

DE lo humano y lo divino en la literatura medieval:
SANTOS, ÁNGELES Y DEMONIOS

© JUAN PAREDES (ED).
© LOS AUTORES de sus textos.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
DE LO HUMANO Y LO DIVINO EN LA LITERATURA
MEDIEVAL: SANTOS, ÁNGELES Y DEMONIOS.
ISBN: 978-84-338-5389-9.
Depósito legal: GR./ 1.286-2012.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Fotocomposición: TADIGRA S. L. Granada.
Diseño de cubierta: José María Medina Alvea.
Ilustración de portada: Apocalipsis. Bibliothèque Nationale
de France. Ms. François 403
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

“Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Repogrdficos - www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra”.

Manifestaciones de Dios y del Diablo en la

*DEMANDA DEL SANTO GRIAL*¹

MAGIA Y MARAVILLAS EN LA MATERIA ARTÚRICA HISPÁNICA II

José Ramón Trujillo

Universidad Autónoma de Madrid

E el rey dixo: «Agora me dezid qué sea».

El hombre bueno dixo: «Esta es una maravilla del Santo Grial, e non vos puedo más decir.» Demanda I, CXLVII

Introducción

En el imaginario occidental, pocos mitos han sido tan perdurables y fértiles como el del Grial y sus buscadores. En la mente del lector de todos los tiempos, la imagen de la reliquia sagrada está estrechamente unida al mito del caballero prendado del absoluto, que se juramenta para ir en su busca, y también a una sucesión de lugares y sucesos maravillosos que jalonan y dan sentido a esa búsqueda. El Grial es un objeto maravilloso, al tiempo que las maravillas del reino artúrico se inscriben concéntricamente en torno a él. Cada una de las versiones de la obra han reformulado en diferentes momentos y contextos culturales esta relación y la trama simbólica que la nutre, alterando los textos previos. La imaginería y extrañeza de algunas aventuras nos lleva a pensar en una literatura cuajada de fantasía y, por ello, desmesurada, evasiva y enormemente atractiva. Sin embargo, esta lectura proviene de una estructura mental moderna, cercana en el tiempo al desarrollo de la industria editorial del siglo xvi y a la reutilización de algunos textos medievales en horizontes de recepción diferentes a los que vieron su aparición. En el origen, la mente medieval que asiste a la exitosa expansión de la materia de Bretaña se encuentra acostumbrada a proyectar sobre la realidad cambiante un conjunto de explicaciones ancestrales heredadas en forma de discurso oral, en convivencia y rivalidad con las explicaciones espirituales cristianas (Le Goff 1996: 11 y ss.) cuya penetración varía según

1. Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación FFI2009-11483/FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación, y de las actividades del grupo de investigación «Seminario de Filología Medieval y Renacentista» de la Universidad de Alcalá, CCG06-UAH/HUM-0680.

las áreas geográficas y la época. El hombre del Medievo vive aterrorizado por lo ignoto, por lo invisible, pero está acostumbrado a convivir con la maravilla. El conjunto codificado de las maravillas artúricas no son fantásticas ni provocan extrañeza, sino admiración. A partir del siglo XIII lo maravilloso se desarrolla de forma extraordinaria en el arte y se injerta con gran éxito en la literatura, ya que permite discursos de compensación, la exploración de los márgenes de la realidad y dar cuenta de la vivacidad de una frondosa cultura tradicional.

Siguiendo a Todorov² (1970: 29-59), es posible distinguir como conceptos diferentes y graduados lo *maravilloso*, lo *fantástico* y lo *extraño*. La experiencia fantástica sucede cuando quien conoce el orden natural se encuentra ante un suceso aparentemente sobrenatural y duda. Lo extraño provoca sorpresa debido a la ignorancia humana, pero es posible comprender sus causas naturales mediante el conocimiento. La naturaleza de lo maravilloso es diferente. El espectador admite un suceso real sobrenatural con admiración pero sin sorpresa, aunque éste permanezca sin explicación. Las maravillas son «huellas observables producidas por fuerzas naturales de índole diversa, especialmente las del bien y el mal, que se encuentran en permanente lucha ante los ojos humanos, que se manifiestan como imágenes» (Trujillo 2008: 789) y que suelen interpretarse como signos enviados desde el más allá, por lo que suelen necesitar de una interpretación alegórica (Badel 1969: 128-134). No son una violación de la experiencia cotidiana, sino otra forma real de experiencia, una cicatriz de lo invisible sobre la piel del mundo real, ajena a la oposición moderna realista/fantástico (Wünsch 1991: 17 y ss.). El hombre medieval cree en estos seres y acontecimientos que irrumpen en su vida —apariciones, milagros, monstruos, cometas o sueños—, dejan su huella en las crónicas y en el arte, y nutren la religiosidad popular (Duby 1992: 65).

