Zeitschrift: Vox Romanica
Herausgeber: Collegium Romanicum Helvetiorum
Band: 48 (1989)

Artikel: Emoción y ética en el Libro de Apolonio
Autor: Deyermond, Alan
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-37944

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Emoción y ética en el *Libro de Apolonio*

El *Libro de Apolonio,* como muchas obras medievales, se puede estudiar dentro de dos contextos: el genético o diacrónico, y el codicológico o sincrónico. El contexto genético abarca muchos siglos y varios idiomas, empezando con el *Urtext* perdido que precede la *Historia Apollonii regis Tyri* del siglo III (o tal vez algo más tarde – el primer manuscrito existente es del siglo X); dicho *Urtext,* según indicaciones de versiones posteriores, tanto latinas como vernáculas, parece haber insistido en el tema del incesto, debido a las convenciones de una sociedad matrilinear[1]. El contexto codicológico, en cambio, subraya el elemento religioso. El manuscrito único del *Libro de Apolonio* comparte el códice K.III.4 de la biblioteca de El Escorial con la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libre dels tres reys d'Orient*[2]. Hay diferencias obvias entre las tres obras, y sobre todo entre los dos poemas de contenido explícitamente cristiano y el *Libro de Apolonio.* Las semejanzas, sin embargo, son importantes: la acción de todas las obras se desarrolla en el Este del Mediterráneo y sus regiones costeras e incluye una estancia bastante larga en Egipto; los protagonistas viajan para escaparse (en dos casos, para escaparse de la muerte que les amenaza), enfrentándose con graves peligros en el viaje (tempestad, naufragio, salteadores o piratas); el tema central es el conflicto entre la virtud y el vicio. Además, el *Libro de*

[1] Durante muchos años la única edición de la *Historia Apollonii regis Tyri* que se podía utilizar era la de ALEXANDER RIESE, Leipzig, [2]1893. Ahora hay tres que tienen en cuenta los resultados de la investigación moderna: son las de DIMITRA TSITSIKLI, Königstein (Anton Hain) 1981 (*Beiträge zur klassischen Philologie* 134); G.G.A. KORTEKAAS, Groningen (Bouma's Boekhuis) 1984 (*Mediaevalia Groningana* 3); y GARETH SCHMELING, Leipzig (B.G. Teubner para la Akademie der Wissenschaften des DDR Zentralinstituts für alte Geschichte und Archäologie) 1988. Véanse BEN EDWIN PERRY, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins,* Berkeley (University of California Press) 1967 (*Sather Classical Lectures* 37), p. 294 – 324; ITALO LANA, *Studi sul romanzo di Apollonio re di Tiro: corso di letteratura latina,* Torino (G. Giappichelli) 1975; M. RITA NOCERA LO GIUDICE, «Per la datazione dell'*Historia Apollonii regis Tyri*», *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, Messina* 55 (1979) [la fotocopia que consulté no lleva números de páginas]; GIOACHINO CHIARINI, «Esogamia e incesto nella *Historia Apollonii regis Tyri*», *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici* 10 – 11 (1983), 267 – 292; CONSUELO RUIZ-MONTERO, «La estructura de la *Historia Apollonii regis Tyri*», *Cuadernos de Filología Clásica* 18 (1983 – 1984), 291 – 334; M. MAZZA, «Le avventure del romanzo nell'Occidente: la *Historia Apollonii regis Tyri*», en *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità: Atti del convegno tenuto a Catania, Università degli Studi, 27 sett. – 2 ott. 1982,* Roma (Jouvence) 1985 (*Collezione Storia* 19), II. p. 597 – 645 (estos trabajos recientes incluyen las fichas bibliográficas para la investigación anterior). Para cuestiones del *Urtext,* véanse MARGARET SCHLAUCH, *Chaucer's Constance and Accused Queens,* New York (New York University Press) 1927; PHILIP H. GOEPP, «The Narrative Material of *Apollonius of Tyre*», *E*[nglish] *L*[iterary] *H*[istory] 5 (1938), 150 – 172.

[2] *Apolonio,* fols. 1[r] – 64[v]; *María Egipciaca,* fols. 65[r] – 82[r]; *Tres reys,* fols. 82[v] – 85[v]. El códice concluye con un breve fragmento religioso en prosa catalana, fol. 86[r].

Apolonio y la *Vida de Santa María Egipciaca* empiezan con escenas de acusado erotismo, y terminan con la presentación explícita del protagonista como ejemplo que debe seguir el público de la obra. *Apolonio* y *Tres reys d'Orient* tienen como móvil inicial de la acción la reacción furiosa de un rey malvado que se siente amenazado, y contrastan al final el premio de los justos con el castigo de los malos. Es verdad que hay muchos códices medievales de contenido muy heterogéneo, pero también hay muchos que agrupan obras de género y/o de tema semejantes[3]. No hay nada insólito, por lo tanto, en las semejanzas que acabo de apuntar entre las tres obras del códice Esc. K.III.4.

