

OVIDIO Y LA MATERIA TROYANA:
LA ESTORIA DE TROYA EN LA GENERAL ESTORIA DE ALFONSO X

IRENE SALVO GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid & ENS-LSH

EN LA *Estoria de Troya* de la *General Estoria* de Alfonso X encontramos doce bloques narrativos que son traducciones de las *Metamorfosis* y de las *Heroidas* de Ovidio, siete se encuentran en la parte II y cinco en la III. El conjunto de los doce grupos fueron establecidos por Brancaforte (1990), identificación completada por Casas Rigall (1999). Los capítulos identificados se incluyen en la narración alfonsí con el fin de completar la información en ocasiones insuficiente de las fuentes estructurales de la materia troyana de la *General Estoria*, fundamentalmente la *Histoire ancienne jusqu'à César*, *De excidio Troiae historia* de Dares, el *Roman de Troie*, el *Libro de Alexandre* y el *Excidium troiae*¹. Ninguna de estas fuentes en las versiones que conocemos incluye a Ovidio para completar la materia que narran, de ahí que la decisión alfonsí de incluir al poeta latino con tanta profusión suponga un acto novedoso en los textos troyanos medievales. Por ejemplo, respecto a la *Histoire ancienne* (ca. 1212- 1214), habrá que esperar a la quinta prosificación del *Roman de Troie*, *Prose V*, que se incluye en la segunda versión de la *Histoire*, fechada a mediados del siglo XIV, para encontrar la traducción expresa de trece *Heroidas*; esta quinta prosificación es pues el primer texto medieval de temática troyana que incluye a Ovidio amplia y explícitamente después de la *General Estoria*².

Los episodios de fuente ovidiana completan en la parte II la narración de los primeros reyes de Troya desde Midas a Laomedón, las capítulos vinculados con Jasón y Medea, la historia de Anfión y Níobe, un capítulo dedicado al «obispo» Colcas y las *Heroidas* de

1. Otras fuentes señaladas por Casas Rigall (1999: 113 y ss.) aunque utilizadas en menor medida para la composición de la *Estoria de Troya* son la *Historia romanorum* de Jiménez de Rada, el *Liber historiarum Romanorum* (o *Multe historie et Troiane et Romane*) y la *Aquileida* de Estacio.

2. Las *Heroidas* incluidas en *Prose V* han sido estudiadas y editadas por Barbieri (2007). El conjunto de *Prose V* todavía no ha sido editado. Para una edición parcial y un estudio que se debe contrastar al de Barbieri veáse la tesis inédita de Anne Rochebouet (2009) y el proyecto de tesis (2005), este sí disponible en línea.

Hipsipila a Jasón, Medea a Jasón y Enone a Paris. En la parte III se incluye la historia de Aquiles y Ajas, las *Heroidas* de Penélope a Ulises y de Hermíone a Orestes y el viaje de vuelta de Eneas que se confunde con Ulises en la *General Estoria*³. La equivalencia de estos capítulos con su fuente latina es clara tanto en el caso de las *Metamorfosis* como en de las cinco *Heroidas* pues la traducción es significativamente literal. A su vez en el caso de las *Metamorfosis* estas se ven acompañadas por unos capítulos finales de glosa alegórica que explican los rasgos sobrenaturales del mito y que se autorizan por los habituales *Juan el Inglés* y un anónimo *freyre*. Sin embargo un conjunto de capítulos de la *Estoria de Troya* presentan una problemática diferente; son aquellos que se autorizan con Ovidio aunque el texto no coincide exactamente con ninguna de sus obras, o, al contrario, derivan de sus textos pero no contienen ninguna autorización que así lo confirme. Casas Rigall (1990: 138-143) percibe en efecto la complejidad en la identificación de las fuentes de estos capítulos concretos pues no se encuentran completos en los textos conservados del autor latino aunque derivan efectivamente de sus obras.

Dentro del trabajo de análisis de la recepción de Ovidio en la *General Estoria* parece pues fundamental el estudio de este tipo de episodios, primeramente, porque la identificación de sus posibles fuentes completa la tipología de las fuentes ovidianas o derivadas de Ovidio que los alfonsíes poseen y que utilizan en los capítulos de contenido mitológico de la *General Estoria*. Y en segundo lugar, porque hay otros ejemplos similares en la *estoria* universal que no han podido ser identificados y que seguramente surgen del mismo tipo de transmisión.

