

La Vida de Barlán e Josafá: el modelo cultural sanchí (a propósito de la reciente edición de David Arbesú)



Mario Cossío Olavide

Universidad de Salamanca, España - University of Minnesota,
Estados Unidos
cossio@umn.edu
<https://orcid.org/0000-0002-1447-3891>

Resumen

En esta nota de investigación, examino la reciente edición de la *Vida de Barlán e Josafá* de David Arbesú (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2023) y el rol de esta obra en la corte de Sancho IV. Tras discutir los méritos de la edición, propongo que la obra forma parte del programa cultural y de renovación espiritual liderado por Sancho IV para reevaluar los conocimientos científicos promovidos durante el reinado de su padre, Alfonso X. Resalto pasajes donde la *Vida* critica saberes como la astrología y la retórica, presentándolos como peligrosos y engañosos, mientras que exalta la verdad revelada en la predicación cristiana y el ascetismo monástico. Finalmente, propongo que la dinámica paterno-filial entre el rey Avenir y el infante Josafá refleja la compleja relación entre Alfonso X y Sancho IV, y los esfuerzos de este último por promover en la monarquía castellana una dimensión religiosa.

Palabras clave: *Vida de Barlán e Josafá*; Sancho IV; Alfonso X; moral cristiana; legitimidad regia.

The *Vida de Barlán e Josafá*: The Cultural Model of Sancho IV (Some Remarks in Light of David Arbesú's Recent Edition)

Abstract

In this research note, I examine David Arbesú's recent edition of *Vida de Barlán e Josafá* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2023) and the role this work played in the court of Sancho IV. After discussing the merits of the edition, I argue that the text is part of Sancho IV's broader cultural and spiritual renewal program, aimed at reevaluating the scientific knowledge promoted during the reign of his father, Alfonso X. I highlight passages where the *Vida* criticizes disciplines such as astrology and rhetoric, portraying them as dangerous and deceptive, while exalting the revealed truth of Christian preaching and monastic asceticism. I conclude by suggesting that the father-son dynamic between King Avenir and

Infante Josafá mirrors the complex relationship between Alfonso X and Sancho IV, as well as the latter's efforts to infuse the Castilian monarchy with a stronger religious dimension.

Keywords: *Vida de Barlán e Josafá*; Sancho IV; Alfonso X; Christian moral; royal legitimacy.

Parece cada vez más difícil refutar la errónea percepción de que David Arbesú ha emprendido una labor como editor de textos medievales dedicada a corregir los numerosos desaciertos del hispanista norteamericano John E. Keller. Con la publicación del *Sendebat* (Juan de la Cuesta, 2019), el *Libro de los gatos* (Cátedra, 2022) y la reciente aparición de la *Vida de Barlán e Josafá* (= *Vida*),¹ ya son tres los textos del doscientos castellano editados por Keller, reeditados y enmendados por Arbesú. El caso particular de la *Vida*, traducción medieval castellana de la versión vulgata latina del *Barlaam et Iosaphat*, es uno de apremiante necesidad para los hispanistas, ya que la última edición de amplia circulación, editada por Keller y Robert Linker (Consejo superior de investigaciones científicas, 1979) tiene graves problemas metodológicos y ecdóticos.

El volumen comienza con una presentación y un sustancial estudio introductorio dividido en cinco partes, que ofrecen información necesaria para una aproximación razonada a la obra. En la presentación, el editor explica su decisión de rebautizar el libro como *Vida*, contra la práctica de las ediciones anteriores que lo llaman *Barlam e Josafat*, pues ninguno de los manuscritos que lo transmiten propone este título: “Aquí comienza el libro de la *Vida de Barlán e del rey Josafá de India*” (Universidad de Salamanca ms. 1877, f. 94v) y “esta *Vida de Barlán e del rey Josafá*” (Biblioteca Nacional de España ms. 18017, f. 1r). Esta acertada decisión está apoyada, además, en la distinción medieval entre dos formas de *res gesta*: las *estorias*, textos historiográficos, y las *vidas*, relatos hagiográficos con contenido milagroso cercano a los géneros ficcionales.²

La primera sección del estudio realiza una contextualización de esta traducción en la compleja transmisión textual en latín, griego, árabe y persa literario del relato cristianizado de la vida de Siddharta Gautama, el Buda histórico, que continúa hasta la aparición de la vulgata latina en Francia a finales del siglo XII. La segunda sección es un repaso de la suerte de la *Vulgata* y sus epítomes latinos y romances en la península ibérica. Aquí, Arbesú nota que las diferencias textuales alejan esta traducción castellana de las recensiones latinas de las *Vitae sanctorum* de Bernardo de Brihuega y el *De preconiis Hispaniae* de Juan Gil de Zamora (perdida la versión de las *Legende sanctorum*). Le sigue una descripción de los dos testimonios manuscritos de la *Vida* y de otras traducciones castellanas. Siguiendo a Sánchez-Prieto Borja, el editor llama la atención acerca de que una de las traducciones castellanas, la *Estoria del rey Anemur e de Josafat e de Barlán* del Bibliothèque National et Universitaire de Strasbourg ms. 1829, ni es una traducción relacionada con la versión de Brihuega ni un testimonio abreviado de la *Vida*, como sostuvieron en su momento Keller, Impey y Carnero Burgos, sino una traducción del epítome latino del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais.

