

Literatura medieval hispánica

«Libros, lecturas y reescrituras»

Colección INSTITUTO LITERATURA Y TRADUCCIÓN ~ 26
miscelánea 13

Director de la colección: Carlos Alvar



CONSEJO CIENTÍFICO DEL CILENGUA

- El director de la Real Academia Española, Prof. Santiago Muñoz Machado, presidente*
El director del Instituto Orígenes del Español, Prof. Claudio García Turza
El director del Instituto Historia de la Lengua, Prof. José Antonio Pascual
El director del Instituto Literatura y Traducción, Prof. Carlos Alvar
Prof. Michael Metzeltin, Universidad de Viena (Austria)
Prof. Elena Romero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Prof. Mar Campos, Universidad de Santiago de Compostela
Prof. Juan Gil, Universidad de Sevilla y académico de la RAE
Prof. Aldo Ruffinatto, Universidad de Turín
Prof. Jean-Pierre Étienvre, Universidad de París-Sorbona (París IV)
Prof. Javier Fernández Sebastián, Universidad del País Vasco
Prof. Miguel Ángel Garrido Gallardo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
El director del Dpto. de Filologías Hispánica y Clásicas de la Universidad
de La Rioja, Prof. Francisco Domínguez Matito
Prof. Gonzalo Capellán de Miguel, Universidad de La Rioja, secretario.

Literatura medieval hispánica
«Libros, lecturas y reescrituras»



Coordinado por MARÍA JESÚS LACARRA

Editado por NURIA ARANDA GARCÍA, ANA M. JIMÉNEZ RUIZ
Y ÁNGELA TORRALBA RUBERTE

cilengua

SAN MILLÁN DE LA COGOLLA
2019

*Este volumen se incluye dentro del Proyecto de Investigación FFI2016-75396-P,
concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad.
Financiado por el Gobierno de Aragón (Grupo H21_17R)
y cofinanciado con Feder 2014-2020 «Construyendo Europa desde Aragón».
La impresión ha contado con una ayuda de la AHLM.*



© Cilengua. Fundación San Millán de la Cogolla

© de la edición: María Jesús Lacarra

© de los textos: sus autores

I.S.B.N.: 978-84-17107-95-6

D. L.: LR 967-2019

IBIC: DSB 2AD 3H

Maquetación: Héctor H. Gassó

Impresión: Solana e hijos Artes Gráficas, S.A.U.

Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE

Una crónica apócrifa: el <i>Tratado del origen de los reyes de Granada</i> atribuido a Fernando del Pulgar	13
FRÉDÉRIC ALCHABALI	
Algunos errores de copia en un manuscrito castellano medieval de contenido científico (Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 1743)	25
ALBERTO ALONSO GUARDO	
<i>Urbanitas y cortesía</i> . Apuntes acerca de un concepto cultural	43
CARLOS ALVAR	
Los capítulos «apócrifos» de la Parte II de la <i>Crónica do imperador Beliandro</i>	51
PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES	
Re-presentar un cuento medieval: de los <i>Siete sabios de Roma</i> a la escena teatral	61
NURIA ARANDA GARCÍA	
Los ritmos de la escritura entre los copistas medievales	77
CARMEN ELENA ARMIJO	
Alimentos de vida	91
ISABEL BARROS DIAS	
Romances y músicos	105
VICENÇ BELTRAN	
El entramado ideológico en las colecciones de refranes	133
HUGO O. BIZZARRI	
El tema de las amazonas en las continuaciones italianas de los <i>Palmerines</i>	151
ANNA BOGNOLO	

La #LiteraturaMedieval y las redes sociales: Instagram de semblanzas y bodegones	169
MARÍA BOSCH MORENO	
El filtro de amor en tres versiones en prosa de <i>Tristán</i>	193
MARIO MARTÍN BOTERO GARCÍA	
Escritura y reescritura en la historiografía alfonsí: reelaboración del texto de la <i>Estoria de España</i> . Prosa historiográfica y prosa literaria	207
MARIANO DE LA CAMPA	
Libros y documentos en los libros de caballerías hispánicos: categorías y funciones	223
AXAYÁCATL CAMPOS GARCÍA ROJAS y DANIEL GUTIÉRREZ TRÁPAGA	
El fragment z de la traducció catalana medieval del <i>Breviari d'amor</i> (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, Ms. 1486)	235
IRENE CAPDEVILA ARRIZABALAGA	
La relectura de una obra medieval y el receptor actual como «suma de textos». El ejemplo de la cantiga mariana nº 64 de Alfonso X desde la simbología persistente y cambiante de los zapatos rojos	253
SOFÍA M. CARRIZO RUEDA	
De Adán a San Pedro en la <i>Historia de Inglaterra</i> de Rodrigo de Cuero	265
ANTONIO CONTRERAS MARTÍN y LOURDES SORIANO ROBLES	
Figuras femeninas y muerte en un poema de Alfonso Álvarez de Villasandino	281
MARÍA DEL PILAR COUCEIRO	
Los árboles como puentes hacia el Más Allá: dos yggdrasiles castellanos	297
NATACHA CROCOLL	
El raposo y el gallo: reescritura de una fábula medieval en el ejemplo 12 del <i>Conde Lucanor</i>	315
MARÍA LUZDIVINA CUESTA TORRE	
El <i>Cancionero de romances</i> de 1550: «paratextos» de un lector del siglo XVI	333
PALOMA DÍAZ-MAS	
Lecturas y relecturas aristotélicas	349
MARÍA DÍEZ YÁÑEZ	

Diego Hernández de Mendoza, autor del <i>Remedio de perdidos</i>	371
ENRIC DOLZ FERRER	
Ecos romanceriles tempranos del <i>Cancionero de Baena</i> : la figura de don Álvaro de Luna	385
VIRGINIE DUMANOIR	
Fernán González como personaje literario. Una propuesta de estudio de sus vías de configuración	407
ALBERTO ESCALANTE VARONA	
Un lector avisado de <i>La Celestina</i> : Leandro Fernández de Moratín	421
ANITA FABIANI	
Una Melusina al revés en el cuento del caballero Florente (<i>Confesión del amante</i> , I, XXVII)	437
MANUELA FACCON	
Nuevas consideraciones sobre la transmisión textual del «Comento a la Crónica de Eusebio» de Alfonso Fernández de Madrigal (El Tostado)	449
RAFAEL FERNÁNDEZ MUÑOZ	
Otra enigmática <i>Tragicomedia de Calisto y Melíbea</i> con la data contrahecha de «1502»: análisis tipográfico y ensayo de ecdótica iconográfica (con una nueva edición de la <i>Cárcel de amor</i> [1520])	463
MERCEDES FERNÁNDEZ VALLADARES	
Em torno do <i>Libro de linhagens</i> de Pedro de Barcelos (I). Ideología e autoria	503
MARIA DO ROSÁRIO FERREIRA	
El <i>Neotrobadorismo</i> gallego: la recuperación de la poesía trovadoresca gallego-portuguesa (Bouza Brey y Cunqueiro)	523
ELVIRA FIDALGO FRANCISCO	
Leituras e releituras do léxico da <i>amizade</i> na lírica medieval	537
YARA FRATESCHI VIEIRA	
La construcción de la memoria letrada (4): los tratados teóricos cuatrocentistas	547
FERNANDO GÓMEZ REDONDO	
Vida y sentencias de Diógenes de Sinope en <i>Bocados de oro</i> : un estudio de sus fuentes	581
SERGIO GUADALAJARA SALMERÓN	

