

N.º 18 enero 2024

POÉTICAS

Revista de Estudios Literarios



ARTÍCULOS

Fernando Riva
RECLUSIÓN FEMENINA,
ESCATOLOGÍA Y FENÓMENOS
SOBRENATURALES EN «PLANETA»
DE DIEGO GARCÍA DE CAMPOS

POEMAS

«UNA TEMPORADA
EN EL INFIERNO»
ARTHUR RIMBAUD

ENTREVISTA

Fernando Valverde
ENTREVISTA
CON JAVIER HERRERO

POÉTICAS

Revista de Estudios Literarios



ÍNDICE

Págs.

[ARTÍCULOS]		
Fernando Riva		María de Gracia Rodríguez Fernández
RECLUSIÓN FEMENINA, ESCATOLOGÍA Y FENÓMENOS SOBRENATURALES EN «PLANETA» DE DIEGO GARCÍA DE CAMPOS	5	139
Rubén Márquez Máximo		[POEMAS]
IMAGEN Y TEATRALIDAD EN «EL CANON ABIERTO. ÚLTIMA POESÍA EN ESPAÑOL»	27	167
Rubén Márquez Máximo		[ENTREVISTA]
IMAGEN Y MELANCOLÍA EN «EL CANON ABIERTO. ÚLTIMA POESÍA EN ESPAÑOL»	39	171
Cielo Constanza Uscanga		Fernando Valverde
EL CONCEPTO DE POESÍA Y LO QUE LLAMAMOS POESÍA	53	171
[ESTUDIOS]		CON JAVIER HERRERO
Isabel Patricia Macías Galeas		[RESEÑAS]
EL DEVENIR MENOR EN EL LENGUAJE NEOBARROSO DE LA POÉTICA DE NÉSTOR PERLONGHER	73	179
Antonio Sánchez Román		Antonio Díaz Mola
EN EL ABISMO DEL (NO) SER. POÉTICAS DEL VACÍO Y ANÁLISIS EXISTENCIAL	91	179
Iva Vogrič		PLAZA, PEDRO J.
«DEL CABALLO GRANDE QUE NO QUISO EL AGUA». ANIMALIDAD HIPOMORFA Y MATERIALIDAD HÍDRICA EN EL IMAGINARIO MÍTICO DE FEDERICO GARCÍA LORCA: UNA PERSPECTIVA SIMBÓLICO-ANTROPOLÓGICA	111	185
		Edgar Tello García
		185
		GUNTY, TESS
		185
		Normas de publicación /
		Publication guidelines
		191
		Equipo de evaluadores 2023-2025
		199
		Orden de suscripción
		201

[ARTÍCULOS]

Fotografía: Alice Alinari, 2018.



RECLUSIÓN FEMENINA,
ESCATOLOGÍA Y FENÓMENOS
SOBRENATURALES EN «PLANETA»
DE DIEGO GARCÍA DE CAMPOS

—
IMMURED WOMEN, ESCHATOLOGY, AND SUPERNATURAL
PHENOMENA IN DIEGO GARCÍA DE CAMPOS'S "PLANETA"
—

Fernando Riva

Universidad de Virginia (EE. UU.)

fernandoriva@virginia.edu

RESUMEN

PALABRAS CLAVE { Planeta, escatología, reclusas, Diego García, siglo XIII }

Este artículo estudia tres testimonios de reclusión femenina en la obra latina *Planeta* de Diego García de 1218. En particular, se centra en los fenómenos sobrenaturales que las emparedadas experimentan en diversos grados: desde experiencias auditivas hasta visiones espirituales que otorgan testimonios escatológicos de las almas después de la muerte. A los casos de las tres reclusas, además, subyace la presencia del arcángel San Miguel cuyos significados apocalípticos no solamente concuerdan con uno de los puntos de partida de la obra, sino que potencian el significado de cada una de las tres historias.

Fecha de recepción: 09/01/2024 Fecha de aceptación: 09/01/2024

A B S T R A C T

KEY WORDS { Planeta, eschatology, immured women, Diego García, thirteenth century }

This article studies three immured women's stories in Diego García's Latin treatise *Planeta* from 1218. Particularly, this study focuses on the supernatural phenomena these women experience ranging from auditory to visual events. Some of these supernatural episodes account for the status of the souls in the afterlife. In addition, the role played by Saint Michael the archangel underlies the three stories whose apocalyptic dimension shapes the entire treatise.

La obra latina *Planeta* escrita por el canciller castellano Diego García de Campos en 1218 fue reconsiderada en la crítica contemporánea por Francisco Rico, quien la relaciona con los cambios decisivos de carácter intelectual y cultural experimentados el siglo XIII en Castilla y las repercusiones que éstos tuvieron con la poesía vernácula gestada entonces (“La clerecía”).¹ Los trabajos de Rico tienden a valorar *Planeta* como un tratado que anuncia un cambio hacia una nueva forma de poesía en la lengua vernácula representada por los *moderni clerici* educados en las universidades a lo largo de Europa y animados por un nuevo espíritu de cambio (22-23). No obstante, un análisis más minucioso lleva a considerar a Diego y su obra como un conservador, como el último de su estirpe, que, en efecto, en el marco de un contexto de cambio, apuesta por lengua latina como una última expresión o canto de cisne de una generación que él ve extinguirse (Wright, “Latin and Romance” 118-121). La crítica del canciller se centra, por ejemplo, en la ignorancia del clero que le rodeaba y en su personal convencimiento de que la obra que terminaba en 1218,

1. El clérigo Diego García fue canciller de Castilla entre 1192 y 1215, y, luego, lo fue tan solo por tres meses a principios del año de 1217. La fecha aproximada de su nacimiento es 1140; de su muerte se sabe que tuvo lugar en 1218 (Alonso 70-77). Hacia la década de 1170 ya habría estudiado en París y, por tanto, llevado a cabo esas peregrinaciones (77).

con casi ochenta años, se inscribía en el marco de los últimos tiempos [*Scribo itaque anno incarnati verbi M° CC° XVIII°. Quando iuxta apostolum. fines seculi devenerunt (Planeta 182)*],² a causa del caos que, nos cuenta, experimentaba una sociedad marcada por el pecado (Riva, *Nunca mayor soberbia* 94-102).