Los dos aspectos comentados – el folklórico-escandaloso, heredado de la *Historia Apollonii regis Tyri* y a través de ésta del *Urtext*, y el religioso, indicado por el contexto codicológico – se anuncian en el programa poético formulado en las primeras estrofas:

En el nombre de Dios y de Santa María,
si ellos me guiassen estudiar querría,
componer un romance de nueva maestría
del buen rey Apolonio y de su cortesía.
El rey Apolonio, de Tiro natural,
que por las aventuras visco grant temporal,
cómo perdió la fija y la mujer capdal,
cómo las cobró amas, ca les fue muy leyal.
En el rey Antïoco vos quiero començar,
que pobló Antïoca en puerto de la mar,
del su nombre mismo fízola titolar:
si estonç' fuesse muerto no l'debiera pesar[4].

Los elementos claves que se definen aquí son la intención religiosa (1ab), el interés intelectual del poeta («estudiar», 1b), la virtud y las cualidades reales y cortesanas de Apolonio (1d), el contraste entre Apolonio y Antíoco (3d), y el argumento de la obra (2bcd). La estrofa 2 indica que la narración seguirá el diseño de los libros de aventuras de la tardía antigüedad griega, pero con modificaciones importantes. La ficción helenística – *Dafnis y Clöe*, de Longus, es un ejemplo muy conocido – suele tener como protagonistas amantes jóvenes y vírgenes, separados por obstáculos arbitrarios (borrascas, secuestres por piratas, identificaciones erróneas) y reunidos finalmente para la consumación de su amor[5]. En el *Libro de Apolonio* vemos a aman-

[3] Por ejemplo, véanse los citados por RONALD E. SURTZ, «The Spanish *Libro de Apolonio* and Medieval Hagiography», *Medioevo Romanzo* 7 (1980), 328–341, y MARÍA JESÚS LACARRA, «Amor, música y melancolía en el *Libro de Apolonio*», en *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. VICENTE BELTRÁN, Barcelona (PPU) 1988, p. 369–379.

[4] *Libro de Apolonio*, ed. MANUEL ALVAR, Barcelona (Planeta) 1984 (*Clásicos Universales Planeta* 80), estr. 1–3. Cito de esta edición por ser una versión fácilmente asequible de la edición publicada por Alvar en su *editio maior* en 3 tomos, Madrid (Castalia y Fundación Juan March) 1976. Corrijo alguna que otra errata de imprenta y modifico los acentos.

[5] *Véanse* PERRY, *The Ancient Romances;* y CONSUELO RUIZ-MONTERO, «Los orígenes de la no-

tes separados por una serie de obstáculos arbitrarios y reunidos al final para vivir felizmente juntos. Se notan, sin embargo, dos diferencias de suma importancia: las relaciones incestuosas constituyen una parte fundamental del argumento, y los amantes separados no son vírgenes sino un matrimonio y, desde hace pocos momentos, padres.

El papel fundamental del incesto no estriba solamente en que la relación de Antíoco y su hija inicia la acción. El origen sexual de la historia está siempre presente – a menudo de manera insistente. El episodio inicial de la unión incestuosa de Antíoco y su hija llega a ser subtexto de los episodios que siguen: es aludido directa o indirectamente repetidas veces, y hace eco en una serie de relaciones: Apolonio y Luciana, Antinágora y Tarsiana, Apolonio y Tarsiana. Dicha interpretación puede sorprender, pero coincide con lo que se encuentra en la *Historia Apollonii regis Tyri* y en otras versiones tempranas (véanse los estudios citados en la nota 1), y queda confirmada por el análisis textual del poema castellano. Una relación incestuosa entre padre e hija no necesita explicación más allá de la lujuria y del abuso del poder, y el poeta subraya la hermosura de la hija (estr. 4). Se trata de un tema muy difundido en el folklore[6], y constituye una parte esencial de muchas obras literarias. Sin embargo, en algunos casos al menos se debe aceptar la conclusión de Margaret Schlauch (p. 40 – 45): las historias del incesto reflejan a menudo una primitiva etapa matriarcal de la sociedad, en la cual un hombre reinaba sólo porque estaba casado con la jefa de la tribu, de modo que, al morir la jefa/reina, su marido sólo podía conservar su poder al casarse con la sucesora, su propia hija. T.E. Pickford nos recuerda que, según la hipótesis de Robert Graves, la mitología griega recuenta la lucha entre la sociedad matriarcal y el nuevo sistema patriarcal[7]. Pasa a señalar varios aspectos de la *Historia Apollonii regis Tyri* y de obras relacionadas con ella que quedan oscuros a menos que los leamos en el contexto de la sucesión matrilinear al trono. El análisis de los episodios posteriores del *Libro de Apolonio* confirma la necesidad de tal lectura. Es verdad que Apolonio quiere casarse con la joven porque se enamoró de ella de oídas – motivo que, como señala María Jesús Lacarra, proviene del amor cortés («del buen rey Apolonio y de su cortesía», 1d) y que contrasta con la lujuria de Antíoco[8]. Nótese, sin embargo, que al solucionar la adivinanza Apolonio tiene el derecho de casarse con la princesa, y que – a pesar de que no se case con ella – sucede al trono cuando ella muere:

vela griega: revisión crítica y nuevas perspectivas», *Studia Philologica Salmanticensia* 5 (1981), 273 – 301, y *La estructura de la novela griega,* Salamanca (Universidad) 1988 (*Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos* 196).

