

## EN TORNO A LAS FUENTES DEL «LIBRO DE LOS EXENPLOS POR A.B.C.»: LA VIDA DE SAN BENITO

ANTONIO LINAGE

Hace poco, concretamente el día 7 de octubre de 1987, éramos testigos de cómo el alcalde de Sepúlveda, don Ismael Ortiz López, rendía tributo al hijo de la villa Clemente Sánchez de Vercial ante el Segundo Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval.

Además de haber nacido allí<sup>1</sup> —se sabe que el futuro arcediano de Valderas<sup>2</sup>—, por lo menos de 1392 a 1394 tenía dos beneficios en sendas de sus iglesias, Santiago y San Justo; y en la confesión contenida en una de sus obras, el *Compendium censurae*, alude a una temporada de enfermedad en su pueblo, *nuper cum in Sepulvega meis originis loco, morbo podagre laborarem*.

Y Tomás Calleja Guijarro<sup>3</sup> ha demostrado que el 1387 fue nombrado por el conde su maestro de gramática, recibiendo por salario —retribución que se tornó conflictiva— el rendimiento de la pregonería de la villa. Dato biográfico que nos es imposible dejar de relacionar con uno de los relatos de su *Libro de los exenplos por A.B.C.*<sup>4</sup>, cuyo protagonista es Nicolao, natural de Cremona y maestro de gramática en «Romaniola», aunque el argumento y la moraleja se refieren a los caudales del mismo y no a su menester, a diferencia de otro dirigido a exaltar la limosna espiritual, que en su caso consiste en enseñar un maestro a un escolar pobre que se la pedía que el pretérito de *conquinisco* es *conquexi*.

*Excursus* éste que viene a propósito de la complejidad de problema de las fuentes de ésta la copiosísima obra narrativa de nuestro clérigo, «la mayor colección de cuentos de la lengua española medieval, con fuentes más numerosas que cualquier otra y que ninguna obra medieval española menos las historias alfonsinas siendo también la que conserva más temas y asuntos»<sup>5</sup>.

Y uno de los problemas que se discuten previos a la pormenorización es si Clemente utilizó inmediatamente las fuentes que cita o lo hizo a través de una elaboración intermedia de las mismas, la cual podía haber sido en su caso otro «alfabeto» de cuentos. Esta última fue la opinión de Morel-Fatio<sup>6</sup> frente a la de Amador de los Ríos<sup>7</sup> y Menéndez y Pelayo<sup>8</sup>. Kesten Keller se inclina por la última a juzgar por el examen de los relatos tomados de Valerio Máximo, los *Diálogos* de Gregorio Magno y la *Disciplina clericalis*<sup>9</sup>, pero en definitiva suspende su juicio.

*Nosotros vamos a hacer una cala en los Diálogos*, sin pretensiones desde luego, y limitándonos al Segundo, que como es sabido contiene la vida de San Benito de Nursia, y a las alusiones benedictinas de los otros tres.

### El clérigo sepulvedano y san Benito

El «ejemplo» 25, *anima aliquando visibilis est post mortem*, está tomado del Diálogo Cuarto<sup>10</sup> y se desarrolla en el monasterio benedictino<sup>11</sup> de Terracina, el tercero y último fundado por el santo.

Por esta vez inicial nosotros vamos a transcribir el texto de Gregorio, el de nuestro paisano Clemente y nuestra traducción del primero:

Eisdem quoque discipulis<sup>12</sup> illius narrantibus, didici quia duo nobiles viri atque exterioribus studiis eruditi, germani fratres, quorum unus Speciosus, alter vero Gregorius dicebatur, eius se regulae in sancta conversatione tradiderunt. Quod isdem venerabilis pater, in monasterio quod iuxta Terracinensem urbem construxerat fecit habitare. Qui multas quidem pecunias in hoc mundo possederant, sed cuncta pauperibus pro animarum suarum redemptione largiti sunt, et in eodem monasterio permanserunt.

Quorum unus, scilicet Speciosus, dum pro utilitate monasterii iuxta Capuanam urbem missus fuisset,

Yo dependí de algunos discípulos de Sant Benito, que eran dos varones nobles e hermanos e sabios en las cosas del mundo. A uno llamaban Specioso, al otro Gregorio, e tomaron la regla de monjes<sup>13</sup> en sancta conversación e moraban en un monesterio que sant Benito feziera acerca de la cibdat de Terrazina, los cuales ovieron muchas riquezas en este mundo, mas todos (*sic*) las dieron a los pobres, por redempción de sus ánimas, e vinieron en aquel monesterio.