¹ *Vida de Barlán e Josafá*. David Arbesú (Ed.) (2023). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 390 páginas. ISBN: 9788400112202.

² Esto habría sido necesario en las anteriores ediciones de Arbesú. El *Sendebat* (*Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*) tiene un título y subtítulo creados por Amador de los Ríos (1863, p. 474), a partir de la tradición de la obra (*Syntipas/Sendebat*) y una paráfrasis del final del prólogo: “para apercebir a los engañados e los asayamientos de las mugeres” (2019, p. 50), pues el manuscrito no transmite uno. Su título realmente es *Libro de Cendubete*, por su consejero protagonista, como se le llama en la única referencia existente, en el Biblioteca Capitular de Oviedo ms. 18, “[*Libro de Cendubete*]” (f. 293r). Lo mismo ocurre con el *Libro de los gatos*, título dado a la traducción medieval castellana de las *Fabulae* de Odo de Chérítón por el copista del manuscrito más completo, el BNE ms. 1182: “Aquí comienza el *Libro de los gatos*” (f. 171r), que debería llamarse *Fábulas, Fabliellas* o *Libro de las fábulas* de Odo de Chérítón.

A continuación, el editor realiza una comparación de la *Vida* y el texto de la vulgata latina en la que hace notar que la división capitular de la traducción castellana coincide con la presencia de iniciales decoradas en varios códices latinos de la *Vulgata*. Esta coincidencia lo lleva a concluir que los traductores castellanos se ayudaron de la *mise en page* del manuscrito latino que usaron como modelo para establecer la estructura de capítulos de su traducción (p. 73). Arbesú también explica cómo el romanceamiento supuso una *abbreviatio* del contenido doctrinal y la desaparición, reemplazo o paráfrasis de numerosas citas bíblicas de la *Vulgata* (pasando de 500 citas a 350).

En esta sección habría sido útil realizar dos precisiones. Lo primero, que la *Vida* preserva muy pocas veces el latín de las citas bíblicas, prefiriendo traducirlas. Cuando lo hace, ofrece una traducción a continuación: “*Sine ipso factum est nichil*, que quiere dezir: ‘E sin Él non fue fecha ninguna cosa’” (p. 323), algo que ocurre en otros textos vinculados a Sancho IV, como el *Lucidario*: “*Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil*”, que quiere dezir: ‘Todas las cosas son fechas por Él, e sin Él non puede ser fecho nada’” (p. 101).³ Esta forma de proceder puede evidenciar que detrás de la *Vida*, como en el *Lucidario*, hay una voluntad pedagógica y vulgarizadora que sigue el espíritu de las reformas educativas lateranenses y que, por tanto, estaba dirigida a un público con un dominio limitado del latín. El segundo punto es que los romanceamientos bíblicos de la *Vida* no tienen ninguna semejanza con otras traducciones castellanas disponibles a finales del siglo XIII, la *General estoria* o la mal llamada Biblia prealfonsí.

La tercera sección del estudio explica la estructura narrativa de la obra, profundizando en su trama argumental. Aquí, como es habitual en las ediciones de Arbesú, se encuentra un estudio de la estructura de la *Vida*, que se enfoca en el desarrollo de sus núcleos temáticos y el contenido de sus apólogos y parábolas (suplementado por un *Índice de apólogos* que recoge los motivos de las historias en los índices de motivos folclóricos y su presencia en otras colecciones de *exempla* medievales). La cuarta sección es un repaso de la historia editorial del texto castellano, seguida de una presentación de los criterios de edición y presentación gráfica del texto.

