las leyendas sobre Vespasiano, así como las obras sobre el origen del Santo Grial, en concreto las versiones ibéricas de la *Estoire del Saint Graal*. Se concluye que todas ellas quedaban englobadas bajo un tipo de lectura nobiliario y caballeresco, que las interpretaba como textos de los que se podía extraer un cierto conocimiento de la Antigüedad, y a menudo entendidas como historiografía. Además, dicha interpretación condicionó el tratamiento que recibieron los textos citados, en los que se incorporaron envíos intertextuales con los que se reafirmaba la pertenencia de todos ellos a ese fondo narrativo común.

Palabras clave: *Yosippón*; *José de Arimatea*; Biblia; *Historia del noble Vespasiano*; intertextualidad

Abstract

The present work deals with an aspect in the reception of the stories about ancient history -secular as well as sacred history-, in the Iberian Peninsula in the XVth Century. For this purpose, it have been taken into account the relationships stablished among the works that narrate the history of the Jewish people and the destruction of Jerusalem, represented by the Castilian *Yosippon* and the legends about the emperor Vespasian, and those other works about the origin of the Holy Grail, specifically the Iberian versions of the *Estoire del Saint Graal*. It is concluded that all these works agree with a noble and chivalric way of reading. For this reason they were interpreted as texts from which some knowledge of the Antiquity could be learned, just as they were understood to be historiographical works. In addition, this interpretation conditioned the treatment these texts received, in such a way as to incorporate intertextual references that reinforced their belonging to this common narrative background.

Keywords: *Yosippon*; *José de Arimatea*; Bible; *Historia del noble Vespasiano*; Intertextuality

1. YOSIPPÓN, JOSEFO Y LA CUESTIÓN JUDÍA

Hace ya algunos años tuve la ocasión de participar en un encuentro sobre pragmática de la literatura que organizaron varios colegas de la Universitat de Barcelona, entre los que se encontraba Gemma Avenoz. En mi contribución a dicho coloquio (GUTIÉRREZ GARCÍA: 2017) propuse una lectura cronística, propia de círculos nobiliarios y caballerescos, del *Yosippón* castellano que se conserva en el ms. M 54 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, una obra a la que tanto la profesora Avenoz como yo mismo hemos dedicado nuestros desvelos desde bastante tiempo, bien en diversos estudios parciales, bien en la preparación de la edición crítica del texto. Las conclusiones de dicho trabajo se basaban en el análisis de la primera sección del relato, aquella que narra desde la vuelta de los judíos a Jerusalén, después del exilio en Babilonia, hasta el estallido de la rebelión de los Macabeos. No sólo la selección de episodios, sino la declaración

del prólogo, insistían en que la versión de los hechos que ofrecía esta redacción hispánica de *Yosippón* se interesaba sobre todo por

las batallas *que* fueron fechas por los saçerdotes dela casa santa e por los macabeos e despues por aquellos *que* se llamaron Reys de judea [...] e en este libro se recontara las batallas delos Reys de persia e de media con la casa de judea e delas batallas dela casa de judea con otras gentes fasta *que* vino titos fijo de vaspasiano *que* por pecados del pueblo de ysrael la terçera vez se destruyo la casa santa (f. 1r)¹.

Algún otro pasaje de la obra, que no se tuvo en cuenta entonces por situarse en una sección más avanzada del texto, redundante en esta misma interpretación. Es lo que sucede, por ejemplo, en el capítulo 74, que describe la guerra entre Octavio y Marco Antonio. En él el copista castellano alude a las maniobras que precedieron a la batalla naval de Accio, incluyendo un enfrentamiento en tierra previo que no mencionan ni Josefo ni las otras versiones de *Yosippón* que hemos consultado durante los trabajos preparatorios para la edición del texto (ASA: 2000, 330; MUNSTER: 1541, V, 20; BREITHAUPT: 1707, V, 21):

vinose al encuentro de antonio e çerca de vna ysla llamada lucruda ouo conel vna grand batalla enla qual marcos antonio e los suyos fueron vençidos esta batalla fue por tierra e despues ovieron otra batalla enla mar la qual despues que mucho turo como ya fuese el fyn dela soberuia de marcos antonio començaron los suyos a foyr e fueron todos desbaratados e muerto marcos antonio (f. 69r).

En la misma dirección apunta otro pasaje exclusivo de la versión castellana, en el que un envío a una materia narrativa no tratada, según las fórmulas de la *abbreviatio*, revela de nuevo las preferencias del reelaborador peninsular por el relato de los hechos bélicos. El valor de dicha declaración aumenta si se tiene en cuenta que con ella se acorta un trecho esencial de la obra, como es la descripción del Templo de Jerusalén y de las obras de reconstrucción que en él había emprendido el rey Herodes, que merecían una prolija exposición tanto en las otras versiones de la obra como en Josefo:

¹ Los pasajes del *Yosippón* castellano se reproducen de acuerdo con la transcripción diplomática del texto del manuscrito santanderino.

aquí non es escrito por intenso toda la fraguación dela casa santa que fizo el Rey erodes por que josep fijo de gurion lo escreuio en otro libro mas conplida mente queel escreuio libros de castigos e libros de sabidoria e libros de barajas delas gentes que fablaron mal sobre el pueblo de ysrael e este libro es sola mente delas batallas, segund suso se dize (f. 77v, cap. 81).

Alusiones de este género descubren, por tanto, un modelo de lectura de *Yosippón* en la Castilla del siglo XV, orientado hacia la búsqueda de los hechos gloriosos del pasado como fuentes de enseñanza, pero también en su condición de referentes de emulación. No se trataba de una característica que distinguiese el relato de José ben Gurión, puesto que dicho recurso a la historia como fuente de legitimación había sido una constante de toda la Edad Media y en especial del siglo XV, con la vuelta renovada a la Antigüedad que traían los primeros aires de un humanismo aún en ciernes. Como una parte de esos tiempos antiguos, pues, había de considerarse la materia relatada en *Yosippón*, por más que el interés que la misma suscitaba sin duda hubo de verse incrementado por la paulatina agudización del problema judío en la Península, desde que en la segunda mitad del siglo XIV comenzasen las persecuciones antisemitas, en especial tras el pogromo de 1391. De un modo más general, las narraciones sobre Jerusalén gozaban de un atractivo renovado en toda Europa, a lo que no eran ajenas las corrientes proféticas y milenaristas que recorrían Occidente en esa fase final del Medievo (CACHO BLECUA: 2016a, 27-28 y 2016b, 38). Circunstancias como las anteriores ayudan a entender, si quiera sea de modo parcial, las razones por las que proliferaron los romanceamientos bíblicos durante esos años finales de la Edad Media o, también, las traducciones de las obras de Flavio Josefo.