Dos capítulos plantean una mayor complejidad, ambos se sitúan en la primera parte de la *Estoria de Troya*: el primero es el de Frixo y Elle en el comienzo de la narración de los Argonautas (II, 2, Jueces 451- 452: 136- 138) y el segundo, de Tántalo y Pélope en la narración de Paris (II, 2, Jueces 484- [485- 488 Juicio de Paris]- 494: 191- 202)⁴. La historia de Frixo y Elle narra la llegada del vellocino de oro a la Cólquide y tiene como finalidad introducir la conquista del vellón dorado por Jasón. Los jóvenes hermanos, hijos de Atamante, huyen de su reino por las maldades de Ino, su madrastra. Un carnero con el vellón dorado los conduce a la Cólquide para que estén a salvo. Elle muere en el mar al caerse del carnero, mar que desde entonces se llama Helesponto. La inclusión de este episodio supone una innovación respecto a las fuentes estructurales que siguen los alfonsíes para la *Estoria de Troya*, pues ninguna de ellas lo refiere, aunque la mayoría comiencen

3. Los episodios que corresponden a las *Metamorfosis* en la *estoria de Troya* de la II parte, volumen 2, son la traducción de los siguientes versos de Ovidio: Midas, XI, 85- 196 (caps. 441- 444: 125- 129), Medea, VII, 11- 424 (caps. 457- 474: 145- 175), Níobe, VI, 157- 405 (caps. 495- 505: 203- 215), Oráculo de Calcante, «obispo» Colcas en la *General Estoria*, XII, 1- 23 (cap. 611: 327- 328). Las *Heroidas* incluidas son la VI, Hipsipila a Jasón (caps. 469- 470: 162- 185), XII, Medea a Jasón (cap. 477: 179- 186), V, Enone a Paris (caps. 533- 537: 244- 249). Respecto a la III parte, volumen 1, corresponden a las *Metamorfosis*: El escudo de Aquiles, XII, 612- 628 (cap. 17: 164), Ulises y Ajax, XIII, 1- 398 (caps. 18- 29: 165- 185), Viaje de Eneas, Ulises en la *General Estoria*, XIII, 705- 724 (caps. 71- 72: 250- 252) y de las *Heroidas*: VIII, Hermíone a Orestes (caps. 53- 55: 234- 235) y la I, Penélope a Ulises (cap. 73: 253- 258).

4. Otros episodios que tienen las mismas características son el de Alcidas (*Met.* VII, 368- 392) en el capítulo 476: 176, el sacrificio de Ifigenia (*Met.* XII, 24- 38) en el 554: 246- 265, Briseida y Aquiles (resumen de *Heroida* III) en 605: 318- 320, los caballos blancos de Troya (*Her.* I, 37- 46) en 608: 323- 325, el sueño de Hécuba en 615: 333- 334, y un resumen de la *Heroida* VII, de Dido a Eneas, en 620- 621: 339- 342.

sus narraciones con la materia relativa a Jasón y la conquista del vellón⁵. Los alfonsíes deciden contar la historia por su afán de exhaustividad pero la ausencia de una versión completa de la leyenda en las fuentes que están manejando para este episodio se demuestra en la confusión y carácter fragmentario de la narración alfonsí. La primera variante desde la leyenda clásica la encontramos al comienzo. Los alfonsíes explican el motivo de la salida de Friso y su hermana por un oráculo que llevan a cabo los jóvenes, desesperados por la actitud cruel con la que su madastra Ino los trata. El oráculo les aconseja viajar lo más lejos posible prometiéndoles el reinado de la nueva tierra a la que consigan llegar. En la versión clásica del mito, transmitida fundamentalmente por los *Fastos* (III, 858 y ss.) de Ovidio, que se recibe a su vez en el *Mitógrafo Vaticano* I (I, 23), el II (157) y posteriormente en el *Ovide Moralisé* (I, 2786- 2928), el oráculo se menciona aunque es Ino, la madastra, quien lo realiza con la finalidad de expulsar a los jóvenes⁶. Pero los alfonsíes presumiblemente no tienen ninguna de las narraciones completas transmitidas por estas fuentes y de ahí lo equívoco de su versión. Los mismos rasgos los encontramos en la continuación del mito: tres versiones diferentes explican la llegada del carnero del vellón de oro que los conducirá a la Cólquide. La segunda y la tercera versión corresponden a la noticia de los *Cánones Crónicos* que da pie a la introducción del episodio. En ella se encuentra una referencia a *De Incredibilis* de Palefato en la cual se explica el carnero que conduce a los jóvenes a partir de dos alegorías, sin embargo la autoría de Palefato no se incluye. Las dos alegorías definen el *Carnero* bien como el nombre del ayo que cuida a los muchachos y los conduce fuera del reino para ponerlos a salvo o bien, como el nombre con el que se conoce el barco con el que cruzan el mar, pues tiene un carnero tallado en la proa. Sin embargo esta noticia ya se utilizó anteriormente, en el capítulo 176 de la compilación, donde sí se identifica la cita de Palefato. En esta primera referencia, una vez traducida la noticia de los *Cánones Crónicos*, los alfonsíes deciden posponer la traducción de la leyenda de Friso y Elle en sí misma a doscientos setenta y cinco capítulos después en