Asimismo, *Planeta* ha recibido cierta atención relacionada al significado cultural que posee en términos de los datos que la obra proporciona respecto del cambio de la producción letrada escrita en latín, el tránsito hacia la lengua vernácula y sus posibles relaciones con la literatura de clerecía en castellano (Wright, “Latin and Romance”; “Tratado”; Hernando Pérez). En años más recientes, se ha escrito sobre las relaciones entre el autor y sus actividades en la cancillería castellana, así como sobre el papel de esta obra en el marco del panorama intelectual del primer tercio del Doscientos, en especial, con respecto a las relaciones epistolares entre Diego y el poderoso arzobispo toledano Rodrigo Ximénez de Rada (c. 1170-1247) que acompañan al manuscrito de Madrid con signatura BNE 10108 (Arizaleta, “*Hyspanus*” 146), y que el único editor de la obra hasta el momento, Martín Alonso, incluye en su edición de 1943.³ Sin embargo, más allá de los trabajos de José Martínez Gázquez sobre el vínculo entre la alegoría y la naturaleza de la declinación latina y el uso simbólico de los números en el tratado latino, no se ofrecen estudios que aborden temas específicos del tratado.

Precisamente para llenar esta ausencia, mi propósito en este trabajo es tratar sobre tres mujeres reclusas y sus experiencias sobrenaturales producto del fenómeno de emparedamiento en el gran contexto del libro quinto de *Planeta*, dedicado al arcángel Miguel. La inclusión por parte de Diego de las historias de las reclusas en esta parte de la obra latina responde al papel del ar-

2. Todas las citas provienen de la edición del jesuita Martín Alonso, la única con la que contamos el día de hoy.

3. Véanse los recientes trabajos de Amaia Arizaleta “*Hyspanus*”, “Elementos” y *Les clercs*. No se pueden dejar de lado trabajos como los de Enzo Franchini que, a su vez, se sustentan en la monografía de José Hernando Pérez.

cángel en sus funciones como artífice y protagonista vencedor en el momento del fin de los tiempos. Estudiaré los casos de tres religiosas: Gerois, Alda de Broilo y María, de las que Diego nos da noticias en su época de peregrino en Francia durante su estancia como estudiante en París [*Soilius michaelis peregrinatio quam si frequens et venerabilis. non ignorat qui eiusdem basilicas in normannia (Planeta 363)*] y las resonancias sobrenaturales del arcángel Miguel en las tres historias.⁴ Aunque Diego, en sus caminos de peregrinaje, conversa asimismo con cinco varones, cuatro de los cuales experimentan fenómenos sobrenaturales (Nicolás, Simón, un subdiácono, un diácono), busco concentrarme en los fenómenos sobrenaturales experimentados las mujeres reclusas.

Primero, elijo el caso de ellas por la forma extrema de vida solitaria en busca de la virtud cristiana que contrasta con las quejas de Diego en *Planeta* sobre la ausencia de amor y caridad entre los seres humanos, así como por la exaltación de la soberbia. El fenómeno de emparedamiento es, en efecto, una *fuga mundi* a la que el autor recurre como modelo de virtud. Segundo, me centraré en Gerois, Alda y María por las condiciones particulares del espacio en donde habitan, condiciones físicas que, junto con la disciplina especial de la emparedada, constituyen un espacio fértil para el de-

4. Concuerdo con Arizaleta en el hecho de que los periplos de Diego por Francia son mencionados de modo constante por la crítica y que sería interesante estudiar los viajes a Italia ("Elementos" 214 n21) que menciona luego de su posible peregrinación a Mont Saint Michel y sus visitas a las basílicas de Normandía [*vel ytalía. vel in apulia visitavit (Planeta 363)*]. Por supuesto, habrá que tomar en consideración el viaje a Italia de 1215, cuando Diego, ya anciano, forma parte de la comitiva de Ximénez de Rada a quien también acompañaba el astrólogo y nigromante Miguel Escoto con rumbo al Concilio Lateranense IV (Rivera Recio 349 y 354). Sin embargo, casi todas las alusiones desde la introducción de Alonso escrita década de 1940 hasta bien entrado el siglo XXI son de carácter descriptivo. Tal es el caso de Antonio Sánchez Jiménez que ofrece un resumen de los encuentros precisos con Gerois, Alda de Broilo y María, y algunos varones que experimentaban visiones, pero organizados a modo de catálogo (409-410). Inclusive, la propia Gregoria Cavero Domínguez en su libro sobre el emparedamiento en la península ibérica pierde una preciosa oportunidad para analizar los episodios; sin embargo, plantea preguntas que no responde como las razones por las cuales Diego acudía a ellas (192). Una excepción es Rico que no menciona de forma directa los contactos con las reclusas, pero que sí incluye el paso de Diego por Francia en una línea argumentativa que explicaría la influencia francesa en el origen de la poesía en cuaderna vía ("La clerecía" 8).

sarrollo del hecho sobrenatural. Tercero, las tres reclusas serán el centro de mi análisis porque la vida solitaria en edificaciones muy reducidas se había convertido para la fecha aproximada en la que Diego peregrinó a lo largo de tierras francesas, que se calcula alrededor de 1170 (Alonso 77), la reclusión ya se había convertido en un fenómeno en su inmensa mayoría femenino con escasísimas excepciones masculinas. Es más, el propio autor de *Planeta* menciona que uno de los varones a los que visita, el acólito Nicolás, quien también experimentaba visiones, respondía más a la condición de anacoreta que a la de recluso [*ut viderem nicholaum acolitum. quem magis anachoretam quem reclusum dicerem: si non domunculam set criptam incoletet vel cavernam (Planeta 383)*], con lo cual la balanza se inclina al reconocimiento del carácter femenino de la reclusión.

Las experiencias vividas por las reclusas constituyen en los tres casos fenómenos sobrenaturales. Comprendo el fenómeno sobrenatural como el conglomerado de hechos que exceden los mecanismos de la naturaleza como tal con el fin de aproximar al ser humano a Dios por la acción directa de Éste en el mundo o por intermediarios espirituales como los ángeles (Bartlett 10-16). En la obra, estos fenómenos, a su vez, van adquiriendo un carácter más y más complejo. Por ejemplo, en los dos primeros casos (Geróis y Alda de Broilo) nos hallamos ante fenómenos auditivos cuya sobrenaturalidad cobra sentido en la reelaboración bíblica del *audi filia et vide et inclina aurem tuam* (Ps 44.11) al inicio del prólogo de la *Regula Benedicti*, en la cual la importancia del oído es fundamental: éste se convierte, en la regla monástica más influyente de Occidente, en la práctica consistente en escuchar las enseñanzas de los maestros con el *oído del corazón* [*Ausculata, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui (Benedicti Regula 215)*].