La materia de Bretaña hereda un conjunto de maravillas literarias tradicionales enraizadas en la búsqueda de la identidad individual (Carasso-Bülow 1976: 36) y social de la clase social en ascenso de los caballeros, que se amplía en las continuaciones de *El cuento del Grial*, abriendo «paso a lo terrorífico y a lo demoníaco» (Riquer, 1989: xxx) y que evoluciona como el resto de motivos en busca de nuevos lectores (Trujillo 2007). En los textos artúricos, constituyen una experiencia cotidiana y esperada. Las maravillas («mirabilia», en plural) constituyen un sistema de objetos, acontecimientos y actores conocidos (Le Goff 1996: 9), que operan como centros de acción.

2. Con las matizaciones oportunas, puesto que Todorov clasifica los cuentos tradicionales de los siglos XIX y XX.

Los acontecimientos inexplicables que alteran el orden de la naturaleza constituyen la realidad del reino de Logres. Buscar y resolver las diferentes maravillas clasifica a los caballeros y los jerarquiza según su proceso de perfección espiritual, pero, desde el punto de vista narratológico, se organizan en series de motivos y sirven de motor narrativo privilegiado en contrapunto con la acción militar. En este trabajo, se analiza la aparición de lo sobrenatural real, especialmente algunas intervenciones angélicas y demoniacas en la *Demanda del Santo Grial*, en relación con otros textos hispánicos y franceses.

Lo real sobrenatural en la Demanda del Grial

En las *Demandad* castellana y gallego-portuguesa, lo maravilloso radica de forma esencial en una sarta de objetos con una función específica, de espacios maravillosos —preferentemente fuentes y castillos—, y de animales-símbolo. Las espadas, tahalíes y escudos mágicos, los padrones o la propia Tabla Redonda conviven en un mundo caballeresco realista lleno de palacios, justas, arreos y arzones, en los que se pasa hambre, se muere en combate, el armamento pesa y ensucia, y hay que enjaezar o dar de comer a los caballos. Los objetos maravillosos, cuyo origen en muchos casos es posible situar en tradiciones folklóricas convenientemente resemantizadas, son además

la huella de un muestrario de errores, un espejo de las actuaciones equivocadas de la sociedad caballeresca, debidas a la maldad o a la intervención del diablo. Las maravillas del reino de Londres que el caballero santo debe resolver constituyen un gran retablo de metáforas visuales de los defectos del mundo desviado de la sociedad cristiana. (Trujillo 2008: 792)

La estructura de la *Demanda* se articula sobre el esquema tradicional de la búsqueda del objeto maravilloso, que permite la restauración de un orden alterado por las maravillas, síntoma de la lucha entre Dios y el mal. En este sentido, el conjunto de aventuras de la última parte de la Post-Vulgata supone

3. En adelante reservamos los títulos *Demanda*, *Baladro* y *Lanzarote* para las versiones castellanas, mientras empleamos *Queste* y *Lancelot* para la versión *Vulgata* (cit. por Pauphilet, 1966 y por Micha, 1978-79). Se mencionan los capítulos del impreso quinientista entre corchetes para facilitar la localización de motivos extensos; el resto de textos se citan según su foliación o paginación.