A esta corriente de interés específico por el pueblo judío y su historia habría que adscribir, asimismo, el atractivo que ejercían los relatos acerca de la destrucción de Jerusalén, que se vinculaban con las leyendas sobre la malhadada suerte corrida por Poncio Pilatos, después del juicio a Jesús, así como con la del emperador enfermo, cuya curación milagrosa desencadenaba la destrucción de Jerusalén en desagravio por la muerte de Cristo. La muestra de que existe una vinculación entre la cuestión judía y la recepción de este tipo de relatos se observa en las sucesivas ediciones

que hacia finales del siglo XV conoció la *Historia del muy noble Vespasiano* en la península ibérica (HOOK: 1988, 119-123). En apenas siete años se sucedieron tres: la que salió de las prensas toledanas de Juan Vázquez, en 1492; la lisboeta de Valentino de Moravia, en 1496; y la que en 1499 apareció en Sevilla, del taller de Pedro Brun. La lectura de esta historia al calor de las polémicas religiosas contemporáneas encontraría una prolongación, hasta cierto punto curiosa, en su utilización con fines catequéticos por el rey Manuel I de Portugal, quien decidió su inclusión en el cargamento de libros sobre espiritualidad que en 1515 envió a Etiopía, al que se suponía que era el reino del Preste Juan. Los propósitos piadosos explican también la publicación de otra versión del mismo relato en la compilación conocida como *Gamaliel*, que, entre la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI, apareció impresa tanto en castellano como en catalán (IZQUIERDO: 1994 y 1997), hasta que su publicación fue prohibida por el *Índice* de libros que elaboró la Inquisición en 1559 (FERRER GIMENO: 2011, 271); el mismo listado, por cierto, que también vedaba la difusión en romance de las *Antigüedades judaicas* de Flavio Josefo.

2. OTRAS PERSPECTIVAS DE LECTURA: JOSÉ DE ARIMATEA Y EL GRIAL

Sin embargo, las narraciones sobre el antiguo reino de Judea y la destrucción de su capital durante la guerra de 66-70 d. C. ofrecían a los lectores bajomedievales otras lecturas posibles, que abrían la perspectiva sobre el significado de tales historias y sus conexiones con otras leyendas. La presencia en las mismas, bien que secundaria, de la figura de José de Arimatea se hacía eco de las tradiciones que remontaban al apócrifo *Evangelio de Nicodemo*, que desde el siglo XIII estaba alcanzando una notable difusión en el Occidente medieval (IZYDORCZYK: 1997, 83). Dicha obra amplificaba las escuetas alusiones que contenían los evangelios sinópticos sobre ese personaje, del que se contaba su intervención en la inhumación del cuerpo de Cristo, así como la prisión que por dicha causa sufría a manos de los otros judíos, el milagroso socorro que recibía de Dios durante su encierro y su liberación por Vespasiano. Estos episodios habrían de ser recogidos por las narraciones sobre el origen del Santo Grial, que se desarrollaron a partir de ca. 1200, primero en el *Roman*

de *l'estoire del Graal* de Robert de Boron y poco después en la anónima *Estoire del Saint Graal*, que habría de integrarse en los ciclos artúricos en prosa. La asociación de José de Arimatea con el grial, sin embargo, traspasó los textos de la materia de Bretaña y alcanzó a la historia de Vespasiano y la destrucción de Jerusalén. Dicha influencia se refleja en el episodio en el que el emperador sueña con un niño que entra en una habitación atravesando la pared, alegoría del nacimiento de Jesús y de la maternidad sin mácula de María, que se basa en un sueño idéntico que en la *Estoire* tiene el rey Evalac (PONCEAU: 1997, 63-64; MIRANDA: 2016, 44-45; PIETSCH: 1924-1925, 30. Vid. HOOK: 1988, 115). Dicho influjo se descubre también en la alusión explícita a un libro sobre el grial, que aparece recogida tanto en la versión castellana de Toledo:

enpero antes quel enperador enbiase los judios saco a josepe abarimatea dela prision en la qual lo avian metido por enbida por quanto el avia descendido dela cruz el cuerpo de ihesu xpisto & lo avia metido enel monumento quel avia fecho para si & luego enesa ora que el ouo desçendido dela cruz el cuerpo de ihesu xpisto fue preso (...) & a todos tienpos estouo conortado de la gracia de dios & demientra que estuu enla prision tomo ante si el santo greal continua mente el qual le enbio nuestro señor ihesu xpisto luego como fue enla prision encarçelado mas esto dexaron estar por que jafel non lo porna en oluido E fablara del enel libro del santo greal (HOOK: s. d.),

como en la portuguesa de 1496:

Mas antes que o emperador enuiasse os judeus tirou a Josep Abarimatia da presam na qual o tinham metido por enueja, por quanto elle deçera da cruz o corpo ed Jhesu Christo e o metera no moymento que tinha feito pera sy e logo em esta hora, e tanto que o deçeo da cruz o corpo de Jhesu Christo, foy preso (...) E todo o tempo esteue confortado da graça de deus. E em quanto esteue na presam tomou ante si o sancto grao continuadamente, o qual lhe enuiuou nosso senhor Jhesu Christo logo como foy na presam. Mas esto deixaron estar porque Jafel nom no poera em esqueçimento e fallara delle no liuro do sancto graao. (HOOK y NEWMAN: 1983, 56).

La aparición de José de Arimatea y del grial en el ciclo de textos sobre la destrucción de Jerusalén llevaría a Entwistle (1925) a considerar las versiones ibéricas de dicha obra en su estudio sobre la literatura artúrica en España y Portugal, estableciendo así una asociación que ha tenido

una cierta fortuna entre la crítica —vid. más recientemente, por ejemplo, Flores (2003, 71)—. Sin embargo, la conexión entre la materia de Bretaña y la que se ha llegado a denominar como materia de Jerusalén (WINKLER: 2006, 17) no implicaría, según Hook (2000, 122), que la historia sobre Vespasiano se viese como parte del corpus artúrico. Lo cual no obsta para que la reciprocidad en las influencias entre ambas materias narrativas derivase en envíos intertextuales en los dos sentidos, según demostrarían ciertos pasajes del *José de Arimatea* castellano, que se conserva en el ms. 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Vaya por delante que este texto, del que los estudiosos descartan su condición fragmentaria y en el que reconocen una voluntad compositiva guiada por la búsqueda de una unidad de sentido (LUCÍA MEGÍAS: 2015, 47), reproduce con bastante fidelidad el relato de la *Estoire del Saint Graal* desde su comienzo —aunque prescinde del largo y enjundioso prólogo que encabeza esta última—, hasta la predicación de Josefés, hijo de José de Arimatea, ante el rey Evalac, de manera que la narración culmina con la promesa de conversión del monarca. El texto salmantino, por lo tanto, se centra en los episodios vinculados con la Pasión de Cristo, la prisión de José y su liberación por Vespasiano. Pues bien, de acuerdo con el relato, una vez que el emperador llega a Jerusalén, lo primero que ordena es la detención de todos los implicados en la muerte de Cristo. En esa altura, el texto alude al asedio de dos años que sufrió la ciudad a manos del ejército romano y a una de las represalias más conocidas que sufrieron los judíos por sus pecados. Obviamente, estas referencias, particulares de la versión castellana, estarían sugeridas por las historias sobre Vespasiano y la destrucción de Jerusalén:

E quando fue en Jerusalem, fizo aduzir ante sy a Maria de Egipto, e contole ella todos aquellos que eran bivos por cuyo consejo e por qual rrazon Jesu Cristo prendiera muerte. E Vaspasiano fizolos todos prender e dixo que los quemaria todos. E vendiera dellos muchos, XXX por un dinero, asy commo fuera el vendido a los judios. E mato dellos muchos a fanbre e a fierro en dos annos que duro la çerca de Jerusalem. E destruyo los muros e la cibdat. E quando la mugier de Josep oyo estas nuevas, fue ella con su fijo ante el enperador... (PIETSCH: 1924-1925, 9-10).