El texto de la edición, en general muy cuidado, es establecido siguiendo el manuscrito P. En pasajes dudosos o de deturpación, el editor acude a la versión bizantina y la vulgata latina, recogiendo sus observaciones en un aparato crítico en notas a pie de página, donde también se explican algunas etimologías difíciles, acción necesaria por el sesgo occidental del manuscrito salmantino, que abunda en leonesismos. Las únicas críticas que puedo realizar al texto tienen que ver con tres aspectos. El primero es la extensión del aparato crítico, que a veces resulta sobrecogedor para el lector. Aunque muchas de las más de 1000 notas a pie son necesarias, algunas podrían haberse eliminado para facilitar la lectura (pasajes duplicados, variantes de lengua). Lo segundo se refiere a la inclusión de la foliación del manuscrito en la edición, innecesario para una edición crítica de esta naturaleza. Lo tercero tiene que ver con el estricto apego a cambios de puntuación introducidos por la nueva *Ortografía de la lengua española*, que ignoran un aspecto diacrónico necesario para representar correctamente este texto medieval: la lectura recitativa a la que fue sometido en su contexto de producción. Así, por ejemplo, la supresión de la coma detrás de las conjunciones adversativas hace desaparecer una estructura oral presente y necesaria para la lectura pública: “Pues ¿quién es el que sabe...?” (p. 172) o “E pues ¿ha de durar así para siempre?” (p. 173).

³ El número de página de las citas del *Lucidario* viene de la edición de Richard Kinkade (1968), pero ofrezco el texto de mi edición crítica en preparación.

La *Vida de Barlán e Josafá* en la corte de Sancho IV

Un aspecto adicional que habría beneficiado la edición, y sobre el que quiero detenerme, es una mayor discusión sobre su contexto de traducción. En cuanto a la atribución de la *Vida*, Arbesú precisa simplemente que “es lógico suponer que la obra se tradujo durante el reinado de Sancho IV como parte de la corrección a la que se sometió el modelo cultural alfonsí” (51). Se alinea así con las estimaciones lingüísticas de Sánchez-Prieto Borja, quien la coloca en el mismo periodo que la *Gran estoria de Ultramar* (2002, p. 80), y temáticas de Gómez Redondo, quien apunta a que solo en el reinado de Sancho IV se darán las condiciones ideológicas necesarias para su traducción (1998, p. 983).

La *Vida* pertenece a un conjunto de traducciones castellanas de ficciones didácticas de origen indio traducidas en espacios cortesanos, como el *Sendebār* y el *Calila e Dimna*, y dirigidas precisamente a los lectores de este mundo. Este aspecto es confirmado por el hecho de que gran parte de la acción narrativa del libro se desenvuelve en la corte y que los personajes principales son sus habitantes: un rey (Avenir), un infante (Josafá), un maestro (Sardán), sacerdotes y astrólogos (Teodás, Nator), y algunos rícos-hombres (Arquíis y Baraquías). Esta geografía humana, presente ya en las versiones latinas y bizantinas, es aprovechada al máximo en la *Vida*, donde la centralidad del mundo cortesano es la ocasión para ofrecer una fuerte crítica a la moral heteróclita de la corte de Alfonso X.

En este aspecto, resultante de la cristianización del relato indio en su transmisión europea, la *Vida* se aleja de las otras traducciones de relatos orientales realizadas en la corte alfonsí a partir de originales árabes. Mientras que existen algunos paralelos con estas obras, como la denuncia del mundo carnal en el prólogo añadido por Berzebuey (*Calila e Dimna*) o el ascetismo de algunos ejemplos del *Sendebār*, en la *Vida* el rechazo de los excesos de la cultura de la corte responde a los preceptos de la moral cristiana, justificada en un discurso que se coloca más cerca del sermón que de la biografía (*Calila*) o la fábula (*Sendebār*). Esto es propuesto en la escena inicial del texto, que describe la predicación de los ermitaños cristianos en el reino de Avenir:

e mostravan cómo era engañoso este mundo fallecedero e de cómo han de durar por siempre los de la vida que ha de venir, e davan de sí buen enxiemplo por obra e por palabra por los fazer de la compañía de Jesucristo e que mereciesen la vida que es por venir. E muchos recibieron los sus dulces enseñamientos e dexavan las amargas teniebras d'esta vida presente por la verdadera lumbre de la verdat, e muchos de los rícosombres e de los senadores de las cibdades dexavan todas las onras e cargas de la vida de aqueste siglo e fazíanse monges. (p. 149)

Se trata de una contextualización necesaria para aterrizar los contenidos morales del libro en un espacio de recepción concreto, la corte, donde servirán para satisfacer las necesidades educativas de un público lector específico. Por ello no sorprende la adaptación de ciertos contenidos de la *Vulgata* a la realidad propia de la corte castellana. Tras la disputación entre Nator y los sabios de la corte, el rey reflexiona sobre el desapego que su hijo demuestra hacia los placeres de la juventud, enumerándolos. En la *Vulg*: “theatra nanque et cursus equorum et uenationis, mediationes et omnis iuuentutis inania studia et seductiones, que sunt imprudentium animarum, illecebre pro nichilo computabantur ab eo” (p. 424).⁴ Este pasaje encuentra una reformulación aristocrática en la *Vida*, donde se mencionan las *alegrías* privilegiadas por Alfonso X: actividades de ocio cortesano propias de la realidad castellana a las que, en la época