una restauración del orden natural del mundo, alterado por los desvíos de una sociedad caballeresca mundana, que, a lo largo de la primera parte de la obra, ha desviado sus esfuerzos al entregarse a pasiones terrenales: el orgullo, la obstinación, la ira, la codicia o la lujuria quedan ejemplificadas en diferentes caballeros. Por tanto, bajo la etiqueta «maravillas» encontramos objetos, acontecimientos y bestias que se constituyen al mismo tiempo en motores de la acción y en jalones de un proceso. Sin embargo, lectores y personajes asisten admirados a otro tipo de maravillas: los grandes acontecimientos y visiones religiosas en las que Dios se manifiesta, cuando se acerca una prueba o tras haberla pasado, y ofrece una sugestión acerca de la eucaristía y de la penitencia. Estas maravillas pertenecen a lo «sobrenatural cristiano» (Le Goff 1996: 9-24), cuya veracidad no se cuestiona en ningún momento porque la fe del receptor garantiza su autenticidad. En la *Demanda*, forman parte de lo «sobrenatural cristiano» los milagros, las apariciones angélicas, los sueños y las visiones, así como una serie de actores destacados (ángeles, caballeros elegidos, profetas) y objetos (reliquias), a través de los cuales Dios se manifiesta en la tierra. Las maravillas, en la vida y en los relatos, son la espuma de lo eterno; una emergencia superficial y visible de la divinidad; una visión alegórica que revela a los ojos humanos su actividad. En un texto de profunda religiosidad cristiana como la *Demanda*, la ‘maravilla’ comprende cualquier manifestación sobrenatural (*praeter naturam*), de origen divino (milagros) o maléfico (encantamientos), y se observa la tendencia a asimilar o suprimir los elementos precristianos, y a poner en el centro de la narración la voluntad divina y del combate entre las fuerzas del mal y del bien.

La intervención del diablo

La intervención del mal en la *Demanda* es generalizada, aunque se manifieste de forma preferente en conductas caballerescas desviadas. Cuando emerge en forma de maravillas específicas, es la presencia del propio diablo o su acción a través de sus colaboradores lo que altera el orden natural de las cosas. Esta intervención se concreta a través de las voces «magia» —*magicus*— y «encantamiento». Los encantamientos son actos rituales que pretenden el sometimiento de otras personas mediante poderes mágicos otorgados por el diablo. Los realizan personas que se han entregado al mal y tienen como efecto alterar la realidad.⁴ Se trata de los «encantadores», cercanos

4. En el episodio de la Fuente de la Virgen (cáp. CLV), Erec se cree encantado y se admira: «E quando se quiso levantar, fallóse atán maltrecho, que no pudo mecer pierna ni braço,

en ocasiones a las fuerzas de la naturaleza, cuya personalidad y acciones resultan atractivos e inquietantes para los lectores, pero peligrosos para los caballeros, que los rehuyen, como Los caballeros artúricos recelan del poder de los magos, como hace Lanzarote con Morgaina porque «ella savia mucho de mal fazer encantamientos» (*Lanzarote*, ff. 330v-331v). Merlin, Morgaina la Encantadora⁵ y Atanabos son los principales encantadores del ciclo; muy presentes en los textos en verso, en la Vulgata y en la primera parte de la *Demanda*, su papel queda muy reducido en la segunda parte.

Atanabos el Encantador es el mago constructor del castillo de Corberic [=Tanabrus en el *Tristán* en prosa]. En la *Demanda*, se le presenta como el mago más importante del reino después de Merlin. Encanta el castillo de Corberic para impedir que un caballero que se enamoró de su mujer pueda mantener relaciones con ella.⁶ El encantamiento vuelve invisible el castillo para los caballeros, de modo que nadie puede encontrarlo sino por aventura, y permanece encantado tras la muerte de los enamorados hasta la llegada a Gran Bretaña de Carlos el Grande, quien destruye el castillo. La lectura del pasaje permite deducir que el encantamiento no afecta a la realidad, sino a cómo pueden percibirla los hombres; es decir, que modifica su imagen sensible, mientras que la sustancia real permanece inalterada aunque invisible. La doncella sin nombre que anticipa la deslealtad de Galván [cap. XXIX], contrapone «encantamiento» y verdad: «esto no es en encantamiento, ante es derecha verdad». Este ocultamiento de la apariencia física permite tener relaciones con un caballero o una doncella; por ejemplo, en el *Baladro* Uter Padragón toma a Ygerne; en la *Demanda* Brandegorre posee a Boores: «por encantamiento, yogó con ella e fizo aquella noche a Helain» [cap. XII]. Los encantadores artúricos poderosos, como Merlin en el *Baladro del sabio Merlin* [caps. CXLVIII y CLI] y Urganda en el *Amadís* (pp. 256-257), poseen además la capacidad de autotransformación, lo que les permite que nadie los encuentre y a veces se transforman en animales, como los de Urganda {*Sergas*, p. 499} o Ipermea y Zerisa (*Olivante*, 450-453). Los magos que aparecen episódicamente son escasos y su papel es ejemplarizante. Se han dejado seducir por el enemigo y han adquirido unos poderes limitados.

ni miembro que en sí oviesse, e perdió la fabla, e maravillóse qué podía ser, que no veía cerca de ssí hombre ni muger que lo encantasse.»