Sin embargo, el fenómeno experimentado por María es, por mucho, el más complejo porque supone una visión de una naturaleza particular. Esta se puede entender de acuerdo con el concepto acuñado por San Agustín denominado *visio spiritalis* en su *De genesi ad litteram libri duodecim*. En este tratado Agustín clasifica tres tipos de visiones, a saber: corporales, espirituales e intelectuales. Las

primeras consisten en la percepción física de un objeto presente a través de los mecanismos de los ojos [*per oculos*]; las segundas, en la percepción de un objeto ausente, en la cual no participan los ojos del cuerpo, y que acaba siendo de carácter representacional [*similitudines*]; finalmente, las visiones intelectuales son percepciones que se llevan a cabo a través del espíritu [*per spiritum hominis*] y responden a la intuición de la mente [*per contuitum mentis*] (*De genesi ad litteram* 458-462, 463-464). Ahora, San Agustín, en su *Epistula CLVIII ad Evodium*, utiliza el concepto de *visio spiritalis* para contestar una pregunta de Evodio sobre los relatos de apariciones de las almas de personas muertas tanto en sueños como en la vigilia. En otras palabras, Evodio le pregunta a Agustín sobre la naturaleza de las apariciones fantasmales a las que su discípulo llama *visitationes* (*Ep. CLVIII* 494). Sin embargo, el obispo de Hipona, en la carta, le recuerda dos elementos. El primero radica en el hecho de que lo que ciertas personas dicen ver no constituyen el alma en sí misma una similitud o representación de aquélla y que la persona goza de esas visiones únicamente por la acción de Dios. El segundo es que para entender mejor este problema se debe recordar su *De genesi ad litteram* sobre la base del cual le explica, aunque con cierta duda, que la naturaleza de tales apariciones se puede clasificar como visiones espirituales [*visiones...quo modo fiant* (*Ep. CLVIII* 499)].⁵ Ahora bien, dado que estas visiones espirituales poseen como centro las representaciones del alma de los difuntos que, como en el caso de María, como veremos, dan noticias de su estatuto en el más allá, nos hallamos ante un problema de orden sobrenatural y, lo que es más importante aún, de carácter escatológico.⁶

5. Para un tratamiento exhaustivo de las apariciones fantasmales en la Edad Media, véase el libro de Jean-Claude Schmitt, donde también trata sobre las visiones agustinianas (20-36).

6. Entiendo escatología como el conjunto de ideas que explican el curso de la historia teleológicamente, es decir, desde el principio hacia el final con especial atención a lo que ocurre más allá de aquel final con las almas después de la muerte de cara al Juicio Final. Por ello, es común que sea conocida como la doctrina de las cosas últimas (*novissima* como se le denominaba en la Edad Media latina a partir de I Io 2: 2-15) que comprende la doctrina del cielo, infierno, purgatorio, Juicio, muerte, inmortalidad del alma, así como la del fin de los tiempos (McGinn 3, Ratzinger 1

Para Mary Carruthers, las visiones, en general, suelen hallar un lugar propicio en la soledad meditativa de la vida religiosa, pero, sobre todo, en la estrechez de las cámaras monásticas en el marco de un proceso intelectual y espiritual, que tiende, no obstante, más hacia un tipo de visión composicional cuyo fin era el dictado o la puesta por escrito de aquélla. Este proceso suponía una posición física determinada (decúbito ventral) y una hora del día específica: la noche. Este conjunto de ejercicios y disposición corporal se sustentaba en la memoria y en la meditación (176-179, 189-196). En este sentido, que las reclusas, como indicaré, habitaran espacios particularmente angostos de acuerdo con la tradición establecida por las reglas que definían su vida, las visiones tendían a ser aún más elaboradas y frecuentes que en la celda monástica tradicional. Este hecho, por ejemplo, se cumple con María quien pasó más de treinta años en su recinto [*in cripta sua amplius quam triginta tres annos feliciter consummavit (Planeta 388)*] y que vio, en términos agustinianos, la representación del ánima de un joven al que ella había conocido cuando aquel era un recién nacido [*repente sibi apparuit homo quidam. Etate iuvenis (Planeta 389)*]. Ahora bien, si seguimos a Carruthers, la estrechez del espacio sería también un factor importante en el caso de las reclusas, pero en el caso de estas últimas, como veremos en *Planeta*, la visión y los fenómenos auditivos son de carácter espontáneo.⁷

y 4). Esta reflexión sobre el fin de los tiempos en el gran marco de la escatología comprende la apocalíptica, es decir, la transmisión de la revelación de determinado conocimiento secreto proveniente de Dios a través de sus mensajeros, por ejemplo, el arcángel Miguel, sobre el fin de los tiempos. Tal conocimiento, a su vez, se asocia a la profecía (McGinn 3-5).

7. A propósito de las visiones, en la Castilla del Doscientos, contamos con el caso paradigmático de Gonzalo de Berceo (c. 1196-1259) que escribió su poema en cuaderna vía conocido como *Vida de Santa Oria* sobre la vida de la emparedada del mismo nombre que vivió en San Millán de Suso en el siglo XI. Berceo da cuenta de tres complejas visiones que Oria vive durante su emparedamiento y que constituirían su madurez. Curiosamente, Berceo nos dice que Oria “en un *rencón angosto* entró emparedada, / sufrí gran astinencia, *vivié vida lazrada*” (20bc; mi énfasis).