E una vegada enviaron a Spacioso (*sic*) a la cibdat de Capua por negocios del monesterio. E un día, estando su ermano Gregorio asentado a co-

También me enteré por sus mismos discípulos de que dos hombres nobles, hermanos y formados en las letras profanas, llamado uno Especioso y otro Gregorio, habían profesado bajo su regla en la santa confesión religiosa, y el mismo venerable padre los destinó al monasterio que había construido junto a la ciudad de Terracina. Ellos habían tenido mucho dinero en el siglo, pero se lo dieron todo a los pobres por la redención de sus almas y perseveraron en dicho monasterio.

Y en cierta ocasión, uno de ellos, Especioso, fue enviado cerca de Capua para un asunto del monasterio. Y cierto día, su hermano Gregorio, es-

die quadam frater eius Gregorius, cum fratribus ad mensam sedens atque convescens, per spiritum sublevatus aspexit, et vidit Speciosi germani sui animam tam longe a se positi de corpore exire. Quod mos fratribus indicavit, et cucurrit, iamque eundem fratrem suum sepulturam reperit, quem tamen ea hora, qua viderat, exisse de corpore invenit.

mer a la tabla con los monjes, e acató contra arriba, e vió el ánima de su ermano Specioso salir del cuerpo, aunque estaba muy lueñe. E luego lo dixo a los monjes, e partió para la cibdat de Capua, e quando allá llegó falló a su ermano enterrado, e sopo como aquella ora, que él viera salir el ánima de su ermano, finara.

tando sentado a la mesa comiendo con los demás hermanos, arreatado en espíritu, miró, y vió el alma de su hermano Especioso, que sin embargo estaba tan lejos, salir del cuerpo. Lo cual dió a conocer al momento a los hermanos, y se fue al momento, y encontró ya enterrado a su dicho hermano, de manera que comprobó que había salido del cuerpo en la misma hora en que lo había visto.

Como salta a la vista nuestra versión no ha sido literal, es más, puede que alguien la acuse de excesivamente modernizada, por ejemplo en una parte de su lenguaje eclesiástico. Pero aún así su coincidencia con el original latino y el texto de Clemente es irreprochable, y por supuesto que no es mérito nuestro alguno, sino de la fidelidad gregoriana de nuestro coterráneo. Y es curioso. Sin pensarlo conscientemente nos ha salido la palabra «original», tan evidente resulta que lo que ha hecho Clemente ha sido traducir a Gregorio.

Versión por cierto excelente la suya. Así, el *exterioribus studiis eruditi*<sup>14</sup> por *sabios en las cosas del mundo*, evitando lo que habría sido un latinismo burdo. Notemos cómo simplifica, evitando cualquier posible hondura teológica, el *per spiritum sublevatus aspexit* nada más que por *acató contra arriba*; sin duda teniendo en cuenta unos lectores que ante todo buscaban lo narrativo, aunque edificante, y por supuesto inmersos en la mentalidad medieval. En definitiva sintiéndose novelista en esa circunstancia, ¿no?

En cambio su traducción diríamos que es técnica, antes incluso que literal, en la *sancta conversación* por *sancta conversatione*. Pero éste es un detalle del que diremos algo luego.

Veamos ahora los dos relatos que toma del *Diálogo Segundo*, o sea la hagiografía benedictina *ad hoc*.

El 251, *livor livore sanatus*, titula como acostumbra con esta máxima que compendia su moraleja la victoria del santo sobre la concupiscencia, que es el argumento del capítulo segundo gregoriano, a su vez bajo el epígrafe *de temptatione carnis superata*.<sup>15</sup>

En este caso, Clemente omite una parte de la narración y abrevia un poco la que da.