La alusión final a la mujer de José, que, en cuanto sabe de la llegada de Vespasiano, acude a su presencia para denunciar la desaparición de su marido, revela la condición interpolada de este breve pasaje y la ligera incoherencia que su inserción introduce en el hilo diegético. No pasa desapercibido que la mención al asedio de la ciudad y los dos años de pausa que imponen sus operaciones bélicas no encuentran correspondencia con la que hace el texto inmediatamente antes a la llegada del emperador a la ciudad y la labor justiciera que emprende en ella con presteza, al calor de la cual habría acudido la mujer de José con su reclamación. La condición interpolada se reafirma por medio de la colación de este pasaje con el que ofrece la versión portuguesa del ms. 643 del Archivo Nacional de la Torre do Tombo de Lisboa, en la que nada se dice, a esa altura del relato, sobre la venta de los judíos culpables o el sitio de la ciudad:

E tanto que foi em Jerusalem, fez perante si vir Maria do Egipto, e ela lhe contou todos aqueles que vivos eram per cujo conselho e por cujo poder Jeshuu Cristo fora preso e tomara morte. E Vespesiano os fez todos prender e dise que os queimaria todos. E quando a molher de Joseph ouviu estas novas, ela e seu filho se vieram ante ele... (MIRANDA: 2016, 25).

La edición de Ponceau de la *Estoria del Saint Graal* tampoco se hace eco de la referencia en cuestión, ni en la versión del texto crítico, ni en las variantes recogidas en nota:²

Et quant il fu venus en Jherusalem, si fist venir devant lui Marie la Venissiene, et chele li noma tous chiaus qui encore vivoient par qui forche et par qui conseil Jhesus avoit recheü mort. Et Vaspasiens les fist tous prendre et si fist faire un

² El texto crítico que establece Ponceau se basa en las lecturas de dos testimonios de la versión larga de la obra, el ms. 255 de la Bibliothèque Municipale de Rennes, datado ca. 1220, y el manuscrito de la Bibliotheca Hermetica Philosophica de Amsterdam (sin cota), de comienzos del siglo XIV (Ponceau 1997: xlviii-lix). No obstante, y siguiendo la clasificación de la tradición textual de la *Estoire del Saint Graal* elaborada por Ponceau, para este ejemplo y los que se citan a continuación, también hemos analizado los pasajes en cuestión contenidos en el grupo de testimonios que configuran la que este estudioso denomina como redacción mixta, formado por quince manuscritos y dos impresos quinientistas. Uno de esos testimonios, el ms. 255 de la Bibliothèque Municipale de Rennes se mantiene muy cercano al *José de Arimatea* peninsular (GRACIA 2015: 279).

grant fu et dist ke la les ardroit tous. Et quant la feme Joseph oï ches novieles, si vint avant entre li et son fil... (PONCEAU: 1997, 31).

Poco más adelante, el texto castellano vuelve a desmarcarse de las otras versiones, con un nuevo trecho textual inédito, que se localiza en una de las conversaciones que mantienen el rey Evalac y José. Este último explica el nacimiento y la infancia de Jesús y, al relatar la huida de la Sagrada Familia a Egipto, evitando la persecución de Herodes, describe el prodigio de la destrucción de los ídolos en los siguientes términos:

Ca su madre, virgen donzella, lo levo para Egipto. E quando començo de entrar en la tierra, fizo muy grandes maravillas de venida; ca non ovo sinagoga en todas las villas de Egipto onde non cayese alguna imagen. E tal y avya que fueron quebrantadas. Atalessennales fazia el verdadero Dios en su ninnez (PIETSCH: 1924-1925, 21).

Con esta referencia a las sinagogas como lugar de culto idolátrico se reforzaba el tono polémico del texto castellano y la vinculación de la historia del grial con las tensiones religiosas del Cuatrocientos en Castilla. El pasaje en cuestión retomaba uno de los tópicos de la retórica antisemítica que la propaganda cristiana había elaborado para, por medio de un giro paradójico no falto de audacia, acusar a los judíos de un error, el de la idolatría, que el propio cristianismo era sospechoso de cometer (CAMILLE: 2000, 182-214). En efecto, los cristianos habían ido estableciendo a lo largo de la Alta Edad Media las bases doctrinales sobre las que legitimaban el culto a las imágenes sagradas, en especial siguiendo las disposiciones de Gregorio Magno, aunque el triunfo de esta actitud permisiva sólo se consolidó a partir del siglo XI. A pesar de todo, dicha práctica nunca dejó de ser cuestionada desde la propia Iglesia, a la vez que fue objeto de controversia con las otras religiones del libro, el judaísmo y el islam, que adoptaban un control iconográfico más estricto. Los debates sobre este particular se mantenían vivos en la segunda mitad del siglo XV, a medida que se avivaba la cuestión judía, y habrían de prolongarse durante el siglo XVI, con ocasión de la crisis protestante (MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA: 1990). Frente a esta lectura del texto castellano, que actualizaba los conflictos planteados por la *Estoire del Saint Graal*, la versión del manuscrito lisboeta del *José de Arimateia* mantendría la aso-

ciación de los ídolos que caían ante la presencia de Jesús con el paganismo:

e sua mai, virgem domzela, o levou a Egipto. E quamdo começou emtrar na terra, fez grandes demostranças de Sua vimda que nom ouve templo em todo Egipto em que nom caíse algũa imagem, e em taes i ouve que foram todas britadas. E taes sinaes fazia o verdadeiro Deos em su meneniçe (MIRANDA: 2016, 36).

Esta última lectura muestra mayor fidelidad a la que se encuentra en el texto francés:

Et quant il fu portés en Egypte et il commencha a entrer en la terre, si fist si grant demoustranche de sa venue ke il n'eut temple en toute le terre d'Egypte dont aucune ymage ne chaüst a tere et debrisoient toutes de teus en i avoit: iteus senefianches faisoit li vrais Diex en sa petiteche (PONCEAU: 1997, 48).

De todas formas, a la asociación de la historia de José y su epopeya evangelizadora con la tradición que procedía de las leyendas y apócrifos sobre la curación del emperador y la destrucción de Jerusalén tampoco se sustraería el propio texto portugués, según se desprende de alguna alusión a la venganza divina ejecutada por mano de Vespasiano, que aparece tanto en la versión salmantina («Agora finca el cuento aqui de Vaspasiano que se partio de Josep e de Jerusalem do vingara la muerte de Jesu Cristo e rrescebiera la santa crehencia», PIETSCH: 1924-1925, 15), como en el manuscrito de la Torre do Tombo («Mas ora deixa o conto Vespasiano, que se partio de Jherusalem onde vingara a morte de Jeshuu Cristo e onde recebera a sancta fee», MIRANDA: 2016, 30).³ Una coincidencia de este tipo esbozaría una tendencia contemporánea a vincular las historias sobre el grial —o más en concreto, sobre el origen de dicha reliquia— con la materia narrativa de la destrucción de Jerusalén, más allá incluso de los motivos que suscitaron la composición de un testimonio textual concreto.