¿Pero qué era una reclusa y cuáles eran las características de su vida? La reclusión consiste en la práctica de la vida solitaria, la intensa mortificación y el cultivo de prácticas ascéticas espirituales (intensa oración, meditación y don de lágrimas) y corporales (rigurosos ayunos y escaso sueño). Esta opción de vida fue practicada tanto por hombres como por mujeres durante la Edad Media, aunque, a partir del siglo XII, el fenómeno se volvió mayoritariamente femenino, laico y urbano (Cavero Domínguez 17), como se comprueba en *Planeta*. La reclusión, cuyo apogeo se vivió entre los siglos X-XII (Cavero Domínguez 69-73) se llevaba a cabo en un espacio muy pequeño y, especialmente angosto, que, por lo común, se denominaba en la alta Edad Media *tugurium* o *ergastulum* y que, en los siglos bajomedievales, se popularizó como *cellula* o *cella* y que, posteriormente, devino en el término *celda* en lengua castellana. Era común que a las practicantes se les denominara *reclusae* o *inclusae*, y que, en el momento de mayor popularización y proyección del fenómeno en Castilla, se llamaran *emparedadas* en alusión a las angostas paredes en las que aquéllas vivían. En la inmensa mayoría de los casos, tales celdas poseían una o dos ventanas conocidas como *fenestrellae*. La reclusión, finalmente, representa la muerte de la emparedada ante el mundo, de ahí que muchas de ellas optasen por emparedarse en cementerios, tumbas vacías o criptas, en otras palabras, se trataba de un entierro en vida. Por ello, cuando se entraba en una vida de reclusión, se oficiaba con un rito funerario. Existen casos en los cuales las reclusas entraban a esta forma de vida desde niñas o muy jóvenes, o, en ocasiones, era la coronación simbólico-espiritual de una larga vida monástica.⁸

Los reclusorios, asimismo, se hallaban adosados a las murallas de la ciudad o a iglesias, aunque se podían también encontrar en el

8. Para un reciente estudio sobre el emparedamiento, centrado principalmente en la península ibérica, véase Cavero Domínguez. Para las particularidades comentadas aquí como la ubicación de los reclusorios, su relación simbólica con la muerte, su distanciamiento del ámbito monástico, las recepciones de limosnas, etc. consúltese la misma obra, especialmente, 135-138, 144-147, 158.

interior de éstas; cerca de puentes, en vías urbanas transitadas que eran parte de lugares de peregrinación, o, en algunos casos, eran dependientes de monasterios. Podían, asimismo, ser espacios únicos o también encontrarse en espacios de comunidades de reclusas y reclusorios. Las actividades principales de las reclusas consistían en recaudar limosna, vaticinar, orar y otorgar consejo espiritual a diferentes personas que llegaban a ellas como peregrinos.⁹

El primer relato de Diego sobre la reclusa Gerois, cuando era estudiante [*Dum theologie studiis...audivi de quadam virgine Gerois nomine (Planeta 382)*] busca enfatizar los poderes sobrenaturales de la reclusa. Gerois tenía treinta años y había comenzado su vida de reclusión desde la temprana infancia [*cum circiter triginta esset annorum, et ab ineunte puericia reclusa strictissime (382)*]. Gerois cumple con las características del estado de reclusión; es decir, haber ingresado a aquel estilo de vida desde la infancia como Santa Oria, sino que el modo en el que conduce su vida de reclusa es *strictissime*. Tal carácter fomentó el hecho de que Dios le otorgara cuatro dotes particulares.

La primera es la menos sorprendente puesto que su práctica era usual entre las reclusas, es decir, la mortificación. Llevaba una camisa interior hecha de piel de erizo que llevaba terribles espinas y puntas [*Prima dos erat, quod hericiorum pellicibus que spinis terribilibus tamquam spiculis sunt armate. Iuxta carnem pro camisia utebatur (Planeta 382)*]. No se relata ningún fenómeno sobrenatural acerca de la camisa de Gerois, tan solo Diego ratifica lo que era común entre las reclusas entonces. Ahora, en la segunda dote sí que nos vamos acercando al terreno sobrenatural. Si bien el escaso comer y beber de las reclusas era también una práctica generalizada que, en muchos casos, solo se limitaba a pan y agua, y que constituía la práctica denominada en la vida de reclusión *anorexia mirabilis* (Cav-

9. Para un reciente estudio sobre el emparedamiento, centrado principalmente en la península ibérica, véase Cavero Domínguez. Para las particularidades comentadas aquí como la ubicación de los reclusorios, su relación simbólica con la muerte, su distanciamiento del ámbito monástico, las recepciones de limosnas, etc. consúltense la misma obra, especialmente, 135-138, 144-147, 158.

ero Domínguez 170), en el caso de Gerois tenemos que no ingería alimento terreno; en consecuencia, su alimento era exclusivamente de carácter espiritual, lo que le sorprende al autor ya que sin ingesta alguna podía sustentar su naturaleza frágil. Del mismo modo, Diego relata que Gerois había renunciado por juramento a cualquier medio que le procurase alivio en el cuerpo [*nec cibo nec potu material sexum vel naturam frangilem sustentabat. tamquam omne vite presentis fomentum crudeliter abiurasset (Planeta 382)*]. Gerois, según el testimonio del autor, iba aun más allá de aquella *anorexia mirabilis*. El hecho de que no recibiera sustento alimenticio ni medios de alivio para su cuerpo, por lo menos de acuerdo con los testimonios de Diego, tendría que haber sido un fenómeno sobrenatural, producto de una virtuosa vida de reclusión. Es más, es voluntad de Diego advertir al lector sobre la sobrenaturalidad de los fenómenos, pues al iniciar el relato sobre las tres reclusas nos cuenta que la materia de la que va a tratar a él le parece llena de hechos maravillosos en alusión a su carácter sobrenatural [*quedan michi mirabilia (Planeta 382)*], hecho en el cual insistirá en el caso de Gerois. Asimismo, declara que será muy fiel al relatar los episodios tal como los oyó o los vio [*prout ea visu vel auditu percepi (Planeta 382)*].

La tercera dote que mostraba esta reclusa asciende en el escalafón de fenómenos sobrenaturales. En la parte alta de la entrada del reclusorio de Gerois, continúa Diego, se hallaba una lámpara llena de aceite [*in ipso introitu reclusorii in egminentis loco lampas redundans oleo affixa fuerat (Planeta 382)*]. Lo que más le sorprende [*et quod erat mirabile (Planeta 383)*] era el hecho de que nadie ponía aceite a la lámpara y, sin embargo, ésta conservaba abundante cantidad de aceite; en consecuencia, era sorprendente el modo en que permanecía encendida y alumbraba completamente [*omnino nemine ministrante. modo redundabat oleum... modo gratis accendebatur... modo nimis irradians (Planeta 383)*].