Gregorio empieza contando que un día que Benito estaba solo se le presentó el tentador; Clemente simplifica con la mera composición de lugar de que estaba en uno de sus huertos. Gregorio sigue que un merlo se puso a darle vueltas alrededor de la cara, enfadosamente y tan cerca que le habría podido coger sin esfuerzo con la mano, pero prefirió santiguarse y entonces el pájaro se fue; Clemente, nada más que «volaba e revolaba delante su cara». Continúa Gregorio que inmediatamente so-

brevino a Benito una tentación carnal como nunca había sentido otra, presentándosele la visión de una mujer a la que había conocido; Clemente escribe que «dejó una tentación del deleite de la carne». Dejóle, es decir el ave al marcharse, estableciéndose pues una relación de causa a efecto que en el texto del *Diálogo* no está explícita y que desde luego tiene más vigor dentro de su concisión envolviendo el relato del Sepulvedano en un realismo más descarnado entre físico y psicológico. Continúa Gregorio que el santo estuvo a punto de dejar el desierto, vencido por la voluptuosidad, pero que de repente se sintió vuelto en sí al impulso de la gracia; Clemente «que propuso de dejar su monasterio e irse por el mundo e casarse e vevir en deleites, mas la gracia de Dios le acorrió luego e tornó en sí». Y entonces, «urticarum et veprium iuxta densa succrescere fructecta conspiciens, exutus indumento, nudum se in illis spinarum aculeis et urticarum incendiis proiecit ibique diu volutatus», es decir «vió acerca de sí ortigas e espinas e lanzóse desnudo en ellas». Luego Gregorio cuenta y glosa que de esa manera venció Benito la tentación, con alguna más extensión que Clemente, quien se limita a expresarlo con las frases más concluyentes de aquél un poco libremente vertidas, «e así amató el ardor de la temptación, ca un clavo saca a otro e una llaga sana a otra». Y omite la consecuencia vitalicia del suceso, el que Benito no volvió nunca más a ser tentado por la concupiscencia.

Habiendo además un detalle que acaso no sea casual. Y es que Clemente cita a Gregorio siempre que se sirve de él, *su Diálogo* que dice, sin especificar su número ni designarlos nunca en plural. No lo hace en el «ejemplo» 157 —tomado del *Diálogo* IV,6-1,1-2— pero sin duda por haberse equivocado mecánicamente al dar en cambio la referencia en el 156, el cual no está tomado de la obra gregoriana. Y en el caso que nos está ocupando tampoco cita expresamente su fuente, sino que comienza «leyese de sant Benito».

Así las cosas, nos parece atendible la hipótesis de que esta vez Clemente escribió de memoria, sin tener a la vista el texto de Gregorio, pero tampoco versión intermedia alguna, y que acaso lo hizo así por estar muy familiarizado tanto con el tema como con la ejemplificación<sup>16</sup> en su propia predicación clerical. O sea que el texto nos resulta neutral en cuanto al problema de si el Sepulvedano utilizó directa o indirectamente las fuentes y en cambio nos ilustra de otro de sus procedimientos, el más espontáneo y menos librario.

El «ejemplo» 147, *elemosinam facientibus in penuria deus providet sine mora*, está tomado del gregoriano<sup>17</sup> *de ducentis farinae modiis famis tempore ante cellam inventis*. «Cuenta sant Gregorio», empieza esta vez Clemente, y de su entrada vamos nosotros a seguir el relato común a los dos, a saber que habiendo mucha hambre en Campania faltó el trigo en el monasterio, de manera que sólo quedaban cinco panes, y viendo Benito tristes a sus monjes los confortó con la esperanza de tener abundancia al día siguiente, llegando el cual, efectivamente se encontraron doscientos sacos de harina a la puerta, sin que llegara a saberse por medio de quién Dios los había mandado, a lo cual los hermanos le dieron muchas gracias.

Salvo un detalle, desde luego muy decisivo, de que diremos, los hechos coinciden, si bien Gregorio es un poco más expresivo al glosarlos e incluso narrarlos. Así, Clemente omite «magnaue omnes alimentorum indigentia coangustabat»; no precisa que fue exactamente a la hora de la comida cuando sólo quedaban los cinco panes; ni comenta que el santo abad «eorum pusillanimitatem studuit modesta increpatione corrigere et rursum promissione sublevare», ni apostilla que los monjes «didicerunt iam de abundantia nec in egestate dubitare».

Pero el detalle en el que antes decíamos discrepan Gregorio y Clemente es decisivo en cuanto cambia la misma lección moral del suceso. Se trata de que el Sepulveda no achaca la falta de pan en el monasterio a que los monjes habían dado limosna a cuantos se la pedían, algo ausente del todo en Gregorio. De manera que la moraleja de éste es la confianza en la providencia, en tanto la de aquél consiste en la recompensa de la caridad.