[6] Véase mi «Motivos folklóricos y técnica estructural en el *Libro de Apolonio*», *Filologia* 13 (1968 – 1969 [1970]), 121 – 149. Resumo o modifico en esta sección del presente artículo algunas partes de mi trabajo anterior.

[7] «*Apollonius of Tyre* as Greek Myth and Christian Mystery», *N* 59 (1975), 599 – 609 (p. 599).

[8] «Amor, música y melancolía», p. 370.

Dil' que es Antioco muerto e soterrado,
con él murió la fija, que le dio el pecado,
destruyólos a amos un rayo endiablado.
A él esperan todos por darle el reinado. (248)

En el noviazgo de Apolonio y Luciana hay palabras que parecen reflejar una versión primitiva en la cual prevalecía el incesto: por ejemplo, la ambigüedad de «violar» (185c) y «violador» (186d), o el empleo de «fija» cuando Apolonio entra en la habitación de Luciana (214b). No es que en el *Libro de Apolonio* haya elemento incestuoso en la relación entre Apolonio y Luciana, sino que el poeta parece transmitir inconscientemente una ambivalencia heredada del *Urtext* a través de la *Historia Apollonii regis Tyri*[9]. Otto Rank sugirió hace muchos años que en una versión primitiva de la historia hubo una geminación de personajes con relaciones incestuosas[10]; en el poema castellano se nota la geminación de incidentes: por ejemplo, las adivinanzas en el cortejo de la hija de Antíoco y en la reunión de Apolonio y Tarsiana, o la competencia para casarse con la hija de Antíoco y (estr. 204 – 05) con Luciana (Phipps comenta acertadamente la geminación). Luciana trata en vano de consolar a Apolonio náufrago con la música (160), y Tarsiana igualmente (495 – 98)[11]. La mujer de Antíoco muere, dejando a una hija (4ab), y la de Apolonio igual. El caso más notable es el encuentro de Apolonio con Tarsiana, cuando no se reconocen todavía como padre e hija:

Nunca tanto le pudo dezir nin predicar,
que en otra leticia le pudiese tornar,
con grant cuita que hobo, non sopo qué asmar,
fuele amos los braços al cuello a echar.
Hóbosse ya con esto el rey a ensañar,
hobo con felonía el braço a tornar,
hóbol' una ferida en el rostro a dar,
tanto que las narizes le hobo sangrentar. (527 – 28)

Esta violencia gratuita queda incomprensible, sobre todo cometida por un hombre cuya cortesía es subrayada a lo largo del texto, si no la interpretamos como el rechazo instintivo de contacto físico con una joven atractiva cuyo parentesco con Apolonio se reconoce subconscientemente (Rank, p. 349 – 350, comenta la escena correspondiente de la *Historia* latina). Vale la pena notar que cuando padre e hija se

[9] Para otros ejemplos de la ambigüedad en esta relación y en otras, véase CAROLYN CALVERT PHIPPS, «El incesto, las adivinanzas y la música: diseños de la geminación en el *Libro de Apolonio*», *El Crotalón: Anuario de Filología Española* 1 (1984), 807 – 818. Hay ecos semejantes, pero no siempre idénticos, en las dos versiones castellanas en prosa del siglo XV: véase *Apollonius of Tyre: Two Fifteenth-Century Spanish Prose Romances, «Hystoria de Apolonio» and «Confisyón del amante: Apolonyo de Tyro»*, Exeter (University) 1973 (*Exeter Hispanic Texts* 6), p. 87 – 108.

[10] *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage: Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens* (1912), 2[A] ed., Leipzig y Wien, 1926, p. 349 – 350.

[11] Véanse PHIPPS, p. 814 – 815, y LACARRA, p. 375.

reconocen, de modo que no hay peligro de contacto sexual, Apolonio «Prísola en sus braços con muy grant alegría/diziendo: ‹¡Ay, mi fija, que yo por vós muría [...]›» (544ab) – otra vez más hay ambigüedad inconsciente, en las palabras «yo por vós muría«[12]. Finalmente, es significativo que Antinágora llega a ser rey de Antioquía porque se casa con la hija del rey, Apolonio (617 – 618): Apolonio había sucedido al trono al morir la hija de Antíoco, y el derecho al trono parece pasar en la línea femenina (nótese que Apolonio no cede a Antinágora el trono de Tiro, porque no había adquirido éste de la misma manera). Nótese también que cuando muere Architrastres, rey de Pentapolín, su yerno Apolonio hereda el trono (622, 627 – 629).