La cuarta dote, finalmente, no solo nos otorga elementos concretos de la ubicación y características del reclusorio de Gerois, sino que, además, nos acerca al fenómeno sobrenatural más complejo. Desde el reclusorio de la emparedada cualquiera que

se asomase por la ventana que daba hacia el interior del templo podían oír los cantos de los ángeles cuando se cantaban laudes en la basílica, junto a la cual se hallaba su reclusorio [*dum in contigua basilica laudes ecclesiastice cantabatur: quicumque prospiceret per cancellos domuncule sine differentia meritorum et sexuum audiret ibi cantus angelicos (Planeta 383)*].

En primer lugar, el reclusorio es aquí denominado *domuncula* en referencia al espacio pequeño de la edificación. Así, Gerois vivía en una pequeña casa como es usual que se encontraba junto a una basílica, en otras palabras, a una iglesia importante que goza de privilegios particulares. Hay, asimismo, un detalle pertinente para este análisis: en las *cellulae* que se encontraban adosadas a templos por lo general había dos *fenestrellae*, una primera que daba hacia el exterior y permitía el contacto con el mundo, la gente, los peregrinos y todos aquellos que buscaban consejo, profecía o vaticinios; una segunda que miraba hacia el interior de la iglesia que le permitía a la reclusa seguir los oficios litúrgicos (Cavero Domínguez 76, 144). Tenemos, entonces, una *domuncula*, adyacente a una basílica, el canto de las laudes y un *cancellus*, que es otro término para *fenestrella* o ventana, que permitía escuchar los cantos. El espacio, sin embargo, que propicia el camino de Gerois a la santidad es el responsable, siguiendo a grandes rasgos las ideas de Carruthers, para que cualquier persona que mirase por aquella ventana que daba al templo *sine differentia meritorum et sexuum* escuchase allí los cantos angélicos. Por lo que parece colegirse del texto, Diego ingresó a la *domuncula* de Gerois y no habría sido el único.

Lo más importante, empero, se halla en que el autor de la obra va preparando a los lectores a un fenómeno sobrenatural más complejo que involucra la percepción auditiva. Al parecer, Diego también oye los cantos de los ángeles que tienen lugar inefablemente en una armonía celeste [*et in quadam armonia celesti angelos ineffabiliter concinentes (Planeta 383)*]. En este gran marco, además, Diego relata que ha llegado hasta allí en un ánimo de peregrinación, lo que supone una preparación y un objetivo de carácter espiritual. Probablemente, la basílica a la que el autor se

refiere es el lugar de peregrinación, espacio por completo propio para una reclusa.

Después de visitar al anacoreta Nicolás, en el marco de su peregrinación, Diego se dirige a la diócesis de Évreux en Normandía. Su objetivo es ir a donde se encuentra Alda de Broilo, reclusa de la que dice que, dado que era de muy noble estirpe y muy santa, con la pureza de su mente superaba la claridad de su linaje [*cum esset nobilissima et sanctissima: puritate mentis claritatem stematis (Planeta 388)*]. Que numerosas damas de la aristocracia optaran por una vida de reclusión no fue infrecuente en la Edad Media, aunque, en muchos casos, asimismo, se convirtió en uno de los tópicos de la reclusión (Cavero Domínguez 54, 117-118, 155-158). En todo caso, lo que Diego relata es que se trata de una mujer muy noble, a la que incluso llama *domina* que tenía el don sobrenatural de disfrutar de modo frecuente de conversaciones con los ángeles a menos que un rayo de sol le hablase a ella de forma inteligible [*frequenter frui colloquio angelorum nisi saepe saepius intelligibiliter sibi solis radius loqueretur (Planeta 388)*]. La celda de Alda se encontraba frente al altar desde donde podía contemplar directa y claramente a la Virgen y a Cristo crucificado [*stallum enim eius ex industria altari erat oppositum unde hymaginem beate virginis et ipsius filii crucifixi recto posset diamethro quanto directius tanto perspicacius contemplari (Planeta 388)*]. Que el reclusorio de Alda de Broilo estuviera en el interior del templo frente al altar no es infrecuente en la vida de las emparedadas (Cavero Domínguez 136), lo que otorga una idea de los diferentes tipos de emparedamientos que Diego visitó o de la variedad de ellos que había en las regiones del norte de Francia.

No obstante, el aspecto más notable es que cada vez el aspecto sobrenatural se va complejizando. No solo Alda de Broilo mantiene conversaciones con los ángeles (Gerois desde su celda podía oír sus cantos). En ese contexto, un rayo del Sol ingresaba por la ventana oriental de la iglesia hacia ella suavemente como si entrase un enviado celeste [*Solis autem orientis radius per fenestram orientalem ingreditur. ad ipsam suaviter quasi quidam celestis nuncius accedebat (Planeta 388)*]. Diego nos dice que desconoce cómo o qué Alda murmuraba

con el rayo de Sol, solo que la saludaba de parte de Dios [*nescio qualiter vel quid inmurmurans: eam ex parte domini salutabat (Planeta 388)*]. A continuación, Diego enfatiza el carácter sobrenatural del hecho diciendo que es un hecho digno de ser admirado [*res miranda (Planeta 388)*]. Esta es la tercera vez que Diego utiliza palabras que comparten la misma raíz: *mirabilia, mirabile, miranda*. En consecuencia, el problema de la maravilla, es decir, de lo sobrenatural, marca el rumbo de toda esta sección. El hecho más sorprendente de este relato va seguidamente del carácter *admirable* de los fenómenos. El autor refiere que en el aire se formaba un sonido de vida; y en el rayo de sol, una voz humana, lo más impresionante de lo cual es que el discurso tenía lugar sin emisor [*Formabatur in aere sonus organicus. et in solis radio vox humana...sine loquente eloquium. sine sermocinante sermones (Planeta 388)*].

En suma, los dos primeros relatos tienen como momento climático los fenómenos auditivos. Empero, la visión de la reúne el ápice del hecho sobrenatural puesto que se trata de una visión, la *visio spiritalis* de un alma que le habla (contrariamente a la voz humana en el rayo de Sol en la experiencia de Alda de Broilo que en palabras del propio Diego se trata de *sermones sine sermocinantes*) y le revela cierto estadio de las almas en el más allá. He aquí, precisamente, la transparente dimensión escatológica impuesta no solo por la visión del alma de un fallecido, sino, como mencioné al principio, por causa de la colocación de estos pasajes en el libro quinto del tratado dedicado a San Miguel, quien, según señala el profeta Daniel, aparecerá al fin de los tiempos, sino que desempeña un papel crucial en las revelaciones y visiones de Juan de Patmos.