Así las cosas, las omisiones de Clemente no nos parecen ni bastantes ni significativas para inclinarnos por la existencia de una fuente intermedia entre él y Gregorio. Y en cambio la modificación que de *motu proprio* introduce nos ejemplifica decisivamente en cuanto a su libertad de aprovechamiento de sus modelos al servicio de su menester sacerdotal.

Claro está que por este camino habría que proseguir con el examen de todos los textos gregorianos utilizados, antes de continuar con el resto de las fuentes, lo que nosotros no podemos hacer aquí, pues no son desde luego precisamente escasos.

### Los demás «Diálogos»

Damos a continuación la lista de los *exemplos* tomados de ellos con la correspondencia mutua:

24 = IV, 5, 1-2.	113 = III, 20, 1-2.	291 = III, 14, 1-7	389 = III, 18, 1-2.
26 = IV, 11, 4.	150 = IV, 42, 1-5.	295 = III, 37, 10-17.	396 = IV, 2, 2-4.
27 = IV, 9.	157 = IV, 6, 1-2. <sup>18</sup>	318 = IV, 59, 1.	398 = IV, 55, 2-4.
31 = III, 19, 1-3.	300 = IV, 37, 3-4.	343 = IV, 20, 1-2.	400 = IV, 56, 1-2.
85 = IV, 18, 1-3.	238 = I, 2, 8-10	353 = IV, 54, 1-2.	404 = IV, 33, 1-4.
92 = III, 7, 1-9.	239 = III, 5, 1-4	357 = IV, 40, 7-8.	438 = IV, 40, 10-11.
99 = III, 22, 1-3.	286 = III, 17, 1-5	372 = IV, 57, 3-7.	438 = IV, 40, 10-11.

Materia esta abundosa gregoriana pero no benedictina. En cambio hay en el «libro» un «exemplo» benedictino pero no gregoriano. Es el 138, donde Clemente no cita el *Diálogo* pero tampoco ninguna otra fuente. Y no se trata de un milagro, sino de un mero episodio interior inmediatamente convertido en la correspondiente admonición moral. Benito, a la vista de un hombre pertinazmente desesperado a quien era incapaz de hacerle confiar en Dios, le dió de limosna todos sus propios méritos y bienes de manera que se imputaran al donatario y no al donante en el día del juicio, y como la noche inmediata el demonio tratara de perturbar y entristecer al santo a la consideración de tal voluntario despojo «el ángel del cielo» le confortó haciéndole ver que su gesto tenía de por sí más valor que todos los anteriores merecimientos juntos cedidos.

Nosotros confesamos no haber encontrado la fuente de esta lección en la por otra parte sabidamente parsimoniosa hagiografía «benedictina».

En cuanto a la parte de ésta tomada del *Diálogo Segundo* ya vimos que Clemente, aparte modificar —no sólo en el sentido del milagro de los sacos de harina, sino en la relación que establece entre la tentación carnal y el revoloteo del merlo— sobre todo abrevia. Y en este orden de cosas, sin entrar en el examen de los otros *Diálogos*, sí vamos a aprovechar la ocasión para apuntar que los «ejemplos» 200, 398 y 389 omiten los nombres de quienes se los contaron a Gregorio, aparte algunos detalles geográficos en el último. En el 291 interrumpe la narración de los dichos de Isaac de Spoleto, que Gregorio prosigue; y en el 343 omite el relato de la muerte del protagonista.

En el 85, mientras Gregorio apostilla «cum humanum genus multis atque innumeris vitiis sit subiectum, Hierusalem caelestis maximam partem ex parvulis vel infantibus arbitror posse compleri», Clemente prefiere más castiza y un tanto desenfadadamente «en lo cual claro parece que es defendido a las santas vírgenes andar en danzas».

Mas no podemos proseguir por este camino. Sí debemos en cambio situar en su marco los contactos de nuestro Sepulvedano con los antiguos textos benedictinos y gregorianos.

### Un benedictinismo ambiental.

Ante todo no puede regatearse a Clemente una cierta preferencia benedictina. Es sintomático que recurra a San Benito fuera del *Diálogo Segundo*, lo cual no es desde luego corriente, y que prefiera violentar el sentido de éste antes que recurrir a otra fuente para ejemplificar el provecho de la caridad. Además, al citar de memoria el episodio de la tentación cooncupiscente, nos denota una genuina familiaridad tanto con el santo como con su hagiógrafo<sup>19</sup>.