5. Por ejemplo el *Roman de Troie*, 763-780 (1998: 48-50) comienza narrando brevemente los hechos de los Argonautas pero únicamente menciona las capacidades mágicas del llamado vellón de oro sin añadir más datos a la historia del mismo. En la *Histoire ancienne* (1196: 360- 361) encontramos la misma estructura y una rápida mención del «mouton qui avoit le visage doré» que Jasón pretende conquistar en la Cólquide. Apenas una rúbrica se dedica a este episodio pues la siguiente narra la llegada de Hércules a Troya o segunda destrucción de Troya.

6. Cf. «E los moços non pudiendo ya sufrir los males de la madastra e temiéndose de la muerte ovieron a asmar de cómo fuyesen de ant'ella e se fuesen de la tierra, e en este lugar, así como dizen unos, los moços, segunt ese entendimiento que ellos avién, fizieron sacrificios a sus dioses e demandaron consejo a su ídolo de cómo farién, e el ídolo dioles respuesta que se fuesen de allí, ca tierra fallarían do les irié muy mejor que allí e serién poderosos d'ella» (cap. 451: 136). Los *Fastos*, III (853- 860: 82), cuentan que Ino planea la muerte de Friso y Elle gracias a una artimaña. En primer lugar ordena a los campesinos sembrar grano tostado que haga creer a Atamante que la tierra del reino es estéril. El alarmado rey envía un mensajero al oráculo de Delfos para obtener algún remedio. El mensajero es engañado por Ino para modificar el resultado del oráculo: la esterilidad de la tierra ha sido causada por los hijos del rey, Friso y Elle, y el único modo de devolver la fertilidad a la tierra es sacrificando a los jóvenes. Su madre, Néfele, al conocer la noticia, desciende desde los cielos y les otorga un carnero con el vellón dorado que los salva de la muerte y los conduce a la Cólquide. El *Mitógrafo Vaticano* I (23: 11) posee una narración del mito muy similar a los *Fastos* con algunas variantes, aunque ninguna de ellas se recogen en la versión alfonsí, así como el *Mitógrafo* II (157: 218- 219) que hereda a su vez las variantes aportadas por el primer *Mitógrafo*. El *Ovide Moralisé* (I, 2786- 2928: 71- 72) recibe la misma versión que los *Fastos* aunque sustituye a Néfele por Júpiter, que ayuda a los jóvenes: «Mes Dieux, qui tous jours pense et veille/ Pour ceulz qui mestier ont d'aie,/ Les secourut a cele fie,/ Quar Jupiter, sans nul arest,/ Qui doree ot toute la laine» (2889-2894: 71).

la compilación pues el contenido del mito se vincula con la *Estoria de Troya*. Como se puede observar en este cuadro con la segunda y la tercera versión, junto a la noticia mencionada en el capítulo 176 y la recepción posterior, en el capítulo 451, donde se incluye el mito, el alfonsí que retoma este contenido más adelante ya no posee la información que vincula la noticia ni con los *Cánones Crónicos* ni con Palefato y autoriza ambas versiones con un vago «e aquí dizen aún otros». La recepción es necesariamente indirecta pues si el alfonsí relacionara la noticia con Eusebio y Jerónimo e incluso con Palefato lo hubiera mencionado:

Jueces 451: 137.	Jueces 176: 409.	<i>Chronici Canones</i> , año 22 de Aoth (1967: 38).
2) E <u>aquí dizen aún</u> otros que estos infantes avién un ayo que era muy buen omne e de muy buen sentido e que avía nombre Carnero.	Andados veinte dos años del señorío de Aot murió Lino, rey de Argos, e reinó empós él Abant veintetrés años, e fue éste el dozeno rey d'aquel reino. E segunt unos, e lo retraen Eusebio e Jerónimo por ellos, en este tiempo fuxieron de su madrastra Frixo e Elles e fuéronse pora la isla de Colchos; e assí lo cuenta Palefato. Mas esta razón d'estos dos infantes en el comienzo de la estoria de Troya vos la contaremos toda complidamientre.	Secundum quorondum opinionem hac aetate Frixus cum Helle sorore sua fugiens insidias nouercales uisus est per aerem uebi ab ariete uelleris aurei. Fuit autem nauis ei parata fugienti, cuius insigne aries erat. Porro Palefatus adfirmat Arietem uocatum nutritorem per quem liberatus est ⁷ .
3) [...] e <u>aún dizen otros</u> que aquel carnero que fue una nave que ovieron presta e aguisada para su ida aquellos infantes, e que estava en aquella nave un carnero entallado e pintado por razón que la nave avié aquel nombre, e la llamavan carnero.		