Del *José de Arimatea* castellano, por otro lado, no ha pasado desapercibida su integración en una recopilación, como la del ms. 1877, de

³ Vid., en cambio, la ausencia de esta referencia en la *Estoire*: «Or repaire li contes la u Vaspasiens se part de Joseph et de Jherusalem, ou il a la creanche recheüe» (PONCEAU: 1997, 39).

textos devotos y doctrinales, cuyo propósito sería ofrecer un modelo de educación virtuosa. Si se parte del axioma de que dichas compilaciones obedecen a un proyecto unitario de lectura, del que se deriva una interpretación orientada de los textos que las componen, tanto del *José de Arimatea* como de los otros dos textos artúricos que lo acompañan en dicho códice, el *Merlín* y el mal llamado *Lanzarote* —en realidad, una traducción parcial de la *Mort Artu*— se estarían destacando sus aspectos espirituales y devocionales. Incluso la presencia del tercero de estos textos, hasta cierto punto desconcertante, quizá se justificaría por sus posibilidades ejemplarizantes, toda vez que describe el momento en que el rey Arturo descubre la traición de Lanzarote y Ginebra y ordena la muerte de la reina en la hoguera por haber cometido adulterio. De todas formas, tampoco conviene perder de vista la advertencia de Hannah III (1996, 47) acerca de la inclusión, en manuscritos ingleses escritos en lengua vernácula, de materiales que respondían, antes que a una unidad conceptual de conjunto, a la urgencia de registrar textos cuya accesibilidad resultaba incierta y que se transcribían aprovechando su disponibilidad coyuntural. Sea como fuere, menos dudas caben respecto a los otros dos textos artúricos del códice. El *José de Arimatea* se vincula a otros relatos hagiográficos del conjunto, como el *Barlaam y Josafat* o la *Vida de San Macario*. Moreno Valero (2010, 336) relaciona la propuesta del ms. 1877 con la del ms. Esc. h-I-13, que agrupa hagiografías y biografías seculares, unidas por un sesgo común moral y religioso,⁴ y aun con el carácter compuesto del *Libro del caballero Zifar*, cuyo origen, antes de convertirse en un relato unitario, habría sido una compilación en la que de nuevo se reunían

⁴ De acuerdo con la descripción de Maier y Spaccarelli (1982, 20), el manuscrito contiene los siguientes textos: *De Santa María Magdalena*, *De Santa Marta*, *La estoria de Santa María Egipcíaca*, *De Santa Catalina*, *De un caballero Plácidas que fue despues cristiano e ovo nombre Eustacio*, *La estoria del rey Guillelme*, *El cuento muy fermoso del emperador Otas de Roma e de la infanta Florençia su fija*, *Un muy fermoso cuento de una santa emperatriz que ovo en Roma* y *Un noble cuento del emperador Carlos Maynes de Roma e de la buena emperatriz Sevilla su mugier*. Según el análisis de estos estudiosos, los relatos se pueden dividir en dos grupos simétricos: los cuatro primeros, de carácter hagiográfico y religioso, y los cuatro últimos más novelescos, pero todos ellos unidos por un mismo tono moral y devocional, así como por similitudes en las respectivas estructuras narrativas.

vidas de santos y de caballeros (RICO: 1997-1998). El *Merlín*, con su asamblea infernal, la concepción demoníaca del protagonista y su condición de Anticristo, se adecua en cambio al perfil de otros textos del códice, en especial los vaticinios atribuidos a Juan de Rocatallada o el relato escatológico de la *Visión de Tundal*. Pero más allá del ms. 1877, también se relaciona con otros textos que transmiten las tradiciones sobre José de Arimatea a través del *Evangelio de Nicodemo*. Es lo que sucede con *Sens e razos d'una escriptura*, poema occitano de finales del siglo XIII, que reúne una versión de dicho evangelio apócrifo, la descripción de la venida del Anticristo y la del Juicio Final y de los quince signos que lo anunciarán (IZQUIERDO 1994: 21). El manuscrito salmantino, por tanto, coincidiría con *Sens e razos* al poner en relación textos que se referían a José de Arimatea y al Anticristo que encarnaría Merlín.

3. COMPILACIONES CODICOLÓGICAS Y MATERIA NARRATIVA

Pero más allá de la impregnación de elementos religiosos y morales a que se veía sometido el modelo de vida nobiliario en la Baja Edad Media, los entrecruzamientos entre los relatos sobre la destrucción de Jerusalén y sobre el grial relativizan las divisiones habitualmente establecidas entre materias narrativas. En este sentido, no sólo el ms. 1877 cuestiona, por ejemplo, los límites interpretativos de la materia artúrica. La ya conocida utilización de las metamorfosis de Úter Pendragón, Ulfino y Merlín en el castillo de Tintagel como *exemplum* en un sermón castellano sobre la transustanciación resulta sorprendente,⁵ según DEYERMOND (1984, 52-53), no por lo que de desafío suponía a las categorías literarias, pues ejemplos de ese género constituían un recurso nada desusado en las predicaciones, sino por lo osado del caso elegido para un asunto tan delicado como era el misterio de la eucaristía y la doctrina de la presencia real de Cristo en el pan eucarístico. No en vano, durante toda la Baja Edad Media el dogma de la transustanciación resultó incomprensible y poco asimilable para no pocos fieles,⁶ hasta el extremo de que a fines del Medioevo todavía había teólogos que aceptaban con dificultad la doctrina oficial

⁵ El texto en cuestión está editado en SURTZ (1983, 96-97).

⁶ Vid., por ejemplo, el caso estudiado por ANDERSON (2006), representativo del desconcierto que la transustanciación causaba entre el pueblo llano.

sobre el sacramento de la eucaristía (DENERY II: 2005). Además, desde el siglo VIII, con Pascasio Radberto, este mismo sacramento se había vinculado con otra cuestión problemática, la concepción inmaculada de María (RUBIN: 1991, 22 y 34). Ambos resultan ser dos de los argumentos teológicos sobre los que más insisten la *Estoire del Saint Graal* y, cómo no, sus derivados ibéricos.

La composición de manuscritos en los que lo caballeresco y lo religioso confluyen en los relatos sobre el grial está lejos de ser una peculiaridad del contexto peninsular, tal y como demuestra la difusión de los textos artúricos franceses. Por ejemplo, el ms. 106 de la Bancroft Library, que fue compuesto a finales del siglo XIII, consiste en una recopilación de textos hagiográficos, miraculísticos y sobre la vida de Cristo, que se complementan con dos de los integrantes de la *Vulgata* artúrica e, incluso, con algún *fabliau*. El primero de sus volúmenes contiene los siguientes títulos:⁷

La Vie des anciens Peres (1r-92v)

Gautier de Coincy, prólogo a los *Miracles de Nostre Dame* (92v-93v)

Gautier de Coincy, *Vie de Théophile* (93v-101r)

Jean de Blois, *Du baril qui fu rempli d'une leme* (101r-105r)

Les neuf joies Nostre Dame (105r-v)

La Passion Jhesu Christ (105v-111r)

Vie de Sainte Katerine d'Alexandrie (111r-116v)

Estoire del Saint Graal (117r-191v)

El segundo volumen, por su parte, lo ocupa íntegramente una versión del *Merlín* en prosa de Robert de Boron, que se prolonga con la versión vulgata de la *Suite du Merlin* (o *Suite-Vulgate*). De un perfil menos definido se muestra el ms. BnF, fr. 12581, de ca. 1284, que, con un criterio acaso más ecléctico, reúne textos religiosos, morales y líricos, todos los

⁷ Las descripciones codicológicas que siguen están tomadas de: *e-codices - Virtual Manuscripts Library of Switzerland*: <https://www.e-codices.unifr.ch/en> [fecha de consulta: 17-4-2021]; *Arlima. Archives de Littérature du Moyen Âge*: arlima.net [fecha de consulta: 13-4-2021]; *BnF Gallica*: gallica.bnf.fr [fecha de consulta: 14-3-2021].