<i>Mouvance</i> : un concepto para los procesos de reescritura cíclica	597
DANIEL GUTIÉRREZ TRÁPAGA	
Versiones en el <i>Cancionero de romances</i>	611
ALEJANDRO HIGASHI	
De heroísmo y santidad: glosas de una victoria en el <i>Poema de Fernán González</i> y en la <i>Vida de San Millán de la Cogolla</i> , de Gonzalo de Berceo	627
JEZABEL KOCH	
<i>El libro de los doce sabios</i> : del manuscrito a la imprenta	639
GAETANO LALOMIA	
El <i>Cancionero de romances</i> de Lorenzo de Sepúlveda entre constantes y reescrituras	653
PAOLA LASKARIS	
«Un laberinto de errores»: el <i>stemma</i> de <i>La Celestina</i>	669
FRANCISCO J. LOBERA SERRANO	
Los motivos en la <i>Demanda del Santo Grial</i> (Toledo, 1515)	689
KARLA XIOMARA LUNA MARISCAL	
De la «vetula» de la <i>Disciplina clericalis</i> a Madonna Isabella del <i>Decameron</i> : reescrituras del cuento <i>Gladius</i>	709
SALVATORE LUONGO	
La mujer en el <i>Libro de buen amor</i> y el <i>Arcipreste de Talavera</i> : a propósito de la voz y la caracterización novelesca	723
PEDRO MÁRMOL ÁVILA	
Gonzalo Fernández de Oviedo y Laterio: función y sentido en <i>Claribalte</i>	737
JOSÉ JULIO MARTÍN ROMERO	
Los ejemplares del incunable poético 87FD	753
JOSEP LLUÍS MARTOS	
«Las del buen amor son raçones encobiertas». El libro en el <i>Libro de buen amor</i>	769
MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA	
Em torno do <i>Libro de linhagens</i> de Pedro de Barcelos (II). Do livro às reformulações: hipóteses e argumentos	781
JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA	

Heroísmo e profecía na <i>Crónica do Imperador Maximiliano</i>	799
PEDRO MONTEIRO	
Léxico del retrato de Garcia de Resende en diálogo con las cantigas gallego-portuguesas: formas y sonidos	813
M. ^a ISABEL MORÁN CABANAS	
«Como troban en Porcuna»: usos de la toponimia en la poesía de cancionero	829
CARLOS MOTA PLACENCIA	
Hilando el destino de la alcahueta	843
ANDREA NATE	
Reescrituras de los motivos de los milagros de Nuestra Señora de Salas en el escritorio de Alfonso X: el caso del niño resucitado	853
MANUEL NEGRI	
Sujetos caballerescos hispánicos en la <i>Opera dei pupi</i>	869
STEFANO NERI	
Don Juan Manuel: ¿lector de literatura clásica?	891
YOSHINORI OGAWA	
Escrituras y reescrituras en la cuentística medieval	899
JUAN PAREDES	
Entre Oriente y Occidente: una comparación de los manuscritos hebreos de Yoel y Yaacov Ben Elazar de <i>Kalila y Dimna</i>	913
RACHEL PELED CUARTAS	
Nuevas perspectivas para el estudio de la recepción: una lectura cognitiva de <i>Grimalte y Gradisa</i>	921
MARTINA PÉREZ MARTÍNEZ-BARONA	
Struttura narrativa del <i>Exemplario contra los engaños y peligros del mundo</i> e del <i>Plaisant et facétieux discours des animaux</i>	937
MARCO PETRALIA	
Estudio fraseológico-contrastivo de textos castellanos y gallego-portugueses de materia troyana	953
FRANCISCO P. PLA COLOMER y SANTIAGO VICENTE LLAVATA	
Textos copiados, criados e recriados. Da <i>mó</i> bíblica á <i>Lenda de Gaia</i>	971
MARIA ANA RAMOS	

Medicina, sintomatología y comportamiento moral en <i>Ben Hamelej Vebanazir</i>	995
IRENE RINCÓN NARROS	
Los monstruos en la literatura caballeresca castellana e italiana	1007
MARÍA RODRÍGUEZ GARCÍA	
Una lectura en torno a la riqueza y el comercio en el <i>Espéculo</i> , las <i>Partidas</i> , <i>Flores de filosofía</i> y el <i>Libro de los cien capítulos</i>	1017
RAFAEL RODRÍGUEZ VICTORIA	
«Hipócrita, alcahueta, perspicaz y astuta»: la <i>falsa beguina</i> de Don Juan Manuel, un posible anticipo de Celestina	1029
JOSEPH T. SNOW	
Esopo y los censores: Castilla y Cataluña, siglos xv-xviii	1039
BARRY TAYLOR	
Libros y lecturas de un letrado del siglo xv: la biblioteca de Diego de Valera	1055
ISABELLA TOMASSETTI	
De Partonopeo de Blois a <i>El libro del conde Partinuplés</i> : la reescritura del mito de Eros y Psique	1071
ÁNGELA TORRALBA RUBERTE	
Reescrituras en Pablo de Santa María: la <i>Crónica de Sancho IV</i>	1087
MARÍA CRISTINA TRINCADO SABÍN	
A recreación moderna dos cancioneros na Galiza: ¿trovadores ou xogragres?	1097
JOAQUIM VENTURA RUIZ	
«Yo leía las letras como eran ditadas»: reescritura de la comunidad en tres textos de Gonzalo de Berceo	1111
ANA ELVIRA VILCHIS BARRERA	
La correspondencia libro-vida en la transmisión unitaria de los poemas del ms. Esc. K-III-4 (<i>Libro de Apolonio</i> , <i>Vida de Santa María Egipcíaca</i> , <i>Libro de los tres reyes de Oriente</i>)	1125
CARINA ZUBILLAGA	

LOS ÁRBOLES COMO PUENTES HACIA EL MÁS ALLÁ: DOS YGGDRASILES CASTELLANOS

NATACHA CROCOLL
Université de Genève

Resumen: En la Edad Media se consideraba que el universo consistía en distintos mundos que se comunicaban entre ellos gracias a ciertos mediadores; la Virgen y los ángeles, entre otros, desempeñaban esta función. El presente artículo aborda la manifestación espacial del enlace entre las diferentes capas del universo a través del motivo del árbol. Se hará énfasis sobre todo en la Castilla del siglo XIII, donde encontramos huellas de algunos árboles que, por ejemplo, facilitan la ascensión de las santas hacia el paraíso (*Poema de santa Oria*). Además, veremos que el motivo no se limita a su estirpe bíblica, sino que también se manifiesta en obras que se inspiran en la tradición clásica, como ocurre con los árboles proféticos del *Libro de Alexandre*, intermediarios entre la divinidad y el hombre.

Palabras clave: árbol, santa Oria, escala, Alejandro Magno, sol y luna.

Abstract: In the Middle Ages, it was commonly thought that the universe consisted of several worlds that communicated among them thanks to intermediaries; the Virgin, the angels, and many more, were fulfilling this role. The present paper will focus on a spatial manifestation of this connection between the different layers of the universe: the tree. A special attention will be dedicated to thirteenth-century Castile, where we can find intermediary trees used, for example, by saints in their ascension into heaven (*Poema de santa Oria*). Furthermore, we will see how the motif can be separated from its biblical affiliation to appear in texts inspired in the classical tradition, as occurs with the prophetic trees of the *Libro de Alexandre*, acting as a link between the divine and mankind.