Cuenta Diego que la reclusa María vivía en una cripta, es decir, el espacio subterráneo de una iglesia destinado a los enterramientos, en el cual había pasado más de treinta y tres años felizmente [*Vidi postmodum mariam reclusam. que in cripta sua amplius quam triginta tres años feliciter consummavit (Planeta 388)*]. En efecto, iban los ángeles a consolarla, pero el propio Diego dice que aquello no será materia de la historia. Lo que sí contará para el fomento de la religión y el fortalecimiento de la fe es lo que él aprendió

a partir de un relato de ella misma [*quod ipsa didici refferente (Planeta 388)*]. Una pareja de casados, conocidos por su pobreza, que vivía cerca del reclusorio de María, acudía frecuentemente a ella en el marco de sus angustias [*ad eam saepe saepius in suis angustiis recurrerant (Planeta 388)*], lo que se condice con la función que cumplían las reclusas como el consejo o el consuelo de los fieles. Sabemos que la relación de la pareja con la reclusa era frecuente [*saepe saepius*], por lo que, cuando la madre dio a luz un niño, el padre rápidamente lo llevó a la cripta de María para presentarlo a través de la ventana de la reclusa [*quem pater celerrime recluse nostrae optulit per fenestram (Planeta 388)*]. El objeto de esta presentación era que María lo sostuviese en brazos en el momento de la recepción del agua de la pila bautismal en el sacramento oficiado por el sacerdote [*ut eum de sacro fonte suscipiat: digno quodam presbitero baptizante (Planeta 388)*]. La reclusa María quedó, entonces, como la madrina del niño. No obstante, en menos de tres días, el niño murió de modo súbito, por lo cual el padre llevó su cadáver para sepultarlo cerca de la ventana donde días antes lo había llevado a bautizar [*quem pater tristis baiulans... ad fenestram sepeliendum revehit: a qua letissimus eum nudiustertius iocunde vexerat baptizatum (Planeta 389)*]. Aquélla era la ventana oriental, debajo de la cual tal como se le había instruido la reclusa oraba frecuentemente [*precipiente reclusa sub orientali fenestra ubi ipsa orabat frequentius (Planeta 389)*]. El ápice sobrenatural de los tres relatos llega precisamente en un momento de oración durante toda la noche tres meses transcurridos del fallecimiento [*cum igitur tribus elapsis mensibus ad fenestram illam reclusa nostra in oratione fervenciis solito pernoctaret (Planeta 389)*]. Se ha comentado con bastante detalle el uso simbólico de los números en la obra: el número tres, por ejemplo, representa la trinidad con las letras que Diego explica en el libro séptimo del tratado dedicado a la paz (Martínez Gázquez y Ferrero 377).¹⁰

10. Alpha quidem et est susceptibilis cuiuslibet forme. Unde trium personarum, equalitatem in deitate innuit. et tres naturas in una Christi substantia representat (*Planeta 440*).

Que la alusión Trinidad, entonces, subyazga a la visión espiritual que María está por experimentar coloca a este fenómeno en un lugar central de los episodios. La razón del número tres en el contexto del bautismo puede hallarse en el interés del IV Concilio Lateranense de 1215, al que Diego asistió junto con Ximénez de Rada, en el claro establecimiento del bautismo, en la primera constitución del Concilio, sobre la base de la Trinidad [*Sacramentum vero baptismi, quod ad invocationem individuae Trinitatis, videlicet Patris et Filii et Spiritus sancti, consecratum in aqua tam parvulis quam adulti* (“Concilium Lateranense IV” 206)].

Cuenta Diego que precisamente a la hora del canto del gallo, momento específico en que Cristo nació según nos cuenta Diego, se le apareció un hombre joven, de mediana estatura, de vívido color, de aspecto hermoso y de rostro luminoso, rodeado de vestiduras blancas [(*circa gallicantum in hora illa qua dominus natus fuisse dicitur: repente sibi apparuit homo quidam. Etate iuvenis. statura mediocris. colore vividum... aspectu formosissimum. vultu clarus. Stolis candidissimis redimitus* (*Planeta* 389)]. Aquí se encuentra propiamente la visión espiritual de María que es clara y en la cual se pueden distinguir las características externas del aparecido. María se encuentra en su celda en un momento de oración.

Es más, a diferencia de lo ocurrido con Alda de Broilo, como mencioné, que escuchaba una voz humana en el rayo de Sol, pero sin un emisor evidente, en la experiencia de María tenemos un alma que puede hablar de forma inteligible y cuyo discurso, por el contrario, deja aterrorizada y sin palabras a la reclusa [*Ave bona matrina mea. Que ad aspectum eius perterrita. et ad verbum stupida* (*Planeta* 389)]. Luego de que la reclusa manifestara que no recordaba haberle amadrinado, el alma mediante la visión se identifica, con uso de plena razón, como el niño al que ella había sostenido recientemente en la pila bautismal [*Ego sum ille parvulus quem tu nuper de sacro fonte piissime suscepisti* (*Planeta* 389)]. Le explica, de inmediato, que la razón por la cual posee un cuerpo de adulto radica en que todo niño que muriese bautizado irá de inmediato al cielo y, allí, cobrará, entre otras dotes, la forma que, en la pasión, tuvo Cristo, la misma que los hombres que serán salvados

el día del Juicio también mostrarán [*inter dotes alias que sibi a domino concedentur statim induit formam quam in p[er]sione habuit dominus ihesus christus...habituri sunt omnes in die iudicii qui per ipsum dominum sunt salvandi (Planeta 389)*]. En definitiva, esta es una revelación de carácter escatológico la cual radica en qué ocurrirá con ciertas almas específicas, en otras palabras, las de los niños bautizados. Sin embargo, la revelación más relevante se halla en que las almas que serán salvadas cobrarán la misma forma. Estos esfuerzos por investigar los hechos y el destino escatológico de las almas no son infrecuentes en el siglo XIII, inclusive, en los escritores vernáculos, como Gonzalo de Berceo, que desarrollaron una literatura que presentaba problemas similares, una generación después que Diego (Riva, “The eschatological afterlife”). La voz de la reclusa María se silencia y solo queda, en el relato de Diego, la perspectiva del mensajero, un infante convertido en joven, que se siente feliz y permanece fiel, pues es portador celoso de sus propias palabras [*Fidelis et felix infans iuvenis. sui ipsius nuncius...verbi sui baiulus (Planeta 389)*]. Hacia el final de la historia de María, Diego vuelve a ella, pero solamente para referirnos el estado de ánimo de la reclusa: María, su madrina, se alegró mucho por causa de la beatitud del mensajero que poco después partiría [*qui antequam recederet matrinam suam per suam beatitudinem iocundavit (Planeta 389)*].