cuales van encabezados por la *Queste del Saint Graal*, asimismo del ciclo del *Lancelot-Graal*:

- Queste del Saint Graal* (1r-83)
Livre du roi Dancus, titulado como *Traité de fauconnerie* (83r-87r)
Chansons de Thibaut de Champagne (chansonnier français S) (87v-88v)
 Brunetto Latini, *Livre dou tresor* (89r-229v)
Chansons de Thibaut de Champagne (chansonnier français S) (f. 230r-232v)
Les quatre Évangiles en français (f. 233r-311r)
A B C de Plantefolie (f. 311r-312r)
La devisions des foires de Charlemagne (f. 312r)
Chansons de Thibaut de Champagne (chansonnier français S) (312v-320v)
 Honorius d'Autun, *Lucidaire* (f. 321r-344r)
Dialogues entre le Pere et le Fil (f. 344r-360r)
Description de la terre de promission (Fretellus, en francés) (f. 360r-366r)
Mort Adam et la Légende du bois de la Croix (f. 366r-368v)
 Adam de Suel, *Distiques du Pseudo-Caton en français* (f. 368v-371r)
 Thibaut d'Amiens, *Proiere de Nostre Dame* (f. 371v-372r)
Des XIII manières de vilains (f. 372v-373v)
 Garin, *Li fabliaus des treces* (373v-375v)
 Guillaume de Conches, *Les moralités des philosophes* (376r-387r)
 Philippe de Novare, *Les quatre ages de l'homme* (387r-407v)
Discipline de clergie en verso (f. 408r-429v)

Un carácter semejante al códice anterior muestra el ms. 147 de la Fondation Martin Bodmer de Coligny, que se data *ca.* 1300. Sin embargo, en este ejemplar los textos devocionales se alternan con los bíblicos, siendo especialmente interesante cómo alguno de estos últimos, junto

con otros sobre historia antigua, se intercalan como partes integrantes de los textos artúricos. Más aún, la *Suite-Vulgate* de *Merlin* que se reproduce entre los ff. 161r-289v interpola varias obras de ese tipo, reflejando así una lectura historiográfica del relato bíblico, pues la interpolación se abre con los *Faits des romains*, que cuentan la vida de Julio César a partir de las obras de Lucano, Suetonio y Salustio, a los que les siguen los libros de *Judith* y *1 y 2 Macabeos*. Piénsese que durante la Edad Media la Biblia, y sobre todo el Antiguo Testamento, se leía a menudo como una obra historiográfica, que no sólo recogía hechos dignos de ser recordados, sino que también proporcionaba modelos aplicables a la actualidad medieval, a través de una interpretación simbólica de la historia (SÁNCHEZ-PRIETO BORJA: 2008, 77 y 83). Precisamente los libros de los *Macabeos* se encuentran entre los que mejor se adecuaban a ese tipo de lectura, a la que añadían una orientación caballeresca de la historia. Judas Macabeo encarnaba esta interpretación caballeresca de los tiempos bíblicos. Sus hazañas se adaptaron a la forma de *roman* en verso durante la segunda mitad del siglo XIII —la *Chevalerie de Judas Maccabée*, con versiones debidas a Gautier de Belleperche y Pierós de Riés— e hicieron de él uno de los grandes adalides de la mitología caballeresca, lo que lo condujo a integrarse en el panteón de reyes y caballeros de los Nueve de la Fama. Aunque en España el relato novelesco sobre sus proezas no debió de despertar excesivo interés, no sucedió lo mismo con su figura, que se difundió especialmente a través de traducciones de obras historiográficas o, directamente, de los libros bíblicos (AVENOZA: 1995-1997, 5-6).

Pero, volviendo a la composición del ms. 147, no menos interesantes que las anteriores se revelan las interpolaciones a la *Estoire del Saint Graal* con que se abre el códice. En ellas constan no sólo libros bíblicos —los *Evangelios* y el *Génesis*—, sino varios textos devocionales, como comentarios de Maurice de Sully, un tratado de confesión extraído del *Miroir du monde* y una traducción al francés del *De miseria conditionis humanae* de Inocencio III. El conjunto, en fin, muestra la siguiente estructura, en la que se revela el sentido hacia el que se orientaba la lectura de los textos sobre el grial:

Estoire del Saint Graal (1r-88v)

- *Evangelios* (3v-16v)
- *Génesis Bible du XIIIe siècle* (20r-57r)
- *Comentario sobre el Credo* (58r)
- Maurice de Sully, *Comentaire sur le Pater* (58r-59r)
- Maurice de Sully, *Commentaire sur le Credo* (59r)
- *Traité de confession* (59r-60r)
- *La misere de home*, (66v-70v)

Merlin en prose (91r-120v)

Quatrième mise en prose du Roman de Troie de Benoît de Sainte-Maure (121r-158v)

Suite-Vulgate (161r-289v)

- *Les faits des Romains* (198r-245r)
- *Livre de Judith. Bible du XIIIe siècle* (245v-250r)
- *1 Maccabées. Bible du XIIIe siècle* (250v-262v)
- *2 Maccabées. Bible du XIIIe siècle* (262v-267v)
- *Sermones* de Maurice de Sully: *Mulier cum parit* (289v-290r), *Vado ad eum* (290r-290v) y *Amen dico vobis* (290v-290v)

Queste del Saint Graal (291r-344r) + *Mort Artu* (344r-388r).

La intención del compilador parece haber sido la de configurar un volumen en el que un relato histórico servía de fuente de la que extraer enseñanzas morales. Todo ello infundido de un tono cristiano que se derivase de una concepción universalista de la historia —de ahí, por ejemplo, la inclusión del *Génesis* o los *Evangelios*—, pero sin perder de vista una visión laica de la misma. De hecho, haciendo contrapeso a los textos de impronta más claramente cristiana se encuentra una versión prosificada del *Roman de Troie*. Tanto este texto como los ya citados *Faits de romains* mostrarían hasta qué punto la historia artúrica podía ser contemplada a la luz de esa mirada amplia que abarcaba el relato de diversos momentos del pasado, considerados como pertenecientes a un fondo común de historia antigua. Su propuesta recuerda en parte a la que se encontraba en ciertas compilaciones de *romans* de los siglos XII y XIII, en las que se establecía una continuidad entre los relatos sobre la Anti-

güedad y los artúricos, unidos por la lógica narrativa del devenir histórico. El ms. BnF fr. 1450, que intercala los *romans* de Chrétien de Troyes en mitad del *Brut* de Wace, y el ms. BnF fr. 794 —el conocido como manuscrito Guiot— serían dos de los ejemplos más célebres de ese tipo de estructuras macrotextuales.⁸ En definitiva, esa visión englobadora de los mundos bíblico, clásico y artúrico que sugiere el ms. 147 tendría en las narraciones sobre el grial uno de sus puntos de unión más consistentes.⁹

La configuración del códice Bodmer no es ni mucho menos una excepción. El ms. Add. 32125 de la British Library, del primer cuarto del siglo XIV, expone de manera más decidida una lectura historiográfica de la *Estoire del Saint Graal*, entendida como uno de los relatos de origen del pueblo británico y de Inglaterra. Para esto último remonta el inicio de la historia inglesa, no sólo a la línea cristiana que ofrecía la *Estoire*, sino también a la que descendía de la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth. De este modo, se conciliaban dos perspectivas comple-