Keywords: tree, saint Oria, ladder, Alexander the Great, moon and sun.

En la oscuridad del bosque medieval, las fronteras entre el mundo sensible y el más allá se vuelven borrosas o desaparecen por completo. La profunda carga simbólica de este espacio ofrece a la narración un lugar sumamente propicio para los encuentros con lo inesperado y lo maravilloso, y lo mismo ocurre cuando consideramos al árbol en su singularidad. En efecto, son múltiples las visiones medievales en las que, por ejemplo, el árbol tiende sus ramas entre el hombre y Dios en una compleja red de influencias retóricas y culturales. Más allá de sus posibilidades teológicas, también extiende su sombra (protectora o nefasta) sobre materias seculares como la alejandrina, donde forma parte integrante de las *mirabilia* orientales que marcan el encuentro del rey de Macedonia con la alteridad. Por último, al mencionar a Alejandro Magno, no podemos dejar de lado la importancia de la tradición clásica en que se inspiran los autores y copistas medievales (Gallais y Thomas, 1997: 58) y los relatos de viaje que circulan por la península como *Los viajes de Marco Polo* o *El libro de las maravillas del mundo*, llenos de árboles que se encuentran a medio camino entre dos realidades.

En el siglo XIII, albores de la literatura castellana y marco del presente trabajo, el motivo ofrece una variedad de posibilidades; así, en la primera visión del *Poema de santa Oria*, la santa riojana accede al reino de Dios gracias a un árbol que Isabel Uría (1989: 119) califica de *axis mundi*, mientras que en el *Libro de Alexandre* el rey se entera de su muerte por el intermediario de unos árboles proféticos. Esos dos textos formarán la base de nuestro estudio, ya que permiten esbozar la riqueza del motivo del árbol-enlace a través de sus debatidas interpretaciones.

I. ESCALAS DE ÁNGELES Y SANTOS: DE JESÉ A JACOB

Una de las características del árbol que más se va a explotar durante la Edad Media es su dimensión estructural. Volvemos a encontrar el gusto de la escolástica por las articulaciones lógicas en la multitud de esquemas extraídos de la construcción del árbol a partir del siglo XIII (Heck, 1997: 160). Cabe mencionar aquí el famoso tratado de Ramón Llull, *Arbor scientiae* o *Arbre de ciència* que, si bien sale del marco lingüístico establecido para este artículo, presenta una estructura particular: los dieciséis capítulos son dieciséis árboles que se dividen a su vez en siete partes llamadas, respectivamente, raíces, tronco, ramas, ramitas, hojas, flores y frutas, conforme avanza en su argumentación. Esta jerarquización de la información encuentra un eco en el uso de una imagen similar para las ilustraciones de los árboles de las virtudes y de los vicios como, por ejemplo, el célebre *Liber floridus* del siglo XII conservado en la Rijksuniversiteit de Gante (MS92, ff. 231-232).

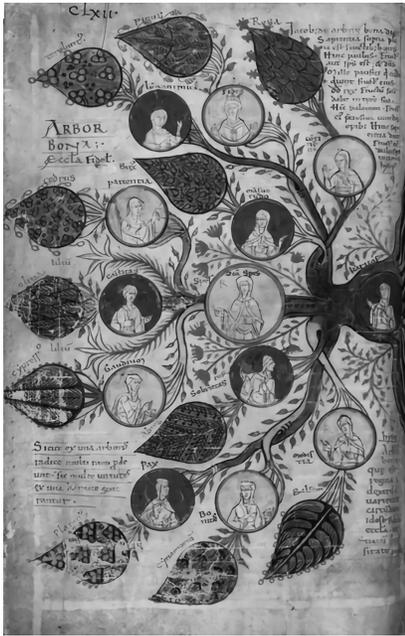


Figura 1a: *Arbor bona*. *Liber floridus*, c. 1120, Ghent, BHSL.HS.0092, f. 231. Cortesía de la Ghent University Library.

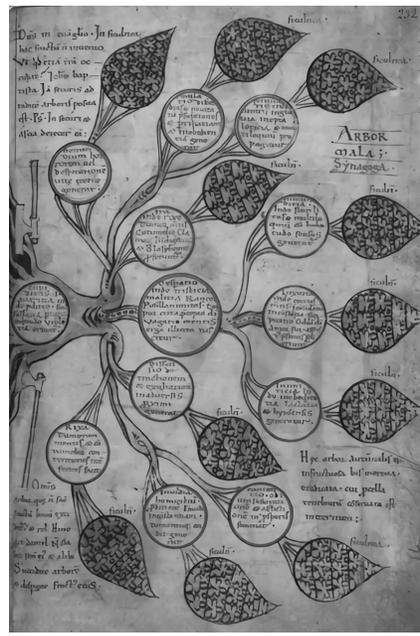


Figura 1b: *Arbor mala*. *Liber floridus*, c. 1120, Ghent, BHSL.HS.0092, f. 232. Cortesía de la Ghent University Library.

1.1. La genealogía arboriforme de Cristo

Esta organización arboriforme incluso se usará para presentar la genealogía de Cristo gracias a un motivo que nace en el siglo xi: el árbol de Jesé (Gelin, 2014: 14)¹. Su origen se rastrea en Isaías (11: 1-2) donde el profeta anuncia que brotará y florecerá «un renuevo del tronco de Jesé» para reestablecer la paz y la justicia divina después de la invasión asiria². En la iconografía de la Edad Media

1. Más conocido en la época bajo el nombre de *virga Jesse* o *stirps Jesse*. La apelación «árbol de Jesé» se debe a una interpretación iconográfica más que litúrgica (GELIN, 2014: 19).
2. En la vulgata consta «Et egredietur virga de radice Jesse [...]» (*Biblia Vulgata*; versión en línea: <<https://www.biblegateway.com>> [28/01/2019]). En la Edad Media, esta frase se interpretará a menudo de forma sexual, jugando con la doble significación de *virga*. Así, en la representación del vitral de Saint-Denis, el falo de Jesé se convierte en árbol, mientras que muchas reelaboraciones posteriores escogerán como base del tronco otros lugares del cuerpo, como los riñones (aunque la dimensión sexual estuviese igual de presente), el corazón o incluso la cabeza de Jesé (GIANI GALLINO, 1996: 15-20).

central, este fragmento ha sido interpretado de forma literal, ya que aparece representado bajo la forma de un árbol que sale del cuerpo de Jesé tumbado y en cuya floración se vislumbra la genealogía terrenal de Cristo.

Tal vez por su simbolismo exegético, el motivo iconográfico encuentra un éxito notable en los siglos XII y XIII en toda la Europa occidental e invade tanto los manuscritos como los vitrales. Su representación más famosa es, sin lugar a dudas, la de la catedral de Chartres (*ca.* 1150), pero existen también representaciones en el claustro de Santo Domingo de Silos y en el Portal de la Gloria de Santiago de Compostela (Farcasiu, 1986: 316).