Y aparte ello, el Sepulvedano demuestra estar familiarizado con el mundo monástico en sí. Recordemos como optó por traducir literalmente una noción tan de clausura adentro —y benedictina— cual *santa conversación*, aún en perjuicio de su más fácil y plena inteligibilidad por sus lectores seglares.

Y bastantes de sus otros ejemplos están tomados del Cister, algunos del propio San Bernardo, y uno por lo menos del abad de Cluny Pedro el Venerable.

Familiaridad benedictina que no es de extrañar si paramos mientes en el ambiente de la vida de nuestro clérigo «novelista». En la misma tierra de su Sepúlveda natal estaba el priorato de San Frutos, dependiente de la abadía de Silos. Pero hay que reconocer que esa comarca había sido de siempre poco monástica, salvo el eremitismo floreciente en su paisaje natural del cañón del Duratón. En cambio, el León de su canonicato y la Zaragoza donde pasó diez años, de 1419 a 1429, al servicio de su gran amigo el arzobispo Alonso de Argüello, aquél sobre todo, sí eran tierras inmersas en la tradición benedictina, donde por lo tanto los *Diálogos* habían de tener curso fluido, que sabida es la conjunción al servicio de la benedictinización del monacato incluso de este texto hagiográfico y la propia *Regula Benedicti*<sup>20</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la fidelidad de Clemente a Gregorio, a veces literal, de traductor, y que cuando quiebra, como hemos visto, se debe a motivaciones nítidas que desde luego descartan la presencia de un intermediario; a la vista de la inmediatez del mismo a los ambientes benedictinos, y de su profunda cultura latina y eclesiástica, ¿no nos inclinaremos, al menos en este caso, a dar por buena la correlativa inmediatez de su fuente, o sea a concluir que utilizó directamente los *Diálogos*?

Nosotros ponemos punto final a nuestra aportación con esta sugerencia. El estudio completo del *Libro de los exemplos* es una tentación, sí. Pero demasiado peligrosa. ¿O acaso no equivaldría a una puesta al día nada menos que de una buena puerta de los *Orígenes de la novela* de don Marcelino<sup>21</sup>?

## NOTAS

<sup>1</sup> Remitimos a nuestro artículo *El arcedian de Sepúlveda de Valderas Clemente Sánchez en los orígenes de la novela*, «*Studium Legionense*» 18 (1977) 165-219.

<sup>2</sup> Este su canonicato en la catedral de León ha sido estudiado por M. I. NICOLAS CRISPIN, *Clemente Sánchez de Bercial* (sic): *arcedian de Valderas (1419-1426)*, en «El pasado histórico de Castilla y León. I. Edad Media» (Burgos, 1983) 315-24.

<sup>3</sup> En su trabajo inédito *Clemente Sánchez de Bercial y el estudio de gramática de Sepúlveda*; cfr. los núms. 55 y 68 de la *Colección diplomática de Sepúlveda* de E. SAEZ (Segovia, 1956), pp. 210 y 237.

<sup>4</sup> Seguimos la edición de J. ESTEN KELLER (con vocabulario de L. JENNINGS ZAHN; «Clásicos Hispánicos» serie 2,5; Madrid, 1961), núms. 120 y 131.

<sup>5</sup> J. ESTEN KELLER, edición citada, p. 9. Por su parte, de su *Sacramental* se ha dicho ser uno de los dos libros «de cura pastoral que mayor difusión e influencia obtuvieron en la Europa cristiana durante casi dos siglos» — el otro habría sido el *Manipulus curatorum* de Guido de Montic Roterio, escrito en Teruel el 1333; H. SANTIAGO OTERO, *El «Sacramental» de Clemente Sánchez de Valderas*, «*Monumenta Iuris Canonici*» C, Subsidia, 7 (Ciudad del Vaticano, 1985) 153-61.

<sup>6</sup> En «Romania» 7 (1878) 481-526; es también la de A. H. KRAPPE, *les sources du «libro de los exemplos»*, «*Bulletin hispanique*» 34 (1937) 5-54.

<sup>7</sup> *Historia crítica de la literatura española* IV (Madrid, 1863), pp. 301-18.