⁸ El ms. BnF fr. 1450 presenta el siguiente contenido: *Roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure (1r-83r), *Roman d'Énéas* (83r-112v), *Roman de Brut* de Robert Wace (112r-139r), *Erec et Enide* (140r-158r) y *Le conte du graal* (158r-184v) de Chrétien de Troyes, *Primera continuación de Perceval* (184v-188v), *Cligès* (188r-207r), *Le Chevalier au Lion* (207r-221r) y *Le Chevalier de la Charrette* (221r-225r) de Chrétien, *Roman de Brut* de Wace (225r-238r), *Dolopathos* de Herbert (238r-264r). En cuanto al ms. fr. 794, lo componen *Erec et Enide* (1r-27r), *Le Chevalier de la Charrette* (27r-54r), *Cligès* (54r-79v) y *Le Chevalier au Lion* (79v-105r) de Chrétien de Troyes, *Atys et Profilius* de Alexandre de Bernay (106r-182v), *Le roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure (184r-286r), *Roman de Brut* de Robert Wace (286r-342r), *Des empereors de Roma* de Calandre (342v-360v), *Primera continuación de Perceval* (394v-430v) y *Segunda continuación de Perceval* (430v-433v).

⁹ Un carácter análogo poseería la recopilación del ms. NAF 5237 de la BnF, cuyo valor probatorio se reduce por su condición de volumen facticio. En el mismo se reúnen los siguientes textos: *Poème anglo-normand sur l'Ancien Testament* (3r-6r), fragmento de un *Roman en vers et exposition en vers du Credo et du Pater* (7r-8r), Jacques de Longuyon, *Voeux du Paon* (9r-10v), *Roman de Renart* (11r-13bis), *Chanson de Roland* (14r-15r), fragmentos en prosa (17r-19r), Raoul de Presles, *La Cité de Dieu* (20r-v), *Livre de Sidrac* (21r-24r), *Lancelot propre* (25r-28r), *Lancelot propre* (29r), final de un *Roman de la Table Ronde en prose* (30r-37r), fragmento de un *Roman de la Table Ronde* (38r-45r), *Roman de Tristan* (46r-48r), *Ponthus et Sidoine* (57), Texto de Simon de Hesdin alusivo a Carlomagno (59r-60r), *Les trois maries en provençal* (64r).

mentarias, la cronística de los textos latinos del siglo XII y la versión cristiana de la evangelización de la isla, de acuerdo con los ciclos en prosa franceses del siglo XIII:

Wace, Roman de Brut (1r-57r)
Description of England (58r-v)
Estoire del Saint Graal (59r-205r)
Merlín (206r-245r).

Un último ejemplo demuestra hasta qué punto la historia de José de Arimatea era capaz de vincular la materia de Bretaña con la historia de Tierra Santa y de Jerusalén. El ms. 770 de la BnF, fechado *ca.* 1285, desglosa su contenido de la siguiente manera:

Estoire del Saint Graal (1r-122r)
Merlín (122r-149r), seguido de la *Suite-Vulgate* (f. 149r-312v)
Histoire de la prise de Jérusalem (313r-354r)

En el último de estos títulos la descripción de *Arlima*¹⁰ identifica una versión de las *Estoires d'Outremer et de la naissance de Salehadin*, en las que se narraban los acontecimientos de la Primera Cruzada, cuya culminación es la conquista de Jerusalén, y los hechos subsiguientes en el reino franco de Tierra Santa hasta 1185.

Tanto este testimonio como los anteriores muestran la fluidez con que se entrecruzaban los relatos sobre historia bíblica y la Antigüedad pagana y sobre materia artúrica, en un proceso que se documenta desde fechas tempranas, a la vista de la datación de los manuscritos aducidos — los mss. ms. BnF, fr. 12581 y UCB 106, por ejemplo, se componen apenas sesenta años después de la redacción de la *Estoire del Saint Graal*—. En realidad, como se ha insinuado en las líneas precedentes, la separación en materias narrativas independientes de dichos relatos responde más a

¹⁰

Vid.

https://www.arlima.net/mss/france/paris/bibliotheque_nationale_de_france/francais/770.html [fecha de consulta: 18-4-2021].

una perspectiva actual que a la concepción medieval, que no perdía de vista las conexiones entre ellos y su adscripción a un fondo histórico común. No en vano, entre las historias bíblicas y las de la Antigüedad pagana se establecía un vínculo más que evidente a través del Nuevo Testamento y el relato de la vida y la Pasión de Cristo, mientras que el Nuevo Testamento garantizaba su cohesión con el resto de la historia bíblica por medio del modelo de interpretación tipológica. Por otro lado, desde el momento en que se concibió un origen cristiano para la historia artúrica a través del Santo Grial, el arranque de dicha narrativa, que enlazaba con los Evangelios por medio de los episodios de la crucifixión y el entierro de Cristo y de la figura de José de Arimatea, el primer custodio del Grial, enlazaba asimismo con la Antigüedad pagana gracias al asedio y la conquista de la ciudad de Jerusalén por parte de Vespasiano, quien a su vez liberaba a José de la prisión. Estos últimos elementos conformarían también el núcleo narrativo de los relatos sobre la destrucción de la Ciudad Santa, en los que confluían las tradiciones procedentes de la *Vindicta Salvatoris*, los *Gesta Pilatii* y el que se llegó a considerar como quinto evangelio, el apócrifo de Nicodemo (CACHO BLECUA: 2016a, 17), pero que también coincidía siquiera parcialmente con la obra de Flavio Josefo y, claro está, su contraparte judía, el *Yosippón* —o como se conocía a menudo en esa época, *Josephus hebraicus*—.

Tales conexiones establecían una continuidad entre lo que se podrían considerar diversas perspectivas desde las que se contemplaba la historia antigua, cuyos aportes eran adaptados a una interpretación del pasado acorde con los valores laicos y caballerescos de las clases aristocráticas y, en ocasiones, burguesas, que demandaban con creciente interés el acercamiento a la historia y a las lecciones que ésta ofrecía. Llama la atención que los comandatarios y poseedores de los manuscritos en los que se han conservado los *romans* artúricos en prosa, entre los que se cuentan los *romans* del grial, pertenecían prácticamente en su totalidad a la nobleza y en menor medida, ya a finales de la Edad Media, a la burguesía mercantil (MIDDLETON: 2006, 57-84). Si algún códice hay que sea de propiedad eclesiástica, constituye una excepción, como el ms. 9246 de la Bibliothèque Royal Albert Ier de Bruselas, que ca. 1480 encargó Jean-Louis, obispo de Ginebra entre 1460 y 1482. Este personaje, sin embar-