5. «Y entre aquellas dueñas andava Morgaina la Encantadora, hermana del rey, e fuesse para el rey con todas aquellas dueñas que traía e rogole que entrase en la su barca» [cáp. CCCCXXXIII],

6. «Era el más sesudo de ninguno que fuesse en el reino de Londres sino Merlin, y encantó el castillo en tal guisa, que ningún cavallero extraño que lo demandasse que no lo podría fallar si aventura no le levasse por aí».

En el cap. XXII, aparece uno de ellos, que se dedica a entretener al rey y a su corte con sus encantamientos:

Y el rey Pellés tenía ante sí un encantador que fazia atán grandes cosas que era maravilla. E quando los cavalleros del rey vieron venir a Galaz, [...] e fuesse con los cavalleros hasta en la mesa del rey Pelles, y estava cerca del encantador. E quando vio a Galaz, no lo conoció porque estava tinto de las armas, e dixo al encantador:

—Faz alguno de tus encantamientos ante aqueste cavaliere estraño, que por aventura avrá qué contar en casa del rey Artur quando allá fuere.

Y el encantador avía perdido el seso por la venida de Galaz, que era cosa sancta, e respondía:

—Señor, no podría nada hazer mientras que aquí este cavaliere esté. [...]

E luego avino la maravilla que después fue reatraída por toda la tierra del rey Artur e por los otros reinos, ca el encantador començó luego arder assi como si fuesse leña seca e fue levado al aire, e tan alto, que semejava que estava con las nuves. E levándolo assi los diablos, començó el encantador a dar bozes e a dezir:

—Ay, Galaz, buen cavaliere e siervo de Jesuchristo, ruega por mí a Dios, que aún avría yo merced, si tú quisiesses rogar por mí.

E así los diablos llevaron al encantador a ojo del rey Pellés e de todos los cavalleros que ai estavan.

El encantador pierde su poder ante la presencia del caballero santo y es arrebatado por los diablos. Previamente ha explicado el origen de su poder:

un día cavalgara por una floresta todo espantado, con muy gran pobreza que avía, y entonce me apareció un diablo que avía nombre Dragón y es uno de los más privados del infierno, e aparecióme en guisa de hombre muy rico e poderoso. E preguntóme quién era, e yo ge lo díxe, e díxele que sería su hombre si me mostrasse cómo fuesse rico. Y él me dixo que me mostraría tanto, que me tuviesse por pagado; e yo le prometí que sería suyo, y él me mostró luego toda fuerça de encantamiento que hombre mortal pueda saber. E tomóme tanto en su guarda, que nunca más pude comer ni beber, ni hazer ál que lo ante mí no viesse.» [cap. CCIII].

La pérdida de la gracia, la entrega al diablo, hace que queden enajenados, que sus voluntades queden sometidas al mal, aunque no amparadas por él. Otra encantadora similar es la hija de Ipómenos, «que era llena de pecado y el diablo la avía encantada» [cap. CCCLXV], Aunque se muestre

en forma humana, ya que dispone del poder de transformar su imagen material, el demonio posee al encantador y obra a su través.

Las apariciones directas del diablo, de los diablos menores como Dragón o de los que bajan para arrebatar el alma del encantador son también escasas y ejemplarizantes. Un ejemplo singular del combate entre el bien y el mal es el de la «maravilla» de la Fuente de la Virgen [cap. CLVI]. El diablo incita a Nabor, hijo del rey Nacer, para que lleve al bosque a su hermana Inguida, una joven virtuosa e instruida en religión. Allí, Nabor intenta violarla; ella reza y Dios intercede matando a su hermano y revelando la propiedad maravillosa de la fuente junto a la que ha sucedido todo. Mientras la magia encuentra su espacio natural en la figura de Merlin en el *Baladro*, las manifestaciones diabólicas quedan muy reducidas en la *Demanda* y se emplean a manera de ejemplo de desviación para mostrar la bondad invisible de Galaz, allí donde no veríamos sino su bondad de armas y la determinación de su carácter.