⁴ Todas las citas de la *Vulgata* corresponden a la edición de Óscar de la Cruz (2001) mencionada en la sección Bibliografía citada.

de Sancho IV, se añade un componente espiritual para alcanzar el anhelado *delectare* que distrae de las obligaciones estamentales:

El muy noble infante Josafá estava en grant paz en su palacio, en oración e en ayuno e en santos pensamientos. E de juego de tablas, nin de xadrez, nin de dados, nin correr de cavallos, nin justar, nin lançar a tablados non se curava, si non en los mandamientos de Jesucristo, a qu'él amava e deseava en toda su alma e en todo su coraçón, e esforçaváse de le plazer. (p. 300)

Otro aspecto de especial relevancia en la *Vida* es el desprecio por cierto tipo de saberes científicos emanados de las universidades, que encontraron cabida en la corte gracias a los letrados y sabios que participaban del mundo áulico alfonsí. La astrología, en particular, es una forma de conocimiento atacada duramente; se la describe como la ciencia de los errores (el “saber loco”, p. 280) que lleva a la idolatría, pues se fundamenta en la fe en “ídolos sordos e mudos e sin seso” (p. 187). A ella se opone la “verdadera ciencia” (p. 346) de las enseñanzas evangélicas y la predicación cristiana.

La *Vida* establece una continuidad implícita entre la astrología, el paganismo y la magia negra ausente en el texto latino, con su máximo representante en el sacerdote Teodás: “e armose para ir contra la verdad e estudió mucho en su arte mágica. E llamó muchos malos espíritus, que sabía que todos eran aparejados para fazer mal, que tales ángeles lo solían visitar, e consejose con ellos” (p. 302, amplificando la *Vulg.*: “contra ueritatem armatur, multos malignorum spirituum uocans, quos ad mala facienda nouerat promptissimos et quibus ille ministris semper utebatur”, p. 426). El saber astrológico y mágico de Teodás tiene, pues, una base letrada, como lo demuestra su afincado estudio en la cueva en la que almacena su biblioteca: “E Teodás tornose a la montaña a su cueva e cató sus libros e començó a leer por ellos por el arte mágica e diabólica” (p. 307, *Vulg.*: “libros suos respiciens”, p. 436). Cuando es finalmente convertido por los argumentos de Josafá, su renuncia a la magia astrológica toma la forma de la expurgación y quema de su biblioteca: “e tomó quantos libros tenía de las artes mágicas e fizo muy grand fuego e lançolos dentro e quemolos así como a fazedores de tan grand maldad e tesoro del aver de los diablos” (p. 326).

La traducción de la *Vida* no es un hecho arbitrario, sino que forma parte de un programa cultural y de renovación espiritual liderado por Sancho IV. Este momento cultural se caracteriza por una reevaluación de los conocimientos científicos amparados durante el reinado de Alfonso X. Aquellos considerados peligrosos, por adentrarse en los misterios que la Providencia niega a los hombres, son rechazados. Recuérdese la fuerte denuncia sobre los conocimientos astrológicos del *Lucidario*:

E comoquier que los ombres todo esto sepan, e pueden saver la raíz e la virtud d'ello por las artes que ay de cada uno d'estos saberes, non se tienen por pagados d'esto e van trauar con agudeza de grand entendimiento que an en sí en lo que non les es dado, en querer saber lo que Dios non quiso que sopiesen. (p. 77)⁵

Esta dualidad entre saberes lícitos e ilícitos se evidencia en una conversación entre el infante y su maestro. Josafá le pide a Burlán que le explique cómo los cristianos pueden saber lo que ocurrirá en el futuro: “las cosas que son por venir, de que tú fablas tan grandes cosas, ¿cómo tú puedes aver dende certedumbre de lo que nunca ombre

⁵ La denuncia inicial del *Lucidario* da paso al programa político del tratado: reencauzar armónicamente el universitario “saber de las naturas” (p. 79), la astrología y las demás ciencias naturales, a través del conocimiento relevado, “ca el saver de la teología es sobre el de las naturas”. En este esfuerzo calza perfectamente el texto de la *Apología de Aristides* que forma parte de la *Vida*.

vio?” (p. 196). La respuesta aclara que se trata de un saber lícito que no se origina en la astrología, sino en la verdad rebelada en la predicación, pues los evangelios hablan del final de los tiempos:

Sepas, Rey, que por las cosas pasadas avemos nós conocencia de las que son por venir, ca los que predicaron estas cosas nunca se desviaron de la verdad en ninguna cosa, ante provaron lo que dezían por muchas señales e por muchas pruebas de virtudes e de miraglos. E en esta manera contaron ellos muchas cosas de las que eran por venir, que así como ellos non contaron ninguna cosa loca nin vana, así resplandecieron más qu’el sol todas las cosas que ellos dixieron e fezieron. E así como ellos predicaron verdaderas cosas, así lo confirmó después, por palabra e por obra, el Nuestro Señor Jesucristo. (p. 196).