La importancia de la mar y de las borrascas en la ficción helenística se conserva y hasta se aumenta en la *Historia Apollonii regis Tyri* y en sus derivados, de modo que parecen ser correlativo objetivo de las emociones de los personajes – emociones tan violentas que amenazan destruirles. Maxwell S. Luria dice que en la literatura clásica la tempestad tiene tres sentidos: la inestabilidad de la vida, la tentación, y el principio metafísico de lo material; en la literatura medieval, concluye, suele tener valor simbólico[13]. Vale la pena recordar el simbolismo sexual de olas y vientos en la lírica tradicional de muchos países[14]. Para Antonio M. Scarcella, la mar en la ficción helenística es ambivalente: es dañosa pero también provechosa[15]. Así, su empleo no sólo tiene valor técnico (el de prolongar la acción y complicarla), sino que simboliza la ambigüedad de la condición humana. ¿Hasta qué punto se pueden aplicar estos conceptos al *Libro de Apolonio?* La frecuencia léxica no puede ser criterio exacto, pero sí puede servir como indicación aproximada. La palabra *mar* ocurre 37 veces en el texto, *ondas* 10 veces (3 con *mar*), y *viento(s)* 16 (1 con *mar*). La fórmula «la tempesta e el mal temporal» se encuentra en 110a y 456a, *tempesta* dos veces más (547c, 572c), y *temporal* una vez, en una ambigüedad interesante: «que por las aventuras visco grant temporal» (2b), donde la duración de las aventuras del héroe se asocia con las tempestades. El desenlace de la acción confirma que la ambigüedad no es meramente casual: las tempestades cesan después de la que lleva a Apolonio a Mitalena, donde se reúne con la hija que creía muerta, y poco después un ángel le dice en visión que su mujer, que también creía muerta, vive y que está a punto de reunirse con ella (577 – 583). En esta versión cristiana de la historia, la mar y las tempestades ya no son totalmente arbitrarias, sino que llegan a obedecer la voluntad de Dios, como comenta Apolonio:

[12] Cf. «Nunca aqueste día no lo cuidé veyer,/ nunca en los mios braços yo vos cuidé tener» (545ab).

13 *The Christian Tempest: A Symbolic Motif in Medieval Literature,* tesis inédita, Princeton University, 1965; resumen en *Dissertation Abstracts International* 26 (1965 – 1966), 5439.

[14] Véase mi «Pero Meogo's Stags and Fountains: Symbol and Anecdote in the Traditional Lyric», *RomPhil.* 33 (1979 – 1980), 265 – 283 (p. 273 – 278).

[15] «Il mare (le fonti, i fiumi): l'altra faccia della geografia ideale dei romanzi erotici greci», *Euphrosyne,* nueva serie 16 (1988), 257 – 270; 18 (1990), 237 – 246.

¡Buena fue la tempesta, de Dios fue permetida,
por onde nós hobiemos a fer esta venida! (547cd)[16]

De modo parecido, en el *Libro de Apolonio* – a diferencia de la *Historia Apollonii regis Tyri* – la llegada de los piratas resulta de la oración de Tarsiana:

Seyendo Tarsiana en esta oración,
rencurando su cuita e su tribulación,
hobo Dios de la huérfana duelo e compasión:
enviól su acorro, oyó su petición. (384)[17]

La interpretación de la función de mar y tempestad en el *Libro* se subraya en la última estrofa:

El Señor que los vientos e la mar ha por mandar,
Él nos dé la su gracia e nos deñe guiar (656ab)

Las borrascas que en la ficción helenística son un correlativo objetivo de las emociones conflictivas conservan esta función, pero en la transposición cristiana de dicha ficción que encontramos en el *Libro de Apolonio* reflejan también el concepto cristiano de la vida en este mundo como una romería hacia, o un exilio de, nuestra patria auténtica. San Agustín, que dijo en el primer capítulo de sus *Confessiones* que Dios nos formó para sí mismo, y que nuestros corazones no pueden estar tranquilos hasta que reposen en Él, habló también de la vida tempestuosa de la sociedad humana (*Confessiones,* I. 8). La terminación de la serie de aventuras ya no es arbitraria, como en la ficción helenística, sino que constituye en el *Libro* el premio de la virtud. Cuando la familia reunida reina en gran parte del Mediterráneo oriental, esta sociedad restaurada y armoniosa parece ser un anticipo del reino de Dios.