Intervenciones angélicas

La *Demanda* es un texto caballeresco en el que se entremezclan episodios de aventura militar, que ganan espacio hacia el final del reino de Londres, y de aventuras maravillosas, que sustituyen a la red de episodios amorosos de otros libros de caballerías. La intervención de la ideología cristiana en su composición, en palabras de Le Goff (1996: 17), «arrastró lo maravilloso, por un lado, hacia el milagro y, por otro, hacia una recuperación simbólica y moralizante.» La intervención divina, mencionada aún como «maravillas», se muestra con caras diversas a lo largo del texto. A través de las conductas de los caballeros en gracia con Dios: de forma positiva en el caballero santo, que se comporta de forma maravillosa en justas y combates; de forma negativa en las desgracias de los caballeros pecadores y en su imposibilidad de acceder al Grial, como en el caso de Lanzarote. De igual modo que distinguimos las acciones del mal y las intervenciones directas del diablo, dentro de lo «sobrenatural cristiano» podemos distinguir intervenciones divinas directas que poseen el rango de «milagro», aunque se expresen genéricamente como «maravillas». Una de ellas es la salvación de la tía de Persevai y reina de Gania, la *Terre Gaste* de los textos franceses, que no aparece en el *Lancelot en prosa* ni el *El cuento del Graal*. Acusada injustamente por sus hijos de matar a su marido, es emparedada viva en una casa, con el fin de que muera. Pero Dios la salva y la alimenta mediante la eucaristía (análogamente a Joseph Abarimatea). Su condición y su linaje le permiten obrar milagros y sanaciones, y tiene el don de predecir el futuro, como hace con Erec o con Merengís. Otros

casos destacados son la Fuente de la Guarizón, las diferentes visiones de la eucaristía y la revelación del Grial. De forma muy especial, hay dos objetos señalados que destacan entre naves, padrones, espadas, etc.: la Tabla Redonda, en la que interviene la mano divina, y el Grial, la reliquia que es el centro de las aventuras.⁷ La mayor maravilla y el centro simbólico de este universo narrativo lo constituye el Grial, que en Chrétien y sus numerosos continuadores adquiere una presencia inquietante (Frappier 1972). Las maravillas del Grial se expresan como una observación directa de las ‘poridades’ eucarísticas, veladas gradualmente a los mortales en pecado.

De entre todas las maravillas religiosas, la manifestación angélica es una de las más llamativas. Dentro de una religiosidad sencilla, aparecen como una compañía hermosa o como mensajeros divinos, lejos de las imágenes con alas o de los atributos paganos.

De la misma forma que el Grial no se muestra al descubierto para todos, no todos los personajes acceden a ver un ángel. La visión preternatural tiene lugar cuando se está en un estado de especial recepción, como en el caso del encantador del rey Pellés:

E agora me avino, quando este cavaliere) entró, que el diablo se partió de mí porque no puede estar en lugar do tan sancto hombre, e tan amado de Dios; ca esto es atán sancta cosa, que no duerme ni vela, ni faze cosa que siempre no esté acompañado de ángeles que lo guían. E por esto perdí todo el mi encantamiento que fazía. [cap. CCII]

O como en la del alma del pagano que yace enterrado inmerecidamente en campo santo:

—Ay, Galaz, siervo de Jesu Xristo, no te llegues más a mí, ca me farás dexar este lugar en que fue fasta aquí.

E Galaz que esto oyó, no espantó como aquel que era esforçado más que otro cavaliere), e fue al monumento. E quando quiso erguir la tumba, salió un fumo tan negro como pez, después una llama, e después una figura en semejança de hombre, la más fea e la más estraña que nunca hombre vio en el mundo, e semejôle cosa del diablo. Estonce oyó una boz que le dixo:

—Ay, Galaz, cosa sancta, yo te veo assi cercado de ángeles que no puedo durar so esta campaña. E por esto te dexo mi lugar en que ya luengamente folgué.