Si lo consideramos en más detalle, el árbol de Jesé suele presentar siempre la misma estructura: la imagen del Salvador ocupa el sitio en el que el tronco se divide en ramas, o sea el lugar donde el árbol se abre a la luz. En otras palabras, Cristo se encuentra en el punto de encuentro entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre que salva gracias a su sacrificio. Esta sincretización semántica de la genealogía y del sacrificio de Cristo va creciendo en la iconografía hasta alcanzar su auge en el siglo XIII, con la siempre más frecuente transformación de la *virga* en la santa Cruz (Klapisch-Zuber, 1993: 52)³.

En suma, tanto en su versión veterotestamentaria como en sus reelaboraciones posteriores, el árbol de Jesé funciona como un enlace entre la divinidad y el hombre; en Isaías facilita la intervención del espíritu del Señor después de la destrucción de Israel por Asiria y, en la asociación más tardía del motivo con la genealogía de Cristo (y su sacrificio) sirve de representación física para la humanidad del Salvador, puente y mediador entre el género humano y su Creador.

1.2. *De árboles y escalas*

En la primera visión del paraíso del *Poema de santa Oria*, la protagonista de Berceo sube al cielo por una alta columna y un árbol que se encuentra en su cima. En este episodio, volvemos a encontrar, por una parte, la dimensión espiritual y estructural del árbol de Jesé en la verticalidad del movimiento de la santa riojana hacia la divinidad⁴. Por otra parte, el fragmento se ubica dentro del *topos* de la ascensión mediante visiones, una de las más ricas tradiciones de la literatura mística del siglo XI, siglo en que se escribe la primera versión de la vida de Oria en latín.

3. Se asoma aquí otro posible sincretismo bíblico con el Árbol de la Vida, ya que, con su sacrificio, Cristo devolvió al hombre la posibilidad de la vida eterna gracias a la redención (GÓNGORA, 1983: 121; URÍA, 1989: 106; JAMES, 1968: 244).
4. Sobre las relaciones entre la escala de Jacob y el árbol de Jesé, véase FARCASIU (1986: 318).

En estos textos, sin embargo, lo más frecuente es que el peregrinaje espiritual (reservado a algunos pocos elegidos de Dios) se dé por medio de una escalera de mano, de una montaña o, como en la primera parte del viaje de Oria, mediante una columna particularmente alta⁵. Fuese cual fuese la forma en que se representen, todas las variantes derivan del libro de Jacob (Gen. 28: 12-19) en adaptaciones más o menos libres de la escala por la que transitan los ángeles entre el mundo sensible y el reino de Dios.

Acceder al cielo por medio de un árbol también es una imagen bastante difundida⁶. La encontramos ya de forma alegórica en el *Cantar de los cantares* (7: 8-9), pero también aparece retomada fuera del marco bíblico, por ejemplo, en el episodio de la vida de san Antonio de Padua, que reside algún tiempo en un nogal de Camposampiero para alejarse del mundo y acercarse a Dios.

2. LA PRIMERA VISIÓN DE SANTA ORIA: UN ÁRBOL DEBATIDO

El árbol del *Poema de santa Oria*, grande, verde y excepcionalmente abundante, parece inscribirse también en la tradición de Jacob⁷:

Ya eran, Deo gracias, eran de la columna vidieron un buen árbol, que de diversas flores Verde era el ramo, fazié sombra sabrosa teníe redor el tronco más valié esso solo Estas quatro donzellas, obieron con el árbol subieron en él todas, abién en él folgura,	las vírgines ribadas, en como aplanadas, cimas bien compassadas, estaban bien pobladas. de fojas bien cargado, e logar muy templado, marabilloso prado, que un rico regnado. ligeras más que viento placer e pagamiento, todas de buen taliento, en él grant complimiento.
--	---

5. POIGNET (1988: 26) también enumera cadenas, cuerdas, cruces, hilos, rayos, torres y caminos de luz.
6. Abunda como motivo iconográfico, usado por ejemplo en el Beato de Cardeña (ca. 1180) conservado en el Museo Arqueológico de Madrid (1962/73/2, f. 92), donde podemos observar la ascensión de una palmera, o sobre los candelabros de bronce de Bernwald de Hildesheim de comienzos de siglo XI, expuestos en el Dom Museum de Hildesheim, donde vemos a dos personajes subir por una escalera de mano vegetal. Para más referencias y ejemplos, véase el estudio de HECK (1997: 160).
7. A la que Berceo se refiere textualmente en la estrofa 43.

Estando en el árbol	estas dueñas contadas,
sus palomas en manos,	alegres e pagadas,
vidieron en el Cielo	finiestras horadadas,
lumbres salién por ellas,	de dur serién contadas.

(Gonzalo de Berceo, 2015: ee. 46-49)

Las posibles interpretaciones de este fragmento son por lo menos tres. La primera es la de Gimeno Casalduero (1984: 249-250), quien afirma que el prado en que se alza el árbol de Oria es en realidad una alegoría de María. En efecto, a partir de san Agustín, pero sobre todo en el auge del culto mariano, la Virgen aparece a menudo comparada con la escala celestial de Jacob, porque al permitir que Dios baje a la tierra en la encarnación de Cristo, ofrece a los hombres la posibilidad de acceder a la salvación (Heck, 1997: 184-190). Además, en varias hagiografías protagonizadas por mujeres, es frecuente que María acoja en la puerta del paraíso a las santas después de su ascensión espiritual, como vemos en el caso de la visión de santa Eustoquia (siglos iv y v), para limitarnos a un ejemplo.

Al considerar esta tradición, Casalduero (1984: 250) busca a la Virgen en el poema de Berceo y la encuentra en el color verde del árbol, que simboliza, según él, la virginidad de María. Apoya sus argumentos en una comparación del texto oriense con la estrofa 20 de la introducción a *Los Milagros de Nuestra Señora*: «Esti prado fue siempre verde en onestat, / ca nunca ovo mácula la su virginidat [...]» (Berceo, 2006: 73). Sin embargo, la descripción que hace el poeta riojano del árbol de santa Oria ofrece varios detalles adicionales que el crítico no toma en cuenta al buscar la presencia de María⁸.

Cinco años más tarde, Isabel Uría (1989: 117-119) propone una segunda interpretación. Después de negar la teoría de Casalduero al invalidar la correspondencia que ve este entre los *Milagros* y el *Poema de Santa Oria*, argumenta

8. Ahora bien, en nuestra opinión se puede establecer un paralelo más pertinente entre el extracto que nos interesa y el famoso prólogo a los *Milagros*. En efecto, en la estrofa 45, el narrador enuncia su deseo de subir a los árboles del prado para recibir la ayuda de María en la elaboración de su texto. Aunque el árbol que ve Oria durante su ascensión no es una reminiscencia de los árboles del *locus amoenus* mariano, comparte con estos últimos la capacidad de servir de espacio mediador o, mejor dicho, de etapa en la comunicación del mundo sensible y del más allá. También hay otra correspondencia entre los dos textos: la importancia de la sombra que proyectan los árboles. En la introducción a los *Milagros*, la sombra son las oraciones de María, insertando el fragmento en una tradición cristiana bien establecida según la cual la sombra de los árboles ofrece las circunstancias adecuadas para la oración y las visiones, como ocurre con san Agustín, que escucha el famoso *tolle, lege* echado debajo de una higuera. No es extraño que, en el poema más contemplativo de Berceo, el *Poema de santa Oria*, el árbol que conduce a la santa al paraíso vierta una sombra *sabrosa* sobre el prado sobre el que se alza, ya que la oración y las visiones serán los motores de la santificación de la protagonista. Sobre la imagen del árbol como espacio de oración, véase CORTÉS (2005: 162).

que el árbol de la hagiografía es un *axis mundi*. Por este término se refiere al centro (no geográfico, sino estructural) del mundo, es decir un lugar de manifestación de lo sagrado que reúne todos los planos cósmicos (Robinson Kelly, 2009: 48-49)⁹. Uría (1989: 117) asimila, a continuación, el árbol oriense con el Árbol de la Vida, y postula que el prado que lo rodea representa nada menos que el paraíso terrenal¹⁰.