<sup>8</sup> *Orígenes de la novela* I («Obras completas» ed. de R. de Balbín; tomo 13 a cargo de E. Sánchez Reyes; Madrid, 1961), pp. 162-4.

<sup>9</sup> P. 17 de su edición.

<sup>10</sup> VIII, 1-2; seguimos la edición de A. DE VOGUE («Sources chrétiennes», 251, 260 y 265; París, 1978-80)

<sup>11</sup> De Vogüé advierte que la expresión *eius se regulae* designa en este caso la sumisión a la autoridad abacial y no la observancia exclusiva de la regla benedictina, pues entonces se vivía bajo el sistema del *codex regularum* o *regula mixta*. Con esa salvedad y sin precisar más nuestro punto de vista en esta cuestión aquí accidental empleamos nosotros el epíteto «benedictino».

<sup>12</sup> El capítulo anterior alude a la visión que tuvo el mismo san Benito del alma del obispo de Capua, Germán, subiendo al cielo, y a la vez la cósmica de que tanto han discutido los teólogos. Por eso el *illius* se refiere al santo de Nursia, como acertadamente precisa Clemente para sus lectores desprovistos del reenvío en cuestión.

<sup>13</sup> No es cuestión aquí de explayarnos en la exégesis de *conversatio* que ha hecho correr tanta tinta en la tradición benedictina, Paul Antin, el traductor de la edición de De Vogüé, escribe «s'étaient engagés sous sa règle dans la vie religieuse».

<sup>14</sup> Caro a Gregorio; así también en III, 1-2; y 5 *exteriorum administrationem*.

<sup>15</sup> II, 2, 1-2.

<sup>16</sup> *Sobre este pasaje de la vida de San Benito: M. DOUGET, La tentation de saint Benoît: relation ou création par saint Grégoire le Grand?* «*Collectanea Cisterciensia*» 37 (1975) 63-71; P. COURCELLE, *Saint Benoît, le merle et le buisson d'épines*, «*Journal des Savants*» (julio-septiembre, 1957) 154-61; y P. A. CUSACK, *The Temptation of Saint Benedict: an essay of interpretation through the literary sources*, «*American Benedictine Review*», 27 (1976) 143-63.

<sup>17</sup> II, 2, 1-2.

<sup>18</sup> Como dijimos antes Clemente se ha equivocado aquí, al citar a Gregorio en el cuento anterior en vez de en éste.

<sup>19</sup> Nos parece en cambio irrelevante que en el ejemplo 27 escriba Mursia en vez de Nursia, pues a pesar de tratarse del pueblo natal de san Benito el relato no se refiere a éste, aparte saltar a la vista lo de todo intrascendente del minúsculo error, no sólo por su pequeñez sino por su naturaleza.

<sup>20</sup> Puede verse nuestro artículo *El benedictinismo monástico y la biografía gregoriana de San Benito. A propósito de la España medieval*, «*Studia Monástica*» 26 (1984) 231-40. Y a propósito de la transcendencia del texto de Gregorio, acaba de aparecer un pretencioso estudio sobre los *Diálogos* que niega su autenticidad, de entrada con un triunfalismo exagerado; *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, de FRANCIS CLARK (Leiden, 1987). Y curiosamente explica lo tardío de la benedictinización atribuyéndola al *Diálogo Segundo*, a la difusión de éste queremos decir. Tardía por coetánea con el texto en cuestión, para él igualmente retrasado. O sea que a la vez que intenta destronar al libro de su autoría exalta hiperbólicamente su influencia. Por cierto que se trata de uno de los puntos a discutir más a la tesis dicha. ¿No equivale a reconstruir sin más que cambiar la fecha la que se ha llamado por dom ADALBERT de Vogüé «la novela histórica» del cardenal Schuster?

<sup>21</sup> El camino es el de R. E. MARSAN, *Itineraire espagnol du conte médiéval. (VIII-XV siècles)*, colección «*Témoins de l'Espagne. Série historique*», 4 (París, 1974), sobre todo el capítulo tercero relativo a los temas. Cfr. F. LOPEZ ESTRADA, *Por los caminos medievales hacia la utopía*, «*Libro de los Ejemplos*», núm. 6 en «*Aspetti e problemi delle letterature iberiche*. Studi offerti a Franco Mergalli a vura di Giuseppe Bellini» (Roma, 1981), 209-17.