Algo similar ocurre con la retórica, criticada por ser una ciencia que distrae los sentidos corporales del hombre (“los ojos de fuera”, p. 182), alejándolo de la búsqueda de la verdad divina, tarea del espíritu y la inteligencia (“los ojos del ánima”). La crítica a las artes elocutivas a menudo se oculta debajo de referencias a la belleza efímera, pues en la *Vida* lo decorado y lo bello es falso. Esto ocurre con el palacio que Avenir construye para escudar a su hijo de las penas mundanales, “muy grande e muy fermoso [...] [con] muchas cosas por grand arte e sotileza” (p. 161), poblado de hermosos maestros y sirvientes. Cuando el infante entristece, el rey recurre a la retórica para construir un mundo irreal alrededor de él, con esperanza de alegrarlo:

Mandó [...] otrosí que feziesen tirar delante d’él qu’él non viese cosa fea nin enojosa, mas que le mostrasen todas las cosas fermosas e alegres, e que fuesen siempre delante del infante cantadores e joglares con muchas maneras de estrumentos e feziesen todas las cosas en que sopiesen que se alegraría el su corazón e la su vista. (p. 171)

La vanidad de estas acciones es denunciada en el apólogo de las “Cuatro arcas”, que previene que la belleza material oculta la corrupción, como lo reiterará algunas décadas después Juan Manuel en un relato de influencia sanchina, “Del miraglo que fizo santo Domingo cuando predicó sobre el logrero”. Lo que Avenir no entiende, y será revelado más adelante por Barlán a su aprendiz, es que el contacto directo con la retórica corrompe espiritualmente al individuo. La educación pagana de Josafá privilegia la retórica y las artes astrológicas: “E aprendió allí tanto de las siete artes e todo el saber de los etiopianos e de los de Persia” (p. 169, ausente en la *Vulg*: “omni Ethiopum et Persarum disciplina imbutus”, p. 146). La inclusión de la retórica en el currículum educativo del infante no sirve de mucho, pues esta arte no ofrece las respuestas demandadas por sus cuestionamientos espirituales.

Tras la conversión de Josafá al cristianismo aparece el privado Arquís, quien aconseja al rey sobre la mejor estrategia para engañar a su hijo y devolverlo a la herejía politeísta. Esta intervención va precedida por un recordatorio de las credenciales académicas de este privado: “que era el mayoral de todo el su reino e era el mayor consejero que él avía, e era muy letrado e sabía las siete artes” (p. 259), en una nueva desviación del texto latino (*Vulg*: “qui [...] simul etiam astrologice artis scientia nimium pollebat”, p. 346). Cuando Nator se hace pasar por Barlán al inicio de la *Apología de Arístides*, declara que “fue enseñado en las siete artes” (p. 283), afirmación ausente por completo en la versión vulgata (aunque esta última, como la *Vida*, reconoce que Nator fue el maestro de Arquís en las artes gramáticas y retóricas: “e fue mi maestro en todo enseñamiento de las letras”, p. 260; *Vulg*: “et magister meus in litterarum eruditione fuit”, p. 346). Aceptando la derrota del culto politeísta hacia el final de la obra, Arquís le dice al rey Avenir que los intentos de convencer a Josafá han fracasado, precisamente, por el sobrecargamiento retórico (la *sobejanía*) de sus discursos:

“E veo que nos trabajamos en vano e espendemos palabras de más, que parece que esta cosa así está ya raigada en el su corazón” (p. 327).

Por oposición, la verdad es ascética (“tal que partía a los ombres de los deleites d’este mundo”, p. 167), como lo releva la precisa inclusión y concatenación de tres ejemplos tras la conversión de Josafá: la “Alegoría de los peligros del mundo”, los “Tres amigos” y el “Rey por un año”, todos destinados a reforzar en el infante la desconfianza por lo bello y lo dulce, y confirmar su elección del sendero áspero del ascetismo. La misma función es dada al primer apólogo de la colección, el “Médico de palabras”. En este, los enemigos del privado favorito del rey Avenir lo convencen de que su privado planea matarlo para quedarse con el reino. Como en el ejemplo 1 de *El conde Lucanor*, el rey prueba la fidelidad de su privado anunciándole que dejará el reino y tomará la vida eremítica. El privado es salvado gracias a la intervención de un hombre que rescató, un “físico de palabras” (p. 163). En el ejemplo, la mentira se oculta detrás de razones engañosas que parecen correctas, que solo pueden ser desenmarañadas por un enmendador del lenguaje, un individuo que es capaz de simplificar las complejas estructuras retóricas usadas en los argumentos de los enemigos del privado y llegar a la verdad simple que se oculta tras ellas: “e si alguno estoviere en punto de recibir dapño por sus palabras que aya dicho, yo le doy carrera de salud e melezina, e non le viene mal e non crece aquella enfermedat” (p. 163).