Esta interpretación ubicaría el texto berceano dentro de una simbología muy frecuente en la época, ya que «En el cristianismo, el árbol se ha interpretado como símbolo del paraíso o la felicidad eterna y, también, como símbolo de la ascensión y la transcendencia al ámbito celestial» (Cortés, 2005: 163). Nos parece que la lectura de Uría se sienta sobre bases más sólidas que la de Casaldueiro. De hecho, en la Edad Media el paraíso terrenal es una realidad geográfica que los cartógrafos ubican en Oriente, que se sitúa de preferencia a cierta altura y que, gracias a un sistema de correspondencias alegóricas, representa una vía de acceso al paraíso celestial. El prado del *Poema de santa Oria* cumple con todas estas características: situado en lo alto de una columna, simboliza la ascensión espiritual de la santa y un lugar de transición hacia el reino de los cielos.

En definitiva, que el árbol de Oria represente el paraíso terrenal, el Árbol de la Vida, la Virgen o nada de lo anterior, siempre es un elemento que enlaza la tierra con el cielo y, en eso, concordamos con Uría en llamarlo *axis mundi*¹¹. Dicho de otro modo, su función es ofrecer un pasaje vertical que permita el contacto entre los distintos niveles del universo y que los elegidos de Dios experimenten la transcendencia. Así, en el poema de Berceo, el árbol es (y a lo mejor sólo es) el último eslabón de la ascensión de Oria al reino celeste y el debate sobre la forma en que se personifica esta función es secundario para nuestro propósito, aunque demuestra la riqueza de la simbología que rodea el motivo.

3. LOS ÁRBOLES DE LA TRADICIÓN CLÁSICA

El árbol, entendido como *axis mundi* o enlace, no se limita al universo bíblico, sino que es uno de los mitos fundamentales de las civilizaciones indo-europeas¹².

9. En un artículo, Molly ROBINSON KELLY (2009: 48-49) define estos centros cósmicos como conexiones entre los niveles del universo y pone como ejemplos la escala de Jacob, pero también el templo de Jerusalén, alegando que puede haber tantos centros como lugares sagrados.
10. Comparte esta opinión MONTERO CURIEL (1996: 369). Para más informaciones sobre el Árbol de la Vida y los demás árboles del paraíso, véanse DERCKS (2014) y BEART y KUSTERS (2014).
11. Para un catálogo de los tipos de *axis mundi* y su estudio, véase POIGNET (1988: 28-55).
12. También se han encontrado árboles como *axis mundi* en la mitología maya, por ejemplo, en el *Chilam Balam* (Roys, 1967: 100) y en el templo de la Cruz en Palenque (MILLER y TAUBE, 1993: 186).

Encontramos el motivo, por ejemplo, en la *Eneida* (Gallais y Thomas, 1997: 58-63) y en la mitología nórdica con el imponente Yggdrasil. Se trata de un árbol cósmico que conecta los diversos mundos que componen la realidad vikinga: en Asgard (ramas) viven los dioses, que pueden bajar a Midgard (base del árbol según las representaciones), hogar de los humanos, gracias a un arcoíris mágico llamado Bifröst, mientras que bajo tierra las raíces se extienden sobre cuatro reinos que podríamos calificar de infernales (donde viven enanos y gigantes, entre otras razas)¹³. Yggdrasil, pues, no sólo estructura el mundo, sino que permite que sus varios niveles sean interconectados para facilitar los viajes de uno a otro (Jackson, 2014: 20).

3.1. La ramificación de un motivo literario

En la literatura castellana también observamos rasgos de algunos árboles míticos que establecen puentes entre la divinidad y el género humano. Encontramos uno en el manuscrito del *Libro de Alexandre* conservado en la biblioteca del duque de Osuna, donde el rey macedonio dialoga con unos árboles proféticos, conocidos como los árboles del Sol y de la Luna:

Yo te sabré dos árboles	en est monte mostrar
que non puedes tal cosa	entre tu cuer asmar
que ellos non te digan	en qué puede finar;
si en plazer te cabe,	puédeslo ir provar.
El uno es el sol,	es assí adonado,
el otro es la luna,	es assí encantado
que pronunçia al omne	quando tiene asmado;
verá que non traen anbos	linaje devissado.
[...]	
Entraron por los montes,	pensaron de andar,
fasta que a las árboles	ovieron de llegar;
pero ante ovieron	las vides a fallar
que bien saben ençenso	e bálsamo levar

(Cañas, ed., 2007: ee. 2482-2483; e 2487).

El episodio ocurre después de la batalla contra el rey Poro y se ubica en un monte de una isla de la India; los árboles del Sol y de la Luna forman, pues, parte

13. En total, Yggdrasil vincula nueve reinos, por orden descendente: Muspelheim (mundo primordial), Asgard, Alheim (hogar de los elfos), Vanaheim (dioses de la naturaleza), Midgard, Jötunheim (gigantes), Niflheim (nieblas), Svártalfaheim (enanos), Helheim (muertos).

de las *mirabilia* orientales con las que se cruza el conquistador, al mismo nivel que el árbol-autómata del palacio de Poro (ee. 2132-2139). Su aparición al final del texto, justo antes del viaje celestial, marca el clímax de las exploraciones (y del atrevimiento) del rey.

Debido a su gran difusión, delimitar las distintas capas textuales del motivo de estos árboles proféticos es tarea ardua. Parece tener su origen en *La Vida de Alejandro* (III, 17) del Pseudo-Calístenes (1994), redactada probablemente en el siglo III antes de Cristo. A diferencia de la versión de Osuna, el autor griego detalla el funcionamiento de los dos árboles, parecidos a cipreses, que Alejandro Magno visita en tres oportunidades (y no una sola, como en el *Libro de Alexandre*): el del Sol, de género masculino, habla tres veces durante el día, el de la Luna, de género femenino, tres veces durante la noche, en perfecta simetría. Indica también que los sacerdotes los visten de pieles de león y de pantera, información ausente de los versos castellanos.

El episodio, que se inserta dentro de la obra griega bajo la forma de una carta que Alejandro manda a Aristóteles para contarle las maravillas de la India, sirve de modelo para múltiples reescrituras posteriores¹⁴. Entre ellas encontramos la *Historia de Preliis*, traducción al latín y reelaboración del texto del Pseudo-Calístenes por el arcipreste León de Nápoles, donde consta que Alejandro Magno sólo visita una vez los árboles proféticos, que aparecen sin ninguna descripción (Alfonso X, 1982: 152 y 154)¹⁵. Por ser la fuente principal del *Libro de Alexandre* de Osuna, la *Historia de Preliis* es de particular importancia para el presente estudio¹⁶.

