

LITERATURA MEDIEVAL

Volume IV

ACTAS DO IV CONGRESSO
DA
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de
AIRES A. NASCIMENTO
e
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: **EDIÇÕES COSMOS**

1ª edição: Maio de 1993
Depósito Legal: 63841/93
ISBN: 972-8081-07-3

Difusão

LIVRARIA ARCO-ÍRIS

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

EDIÇÕES COSMÓS

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01
Fax: 347 82 55

Algunas Ordalías a Propósito del «Arco de los Leales Amadores»¹

Paloma Gracia

En 1952 Juan-Bautista Avalor Arce publicó un interesante artículo titulado «El arco de los leales amadores»², que venía a situarse en esa suerte de debate que nuestra crítica ha sostenido en torno a las fuentes artúricas/orientales de la literatura caballeresca hispánica, y que con el tiempo vino a convertirse en emblema de esta segunda postura. Encabezaba la exposición una larga cita del *Amadís de Gaula*; el pasaje en que se describe la creación del «arco» en la *Ínsola Firme*³. A continuación, Avalor Arce argumentaba su rechazo a los postulados de Gaston Paris y Grace Williams, esto es, a la tesis sugerida de que el episodio tenía un texto artúrico francés como fuente: el Valle sin Retorno o Valle de los Falsos Enamorados del *Lancelot*⁴. Señalaba el mismo Avalor la enorme distancia que separa ambos textos, a la vez que aludía a sendos pasajes en que Heliodoro, Aquiles Tacio y Eustacio Macrembolita describían pruebas de castidad o de virginidad, para sostener, a modo de conclusión, que *Amadís* podía haber mantenido «la estructura general» del Valle, recurriendo no obstante, a la novelística greco-bizantina para «rellenar» tal estructura, dados los importantes puntos en común que observaba.

Antes de llegar a dicha conclusión, recogía los pasajes aludidos sometiéndolos a examen. El de las *Etiópicas*, en que se probaba la virginidad de Clariclea empleando una parrilla que quemaba a los «seres impuros», mientras que los inocentes podían poner sus pies sobre ella sin sentir daño alguno⁵. Dos de *La historia de los amores de Leucipa y Clitofonte*: en el primero y en una gruta accesible sólo a las vírgenes, una siringa suspendida detrás de la puerta probaba la condición de las mujeres; si la muchacha era virgen emitía una «música melodiosa y divina», tras ello la puerta se abría por sí misma y la joven aparecía coronada con ramas de pino⁶. El segundo pasaje describe la prueba a que se someten las sospechosas de adulterio en el agua sagrada del Styx: «la mujer escribe la fórmula del juramento en la tablilla que cuelga a su cuello mediante una cinta; si el juramento no contiene ninguna mentira, la fuente permanece tal cual es; de haber perjurio, el agua se pone a hervir, sube hasta el cuello y cubre la tablilla»⁷. El último es un episodio de la novela *Hismines e Hisminia*, donde los protagonistas llegan a una isla cuya fuente resuelve las dudas acerca de la virginidad de las muchachas: se sumerge a la joven en el agua, con la cabeza coronada de laurel; una estatua de Diana cazadora vela las aguas, si es doncella aún, el agua permanece tranquila y sale de la fuente coronada, si no lo es, Diana arroja una flecha contra ella, las aguas se agitan arrebatándole la corona y la denuncian como impúdica.

A principios de siglo, R. Cirilli sacaba a colación este último pasaje en un contexto bien distinto al de Avalor Arce, pues versaba sobre la costumbre celta de probar la legitimidad de los niños mediante una ordalía de agua⁸. El autor sostenía que aún en plena República se practicaba este tipo de ordalías en Roma, si no en el caso de los nacimientos sospechosos sí al menos como prueba de virginidad. Aludía al pasaje en que Valerio Máximo relata cómo la vestal Ticia, habiendo sido acusada de haber faltado a su voto, recogió agua del Tíber y la llevó en un cedazo hasta el templo de Vesta, en el Foro; y a la existencia de un bajorrelieve conservado en el Capitolio, que muestra cómo la vestal Claudia, después de haber sacado el agua del Tíber y haber tomado a la divinidad por testigo, hizo que el navío que transportaba la imagen de la diosa Cibeles franqueara el lecho del río con la sola ayuda de su ceñidor. Para