Las artes elocutivas son positivas cuando son aplicadas en el contexto de la predicación, pues el sermón está estructurado para convencer a sus oyentes sin recurrir al sobrecargamiento retórico, como reconoce Josafá: “¡Ay, viejo bueno, muy más sabio que todos los otros ombres! Buen galardón ayas tú de Dios porque alegraste la mi alma con las tus palabras tan bien ordenadas” (p. 220, *Vulg.*: “Letificasti nanque animam meam congruis ac dignis sermonibus tuis”, p. 256). Diferenciándose de las artes retóricas que decoran el lenguaje, el discurso de la verdad, como los sermones, es reiterativo. Solo mediante la repetición los personajes, como los lectores fuera de la ficción, pueden interiorizar un conjunto de aprendizajes relacionados con la doctrina cristiana y ser “escalentados del fuego del Espíritu Santo” (p. 331).

Este mecanismo, que sigue las estrategias de la *dilatatio sermonis* recomendadas en las *artes praedicandi*, es desplegado en la triple educación de Josafá.⁶ En su primer encuentro con el ermitaño, el infante escucha de él un largo sermón que resume la historia de la creación, la caída y la redención, los fundamentos de la fe cristiana y las enseñanzas evangélicas: “Si tú quieres conocer al mi Señor...” (p. 184). Algún tiempo después, antes de bautizarlo, Barlán vuelve a predicar los contenidos doctrinales: “e aún fincó con él muchos días, contándole toda la manera de la fe de Jesucristo, e cómo avía de bevir segund la gracia del Evangelio. E recontole los castigos de los apóstoles e los dichos de los profetas” (p. 244). La tercera vez es el infante quien le pide a su maestro que vuelva a exponer estos contenidos para evitar olvidarlos: “Dime agora de cabo todo lo que me has enseñado por tal que se afirme mucho en el mi corazón” (p. 250, *Vulg.*: “Recapitula michi diuinam doctrinam tuam, quatinus cordi meo fortius infigatur”, p. 330).

La relación entre el ermitaño y el infante recuerda similares dinámicas en otros textos sanchies, como la del maestro y el discípulo del *Lucidario*, pero especialmente la de los *Castigos*, con Barlán ocupando una función paterna análoga a la que Sancho tiene en esta obra (“dixo un día Berlán contra su fijo espiritual”, p. 347). El uso de la fórmula “mío fijo” en los *Castigos* se inspira en la fórmula de los Proverbios salomónicos (Pr 1.8: *fli mi*): “Mío fijo mucho amado, tú eres mío fijo carnalmente, e de la mi

⁶ Véase, por ejemplo, el *Libellus artis predicatorie* de Jacobus de Fusignano (Wenzel, 2013, pp. 40-94).

semiente fuiste tú fecho. E comoquier que tú seas mío fijo, Dios, criador e fazedor de todas las cosas, es padre del alma” (Bizzarri, ed., 2001, p. 75). En la *Vida*, esta fórmula es empleada a menudo por el ermitaño y adquiere eventualmente un sentido de legitimación dinástica, aprovechando otro paralelismo bíblico, el del reconocimiento divino de la divinidad de Jesucristo tras su bautizo en el río Jordán en Mt 3:17: “*vino una voz de Dios Padre del cielo que dixo ‘Este es el mi Fijo muy amado, en quien yo he grand plazer’*” (p. 189).⁷

Precisamente este sentido legitimador de la fórmula se hace presente tras el bautizo de Josafá, cuando Barlán le dice: “Mi fijo mucho amado, mi fijo muy dulce, *que naciste de mí por obra del Evangelio*. Fijo mío, sabe por cierto que tú eres rey e cavallero de Jesucristo” (p. 254). La traducción castellana altera sustancialmente el texto de la *Vulg*: “*Frater dilectissime et filii dulcissime, quem per Euangelium genui, scito cui militas regi et aput quem confesiones tuas deposuisti*” (p. 336). En el texto latino el maestro confirma que tras el bautismo la fidelidad del infante ha pasado de su rey y padre terrenal (Avenir) hacia su rey y padre eterno (Dios). La traducción castellana, por su parte, desplaza el énfasis hacia la condición regia de Josafá, infante doblemente ungido: primero como rey (“tú eres rey”) y ahora, gracias al renacimiento espiritual del bautismo, como caudillo religioso de su pueblo (“e cavallero de Jesucristo”).⁸ La noción de la legitimidad divinamente concedida a un rey es una que Sancho empleó mucho en su obra, comparándose tácita y declaradamente con el rey David (Montero, 2002). En el prólogo del *Lucidario*:

E fue la su merced de nos escoger para en este logar, como escogió a David entre cuantos fijos avía Jessé su padre, según es fallado en la Escritura, que le fizo rey sobre los doze tribus de Israel [...] que quiso dar a entender a todos los del mundo que avía sabor Él de llegar la nuestra fazienda al estado en que somos, en aver el su nombre, que es nombre de rey. (p. 81)

Josafá, por tanto, actuará como líder político y espiritual de su pueblo. Tras la muerte de su padre, se dirige a los nobles de su corte y los castiga, como todo rey debe educar a sus vasallos. Esta escena es el antecedente más claro de la predicación de Zifar en los “Castigos del rey de Mentón” en el *Libro del cavallero Zifar*: “E luego, otro día siguiente, mandó el rey Josafá llamar todos los ricos hombres de su tierra e ombres ciertos de las villas e de las cibdades. E possose en su silla onde solía judgar e díxoles” (p. 337, *Vulg*: “*conuocat omnes principes et militari precinctos baltheo et urbani populi non paucos, sedensque pro tribunali, ait in audientia omnium*”, p. 500). Algunos capítulos después encontramos una escena similar (que revela, de paso, el elemento eucarístico poco evidente en el pasaje del *Zifar* inspirado en la *Vida*). Cerca del final de su vida, Barlán celebra un oficio y comulga con Josafá. Tras ello, come con su aprendiz, y al terminar de comer le reitera los consejos que le dio durante su educación, anunciándole su próxima muerte, en un paralelo con la última cena: “Fijo mío, ya nunca más nos tenemos de allegar en uno a esta tabla. Pues, fijo, si me amas, para mientes en lo que siempre te dixes, e si lo guardares, biviremos para siempre en el reino de nuestro Padre” (pp. 349-350).

Volviendo sobre la dimensión religiosa de la monarquía, resulta interesante notar cómo esta se hace manifiesta en la escena de la salida de Josafá de su reino para

⁷ La fórmula también es usada por Avenir, pero para engañar; el rey sigue el consejo Arquis de “hablar mansamente” (p. 274) con el infante, empleando la fórmula para convencerlo de renunciar al cristianismo y retornar al politeísmo paterno: “Mi fijo muy dulce e muy amado, onra las canas de tu padre e oye el mío ruego”.

⁸ Esta frase es utilizada más adelante para describir a un Josafá victorioso, después de superar la tentación del demonio en el desierto: “Mas el cavallero de Jesucristo non curava nada de todo aquello: ponía siempre su esperança en el Nuestro Señor, que era su ayudador e su defendedor” (p. 343), en un nuevo alejamiento de la *Vulg*: “*Bonus uero ille et fortissimus adletha intrepidus erat animo, ceu altissimum sibimetipsi refugium posuerat*” (p. 518). Tras convertir a Teodás, Josafá será llamado “pregonero de Jesucristo”, p. 324; *Vulg*: “*ueritatis preco*”, p. 470.

comenzar su periplo por el desierto. Habiendo coronado y encomendado el reino a Baraquiás, Josafá se apresura a partir para reunirse con Barlán, pero sus vasallos rehúsan dejarlo partir. En la descripción de su partida, un hecho traumático para los hombres y mujeres del reino, los traductores castellanos reformulan sustancialmente el texto latino, creando un pasaje que ilustra la naturaleza casi sacerdotal de la majestad regia que se intenta crear en la época de Sancho IV:

E el rey conortávalos, deziendo que se tornasen, mas ellos non se partían nin podían departir de Josafá, mas las gentes non se querían tornar por ninguna manera. E el rey quando vio que porfiaban, començolos de amenazar de muerte. E por non le fazer más pesar, tornávanse pocos a pocos, pero siempre se paravan a otear e bolvían las cabeças, e davan bozes e lloravan, llamándose desamparados non tan solamiente de rey, más aun de padre. E otros uvo y tan porfiosos que por todas las amenazas non se quesieron tornar, antes dezién que más querién morir que partirse de su señor e maestro Josafá. (p. 341)

Un aspecto final en el que la *Vida* demuestra haber sido un texto atractivo para la corte de Sancho IV, en la que sirvió como obra de propaganda para afianzar su legitimidad regia, tiene que ver con la relación paterno filial del rey Avenir y el infante Josafá. En el contexto de los últimos años del reinado de Alfonso X y la turbulenta guerra civil que lleva a la sucesión de Sancho IV —mediada por la pública maldición y desheredamiento del infante por parte de Alfonso en 1282—, la *Vida* es la coronación de un proyecto cultural que revisa la historia reciente para ofrecer, desde la ficción, una historia alternativa. Los paralelos que presenta el libro son muchos y muy interesantes desde el punto de vista de la espiritualidad que Sancho abrazó y el candor científico que caracterizó a su padre.