go, debe considerarse asimismo entre la alta nobleza, puesto que pertenecía al linaje ducal de Saboya, por línea paterna, mientras que por la materna descendía de los señores de Lusignan y los reyes de Chipre y Jerusalén. También en los romanceamientos bíblicos los laicos asumieron un papel predominante, teniendo en cuenta que la lengua de acceso del clero a los textos bíblicos era preferentemente el latín. Si justo eran los aristócratas y reyes los que se involucraban en la traducción al vulgar de la Biblia, no sólo se debía al alto coste que dicho proceso implicaba, sino también a que en ella encontraban lecciones útiles que para sus desempeños les ofrecía la historia universal. Es por esta razón que las noticias sobre esos romanceamientos envían en su mayoría a ambientes nobiliarios (AVENOZA: 2008). Ciertamente es, por otro lado, que la *Historia de Vespasiano* apareció en alguna ocasión de los talleres de algún impresor especializado en la publicación de textos religiosos, como sucedió en 1492 con la edición toledana de Juan Vázquez, de la misma manera que también debió de leerse como una obra religiosa más que novelesca. Recuérdese su envío desde Portugal a Etiopía en una misión diplomática y evangélica, pero piénsese asimismo en su circulación en tierras hispanas dentro de la compilación del *Gamaliel*¹¹ o en Francia como pieza dramática bajo el título de *La Vengeance nostre Seigneur* (HOOK: 1988, 115-116). Sin embargo, siempre se trató de una obra con dificultades para ser aceptada como verdadera (CACHO BLECUA: 2016, 20). En este particular, heredó los problemas de legitimidad de uno de sus antecedentes, el *Evangelium Nicodemi*, que se estimaba por ser un texto piadoso y, por tanto, útil para los fieles (IZQUIERDO: 1994, 17), pero al que se le reprochaba su carencia de inspiración divina y por tanto de autoridad. No obstante lo cual, se le consideró fuente potencial de verdad, lo que contribuyó a que durante la Baja Edad Media alcanzase a ser muy popular e influyen-

¹¹ La primera edición conservada de dicha compilación, la del taller barcelonés de Juan Rosenbach (1493), reunía los siguientes textos: *Gamaliel*, *Historia de san Lázaro y de sus dos hermanas*, *Despedida de la Virgen el Miércoles Santo*, *Historia de la Corona de Espinas*, *Historia de Dimas, el buen ladrón*, *Historia de los Santos Inocentes*, *Visiones proféticas de San Juan Bautista* y *La destrucción de Jerusalén* (MÉRIDA JIMÉNEZ: 2005, 188-191).

te, aun a costa de leerse a menudo como documento histórico (IZYDORCZYK: 1997, 75-83).

4. UN EJEMPLO A MODO DE CONCLUSIÓN

Pues bien, serían las necesidades impuestas por este modelo de lectura, que antepone el reconocimiento de los aspectos históricos, las que explicarían las intervenciones textuales que hemos visto que afectaban tanto al *Yosippón* del ms. M 54 como al *José de Arimatea* del ms. 1877, consistentes tan pronto en la selección de materiales, como en la utilización selectiva de los textos para la configuración de compilaciones con un fin determinado. Lo interesante en tales casos no es ya la interpretación de los textos bíblicos y sus derivados apócrifos como lecturas históricas, pues es este un aspecto de la recepción literaria medieval de sobra conocido, sino que esa misma consideración implicó el reforzamiento, por medio de envíos intertextuales, de las conexiones entre los textos así considerados. Se obtenía de esa forma su adscripción a un fondo narrativo común y, en consecuencia, a un mismo modelo de lectura, cuya influencia se percibiría incluso en el modo en que la labor de copia se veía condicionada, a veces incluso hasta la comisión de errores. El capítulo 89 de *Yosippón* ofrece un ejemplo de esto último, que podría parecer anecdótico, pero que los pormenores que se han ido exponiendo en las páginas anteriores elevan a la categoría de indicio. Dicha falta textual se encuentra en un pasaje en el que se describe la política matrimonial de Herodes el Grande y cómo casó a sus descendientes entre sí, con la doble intención de consolidar su dinastía tras su fallecimiento y de aplacar las intrigas familiares que ya habían causado la muerte de su esposa Mariamne y de dos de sus hijos, Alejandro y Aristóbulo. En esa altura del relato, el narrador enumera las esposas del rey y los hijos habidos con cada una de sus esposas y concubinas:

de dostios su mugier ouo a antipater e de marianes ouo a alixandre e ariscobolo los que mando matar el Rey erodes de tablos ouo a antipater e a archalaus e a vna fija que dezian linparas e de otra mugier que se dezia cleopatra ouo a felipe e a erodes de otra mugier que dezian Redopilas ouo a peruda e a plaçebo otras dos mugieres del Rey perion dos fijas la vna dulçemi la otra salome (f. 86va).

La transcripción permite apreciar la complejidad del pasaje, con la multiplicación de nombres que sin duda propiciaron la confusión del copista, pues lo cierto es que la referencia a ese rey Perión, que aparece hacia el final del fragmento, no es sino un error de copia. En su lugar debería aparecer el verbo *parieron*, de tal manera que el trecho quedase: «otras dos mugieres del rey parieron dos fijas, la una Dulcemi, la otra Salomé». Esta lectura conjetural se apoya en las que ofrecen otras versiones de la obra: «Et Arodiphilos etiam uxor eius genuit ei duas filias, quarum unius nomen erat Roxane, & alterius Salomith» (MUNSTER: 1541, V, 155); «alia ejusdem conux, Orodiphilos, duas ei peperit filias, quarum una Dorsane, altera Salomith vocabatur» (BREITHAUPT: 1707, V, 490); «y (Erodi) Palas le parió a Pesilo; y tenía el rey dos ijās, nombre de la una, Rocsane, y Šelomit» (ASA: 2000, 378).

Sin embargo, no sólo la dificultad del texto facilitó el error. No pasa desapercibido que el término que transcribió el copista equivocadamente coincide con el nombre de un personaje novelesco bien conocido de los lectores del siglo XV, el rey Perión de Escocia, padre de Amadís de Gaula en la novela homónima. La posibilidad de que el escriba reprodujese ese vocablo por casualidad y sin que tuviese en mente a dicho personaje se ve matizada por varios factores. Uno es la rareza del nombre, que hace improbable que se asociase con un monarca distinto del ya citado. Otro, la aparición líneas más arriba, de otro nombre, que fue el que pudo desviar la atención del copista hacia el mundo de los libros de caballerías. En efecto, como segundo hijo de Tablos —en realidad la samaritana Maltace, tercera mujer de Herodes—, se menciona un tal Archalaus, que no es otro que Herodes Arquelao, al que el monarca judío designó como heredero y que gobernaría en Judea en calidad de etnarca hasta 6 d. C. El nombre *Arquelao*, que en *Yosippón* también lleva otro personaje, el rey Arquelao IV de Capadocia, cuñado de Herodes, se transcribe a lo largo del texto de diversas maneras: *archilaus*, *archiclaus* —la más numerosa—, *archileus*, *archiles...*, pero como *archalaus* sólo consta en ese pasaje. Su aparición, por tanto, convocaría en la mente del copista la figura de Arcaláus el Encantador, el antagonista de Amadís de Gaula, hasta el punto de que pocas líneas más adelante sus ojos convirtieron en *lectio facilior* un nombre tan connotado como el de Perión. Un