Cirilli, la fábula de *Hismines e Hisminia* constituía el último eco de la costumbre celta. También las alusiones a los pasajes de Heliodoro y de Aquiles Tacio se encontraban junto a los numerosísimos testimonios — históricos, mitológicos, literarios — que daban fe de la práctica de ordalías en la Grecia clásica; el mar, las fuentes, el fuego y un sinfín de elementos eran utilizados para probar la pureza de los individuos y someterlos a su juicio de dos maneras: bien exponiéndolos a situaciones extremas, bien utilizando objetos — tablillas inscritas, por ejemplo — en su lugar⁹. En este contexto, tales referencias se perdían entre otras muchísimas: algunas reflejan un sentido de la ordalía muy puro; en otras se han introducido elementos mágico-religiosos, parecen más literarias, se asemejan más a las bizantinas, y también a nuestro «arco de los leales amadores».

Llegado este punto cabe tomar en consideración algunas de las afirmaciones de Avalor Arce. Refiriéndose a los pasajes aludidos de Heliodoro, Tacio y Eustacio Macrembolita, afirmaba: «Estas pruebas de la castidad /o virginidad, lugar común de la novelística greco-bizantina, deben haber pasado rápidamente a las literaturas occidentales, pues aquí se reprodujeron temprana y profusamente»¹⁰. Se apoyaba en las palabras del helenista francés Jean Maillon, que había escrito: «En el ciclo bretón, novelas de aventuras y de amor, es donde han de buscarse reminiscencias de Heliodoro. La prueba del hierro al rojo a que se somete Iseo para probar su inocencia recuerda sin duda el brasero ardiente sobre el cual camina impunemente la virgen Clariclea»¹¹. Ahora bien, la imposibilidad de probar el conocimiento de tales textos hasta mucho más tarde, cuando efectivamente este tipo de pruebas pasó a ser un lugar común, deja sin solución posible el problema de la accesibilidad de las fuentes bizantinas, como apuntaba Avalor Arce. Por lo tanto y frente a la sugerencia de Jean Maillon, cabe preguntarse qué necesidad tendrá de remitir a Heliodoro el estudioso de la leyenda de Tristán e Iseo.

Buena parte de la literatura precedente y la contemporánea daba cuenta de prácticas similares que habían tenido lugar — y seguían teniéndolo — históricamente. Las obras castellanas aportan ejemplos abundantes: ninguna es tan curiosa como la que se describe en la *Primera Crónica General*, cuando narra cómo, para decidir si el rito romano iba a reemplazar al mozárabe, fue arrojado a una gran hoguera un códice de cada uno de ellos; mientras que la copia del romano se quejaba e intentaba librarse de las llamas hasta saltar fuera de ellas, la del segundo permaneció en el fuego sin sufrir daño alguno¹². También la *General Estoria* da cabida a una suerte de ordalía cuando Abraham sale ileso del bautismo de fuego dispuesto para acabar con su vida; el rito cobra por ello el valor de una prueba que evidencia la veracidad de su fe¹³. De haber tenido lugar, la ordalía más cercana a la práctica histórica común hubiera sido la que se menciona en la *Crónica de Fernando IV*: a la muerte del rey Sancho, su esposa Juana manifestó la voluntad de someterse al hierro candente para probar la legitimidad del que decía ser hijo de ambos; cuando estuvo todo dispuesto, Juana se echó atrás haciendo evidente la mentira¹⁴. Y si hay que dudar de su fácil acceso, sirva como ejemplo seguro la *Biblia*, que describe con todo lujo de detalles cómo debe aplicarse la prueba del agua a la mujer sospechosa de adulterio (*Números*, 5). Es más, si lo bárbaro de tales prácticas puede cuestionar lo arraigado de las mismas en el Occidente europeo, valga como muestra el folclore de Francia donde la costumbre de practicar una suerte de ordalía en determinadas fuentes con el objeto de consultar el futuro de los seres amados, o para conocer sus verdaderos sentimientos, se mantuvo viva hasta un pasado muy próximo: habitualmente, se arrojaba al agua algún objeto relacionado con la persona en cuestión — en asuntos de virginidad, un alfiler de la muchacha cercano a su corazón por ejemplo — y, en líneas generales, el que se sumergiera, o lo hiciera rápidamente, indicaba una respuesta negativa. Más cercanos al sentido de nuestras pruebas se encuentran algunos ritos destinados a comprobar la fidelidad de los futuros esposos: en Chassericourt, los jóvenes prometidos acudían días antes de su enlace a la fuente de San-Gangulfo para introducir un dedo en sus aguas; si permanecía seco su poseedor sería fiel, infiel si salía mojado. La costumbre está relacionada con la leyenda de