Otro contraste notable entre la ficción helenística y la historia de Apolonio es que en ésta, como ya se ha dicho, los amantes no son vírgenes muy jóvenes (Dafnis, por ejemplo, tiene quince años y Clöe trece), sino que en el momento de la separación hace unos nueve meses que están casados y acaba de nacer su hija (no aprendemos cuántos años tienen, pero la lógica de la acción nos asegura de que Apolonio, al menos, no puede ser adolescente). Tanto la *Historia Apollonii regis Tyri* como el *Libro de Apolonio* empiezan con un estallido del deseo sexual y concluyen con la reunión y el gozo sexual de dos amantes separados, pero la semejanza con la ficción helenística es mucho menos de lo que sugieren estas palabras, ya que el deseo sexual al principio es incestuoso, los amantes verdaderos no se encuentran hasta bien avanzado el argumento, y cuando se reúnen al final hace unos trece o catorce años que están casados, de modo que no tendrán menos de 35 años (Apolonio) y 30 (Luciana). Las funciones de los típicos amantes helenísticos se dividen, por lo tanto, entre dos pare-

[16] Véase MARINA SCORDILIS BROWNLEE, «Writing and Scripture in the *Libro de Apolonio*: The Conflation of Hagiography and Romance», *HR* 51 (1983), 159–174.
[17] Véase SURTZ, p. 329.

jas: la pasión sexual entre dos amantes no casados se encuentra al principio en un padre lujurioso y una hija sumisa, mientras que la reunión feliz es la de una familia entera. El argumento típico helenístico empieza por desplazarse hacia el vicio, y termina por un desplazamiento en sentido contrario, hacia la virtud familiar cristiana. Apolonio y Luciana no sufren las vicisitudes de la fortuna (como pareja – Apolonio las había experimentado antes de encontrarse con Luciana) hasta que sea matada la pareja pecaminosa. Poco después de la muerte de Antíoco y su hija, el mecanismo de la ficción helenística se reanuda, afectando ahora a Apolonio y Luciana. Éstos asumen el papel erótico central y lo transforman, no por la ausencia del amor sexual:

> Entró entre los novios muyt gran dilección,
> el Criador entr' ellos metió su bendición;
> nunca varón a fembra, nin fembra a varón,
> non servió en est' mundo de mejor coraçón. (241),

y Luciana queda preñada la primera semana (242d), sino porque su amor apasionado se encaja dentro de la virtud familiar[18]. El poeta nos dice claramente que su reunión después de muchos años es una reunión plenamente sexual: «concibió Lucïana, parió fijo varón» (626d). Se trata, sin embargo, de una sexualidad ejemplar. No hay que olvidar los ecos inconscientes del *Urtext,* comentados arriba, pero dichos ecos subrayan lo extenso que es la transformación. Northrop Frye dice que «The central element of romance is a love story, and the exciting adventures are normally a foreplay leading up to a sexual union. Hence romance appears to be designed mainly to encourage irregular and excessive sexual activity»[19]. En el *Libro de Apolonio* gran parte de la primera frase queda acertada, pero se trata de una sexualidad bautizada, do modo que la segunda frase ya no es apropiada.

Los críticos han apuntado varias incoherencias en el argumento de la *Historia Apollonii regis Tyri,* debidas tal vez a una transformación imperfecta del *Urtext.* Philip H. Goepp se refiere a «the somewhat disjointed and at times completely illogical and unmotivated character of the narrative» (p. 163), y Ben Edwin Perry está de acuerdo: «the mechanical methods of combination and the disregard for natural sequence and motivation» (p. 295). Perry ofrece un análisis pormenorizado de los defectos (p. 295 – 320). Lo que dicen estos críticos resulta tal vez demasiado severo, pero es innegable la incoherencia de varias partes del argumento. El *Libro de Apolo-*

[18] No estoy de acuerdo con el contraste que plantea Brownlee, p. 167 – 168, entre una Luciana apasionada y un Apolonio sin emoción; me parece, por ejemplo, que se equivoca en la lectura de la estrofa 218. Lacarra enfoca de manera distinta de la mía (pero compatible con ella) la coincidencia cronológica entre la muerte de Antíoco y su hija y las bodas de Apolonio y Luciana: «Cuando el héroe acaba de inaugurar un núcleo familiar ejemplar y estable, se narra la desintegración, por castigo divino de la unión pecaminosa» (p. 376).

[19] *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance,* Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press) 1976, p. 24. Hay traducción castellana: *La escritura profana: un estudio de la estructura del «romance»,* Barcelona (Monte Ávila) 1980.

nio elimina varios defectos estructurales, quedando mucho más coherente y unificado que su fuente latina, como demuestro en «Motivos folklóricos» (p. 142 – 147). El poeta castellano no logra eliminar todos los defectos estructurales de su fuente, y a veces el *Libro* es inferior a la *Historia*. Un defecto que se nota en ambos textos es la larga estancia de Apolonio en Egipto, que carece de motivación. (Se puede explicar tipológicamente, ya que Apolonio se refiere a menudo a sus pecados, y el exilio de los judíos en Egipto se suele interpretar como *figura* del pecado[20]. El poeta, sin embargo, no ofrece tal explicación.) Durante mucho tiempo, me pareció que la desigualdad de castigos y premios constituía otro defecto, y grave. Antinágora, que combina la lujuria frente a Tarsiana (395) con la tacañería:

> Non quiso Antinágora en esto porfiar,
> asmó que la dexasse al traïdor [el dueño del burdel] comprar:
> cuand' la hobiés' comprada, gela irié logar;
> podrié por menos precio su cosa recabdar. (399)

es premiado por Apolonio con la mano de Tarsiana y el reino de Antioquía. Estrángilo, en cambio, es culpable sólo de ser cómplice de su mujer Dionisa después de que ella mandó a Teófilo asesinar a Tarsiana[21], pero tanto él como Dionisa son ejecutados por orden de Apolonio (Dionisa es quemada, Estrángilo ahorcado, 611), mientras que Apolonio perdona a Teófilo «porque le dio [a Tarsiana] espacio de fazer oración» (612b). Dionisa y Estrángilo no son los únicos ejecutados: al dueño del prostíbulo, el cual había comprado a Tarsiana, «matáronlo a piedras como a mal rapaço» (567d). Estrángilo, por lo tanto, mucho menos culpable que Dionisa o Teófilo, comparte el castigo de aquélla mientras que éste es perdonado; Antinágora, más culpable que el dueño del prostíbulo, es premiado mientras que a éste le ejecutan. De manera parecida, la hija de Antíoco, víctima de su padre (aunque después consiente vivir con él en unión incestuosa), recibe exactamente el mismo castigo que él («destruyólos a amos un rayo endiablado», 248c). ¿Cómo es posible justificar tal desigualdad? La explicación es que Antinágora se arrepiente explícitamente cuando «romaneció el lobo solo con la cordera» en el burdel (406), porque Tarsiana le convence: «fue con estas palabras fierament amansado;/ tornó contra la dueña el coraçón camiado» (411cd). Teófilo, si no se arrepiente explícitamente, al menos vacila momentáneamente en su propósito, de modo que Tarsiana se escapa de la muerte. El dueño del burdel queda impenitente, así como Estrángilo (a pesar de la bondad

[20] Véanse ERICH AUERBACH, «Figura», en sus *Scenes from the Drama of European Literature: Six Essays*, trad. RALPH MANHEIM, New York (Meridian Books) 1959, p. 11 – 76 (p. 61), y DAVID WILLIAM FOSTER, «*De Maria Egyptiaca* and the Medieval Figural Tradition», *Italica* 44 (1967), 135 – 143. Brownlee comenta (p. 165 – 166) la estancia de Apolonio en Egipto.

[21] El *Libro de Apolonio*, a diferencia de la *Hystoria de Apolonio* del siglo XV (cap. 25), no dice nada de la reacción de Estrángilo frente a las falsas noticias de la muerte de Tarsiana, y no le menciona en este contexto hasta que regresa Apolonio de Egipto (435).

anterior de éste para con Apolonio). La hija de Antíoco, mucho menos culpable que su padre, es tan impenitente como él. El arrepentimiento cristiano, el pedir perdón a Dios, nunca se menciona, pero si el remordimiento mundano se ve como metáfora para el arrepentimiento cristiano, se percibe la coherencia de la distribución de castigos y premios. La penitencia después del pecado, por grave que sea, consigue el perdón; la impenitencia, por venial que sea el pecado, recibe la muerte cruel como castigo. El castigo mundano es metáfora de la perdición del impenitente; el premio mundano, de la salvación del pecador penitente. Tal explicación sería poco convincente, hasta fantástica, si el poema no se encajara tan firmemente en un contexto cristiano (recordemos que empieza con la invocación «En el nombre de Dios e de Santa María», 1a, y que termina con la esperanza de «que por la su merced podamos escapar», 656d)[22].

La *Historia Apollonii regis Tyri,* si es que se compuso en el siglo III, está a medio camino entre los viajes de San Pablo y las obras de San Agustín. (No tenemos ni idea de cuándo – ¿en latín? ¿en griego?, ¿oralmente? ¿por escrito? – se compuso el *Urtext* hipotético, del cual trata tan interesante e inteligentemente Philip H. Goepp.) La *Historia,* pues, pertenece a un mundo que va cristianizándose pero que es todavía en gran parte pagano[23]. Surtz apunta (p. 330 N 7) que la mayoría de los libros de aventuras helenísticos se dedican a un culto pagano (*Dafnis y Clöe,* por ejemplo, «a Eros, las ninfas, y Pan»), mientras que la *Historia,* medio cristianizada, no se dedica así. Los personajes (comenta Surtz a continuación) apelan a veces a «Deus» o «Dominus», a veces a Neptuno, Apolo, o Priapo. El *Libro de Apolonio,* compuesto unos decenios después del IV Concilio de Letrán, celebrado en 1214[24], conserva en sus grandes rasgos el mundo a medio camino de su fuente. No dice que sus personajes son cristianos, y en un caso dice explícitamente que Antinágora no lo es:

> Bien debié Antinágora en escripto yacer,
> que por salvar un cuerpo tanto pudo facer,
> si cristiano fuesse e sopiés' bien creyer
> debiemos por su alma todos clamor tener. (551)

El poeta les retrata, sin embargo, dentro del sistema cristiano de valores, y les juzga, como acabamos de ver, según dichos valores. «The protagonists of the *Libro de*

[22] Cf. la opinión de Surtz: «The *Libro de Apolonio* can also be read as a kind of Christian apology because of the exemplary lives its protagonists lead» (p. 330). Véase también WILFREDO CASANOVA, *El «Libro de Apolonio»: cristianización de un tema clásico,* tesis inédita, Yale University, 1970; resumen en *Dissertation Abstracts International* 31 (1970 – 1971), 6543.