7. Merlin y Morgana y el Grial se estudian en otro artículo conexo.

E quando él oyó la boz, gradeció mucho Jesu Xristo, e signóse e irguió la campaña y echóla en tierra. E vio yazer en el monimiento un cuerpo de cavallero todo armado, e una espada cerca d'él, quanto avía menester para cavallero fuera cavallo e lança. E quando él esto oyó, llamó los frailes e díxoles: [cap. LI]

O como en el caso de Lain, que se halla en gracia y tiene una visión nocturna de la eucaristía en una capilla:

Y estonce vino un gran sueno como de trueno, assi que Lain no dormía, e fincó todo atordido. Pos esto vino una lumbre, e vinieron bozes que todos dezían: «Alegría, e honra e gracias dadas al Señor de los Cielos». Y en su venida ovo en la capilla tantos de buenos olores, que no ha hombre que lo pudiesse contar. E quando las bozes dixeron assi muchas vezes, maravillóse Lain qué cosa podría ser. E assi estando, parecieron quatro hombres en semejança de ángeles, atán fermosos que era maravilla. E vinieron a la laude del monimento, e tomáronla a los quatro cantos y erguíéronla bien una lança en alto, e tuviéronla assi una pieça. E después esto ovieron fecho, dició sobre el altar un hombre que semajava obispo e seía en una cátedra muy rica. [cap. CXXIII]

El caso más representativo es su misión de acompañamiento en el cortejo del Grial, en el que se muestra a los ojos mortales el cortejo angélico, a Josefés y la misma reliquia:

E traíanlo quatro ángeles en una catreda de oro; y a la siniestra parte estava una mesa de plata en que estava el Santo Grial cubierto de xamete bermejo. E assi lo pussieron los ángeles sobre la cátedra, e tenía en la frente letras que dezían: «Yo só Josephés, el primero obispo del mundo y el que primero entró en la cibdad de Sarrás». E quando los doze compañeros vieron hazer mención de Josephés, porque ellos sabían bien que avía más de dozientos años que era finado, e Josephés les dixo:

—Cavalleros, siervos de Jesuchristo, no vos maravilléis porque yo vengo entre vós assi vestido, que días ha que fui ordenado, porque yo fui hombre terrenal y agora soy spiritual.

E quando uvo assi estado una gran pieça, ellos oyeron abrir la puerta de una cámara y vieron salir dende seis ángeles. Los dos traían dos candeleras de plata mucho hermosos en que estavan dos candelas ardiendo; y los otros traían dos incensarios; y el quinto traía xamete

bermejo vestido; y el sexto traía una lanza que corría toda sangre e avía en una buxeta de cristal que el ángel tenía en la mano diestra. E los que tenían los dos cirios pusieronlos en la tabla delante al Santo Grial; y el que tenía el primer xamete tendido delante de la mesa; y el que tenía la lanza, púsola sobre el Santo Vaso en manera que la sangre caía dentro; e los otros dos de los encensarios encensavan delante del Santo Grial.

En el cap. CCCLXXXIV acompañan el alma de Galaz a la corte celestial, en tanto que la mano celestial arrebató el Grial:

e luego se partió el ánima del cuerpo, e leváronla los ángeles a la corte celestial con gran alegría cantando muy altamente e leváronla al cielo. E quando los ángeles la ovieron sobido al cielo, avino en esse lugar una gran maravilla assi que Persevai e Boores la vieron muy bien, ca vieron venir del cielo una mano que tomó el Sancto Grial de sobre la Tabla Redonda e no pareció sino la mano tan solamente, e assi como lo tomó, subiolo al cielo. E quando la mano vino, traxo una tan gran claridad que todos fueron espantados. E cerca de la mano venían muchos ángeles que traían candelas e cirios ardiendo e incensarios muy ricos, e avían tan buenos olores que les semejava que estavan dentro en Paraíso assi que olvidaron el duelo que fazían.

La misión de estos ángeles hermosos, envueltos en olor de especias, luz y cánticos es acompañar y guiar al caballero en gracia o acudir en servicio en el cortejo en las escenas de eucaristía. El lector puede observar además otros de naturaleza diferente: los que realizan su misión etimológica de mensajeros, fundamentalmente a través de sueños. El momento del sueño es el espacio privilegiado para acceder a las revelaciones divinas. En él se suceden las imágenes, relacionadas alegóricamente con algún suceso de su porvenir. De entre las funciones señaladas por Cacho Blecua (1987, I: 132-133), los sueños de la *Demanda* castellana suelen anunciar acontecimientos futuros de forma enigmática y permiten un juego literario interesante e intrigante. Su aparición, en comparación con otros textos artúricos son plenamente manifestaciones en la tierra de la lucha entre el bien y el mal —es decir, entre las maravillas⁸—. Son siempre una revelación de las intervenciones divinas en la vida de los hombres