Sin embargo, no encontramos rasgos de los árboles proféticos en la *Historiae Alexandri Magni Macedonis* de Quinto Curcio¹⁷, ni en la *Alexandreis* de Gautier de Châtillon, lo que explica, tal vez, su omisión en el manuscrito del *Libro de Alexandre* conservado en París, que se inspira directamente de esta última fuente.

14. Para una lista de la difusión de la carta sobre las maravillas de la India y la ubicación de los manuscritos en donde esta se conserva, véase la base de datos en línea: *ARLIMA* (*Archives de Littérature du Moyen Âge*): <https://www.arlima.net/eh/epistola_alexandri_ad_aristotelem.html> [21/01/19].

15. Hemos consultado la recensión *J* de la *Historia de Preliis*, probablemente realizada en el siglo XII, por ser considerada como la más completa según Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte (ALFONSO X: 1982: 18-19). Conoce una amplia difusión en códices latinos y en traducciones vernáculas posteriores.

16. Claire RUSSELL (1981: 58) inventaria menciones orientales del encuentro de Alejandro Magno con los árboles del Sol y de la Luna. Podrían derivar de los árboles proféticos y antropógenos *wāq-wāq*, según defiende Mario CASARI (2007: 179-182). En cuanto a la tradición occidental, podemos encontrar los árboles, por ejemplo, en *Le Roman d'Alexandre* (ALEXANDRE DE PARIS, 2004: ee. 207-213) y en el *Kyng Alisaunder* (BOUTET, 2010: 57).

17. Agradecemos el dato a Adrián Fernández de la Universidad de Friburgo.

Volviendo a la tradición literaria castellana, habrá que esperar al siglo xv y la publicación de *El Victorial* para obtener más detalles que los presentados en los testimonios inspirados en la versión de León de Nápoles. En la obra de Gutierre Díaz de Games, el episodio aparece en el proemio: «Fue en romería, descalço e a pie, pasando muy grandes afanes, a unas oscuras montañas donde estavan dos árboles, el del Sol e el de la Luna, que dezían ventura de los hombres. Dio grandes ofrendas, e fizo sacreficios, e fizo su petición» (Gutierre Díaz de Games, 2014: 25) y retoma, entre otras fuentes, los versos 2490cd y, con ciertas libertades, la estrofa 2491 del *Libro de Alexandre*.

Después de este breve (y no exhaustivo) recorrido se nos plantea una pregunta: ¿a qué se debe la aparición o la ausencia del episodio en los textos? Cada reelaboración del mito es el producto de su época y de los objetivos del autor. Así, mientras el Pseudo-Calístenes hace énfasis en las *mirabilia* y les dedica una atención particular, otros autores, como Quinto Curcio, podrían haber querido otorgar la mayor credibilidad posible a los hechos y callan los que no consideran históricos (en el sentido moderno del término). Más allá de esta diferencia de planteamiento inicial, no podemos dejar de mencionar la importancia de los procesos de moralización y de cristianización en el desarrollo de la materia alejandrina en el ámbito hispánico.

Entre las versiones literarias castellanas, o sea el *Libro de Alexandre* y *El victorial*, observamos cambios significativos. Excelente ejemplo de cristianización de la materia alejandrina, el copista del *Libro de Alexandre* selecciona sus contenidos para este episodio¹⁸: calla en la medida de lo posible, por ejemplo, la afiliación de los árboles proféticos con la mitología clásica, que aparece en la *Historia de Preliis* a través del nombre de las Parcas. Además, para completar la transformación de Alejandro en héroe (pseudo) cristiano, se omitirá toda mención al beso que, en distintas versiones, el rey macedonio da a los árboles antes de que empiecen a hablar (en la *Historia de Preliis*, por ejemplo, y, posteriormente, en la *General Estoria*) probablemente para que no se confunda con un gesto de idolatría¹⁹.

El objetivo de *El victorial* al mencionar el episodio es distinto. En este texto del final de la Edad Media, los árboles del Sol y de la Luna aparecen como un

18. ONUMA (2003: 110) menciona un caso fascinante de cristianización: en el códice de la British Library MS Royal 20.A.v (también del siglo XIII), aparece en el f. 61r una ilustración de los árboles del Sol y de la Luna debajo de la cabeza de Cristo, que mira a Alejandro.

19. Probablemente sea por los mismos procesos de cristianización y moralización que se simplifican las condiciones establecidas por el indio para acceder a los árboles. De hecho, en la *Historia de Preliis* (ALFONSO X, 1982: 152), se precisa que sólo se llevarán a Alejandro y a sus hombres «Si mundus es tu et principes tui a commixtione masculi et femine [...]». En cambio, en el *Libro de Alexandre* desaparecerá la mención de los géneros a favor de una lectura que se consideraba más ortodoxa en la época (vv. 2484ab).

acontecimiento más en una lista que aspira a demostrar los profundos conocimientos del rey. Aquí no se observa ningún proceso de cristianización; al contrario, incluso se mencionarán sacrificios hechos por el rey a los árboles para recibir su oráculo. Por cierto, recordemos que el resumen de la historia de Alejandro se halla en el proemio dedicado al orden de caballería y destinado a retratar a los cuatro mejores «príncipes» de la Historia, para que sirvan de ejemplo y contrapunto a las aventuras del protagonista Pero Niño.

3.2. *Los árboles del Sol y de la Luna en otros textos*

Este panorama literario se debe completar con algunas ocurrencias más. En el ámbito hispánico²⁰, el episodio aparece en la cuarta parte la *General Estoria* de Alfonso X, en un capítulo titulado *De cómo vino Alexandre d'allí al mont ó estavan los árboles del Sol e cómo conteció y:*

Fablóles estonces el príncep e díxoles: —¿Por ventura queredes veer los muy santos árboles del Sol e de la Luna que vos digan las cosas que vos an de venir? [...] Si tú e tus príncipes sodes limpios de allegança de mugier, conviénevos entrar a aquel logar, ca de los diosses es. [...] E yendo aun empós esto más adelant por essa selva, llegaron al árbol que era coñoçudamient del Sol e de la Luna. [...] El árbol del Sol comienza a fablar por la palabra de India e acábalo en el lenguaje de Grecia, mas el árbol de la Luna fabla primero por el lenguaje de Grecia e acábalo en el de India. Estonces besó Alexandre aquellos árboles e començó a cuedar en so coraçón si andando lidiando por las tierras como andava e venciendo si se tornarié a su tierra d'aquella guisa (Alfonso el Sabio, 2009: 392-393).

Tal vez debido a un desigual interés en la cristianización de la materia alejandrina, la *General Estoria* se aleja del *Libro de Alexandre* en varios puntos: para Alfonso X, más que el carácter moral y religioso, importa el modelo de Alejandro en tanto que rey. Por lo tanto, este extracto se acerca más a la *Historia de Preliis* que al *Libro de Alexandre*, y no se ocultan los elementos paganos del episodio como la mención de los «dioses» o del beso del protagonista.