desliz, en fin, que muestra la predisposición del transcriptor del texto a dejarse llevar por las ensoñaciones caballerescas y que refleja, asimismo, el ambiente cultural en el que se llevaba a cabo la difusión de las historias antiguas.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Wendy L. (2006): «The Real Presence of Mary: Eucharistic Disbelief and the Limits of Orthodoxy in Fourteenth-Century France», *Church History*, núm. 75, pp. 748-767.
- ASA, Abraham (2000): *Sefêr Ben Guriôn [Yôsipôn]*, Moshe LAZAR (ed.), Lancaster, Labyrinthos.
- AVENOZA, Gemma (1995-1997): «El romanceamiento de los Macabeos del maestro Pedro Núñez de Osma», *Romanica Vulgaria. Quaterni*, núm. 15, pp. 5-46.
- AVENOZA, Gemma (2008): «Las traducciones de la Biblia en castellano en la Edad Media y sus comentarios», en Gregorio DEL OLMO LETE (dir.), *La Biblia en la literatura española*. t. I: María Isabel TORO PASCUA (coord.), *Edad Media, I / 2: El texto: fuente de autoridad*, Madrid, Trotta / Fundación San Millán de la Cogolla, pp. 13-75.
- BREITHAUPT, Johann Friedrich (1707): *Josephus Gorionides, sive Josephus Hebraicus*, Gotha, Jacob Mevium.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel (2016a): «La *Estoria del noble Vespasiano* o los límites variables del género literario», *Tirant*, núm. 19, pp. 15-34.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel (2016b): «La *Estoria del noble Vespasiano*: texto e imágenes de la venganza», en María Jesús LACARRA y Nuria ARANDA GARCÍA (eds.), *La literatura medieval hispánica en la imprenta (1475-1600)*, València, Universitat de València, pp. 37-73.
- CAMILLE, Michael (2000): *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*, Madrid, Akal.
- DENERY II, Dallas G., (2005): «From Sacred Mystery to Divine Deception: Robert Holkot, John Wyclif and the Transformation of

- Fourteenth-Century Eucharistic Discourse», *Journal of Religious History*, núm. 29, pp. 129-144.
- DEYERMOND, Alan (1984): «Problems of Language, Audience, and Arthurian Source in a Fifteenth-Century Castilian Sermon», en Antonio TORRES-ALCALÁ, Victorio AGÜERA y Nathaniel B. SMITH (eds.), *Josep Maria Solà-Solé: Homage, homenaje, homenatge (Miscelánea de estudios de amigos y discípulos)*, Barcelona, Puvill, t. I, pp. 43-54.
- ENTWISTLE, William J. (1925): *The Arthurian legend in the literatures of the Spanish Peninsula*, London: J. M. Dent & Sons.
- FERRER GIMENO, M^a Rosario (2011): «De entre los libros prohibidos: *Gamaliel*», *eHumanista*, núm. 17, pp. 271-285.
- FLORES, Enrique (2003): «La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista en un libro de cordel del siglo XVI», *Revista de Literaturas Populares*, núm. 3, pp. 67-86.
- GRACIA, Paloma (2015): «The *Post-Vulgate* Cycle in the Iberian Peninsula», en David HOOK (ed.), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legend in the Spanish and Portuguese Worlds*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 271-288.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, Santiago (2017): «La reescritura de la historia del Segundo Templo en la Castilla del siglo XV: el *Yosippón* castellano como ejemplo de pragmática de la literatura medieval», en Gemma AVENOZA, Meritxell SIMÒ y M. Lourdes SORIANO ROBLES (eds.), *Estudis sobre pragmàtica de la literatura medieval. Estudios sobre pragmática de la literatura medieval*, València, Universitat de València, pp. 183-200.
- HANNAH III, Ralph (1996): «Miscellaneity and Vernacularity: Conditions of Literary Production in Late Medieval England», en Stephen G. NICHOLS y Siegfried WENZEL (eds.), *The Whole Book. Cultural Perspectives on the Medieval Miscellany*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 37-51.
- HOOK, David (1983): «The Legend of the Flavian Destruction of Jerusalem in Late Fifteenth-century Spain and Portugal», *Bulletin of Hispanic Studies*, núm. 65, pp. 113-128.

- HOOK, David (s. d.): *La historia del noble Vaspasiano*. London, British Library, IA. 53510, Colección de Textos Caballerescos Hispánicos. Hispanic Seminary of Medieval Studies, www.textred.spanport.wisc.edu/chivalric [fecha de consulta: 15-3-2021]
- HOOK, David & Penny NEWMAN (1983): *Estoria do muy noble Vespasiano emperador de Roma (Lisbon, 1496)*, Exeter, University of Exeter.
- IZYDORCZYK, Zbigniew (1997): «The *Evangelium Nicodemi* in the Latin Middle Ages», en Zbigniew IZYDORCZYK (ed.), *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe, Arizona State University, pp. 43-101.
- IZQUIERDO, Josep (1994): «"Emperò piadosament se creu per los feels": la tradició occitano-catalana medieval de l'apòcrif *Evangelium Nicodemi*», en Lola BADIA y Albert SOLER (eds.), *Intellectuals i scriptors a la Baixa Edat Mitjana: treballs del Seminari de Literatura Medieval del Departament de Filologia Catalana (Universitat de Barcelona, 1988-94)*, Barcelona. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 17-48.
- IZQUIERDO, Josep (1997): «The *Gospel of Nicodemus* in Medieval Catalan and Occitan Literatures», en Zbigniew IZYDORCZYK (ed.), *The Medieval Gospel of Nicodemus. Text, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe, Arizona State University, pp. 133-164.
- LUCÍA MEGÍAS, José Manuel (2015): «The surviving peninsular arthurian witnesses: a description and an analysis», en David HOOK (ed.), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legend in the Spanish and Portuguese Worlds*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 33-57.
- MAIER, John & Thomas D. SPACCARELLI (1982): «MS. Escorialense h-I-3: Approaches to a Medieval Anthology», *La Corónica*, núm. 11, pp. 18-34.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma (1990): *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M., (2005): «Dos raros incunables en lengua catalana», *Revista de Literatura Medieval*, núm. 17, pp. 177-192.
- MIDDLETON, Roger (2006): «The Manuscripts», en Glyn S. BURGESS y Karen PRATT (eds.), *The Arthur of the French. The Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 8-92.
- MIRANDA, José Carlos Ribeiro (dir.) (2016): *Estória do Santo Graal. Livro Português de José de Arimateia. Manuscrito 643 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Oporto, Estratégias Criativas.
- MUNSTER, Sebastian (1541): *Josephus Hebraicus... bellum Iudaicum seu excidium Ierosolymitanum a Iosepho Hebraice conscriptum*, Basilea, Henricus Petri.
- PIETSCH, Karl (1924-1925): *Spanish Grail Fragments*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PONCEAU, Jean-Paul (1997): *L'Estoire del Saint Graal*, París, Honoré Champion.
- RICO, Francisco (1997-1998): «Entre el códice y el libro. Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV», *Romance Philology*, núm. 5, pp. 151-169.
- RUBIN, Miri (1991): *Corpus Christi. The Eucharistic in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro (2008): «La Biblia en la historiografía medieval», en Gregorio DEL OLMO LETE (dir.), *La Biblia en la literatura española*. t. I: María Isabel TORO PASCUA (coord.), *Edad Media*, I / 2: *El texto: fuente de autoridad*, Madrid, Trotta / Fundación San Millán de la Cogolla, pp. 77-194.
- SURTZ, Ronald E. (1983): «Un sermón castellano del siglo XV con motivo de la fiesta del Corpus Christi», en Alonso DE CÓRDOBA, *Conmemoración breve de los reyes de Portugal. Un sermón castellano del siglo XV*, Barcelona, Humanitas, pp. 73-101.
- VALERO MORENO, Juan Miguel (2010): «La vida santa de los caballeros: camino de perfección, flor de santidad. Reflexiones en torno al manuscrito 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca», *Revista de Filología Románica*, núm. 27, pp. 327-357.

WINKLER, Alexander (2016): *Le Tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XIIe-XIVe siècle): essai sur la littérature des croisades*, Paris, Honoré Champion.