La visión espiritual de María, así como los fenómenos sobrenaturales experimentados tanto por Gerois como por Alda, como mencioné al principio, están enmarcados inmediatamente después de las reflexiones de Diego sobre San Miguel arcángel. El autor utiliza, con plena conciencia, un conjunto léxico relativo a la esclavitud, con lo cual, él mismo se declara siervo de San Miguel, su señor, entregado al servicio de su yugo [*Incliti domini mei archangeli michaelis utpote contubernialis vernaculus iugi familiaricio mancipatus (Planeta 382)*]. De inmediato, y con la percepción de que las historias de las reclusas y de los varones que visita, es consciente que sus lectores pueden advertir un desvío en la materia de la que ha venido tratando a lo largo del libro quinto. Al contrario, estas historias no son digresiones o alejamientos de la materia de esta parte del libro dedicada a Miguel [*non ut discurram a presenti materia (Planeta 382)*],

sino historias que concurren en la esencia de la devoción y potencias del arcángel [*set ut concurrant presenti materie (Planeta 382)*]. En consecuencia, los tres pasajes analizados aquí, así como los encuentros con el anacoreta, el diácono y el abad están muy entrelazadas con los alcances y la función de San Miguel.

En primer lugar, el papel de aquél desde el Antiguo Testamento es de un mensajero que revela secretos sobre el fin de los tiempos al profeta Daniel; por tanto, su rol se enmarca en un contexto, primero, escatológico, y segundo, como anoté, apocalíptico de modo específico. Después de que Daniel detalla la destrucción del templo de Jerusalén llevada a cabo por un poderoso gobernante que la tradición exegética identifica con Antíoco IV Epífanés y, en última instancia, con la prefiguración del Anticristo (Hieronimus, *Commentarium n Danielelem* IV, xi, 27b-30a), se inicia el libro duodécimo, que marca las profecías del fin. En ese momento, surgirá Miguel, el gran príncipe [*in tempore autem illo consurget Michahel princeps magnus (Dn 12:1)*]. Todo esto le es revelado a Daniel, en un despliegue de visiones sobrenaturales y proféticas, como un conocimiento que debe callar y, por tanto, sellar su libro hasta el momento final [*tu autem Danihel clude sermones et signa librum usque ad tempus statutum (Dn 12:4)*]. Poco después Daniel experimenta visiones de dos ángeles, que le revelarán el tiempo establecido. Curiosamente, uno de ellos estaba vestido de lino [*indutus erat lineis (Dn 12:6)*]. Cabría pensar si tomamos en cuenta que los relatos sobre las experiencias de María, según Diego, no se desvían de la materia, sino que concurren en la materia relativa a Miguel, si el canciller, al colocar la visión de la reclusa en este particular contexto, tenía en mente al ángel vestido de lino cuando nos cuenta acerca del joven *stolis candidissimis redimitus*.

Otro aspecto decisivo para evaluar el papel escatológico y específicamente apocalíptico de Miguel es su aparición en Apc 12:7 en su combate con el demonio y sus ángeles, la derrota de éstos y su expulsión perpetua del mundo [*Michahel et angeli eius proeliabantur cum dracone... et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas (Apc. 12:7-9)*]. A partir de la derrota del mal,

se instaure la salvación y la virtud y el reino de Dios [*nunc facta est salus et virtus et regnum Dei* (Apc 12:10)]. Es más, la victoria de Miguel y la caída definitiva de Satanás es recordada tres veces por Diego citando Apc7 como parte fundacional de las potencias del arcángel antes de emprender los relatos de las reclusas [*Michahel triumphator in caelo...Factum est prelium in celo. Michael et angeli eius pugnantes cum diabolo gratia dei optinerunt triumphum* (Planeta 366)].

Los coloquios con los ángeles que mantenía Alda y las experiencias auditivas de Gerois, pero especialmente la visión de María en tanto y en cuanto esta última es parte constitutiva de la materia relativa a Miguel son el intento de Diego por persuadir a una audiencia de que los contactos entre el mundo terreno y el celeste en un momento crucial del propio pensamiento del autor. Sabemos ya que canciller castellano en el prólogo epistolar a Ximénez de Rada expresa que escribe en un momento final. Es más, Diego García manifiesta su deseo de que tal momento advenga rápidamente [*Scribo...Quando iuxta apostolum. Fines seculi devenerunt et utinam pervenissent* (Planeta182)], puesto que la generalización del pecado expresada en el enfriamiento de la caridad de muchos, en el hecho de que los hombres, en el momento en que se compone la obra, son más amantes de sí mismos, no aman al prójimo ni tampoco son amados [*quando refrigescit multorum caritas...quando sunt homines se ipsos amantes. set non amant alios nec amantur* (Planeta 182)]. Acaso las virtudes de Gerois, Alda y María son por completo opuestas al mundo en el que vive Diego; por eso, recuerda esas experiencias de joven peregrino estudiante en tierras francesas cuando era un anciano, ya muy asentado en Castilla desde décadas atrás, en un siglo que quizá no terminaba de comprender. Pero, sobre todo, sorprende la afirmación de que escribe cuando la obstinada soberbia crece [*Scribo itaque quando...cervicosa superbia se exaltat* (Planeta 182)]. Es en este preciso momento de la inminencia del fin que Diego rememora la vida de las reclusas, mujeres que, por su forma de vida, que es mínima, mortificada y austera, se encuentran completamente alejadas de aquella exaltación de la soberbia. A causa de ello, gozan de dones

sobrenaturales: oyen a los ángeles y se les comunica escatológicamente el estatuto de los bienaventurados.