20. José Miguel DE TORO VIAL (2016: 131-141) ha rastreado, por su parte, la desigual suerte de este suceso maravilloso en las crónicas europeas del siglo XII en los ámbitos franceses y germánicos, y llega a la conclusión de que son pocas las ocasiones en las que aparece el episodio entero, pues solemos encontrarlo únicamente mencionado de pasada o criticado como un acontecimiento inverosímil. Afirma, sin embargo, que el episodio reanudará con éxito en el siglo XIII gracias a su aparición en la *Historia scholastica* de Pedro Coméstor, que Toro Vial considera como uno de los textos fundamentales de los siglos XIII y XIV para el aprendizaje de la teología en Occidente y que, por lo tanto, se valorará como un modelo.

Leemos también sobre estos árboles en la literatura de viaje de los siglos XIII y XIV. Los menciona de pasada John Mandeville en el séptimo capítulo de su *Libro de las maravillas del mundo*, antes de dedicarles mayor atención en el capítulo XXXIII, aunque escribe que no ha llegado hasta ellos por no querer atravesar unos extensos desiertos llenos de fieras poco acogedoras:

Más allá de ese río [el *Buemare*] hay unos desiertos que se tardan en cruzar quince jornadas —quien pueda resistirlo, pues yo no lo intenté—, pero según nos contaron los nativos de aquellos lugares, dentro de esos desiertos se encuentran los árboles del Sol y de la Luna, los árboles que hablaron al Rey Alejandro y le vaticinaron su muerte. Dicen que la gente que cuida de esos árboles y come de sus frutos y toma el bálsamo que dan vive cuatrocientos o quinientos años debido a las propiedades del fruto y del bálsamo. [...] Nos hubiera gustado mucho ir a ver esos árboles, si hubiéramos contado con la fuerza necesaria; pero creo que ni siquiera 100.000 hombres armados podrían atravesar a salvo esos desiertos, a causa de la gran cantidad de animales salvajes, enormes dragones y enormes serpientes que matan y devoran a todo aquel que se acerque a ellos (Mandevilla, 2001: 304-305).

Según Mandeville, los árboles proféticos no se encuentran en un monte (tradicción usada por el *Libro de Alexandre*), sino en el desierto. Aunque los dos espacios tengan una función similar en el imaginario medieval, este cambio topográfico recuerda varias versiones de la carta de Alejandro a Aristóteles, que también ubican allí a los árboles del Sol y de la Luna (Onuma, 2003: 119)²¹, lo que puede ayudar a identificar las fuentes del texto. Otra diferencia significativa es la pérdida de interés en el aspecto profético de la *mirabilia*, a cambio de las fantásticas propiedades del bálsamo que produce. A pesar de salirse del ámbito cronológico de nuestro análisis, este fragmento tiene la ventaja de demostrar que incluso sin formar parte del itinerario (ficticio, dicho sea de paso) de Mandeville, el autor siente la necesidad de mencionar el episodio alejandrino, prueba de su anclaje en el imaginario colectivo. De hecho, incluso llegará a ser escogido para ilustrar uno de los folios del *Livre des Merveilles* del siglo XV conservado en París.

21. Tradición recuperada en el *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais en el siglo XII, reconocido como una de las fuentes principales de Mandeville por ONUMA (2003: 119) y Ana PINTO, editora de la traducción al castellano publicada en Cátedra (MANDEVILLA, 2001: 26). El *Roman d'Alexandre* (e. 207) usa el mismo escenario, aunque no haga tanto énfasis en las bestias que pueblan el desierto (ALEXANDRE DE PARIS, 1994: 529).



Figura 2: Árboles del Sol y de la Luna. *Le Livre des Merveilles*, 1400-1420, Paris, MS FR2810, f. 220r. Cortesía de la Bibliothèque Nationale de France.

Finalmente, se ha debatido la aparición del Árbol del Sol en *Los viajes de Marco Polo*, pero sin su *alter ego* lunar. De hecho, Marco Polo describe en dos ocasiones (en la región de Tun-u-Qayn y de Jorasán) un Árbol Solo, que identifica como el Árbol Seco que aparece varias veces en la Biblia²². Si la traducción al castellano no deja lugar a equívocos, otras versiones del texto asemejan el Árbol Solo al Árbol del Sol y apoyan su comparación con la mención del viaje de Alejandro Magno (aunque en la versión castellana conste que este árbol no es el de la India, sino el que protege al rey durante su batalla contra Darío). La dificultad para la identificación de estos árboles deriva posiblemente de la similitud de los fonemas franceses *seul* y *sol* (respectivamente *solo* y *sol*), que se presta a confusión²³. Ahora bien, según Wittkower (1977: 89), la equivocación reside más bien en que varios textos de la materia alejandrina confunden el Árbol del Sol con el Árbol Seco en que anida el fénix: dos episodios muy cercanos, por ejemplo, en las páginas del Pseudo-Calístenes y en un manuscrito de la *Historia Alexandri Magni* (siglo XIII) conservado en la biblioteca universitaria de Leipzig, donde en el folio 88r aparece una miniatura del árbol del fénix y, en el folio contrapuesto en el códice, aparecen los árboles del Sol y de la Luna con un trazo parecido.

22. Jonás (4: 6-7), Ezequiel (17: 22-24), Daniel (4: 7-14) y Mateo (21: 18-22).

23. Así, en las versiones que derivan de la traducción de Henri Yule en el siglo XIX: el Árbol Solo aparece traducido como «Arbre Sol» (ONUMA, 2003: 110-112).



Figura 3: Árbol Seco, *Historia Alexandri Magni*, s. XIII, Leipzig, Cod. Rep. II 143, f. 88v. Cortesía de la Leipzig University Library.



Figura 4: Árboles del Sol y de la Luna, *Historia Alexandri Magni*, s. XIII, Leipzig, Cod. Rep. II 143, f. 89r. Cortesía de la Leipzig University Library.

La confusión de los árboles se vuelve incluso más llamativa en el manuscrito MS Royal 15.E.Vi de la *British Library*, donde aparecen en el folio 18v los árboles proféticos y el Árbol Seco en una misma ilustración (Onuma, 2003: 111). En las reelaboraciones castellanas, el árbol seco del fénix se encuentra ausente del *Libro de Alexandre*, donde la legendaria ave aparece sin percha (ee. 2475-2476),

pero sí es mencionado un árbol que no tenía hojas ni frutos en el capítulo de la *General Estoria*: «E andando más por essa selva, otrossí vieron un árbol alto a demás que nin tenié fojas nin fruto, e seyé en él una muy grand ave [...]» (Alfonso X, 2009: 393), apenas unas líneas antes del episodio de los árboles del Sol y de la Luna²⁴.