este santo, que en el siglo pasado se asociaba a distintas fuentes francesas y según la cual un ángel le había sugerido probar la fidelidad de su esposa haciendo que la mujer sumergiera su brazo en una fuente cualquiera, por lo que no iba a recibir daño alguno si era inocente; no ocurrió así, pues las placas violetas y negras, las úlceras y la supuración, dieron cuenta de su culpabilidad¹⁵. Aún a principios de siglo se practicaba una ordalía de fuego en los Pirineos orientales, donde el séptimo hijo varón ejercía como brujo familiar siempre que demostrara merecer el privilegio correspondido, cruzando, sin quemarse y con los pies desnudos, una barra candente al rojo blanco¹⁶.

Entonces ¿por qué pensar que las ordalías medievales son hijas de la literatura bizantina cuando la tradición clásica está plagada de ellas, cuando forman parte de las creencias ancestrales de carácter más universal, o cuando fueron una realidad a lo largo de toda la Edad Media y en todo Occidente? No se trata de negar el peso de la literatura bizantina, sino de tener en cuenta otras formulaciones medievales, previas al *Amadís*, que se habían hecho eco de las pruebas; es bien admisible que el influjo bizantino fuera determinante en aquellas que había llenado de adorno la fantasía de sus contextos, no en el caso de otras, que parecen ser reflejo de la práctica contemporánea: la de la reina Juana, la de Iseo en buena medida también. Hay algo especialmente significativo en el caso de las primeras que parece eco de la novela bizantina, plausiblemente porque bien podrían deber a ésta determinados componentes de su expresión literaria: la suma de elementos mágicos — estatuas y objetos diversos, música —, la especialización amorosa, y la ambientación en un marco de aventura y ensueño. En este sentido y de considerar insuficiente la propia tradición occidental para producir los muchos pasajes, que, como el de *Tristan* o el de *Amadís* en último término, les dieron cabida, quepa recordar la hipótesis de que *Tristan* tiene por fuente una narración que integraba ya una suerte de ordalía de fuego, derivada, a su vez, de una antigua leyenda persa¹⁷. Más aún, en el esfuerzo de rastrear las huellas ajenas a Occidente de nuestras pruebas debe tenerse en cuenta que si existe alguna en la literatura medieval que recuerde a las de *Leucipa* y *Clitofonte*, o a la de *Hismines e Hisminia*, y estuviera difundida extensamente con toda seguridad ésa es la que se halla en *Floire et Blanche-flor*, cuyo origen oriental nadie parece cuestionar hoy: su ordalía de agua, además de prueba de virginidad, designa a la doncella que será durante un año la esposa del emir, pues, mientras las aguas se mantienen claras al paso de la joven testimoniando su inocencia, un árbol deja caer una flor y señala con ello a la muchacha que va a ser coronada y nombrada dama del país¹⁸.

El «arco» de *Amadís* constituye, en síntesis, como el hierro candente de Iseo, una versión de las viejas ordalías y se fundamenta en la misma fe que les dio vida tanto en la Antigüedad, como en la Edad Media; en el caso de Iseo el relato puede no ser más que una interpretación de la práctica histórica, mientras que en el de las bizantinas, al igual que en el de *Amadís*, la novelización ha desfigurado su sentido, pues no son las fuerzas naturales por sí mismas las que tienen poder decisivo: la parrilla de Clariclea, la gruta y el agua sagrada, la fuente de Diana, comparten con el «arco» ser lugares cuyas facultades probatorias derivan del encantamiento. En esto y en los elementos que sirven de marco a la ordalía la descripción de *Amadís* está muy próxima a la literatura bizantina y muy lejos del valle del *Lancelot*; en todo ello los postulados que Avalor Arce sostuviera resultan reveladores al máximo.