Respecto a la primera versión de la leyenda, una serie de referencias comunes que no se encuentran en las otras fuentes nos permite vincularla con el tercer *Mitógrafo Vaticano*: por ejemplo ambas versiones explican el mismo motivo para la salida de los jóvenes: la maldad de su madrastra directamente sin necesidad de la artimaña del oráculo inventado. Otra dato común es la presencia de un personaje como mensajero de los dioses, en la *General Estoria* Iris, supuesta hermanastra de Frixo y Elle y en el *Mitógrafo* III, Isis⁸. Esta primera versión posee una autorización concreta, una glosa a las *Heroidas*:

7. El *Ovide Moralisé* posee la misma glosa: « Li enfant sor un galliot/ passerent mer. Hellé, qui ot/ Le cuer foible et vain, s'esbahi [...]» (IV, 2961-2964: 74).

8. Ningún otro texto mitográfico nos permite aclarar si Isis del *Mitógrafo Vaticano* III no es en realidad Iris y hay una confusión en la tradición editada del *Mitógrafo*. En todo caso la versión alfonsí es coherente pues Iris es la habitual mensajera de los dioses.

GEII, 2, Jueces 451: 136.	<i>Mitógrafo Vaticano</i> , III, 15: 233
1) [...] e otros dizen, como en las glosas de Ovidio de las dueñas, que aquel Toante que avié otra fija mayor que fiziera ante que con la reina Nefene casase, e a aquella reina dezíanle Iris, e que esta consejó a aquellos sus hermanos en aquella quexa en que eran con su madastra [...].	[...] Qui quum ad mare pervenissent Juppiter avus vel, ut alii dicunt, Isis, matertera dedit iis arietem aureum vellus habentem, quo transfretarent mare hoc pactos [...]⁹.

Sabemos que las epístolas ovidianas se acompañaban, en especial en los manuscritos más tardíos, de amplias glosas de explicación mitográfica además de los epígrafes introductorios que explicaban el contexto de la *Heroida*¹⁰. Casas Rigall (1998: 245) señala que las *Heroidas* a las que se refiere el alfonsí son seguramente la VI o la XII, ambas relacionadas con Jasón y la conquista del llamado «vellón de Frixo» información que podría en efecto dar pie a una glosa explicando la leyenda de los dos hermanos¹¹. Sin embargo la tradición medieval muestra una relación más clara entre el mito de Frixo y Elle y las *Heroidas* dobles XVIII y XIX de Hero y Leandro. En primer lugar por una razón geográfica: los amores de los protagonistas de estas cartas transcurren en las dos orillas del mar Helesponto¹². Esta coincidencia genera el vínculo de ambas leyendas en los textos medievales, así ocurre por ejemplo en el *Ovide Moralisé* que incluye el resumen de la *Heroida* XVIII a continuación de la traducción del mito de Frixo y Elle. En efecto en el poema francés se menciona el motivo de la inclusión de ambos textos: se narra una segunda «fable» para «plus comprende la matire» es decir, completar la narración relacionada con el mar Helesponto. Pero no es necesario viajar al tardío texto francés para encontrar otro ejemplo de esta conexión, la misma *General Estoria* en su parte V relaciona ambas narraciones. El fragmento corresponde

9. Véase el comienzo de la fábula: «Juppiter genuit ex quadam Nympha Nephelem, quam Athamas, rex Thebanus, duxit uxorem, ex qua genuit Phrixum et Hellen. Qua mortua his superduxit Inonem, filiam Cadmi, quae more novercae ipsos odio habuit in tantum, quod de domo expelli fecit» (*Mit. Vat.* III, 15: 233).