8. El propio rey Artur reconoce que las maravillas tienen lugar en vigilia o en sueños cuando dice «Hombre buen, nunca hombre de mi edad vio tantas maravillas como yo vi en un tiempo, así en sueños como en verdad» *Baladro* [cap. 151]. Del mismo modo, le parece tan maravillosa la aventura de la Bestia Ladradora que «parecíame que era sueño» [cap. 152],

y, como tal, una expresión ideológica del mundo narrado, que muestra lo invisible en la escritura. Son la puerta de acceso al caballero y al religioso para acceder a la providencia. En el cap. CCLXXVII, un ángel le anticipa a Galaz en sueños su liberación en lengua comprensible:

E quando fue adormido, vino a él un hombre muy fermoso, en tal semejança como otra vez le apareciera, e dixole:

—Galaz, siervo de Jesuchristo, sé seguro e no ayas ningún pavor, ca mañana de mañana serás libre, ca el Alto Maestro recibió tu oración. Mas quando fueres libre, destruye este castillo, e quantos fallares en él salvo los cavalleros e las donzellas que están en prisión, que los libres e los guardes, ca no quiere Dios que más sufran aquella mala prisión que fasta agora sufrieron.

E todo esto fue dicho a G[a]laz en dormiendo, de que se membró bien desque despertó.

En el cap. CCCCXLIX es el arzobispo quien conoce la muerte de Lanzarote por intercesión de un sueño en el que accede a la visión angélica. Bleoberís se sorprende del sueño alegre de su compañero:

E quando Bleoberís vio que assi dormía, e oía lo que dezía, maravillóse e uvo gran pavor de ser el diablo que entrara en él. E despertólo e dixo el arzobispo:

—Ay, señor, que me quitastes del alegría en que estava.

—¿Y en qué alegría érades vós? —dixo Bleoberís.

—Yo era —dixo— en el tan gran fiesta y en tan gran compañía de ángeles, que nunca vi de gente atán gran asonada. E levaron con gran alegría e con gran fiesta el ánima de Lançarote como vos digo suso el cielo. E agora vayamos ver si es muerto.

E después fuéronse para allá do lo dexaron a Lançarote e fallaron que era salida el ánima del cuerpo.

A diferencia de la *Queste*, donde los sueños pueden ser una muestra anticipatoria de la intención divina o un engaño del enemigo comprobable en su estructura enunciativa (Baumgartner 1983: 251), del *Lanzarote* castellano, dependiente de la *Vulgata*, y de la versión gallego-portuguesa de la *Demanda*, en la *Demanda* castellana, el número de sueños y su «espectacularidad» son muy reducidos. El refundidor omite la mayor parte; no hay sueños provenientes del diablo o de la carne; son un prodigio de anticipación, próximos a una intervención divina y sólo pueden ser explicados por alguien santo, no por clérigos o magos, como en otros textos

artúricos. La eliminación de los sueños —que sí aparecen en los textos portugueses—, reduce el número de maravillas así como el juego sueño interpretación alegórica. (Trujillo 2008: 798-803).

Final

Las versiones ibéricas constituyen un eslabón destacado en la cadena de transformaciones del conjunto de temas y motivos que componen la materia de Bretaña. Mientras que las maravillas y encantamientos permanecieron en los *romans* cercanos al espíritu primitivo, los grandes ciclos en prosa tendieron a integrarlos en un ambiente de religiosidad cristiana y en las estructuras narrativas. En la *Demanda* castellana, las maravillas siguen siendo uno de los conjuntos más destacados de motivos, junto con los militares. Desplazan a los amorosos de otros textos caballerescos, pero se reducen los sentidos alegóricos, se expurgan algunos episodios paganos o de religiosidad medieval —la propia aparición del Grial en Corberic— de lo sobrenatural cristiano, aunque sin alterar en lo esencial el estilo y sistema narrativos heredados, y se inscriben en un sistema más cercano a los lectores modernos. Literariamente, las maravillas del reino de Londres, especialmente ordenadas al efecto, cuando no son manifestación unívoca de Dios, que cura, castiga o destruye, se convierten en un tapiz alegórico empleado como telón de fondo y como contrapunto de la acción caballe-resca, pero también como segundo motor esencial de la narración, el que permite hacer visible los márgenes de la realidad del caballero: «el mundo de las cosas espirituales». Este sistema de motivos sirve para graduar al conjunto de caballeros de la Tabla Redonda mediante la cercanía de la «gracia», expresado en la visión del Grial, sólo completamente desvelado a Galaz.