Por último, cabe señalar que el *Amadís* incorpora, junto al «arco de los leales amadores», una prueba de sentido equivalente y sumida también en la misma atmósfera bizantina que Avalor Arce señalara; me refiero a la que el sobrino de Apolidón, Macandón, ha venido ejecutando a lo largo de sesenta años ya que sólo puede ser investido por aquellos que la misma designe, esto es, a la espada que vuelve a ser enteramente clara y al tocado cuyas flores reverdecen en su totalidad, puestos en las manos y sobre la cabeza de los amantes más leales — Amadís y Oriana¹⁹. El ambiente de las ordalías bizantinas se ha fundido con el propiamente caballeresco, así que junto a los elementos característicos del primero se encuentran los lugares comunes del segundo. La prueba, asociada ahora a la ceremonia de investidura,

agrupa motivos de uno y otro signo: el amor, la mujer, las flores han aparecido una y otra vez en estas páginas; no así el varón y la espada. Las flores que se renuevan como signo de fidelidad y el hierro que cobra un color uniforme evocan nuestras ordalías a la par que recuerdan las numerosas aventuras que señalan a los «elegidos» en la literatura artúrica: la Fuente de la Virgen, cuyas aguas sólo pueden ser bebidas por Galaad y Perceval, y ponen en peligro de muerte a todo aquel que haya sido víctima de la lujuria²⁰; la espada que designa fatalmente a Galván en las *Demandas*: «Sabed que esta espada que vees tan fermosa e linpia, sera toda tintada de sangre caliente y bermeja, tanto que la touiere en la mano aquel que hara mayor marauilla de matar caualleros en esta demanda que otro», dice al rey la doncella que quiere descubrir con la espada al caballero²¹; más similitud guarda con la prueba del «cuerno encantado», que pone en evidencia a las adúlteras, pues sólo aquellas que se han mantenido fieles pueden beber de él, y cuya enorme tradición artúrica alcanza al *Tristán de Leonís*²². Por citar tres ejemplos que unen motivos afines tanto al pasaje de Macandón como a las ordalías literarias: la fuente y la virginidad, la espada de mitades diferentes cuyas cualidades designatorias ejerce cuando es sacada de la vaina, la fidelidad; testimonios que son cercanos al *Amadís*, y muestran que la receptividad y capacidad de fusión de la literatura caballeresca hace difícil trazar fronteras.

En conclusión, cuando hoy por hoy quedan tantos puntos oscuros sobre la pervivencia de las obras bizantinas en la literatura del Occidente medieval que dificultan tomarlas como fundamento seguro, como apoyo certero que arroje una luz diáfana sobre los muchos puntos oscuros que también guardan los secretos de estas obras, en esta situación en que establecer vínculos es todavía algo incierto, cabe tener en cuenta las huellas que posiblemente dejaron en otras manifestaciones literarias más próximas, con seguridad accesibles, al objeto de establecer si no influencias directas, sí los caminos a través de los cuales esta red de influjos vino a dar en la literatura caballeresca española. El ambiente bizantino de nuestro «arco» es indiscutible, el ambiente artúrico francés de otros episodios lo es también; el *Amadís* se presenta en un crucero que hace al lector difícil determinar fuentes e influencias claras, pues sólo el conocimiento de muchos textos y de textos de carácter muy diverso haría posible tanta incertidumbre a la hora de señalar deudas con géneros tan distantes. Habría que atender también a las otras tantas obras que fundieron tendencias diversas, que pudieron servir de intermediarias y que mixturaron ese conglomerado de elementos dispares que el *Amadís* presenta, a composiciones en todo caso de un contexto temporal y cultural próximos. El «arco» amadisiano es revelador, su ambiente bizantino es indudable, su relación con las ordalías también y con la formulación que les imprimió carácter. Su parecido con otros pasajes medievales es menor; además, entre sus elementos, algunos evocan corrientes de influjo bizantino, otros son de cuño artúrico, obras que revelan a su vez en mayor o menor grado la herencia del pasado clásico, y cuyas huellas, por lo menos cuando no haya estudios que hagan más clara su presencia, habrán de analizarse atendiendo también al conjunto de literatura que se hizo eco de aquél en distinta medida, en diferente modo, con intención y en contextos distintos.