Avenir, rey pagano y astrólogo, guía todas sus acciones por los dichos de sus científicos y estrelleros (“maestros de estrología e de la arte de los caldeos”, p. 160, “los agoreros e los encantadores e los estrólogos”, p. 279), lo mismo que sucede con el rey Alcos del *Sendebār*, otro rey que ofrece evidentes paralelos con las orientaciones científicas de Alfonso X. Tras la conversión y bautismo de Josafá, y antes de la pública disputación entre Nator y los sabios del rey, el infante advierte a su padre sobre los riesgos de actuar contra él por sus convicciones religiosas:

—Señor, ¿por qué eres así sañoso? ¿O por qué te entristeces? Parece que has imbidia porque soy heredero de tantos bienes. ¿O cuál fue nunca el padre tan cruel que se entresteciese por la bienandança de su fijo? E tal ombre non deve ser llamado padre, mas enemigo [...] Mas si fezies contra mí las crueldades que dizes, ¿qué ganarás otra cosa si non crueldat e mala fama? E serás llamado cruel matador de tu fijo. (p. 271)

En el contexto sanchí, estas palabras son una advertencia sobre los efectos desestabilizadores de las acciones de un rey que actúa contra su linaje. Avenir ve en la conversión del infante un desafío a su autoridad paterna: “Fijo, a ti conviene que obedezcas los mis mandamientos en todas las cosas, pero véote rebelde e desobediente” (p. 279). Incluso Arquís, el privado más poderoso de la corte, entiende estos peligros y le aconseja aceptar el cristianismo del infante y comenzar prontamente la sucesión en vida:

Señor, lo que a ti conviene fazer es esto: [...] si lo atormentares, serás enemigo de ti mesmo e matador de tu fijo, e non serás llamado padre, ca non avrás quien te lo llame. Pues ya non te finca otra cosa de fazer si non esta que te yo diré: conviene que partas el reino con él e que lo dexes reinar e fazer lo que quisiere, así como faze rey en su tierra, en la parte que le cupiere. (p. 327)

Esta acción da paso a la conversión de Avenir y su muerte en los brazos de su hijo, un pasaje de implicaciones políticas bastante claras para un lector sanchí (Cossío Olavide, 2025). Como nota Gómez Redondo, este pasaje coincide con la conversión del reino y, por tanto, de la corte, que pasa de ser un ámbito cultural dominado por una moral heterodoxa a un ámbito de afirmación cristiana (1998, p. 1006). Los aspectos discutidos hasta aquí invitan a reconsiderar el rol que la *Vida* tuvo en el mundo cortesano castellano y cómo sintetiza los principales puntos del cambio cultural impulsado por Sancho IV durante su fugaz pero intenso reinado.

Bibliografía citada

- » Arbesú, D. (Ed.). (2019). *Sendebár*. Juan de la Cuesta.
- » Amador de los Ríos, J. (1863). *Historia crítica de la literatura española*, vol. 3. Imprenta de José Rodríguez.
- » Cossío Olavide, M. (2025). *En el nombre de Dios. Ortodoxia en la cancillería y los prólogos de Sancho IV. La corónica*, 52(1). En prensa.
- » De la Cruz, Ó. (2001). *Barlaam et losaphat, versión vulgata latina*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Gómez Redondo, F. (1998). *Historia de la prosa medieval castellana*, vol. 1: *La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Cátedra.
- » Montero, A. (2002). Las polémicas en torno a la filosofía natural en los reinados de Alfonso X y Sancho IV. En Company, C.; González, A. y von der Walde, L. (Eds.), *Textos medievales. Recursos, pensamiento e influencia* (pp. 303-321). El Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Sánchez-Prieto Borja, Pedro. (2002). Génesis y transmisión de los textos medievales castellanos. *La corónica*, 30(2), 47-103.
- » Sancho IV. (1968). *Los lucidarios españoles*, edición de Richard Kinkade. Gredos.
- » Sancho IV. (2001). *Castigos del rey don Sancho IV*, edición de Hugo Bizzarri. Iberoamericana / Vervuert.
- » Wenzel, S. (Ed.) (2013). *The Art of Preaching. Five Medieval Texts & Translations*. The Catholic University of America Press.