[23] El mundo en el cual coloca la acción fue enteramente pagano: la estrofa 3, citada arriba, dice que Antíoco fundó la ciudad de Antioquía y la dio su propio nombre. La Antioquía histórica fue fundada por Seleuce, hijo de Antíoco, hacia 300 a.C. Tanto el poeta como sus lectores habrían sabido que se trataba de una época antes del nacimiento de Jesucristo, aun sin tener idea de una fecha exacta (cf. lo que dice Lacarra, p. 376, de la alusión que hace Alfonso X en la *General estoria,* IV).

[24] Para las consecuencias literarias de dicho Concilio, véase DEREK W. LOMAX, «The Lateran Reforms and Spanish Literature», *Iberoromania* 1 (1969), 299 – 313.

Apolonio can be said to lead lives of Christian virtue without being Christians. Their patience and long-suffering are both tested and remedied by divine Providence within an imposed Christian frame of reference» (Surtz, p. 332). O, como dije con referencia a los premios y castigos, lo que pasa en este mundo es una metáfora para el estrecho enlace cristiano entre este mundo y el otro.

Apolonio es consciente de que Dios dirige su vida: «¡Buena fue la tempesta, de Dios fue permetida [...]!» (547c; véase Brownlee, p. 172), y poco después obedece lo que el ángel manda en visión (577 – 584), aunque no había protestado cuando «ficieron en su nombre un ídolo labrar» (96b). No se trata de un progreso constante de una visión pagana a la cristiana de parte de Apolonio, sino que los dos elementos se entrelazan a lo largo de la obra. Sin embargo, hay un cambio de énfasis, y en los últimos episodios la visión cristiana parece prevalecer. Luciana, después de resuscitada, vive en «el templo que dizen de Dïana» (579a), pero es un templo que tiene «priora» (580b), «abadessa» (581a) y «reliquias» (581d), donde suelen «reçar el salterio» (585b), y que es llamado finalmente «monesterio» (585d). Una mezcla parecida de elementos cristianos y paganos se encuentra a menudo en la representación del mundo clásico por autores cristianos de la Edad Media, como señala Ian Michael con referencia al *Libro de Alexandre*[25]. Lo que es constante en el *Libro de Apolonio* es el sistema cristiano de valores dentro del cual el poeta encaja la acción y los personajes. Comentando el papel de las tempestades dentro del argumento de la obra, dije que reflejan el concepto cristiano de la vida en este mundo como una romería. Es interesante que, según señala Brownlee (p. 169 – 170), los tres términos principales de «pelegrino», «romero», y «palmero» (que según Dante califican a los peregrinos de Santiago, Roma y Jerusalén respectivamente) se aplican a Apolonio[26]. La palabra «Dios» se utiliza 72 veces, y las instituciones cristianas se mencionan a menudo (por ejemplo, 291, 324 – 325, 364d, 375 – 377, 382c), para recordarnos que un mundo entre pagano y cristiano – mundo parecido al experimentado por San Pablo – ha de ser juzgado por un público cristiano según criterios cristianos.

Surtz sostiene que el *Libro de Apolonio* es «above all a process of casting the life of the hero in the mould of hagiography» (p. 328; cf. Brownlee, p. 172), y concluye: «the Spanish poet suggests that the earthly rewards the quasi-saint Apolonio receives for his patient resignation to God's will are analogous to the heavenly reward the poem's readers and listeners can expect for leading lives of similar virtue and piety» (p. 334). Tal analogía explica la distribución de castigos y premios para otros personajes, como acabo de demostrar, pero me parece que el caso de Apolonio y su fami-

[25] *The Treatment of Classical Material in the «Libro de Alexandre»*, Manchester (University Press) 1970 (*Publications of the Faculty of Arts* 17), cap. 4.

[26] *Pelegrino:* 151c, 164a, 223c, 485d, 513d; *romero:* 457a, 489c (y, aplicado a Luciana, 275c); *palmero:* 360c. *Peregrinus* se emplea sólo dos veces en la *Historia Apollonii regis Tyri,* una vez refiriéndose a Apollonius, la otra vez a otros extranjeros.

lia es distinto. Si Apolonio acepta con paciencia la voluntad de Dios, su recompensa no será sólo terrestre. Al final de la obra, Apolonio constituye un *exemplum* implícito:

> Muerto es Apolonio, nós a morir habemos,
> por cuanto nos amamos, la fin non olvidemos;
> cual aquí fiziéremos, allá tal recibremos;
> allá iremos todos, nunca acá saldremos. (651)

No creo que Brownlee tenga razón al decir que «Throughout the poem, Apolonio is seen to function [...] as Christian wanderer» (p. 173), pero sí creo que funciona de tal manera hacia el final, y la conclusión de Brownlee me parece más acertada que la opinión más cautelosa de Surtz.