Finalmente, estas noticias halladas en *Planeta* son también un testimonio de la intensa comunicación entre Castilla y las rutas francesas demostrada en primera persona por uno de los protagonistas de la élite del pensamiento castellano. Ximénez de Rada también conoció aquellas rutas, en cuyos periplos, con toda seguridad, llevó y trajo libros copiados en Francia, portadores de ideas que circularon en ambos lados de los Pirineos. O acaso, asimismo, compraron o intercambiaron libros en Italia cuando conocieron sus caminos en sus viajes a Roma en 1215. Los tiempos cambiaban no solo en la Península Ibérica sino en todo el orbe cristiano, testimonio de lo cual son las constituciones del IV Lateranense. A partir de entonces, esa generación cesa y adviene una nueva de expresión vernácula como la de Berceo y la de los poetas de la cuaderna vía. Los problemas, sin embargo, en muchos casos siguieron siendo muy parecidos y las rutas las mismas: en el vernáculo castellano se tratará el destino de las almas en el más allá, el peligro de los gobernantes soberbios y el nuevo desafío intelectual que enfrentaban los letrados ante ideas cuyo influjo sería ya irreductible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arizaleta, Amaia. *Les clercs au palais. Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230)*. París: SEMH-Sorbonne, 2010.

—. “Hyspanus Diecus Roderico. Un aperçu des lettres échangées entre le chancelier de Castille et l’archevêque de Tolède (circa 1218). *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 61.2 (2018), pp. 141-157.

—. “Elementos para una Historia intelectual del Doscientos castellano: a propósito de *Planeta*, de Diego García (1218). *Estética y filosofía en el mundo hispánico: Actas del XVIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Coordinado por Roberto Albares et al. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2022, pp. 211-225.

Augustinus Hipponensis. *De genesi ad litteram libri duodecim*, Paris, apud Jacques-Paul Migne, 1865 (*Patrologia Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 34).

—. *Epistula CLVIII ad Evodium*, in: Goldbacher, Alois (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 44, Leipzig, Tempusky and Freytag, 1904, 488–497.

Bartlett, Robert. *The natural and the supernatural in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Berceo, Gonzalo. “Poema de Santa Oria”. *Obra completa*. Coordinada por Isabel Uría Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992, pp. 491-551.

Benedicti Regula, cum Commentariis. *Patrologia Latina*. Ed. Jacques-Paul Migne, vol.66. Paris: Migne, 1847, col. 215-932.

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem. Ed. Robert Weber. 5.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Carruthers, Mary. *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Cavero Domínguez, Gregoria. *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2010.

“Concilium Lateranense IV”. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edidit Josepho Alberigo et al. Herder: Barsileae, 1962, pp. 203-247.

Franchini, Enzo. “El IV Concilio de Letrán, la apócope extrema y la fecha de composición del *Libro de Alexandre*”. *La corónica* 25.2 (1997): 31-74.

García de Campos, Diego. *Planeta (obra ascética del siglo XIII)*. ED. MANUEL ALONSO. MADRID: CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, 1943.

HERNANDO PÉREZ, JOSÉ. *HISPANO DIEGO GARCÍA, ESCRITOR Y POETA MEDIEVAL, Y EL LIBRO DE ALEXANDRE*. BURGOS: EL AUTOR, 1992.

HYERONIMUS STRIDONENSIS. *COMMENTARIORUM IN DANIELEM LIBRI III (IV)*. ED. FRANÇOIS GLORIE. TURNHOUT: BREPOLIS, 1964.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, JOSÉ. “ALEGORIZACIÓN DE LA DECLINACIÓN LATINA EN EL *PLANETA* DE DIEGO GARCÍA DE CAMPOS (1218)”. *REVISTA DE ESTUDIOS LATINOS* 2 (2002): 137-147.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, JOSÉ Y CÁNDIDA FERRERO. “EL USO SIMBÓLICO-ALEGÓRICO DE LOS NÚMEROS EN EL *PLANETA* DE DIEGO GARCÍA DE CAMPOS (1218)”. *BOLETÍN DE LA REAL ACADEMIA DE BUENAS LETRAS DE BARCELONA* 50 (2005): 365-378.

MCGINN, BERNARD. *VISIONS OF THE END. APOCALYPTIC TRADITIONS IN THE MIDDLE AGES*. NEW YORK: COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, 1998.

RATZINGER, JOSEPH, *ESCHATOLOGY. DEATH AND ETERNAL LIFE*, TRANSLATED BY MICHAEL WALDSTEIN, WASHINGTON D.C, CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA PRESS, 2007.

RICO, FRANCISCO. “LA CLERECÍA DEL MESTER”. *HISPANIC REVIEW* 53.1 (1985): 1-23 y 53.2 (1985): 127-150.

RIVA, FERNANDO. ‘*NUNCA MAYOR SOBERBIA COMIDIÓ LUÇIFER: LÍMITES DEL CONOCIMIENTO Y CULTURA CLAUSTRAL EN EL LIBRO DE ALEXANDRE*. MADRID: IBEROAMERICANA VERVUERT, 2019.

—. “THE ESCHATOLOGICAL AFTERLIFE AND THE SOUL’S IMMORTALITY IN BERCEO’S “EL PRIOR Y EL SACRISTÁN”. *ZEITSCHRIFT FÜR ROMANISCHE PHILOLOGIE*, 138.3 (2022): 709-743.

RIVERA RECIO, JUAN FRANCISCO. “PERSONAJES HISPANOS ASISTENTES EN 1215 AL IV CONCILIO DE LETRÁN (REVISIÓN Y APORTACIÓN NUEVA DE DOCUMENTOS. DATOS BIOGRÁFICOS)”. *HISPANIA SACRA* 4 (1951): 335-355.

Sánchez Jiménez, Antonio. “La literatura en la corte de Alfonso VIII de Castilla”. Tesis, Universidad de Salamanca, 2001.

Schmitt, Jean-Claude, *Ghosts in the Middle Ages. The living and the dead in Medieval society*, translated by Teresa Lavender Fagan, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Wright, Roger. “Latin and Romance in the Castilian Chancery (1180-1230)”. *Bulletin of Hispanic Studies* 73.2 (1996): 115-128.