En conclusión, de la mitología vikinga a la hagiografía riojana, de la India a los *scriptoria* del Occidente medieval, el árbol-enlace está firmemente enraizado en el imaginario colectivo. Sus múltiples reelaboraciones dejan constancia de su polimorfismo simbólico ya que su forma y, sobre todo, su función dependen de la formación del autor y del objetivo de su obra. Así, mientras que en *El Poema de santa Oria* el árbol posibilita el acceso al reino de los cielos, las características divinas de los Árboles del Sol y de la Luna se eliminan en la medida de lo posible en el *Libro de Alexandre* gracias a un proceso de cristianización. No hay que olvidar, sin embargo, la función de enlace de estos árboles proféticos con el más allá, presente de manera intermitente en la tradición de la materia alejandrina, aunque se mantiene oculta en ciertas manifestaciones.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fuentes clásicas y medievales

- ALEXANDRE DE PARIS (1994), *Le Roman d'Alexandre*, Le Livre de Poche, Paris.
- ALFONSO X EL SABIO (1982), *Estoria de Alexandre el Grand: historia novelada de Alejandro Magno/ Alfonso X el Sabio: edición acompañada del original latino de la historia de Preliis (Recensión J) / León de Nápoles*, Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte (eds.), Editorial de la Universidad Complutense, Madrid.
- ALFONSO X EL SABIO (2009), *General Estoria*, tomo IV, Pedro Sánchez-Prieto Borja (ed.), Biblioteca Castro, Madrid.
- CAÑAS, Jesús (ed.) (2007), *Libro de Alexandre*, Cátedra, Madrid.
- GONZALO DE BERCEO (2006), *Milagros de Nuestra Señora*, Michael Gerli (ed.), Cátedra, Madrid.
- GONZALO DE BERCEO (2015), *Poema de Santa Oria*, Isabel Uría (ed.), Castalia, Barcelona.
- GUTIERRE DÍAZ DE GAMES (2014), *El Victorial*, Rafael Beltrán (ed.), Real Academia Española, Madrid.

24. Como ha observado BIGLIERI (2012: 319), se trata de una fiel traducción de la *Historia de Preliis*: «[...] unam arborem excelsam nimis que nec folia nec fructus habebat [...]» (ALFONSO X, 1982: 152).

- MANDEVILLA, Juan de (2001), *Los viajes de Sir John Mandeville*, Ana Pinto (ed.), Cátedra, Madrid.
- PSEUDO-CALÍSTENES (1994), *Le roman d'Alexandre. Vie d'Alexandre de Macédoine*, Aline Tallet-Bonvalot (ed./trad.), Flammarion, Paris.

2. Bibliografía crítica

- BEART, Barbara y Liesbet KUSTERS (2014), «The tree as narrative, formal, and allegorical index in representations of the *Noli me tangere*», en Pippa Salonijs y Andrea Worm (dirs.), *The tree. Symbol, allegory, and mnemonic device in medieval art and thought*, Brepols, Turnhout, pp. 159-186.
- BIGLIERI, Aníbal (2012), *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main.
- BOUTET, Dominique (2010), «L'arbre et l'Orient, entre mythe et réalité: des sources livresques aux récits de voyageurs», en Valérie Fasseur, Danièle James-Raoul et Jean-René Valette (dirs.), *L'arbre au Moyen Âge*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, pp. 53-64.
- CASALDUERO, J. Gimeno (1984), «La *Vida de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos», *Anales de Literatura Española*, 3, pp. 235-281.
- CASARI, Mario (2007), «Alexandre et l'arbre anthropique», en Jean-Louis Bacqué-Grammont (dir.), *L'arbre anthropogène du waqwaq, les femmes-fruits et les îles des femmes*, Università degli studi di Napoli «L'orientale», Napoli.
- CORTÉS, María Mar (2005), «Las imágenes del árbol y de la arboleda en los tratados de Teresa de Cartagena», en Carmen Parilla y Mercedes Pampín (eds.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Toxosoutos, A coruña, vol. II, pp. 157-170.
- CROCOLL, Natacha (2018), «Paisajes y espacios en *El Conde Lucanor*», en Hugo Bizzarri (ed.), *Monde animal et végétal dans le récit bref du Moyen Âge*, Reichert Verlag, Wiesbaden, pp. 71-79.
- DERCKS, Ute (2014), «Two trees in Paradise? A case study on the iconography of the tree of knowledge and the tree of life in Italian Romanesque sculpture», en Pippa Salonijs y Andrea Worm (dirs.), *The tree. Symbol, allegory, and mnemonic device in medieval art and thought*, Brepols, Turnhout, pp. 143-158.
- FARCASIU, Simina (1986), «The exegesis and iconography of *visión* in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*», *Speculum*, 61.2, pp. 305-329.
- GALLAIS, Pierre y Joël THOMAS (1997), *L'arbre et la forêt dans l'Énéide et l'Éneas. De la psyché antique à la psyché médiévale*, Honoré Champion, Paris.

- GASSE, Rosanne (2013), «The Dry Tree Legend in Medieval Literature», en Barbara Gusik y Rosanne Gasse (eds.), *Fifteenth-Century Studies*, Boydell & Brewer, London, pp. 65-96.
- GELIN, Marie-Pierre (2014), «*Stirps Jesse in capite ecclesiae*: iconographic and liturgical readings of the tree of Jesse in stained-glass windows», en Pippa Saloniuss y Andrea Worm (dirs.), *The tree. Symbol, allegory, and mnemonic device in medieval art and thought*, Brepols, Turnhout, pp. 13-33.
- GIANI GALLINO, Tilde (1996), *L'albero di Jesse. L'immaginario collettivo medievale e la sessualità dissimulata*, Bollati Boringhieri, Torino.
- GÓNGORA, María Eugenia (1983), «El árbol Paradixión, un capítulo del Bestiario de Guillaume Le Clerc», *Revista Chilena de Literatura*, 22, pp. 117-127.
- HECK, Christian (1997), *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Âge. Une image à la quête du ciel*, Flammarion, Paris.
- JACKSON, Jake (2014), *Norse myths*, Flame tree, London.
- JAMES, Edwin Oliver (1968), «The tree of life», *Folklore*, 79.4, pp. 241-249.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (1993), «La genèse de l'arbre généalogique», en Michel Pastoureau (dir.), *L'arbre. Histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, Le Léopard d'or, Paris, vol. II, pp. 41-81.
- MICHAEL, Ian (1996), «*De situ Indiae*: las maravillas de Oriente en la literatura medieval española», en Ana Menéndez Collera y Victoriano Roncero López (eds.), *Nunca fue pena mayor. Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 507-516.
- MILLER, Mary y Karl TAUBE (1993), *The gods and symbols of ancient Mexico and the maya. An illustrated dictionary of Mesoamerican religion*, Thames & Hudson, London.
- MONTERO CURIEL, Pilar (1996), «Los espacios en el *Poema de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo», *Anuario de Estudios Filológicos*, XIX, pp. 359-379.
- ONUMA, Yu (2003), «Trees of the sun and the moon: variety of the motif with special reference to the Letter of Alexander the great to Aristotle and Mandeville's travels», *The geibun-kenkyu: journal of arts and letters*, 85, pp. 100-126.
- POIGNET, Jean-François (1988), «Visions médiévales de l'Axe du Monde», *Revue de l'histoire des religions*, 205.1, pp. 25-55.
- ROBINSON KELLY, Molly (2009), *The hero's place. Medieval literary traditions of space and belonging*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- ROYS, Ralph (1967), *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, University of Oklahoma Press, Norman.

- RUSSELL, Claire (1981), «The Life Tree and the Death Tree», *Folklore*, 92.1, pp. 56-66.
- TORO VIAL, José Miguel de (2016), «*Arboreas voces solis luneque loquentes*: la visita de Alejandro Magno a los árboles del sol y de la luna en las crónicas del siglo XII», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 20.1, pp. 129-150.
- URÍA, Isabel (1989), «El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo», *Revista de literatura medieval*, 1, pp. 103-119.
- WITTKOWER, Rudolf (1977), «Marco Polo and the pictorial tradition of the marvels of the east», en *Allegory and the migration of symbols*, Thames and Hudson, London, pp. 75-96.