Sea lo que sea la situación de Apolonio al final del poema, no hay duda de que el poeta interpreta el argumento desde su punto de vista cristiano. Me parece que un elemento importante de su visión es el concepto agustiniano de la *civitas Dei* y la *civitas terrena,* la oposición entre Jerusalén y Babilonia. En el *Libro de Apolonio,* Tiro tiene función análoga a la de Jerusalén en el esquema agustiniano, y Antioquía tiene función análoga a la de Babilonia. La música y la luz se asocian con el héroe, las tinieblas (476b) con los sufrimientos que le infligen los malvados. Las tempestades empiezan como enemigos del héroe , y terminan como agentes de la Providencia divina. No hay mención explícita de la polaridad agustiniana, pero la analogía resultaría bastante claro para un cristiano culto del siglo XIII. San Agustín dice que: «Tenemos que conocer primero nuestra captividad, y luego nuestra liberación: tenemos que conocer Babilonia y Jerusalén. [...] Estas dos ciudades, como hecho histórico, fueron dos ciudades que constan en la Biblia. [...] Se fundaron [...] para cristalizar en forma simbólica la realidad de estas dos ‹ciudades› que habían nacido en un pasado remoto, y que continuarán hasta el fin del mundo» (*Enarrationes in Psalmos,* 64). «El origen de esta ciudad [la de Dios] remonta a Abel, así como el de la ciudad mala a Caín» (ib., 142)[27]. Al principio del *Libro de Apolonio,* Antioquía (Babilonia) domina el mundo; al final, el dominio ha pasado a Tiro (Jerusalén) en una *translatio imperii.* Los ciudadanos de la *civitas Dei* no se sienten en su casa en este mundo: son viajeros, peregrinos, desterrados. Dicho concepto nos indica que Apolonio, que viaja durante tantos años, es tal ciudadano. Vale la pena recordar lo que dice T.E. Pickford: «More obviously, however, for the Christian, [Antiochus] recalls the Antiochus of Scripture, particularly Antiochus Epiphanes who wrought the terrible persecution on Jerusalem [I y II Macabeos]. As such, he may be understood as a type of Satan» (p. 601). La asociación de Apolonio con la *civitas Dei*/Jerusalén y de Antíoco con la *civitas terrena*/Babilonia queda bastante clara, y se puede reforzar a base de un análisis de pormenores textuales. No digo que el poeta cas-

[27] Traduzco las citas que hace PETER BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography,* London (Faber and Faber) 1967, reimpr. 1979, p. 314–315. Los caps. 26 y 27 del libro de Brown ofrecen una síntesis excelente del concepto augustiniano de la *civitas Dei.*

tellano haya tenido necesariamente un conocimiento directo de la *Civitas Dei* de San Agustín, ni de sus *Enarrationes in Psalmos,* pero el concepto fundamental influye fuertemente en él, sea directo o indirecto su conocimiento.

No sabemos quién fue el poeta, pero podemos adivinar algo de él a través de su obra. Surtz subraya, con toda razón, las cualidades intelectuales de Apolonio, que el autor asocia con su propia *clerecía* (p. 328 y 339). Dichas cualidades del héroe ya están presentes en la *Historia Apollonii regis Tyri,* pero se acentúan en el *Libro de Apolonio.* Apolonio es un «clérigo entendido», como demuestra magistralmente Manuel Alvar[28], y parece obvio que el poeta no sólo admira el intelectualismo de su héroe – un héroe que, en una crisis que puede resultarle fatal, «Encerrós' [...] en sus casas privadas,/ do tenié sus escritos, sus estorias notadas» (31ab) – sino que lo comparte. Me parece cada vez más probable que el ambiente del poeta no fue el monasterio sino la universidad, como el del poeta del *Libro de Alexandre.* La literatura clásica atraía a los autores universitarios de los siglos XII y XIII, y la síntesis – a primera vista asombrosa – de una historia escandalosa de incesto con la devoción cristiana puede comprenderse más fácilmente dentro del contexto de la universidad castellana-leonesa de mediados del siglo XIII.

London *Alan Deyermond*

[28] «Apolonio, clérigo entendido», en *Symposium in honorem prof. M. de Riquer,* Barcelona (Universidad de Barcelona y Quaderns Crema) 1986, p. 51 – 73. Véase también RONALD E. SURTZ, «El héroe intelectual en el mester de clerecía», *La Torre,* nueva serie 1 (1987), 265 – 274. – Cuando el presente articulo estaba en la imprenta, salió un trabajo muy interesante desde el punto de vista comparativo: ANDREW WELSH, «Doubling and Incest in the *Mabinogi*», *Speculum,* 65 (1990), 344 – 362.