Bibliografía citada

Fuentes primarias

- A historia dos cavalleiros da mesa redonda e da demanda do santo Graal*, ms. 2594 de la Oesterreichische Nationalbibliothek, Viena, I. Freire Nunes (éd.), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1995.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Les Romans de Chrétien de Troyes el édités d'après ja copie de Guiot* (Bibl. Nat. fr. 794), París, CFMA. Ili *Le Chevalier del la Charrette*, M. Roques (ed.), 1958, IV *Le Chevalier au Lion* (Yvain), M. Roques (éd.), 1960.
- El baladro del sabio Merlin con sus profecías* (Juan de Burgos), Burgos, 1498.
- El baladro del sabio Merlin según el texto de ja edición de Burgos de 1491'*, P. Bohigas (ed.), Selecciones Bibliófilas, Zf serie, Barcelona, 1957-62, 3 vols. GARCÍ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Amadís de Gaula*, Jorge Coci, Zaragoza, 1508, J. Manuel Cacho Blecua (ed. e intr.), 2 vols., Madrid, Cátedra, 1987.
- GARCÍ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, *Sergas de Esplandián*, Carlos Sainz de la Maza (ed.), Madrid, Castalia, 2003.
- Historia del invencible cavallero don Olivante de Laura*, Valencia, Universidad de Valencia, 1992.
- La Demanda del Santo Grial: Con los maravillosos fechos de Lançarote y de Galaç su hijo*, Toledo, Juan de Villquirán, 1515. TRUJILLO, J.R. (ed.), Madrid, UAM, 2004.
- La Queste del Saint Graal*, ed. Albert Pauphilet, París, CFMA, Champion, 1984, 2º ed., 1923. Trad. esp. de C. Alvar, Madrid, Alianza, 1986.
- Lançarote del Lago*, ms. 9611 de la Biblioteca Nacional de Madrid, A. Contreras y H. L. Sharrer (ed.), Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2006.
- Tristán de Leonís el Joven*, Sevilla, Domenico Robertis, 1534, MA Luzdivina Cuesta Torre (ed.), Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1998.

Referencias secundarias

- Badel, Pierre-Yves (1969), *Introduction à la vie littéraire du Moyen âge*, Paris, Bordas Mouton.
- Baumgartner, E. (1983), *La quête du Saint Graal*, Paris, Champion, CFMA, 1983.
- Baumgartner, E. (1975), *Le Tristan en prose. Essai d'interprétation d'un roman médiéval*, Ginebra, Droz.
- Caillois, R. (1965), *Au coeur du fantastique*, Paris, Gallimard.
- Carasso-Büllow, L. (1976), *The merveilleux in Chrétien de Troyes Romances*, Ginebra, Droz.
- Duby, G. (1992), *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus.
- Frappier, J. (1972), *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, París, V.
- Harf-Lancner, Laurence (1984), *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusin. La naissance des fées*, Paris, Champion.

- Le Goff, J. (1996), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa.
- Le Goff, J. (ed.) (1990), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1987.
- Loomis, R.S. (1927), *Celtic Myth and Arthurian Romance*, Nueva York, Columbia University Press.
- Pauphilet, A. (1921), *Études sur la Queste del Saint Graal*, Paris, Paris, Champion. Se cita por Ginebra, Slatkine Reprints, 1996.
- Poirion, D. (1982), *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, Paris, PUF, Que sais-je?
- Propp, V. (1985), *Morfología del cuento*, Madrid, ARAL.
- Todorov, T. (1970), *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil.
- Trujillo, J.R. (2006), *La Demanda del Santo Grial. Toledo, Juan de Villquirán, 1515. Guía de Lectura*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Trujillo, J.R. (2007), «Mujer y violencia en los libros de caballerías», en *Edad de Oro* xxxvi, pp. 249-313.
- Trujillo, J.R. (2008), «Magia y maravillas en la materia artúrica hispánica. Sueños, milagros y bestias en la *Demanda del Santo Grial*», en Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, pp. 789-818.
- Wünsch, Marianne (1991), *Die fantastische Literatur der frühen Moderne (1890-1930). Definition. Denkege schichtlicher Kontext. Strukturen*, Munich, Wilhelm Fink Verlag.