Revitalizar, pues, los postulados de Avalor Arce; revitalizar también los de Grace Williams — con muchas salvedades: que dejaba al margen toda una multitud de obras artúricas y pseudo-artúricas tan cercanas al *Amadís* o más que las de la *Vulgata*, que atendía más a este ciclo que al de la *Post-Vulgata* siendo menor su presencia en la España no-periférica —..., pero, cuando la difusión de la materia artúrica en la península es confusa, cuando el *Amadís* primitivo es todavía un cúmulo de enigmas, revitalizar también el estudio de la literatura en un sentido más amplio: la de raíces bizantinas, la de sello artúrico también, sin olvidar el de otros géneros diversos para establecer las vías en que pudo gestarse esa encrucijada que conforma nuestro *Amadís*.

Notas

¹ Esta comunicación forma parte de un trabajo más amplio, que será publicado en la *Revista de Literatura Medieval*.

² *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VI (1952), pp. 149-156.

³ Garcí Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 660-661.

⁴ *Lanzarote del Lago*, trad. Carlos Alvar, Madrid, Alianza (AT, 213), t. III, XCIII, y sigs., p. 838 y sigs.; ed. A. Micha, *Lancelot*, Ginebra, Droz, 1978, t. I, XXII y sigs., p. 275 y sigs.

⁵ Trad. de Juan B. Bergua, en *La novela bizantina*, Madrid, Bergua, 1965, L. X, p. 304.

⁶ Traducido en *ib.*, p. 502.

⁷ *Ib.*, L. VIII, p. 514.

⁸ «Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie», en *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris III*, 6^e série, 1912, pp. 80-88.

⁹ G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, París, Fontemoing, 1904, nota 5, y pp. 78-79.

¹⁰ *Art. cit.*, p. 153.

¹¹ Recogido en *ib.*, p. 154.

¹² Ed. de Ramón Menéndez Pidal y Diego Catalán, Madrid, Gredos, 1977, pp. 542-543 del volumen II. Cfr. Paul Rousset, «La croyance en la justice immanente à l'époque féodale», *Le Moyen Age*, LIV (1948), pp. 225-248 (240-241).

¹³ *General Estoria*, Libro IV, ed. A. G. Solalinde, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1930. Cfr. en A. Garroso Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, 1987, p. 181.

¹⁴ *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ed. Cayetano Rosell, I, Madrid, Atlas (BAE, 66), 1953, p. 169. Agradezco la noticia de este pasaje, así como otras muchas sugerencias, al Dr. D. Vicente Beltrán.

¹⁵ Paul-Yves Sébillot, *Le Folklore de la France*, París, Imago, 1983, pp. 76-89.

¹⁶ G. Glotz, *ob. cit.*, p. 109.

¹⁷ Pierre Gallais, *Genèse du roman occidental. Essai sur «Tristan et Iseut» et son modèle persan*, París, Sirac, 1974.

¹⁸ *Le conte de Floire et Blancheflor*, ed. Jean-Luc Leclanche, París, Champion, 1983, vv. 2068-2092, p. 72.

¹⁹ L. II, LVI, ed. cit., vol. I, pp. 796-797.

²⁰ *Erec. Roman arthurien en prose*, ed. C. E. Pickford, Ginebra y París, Droz y Minard, 1968, p. 194; *A Demanda do Santo Graal*, ed. Joseph-Maria Piel e Irene Freire Nunes, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 228; y *La Demanda del Sancto Grial*, ed. A. Bonilla en *Libros de caballerías*, Madrid, NBAE, 6, 1907, cap. CLXII, p. 222a.

²¹ *La Demanda del Sancto Grial*, ed. cit., cap. XXVIII, p. 172; *A Demanda do Santo Graal*, ed. cit., p. 19.

²² Ed. de A. Bonilla en *Libros de caballerías*, cap. XXXIII, p. 382; *El Cuento de Tristan de Leonis*, ed. Georges T. Northup, Chicago, 1928, cap. LXVI, pp. 142-143.