10. Para este particular véase el trabajo imprescindible de Ralph Hexter (1986). El investigador americano analiza un manuscrito del siglo XII (Clm 19475, T, o *Comentario de Munich*), que trasmite tres epígrafes introductorios del conjunto de las *Heroidas* así como un comentario de las mismas. Los epígrafes introducen las cartas en general y explican su la lectura moral. El comentario, situado más adelante en el manuscrito, se centra en los contenidos mitológicos necesarios para entender el contexto de la epístola. Este comentario en el manuscrito se llama «glose» y no «accessus». Hexter ejemplifica esta tipología en el caso de la *Heroida* IX, de Deyanira a Hércules, las «glose» en este caso transmiten información sobre las aventuras de Hércules: «Throughout the commentary on *Epistulae heroidum* 9, readers have been informed of various facets of Hercules' career and his tasks. Starting with the gloss on Euristeus (9.7) the commentator relates Jupiter's visit to Almena in Amphitryon's form, explains the references to Diomedes' horses, Busiris, Geryon, Cerberus, the idra and the fight with Achelous, and recounts Nessus' attempted rape of Deianira and his death caused by Hercules's arrows, quite appropriately at 9. 141 [...]». (Hexter, 1986: 191).

11. En la *Heroida* VI, Hipsipila a Jasón, se menciona en efecto el vellón de oro en varios versos (2, 10- 15, 31- 37, 50, 103- 104), aunque todos hacen referencia a la conquista del vellón dorado por Jasón sin mencionar el modo en el que el vellón llega a la Cólquide. En la *Heroida* XII, de Medea a Jasón, encontramos referencias similares al «vellón de Frixo» (verso 8) pero sin que Ovidio desarrolle más datos del mito.

12. Las epístolas dobles de Hero y Leandro narran en efecto la historia de amor de los jóvenes que sucede en las dos orillas del Helesponto. Leandro nada todas las noches para encontrarse con su amada que le espera en la otra orilla. Por ejemplo, en la *Heroida* XIX (121 y ss.), de Hero a Leandro, Hero menciona el mito de Hele, queriendo imaginar que la ausencia de Leandro esa noche se debe a que el mar estaba tan revuelto como cuando la muchacha murió ahogada.

a la traducción de la *Farsalia*, en el momento en el que el César se dispone a cruzar el Helesponto, Lucano menciona ambos mitos muy brevemente. Esta mención da pie a los alfonsíes a introducir un resumen de las *Heroidas* XVIII y XIX y a continuación, un resumen de la leyenda de Frixo y Elle. El vínculo, como en el *Ovide Moralisé*, es el mar Helesponto. A continuación, veáse en el cuadro el texto de la *Farsalia* que se traduce en la *General Estoria* V con la adición de los alfonsíes de aquello que Lucano solo menciona brevemente, es decir la leyenda de Frixo y Elle. En la tercera columna se refiere la recepción similar en el *Ovide Moralisé*:

<i>Pharsalia</i> , IX, 950- 956: 74.	<i>General Estoria</i> , V, 2: 353- 354.	<i>Ovide Moralisé</i> , IV, 3150-3358: 78- 81.
Caesar, ut Emathia satiatus clade recessit,/ cetera curarum proiecit pondera soli/ intentus genero; cuius uestigia frustra/ terris sparsa legens fama duce tendit in undas,/ <i>Threiciasque legit fauces et amore notatum/ aequor et Heroas lacrimoso litore turres,/ qua pelago nomen Nephelias abstulit Helle.</i>	El César [...] llegó a la mar que yaze entre estas dos islas, Sextos y Avidos, e d'éstas dize Lucano que fueron el cavallero Leandro y la dueña Ero, e era Leandro de Avidos e Ero de Sextos, e d'estos fizo Ovidio sus cartas en el <i>Libro de las dueñas</i> que embiaron el uno al otro. [resumen de la <i>Heroidas XVIII y XIX</i>]. Después d'esto acaeció que pasavan por allí el infante Frixo e la infante Elle fuyendo ante la reina Yone, su madrastra. [resumen de la leyenda de <i>Frixo</i>].	Dessus avez la fable oïe/ Con Hellé fu en mer noïe,/ Dont la mer or non 'Pont Hellès'./ De la marrastre a conter les,/ Si vueil d'une autre fable dire,/ Pour plus comprendre la matire [historia de Hero y Leandro].

Estos textos apoyarían pues un vínculo más claro con una glosa a las *Heroida* XVIII y XIX que a la VI o a la XII. En todo caso la autorización «la glosa del *Libro de las dueñas*» no nos deja emitir más hipótesis, hipótesis que solo sería completamente resuelta si apareciera una glosa con ese contenido.

La confusión de las versiones en sus fuentes genera en los alfonsíes dos procesos habituales que encontramos en situaciones similares en la compilación: en primer lugar deciden incluir todas las versiones que poseen y en un segundo proceso, los alfonsíes se posicionan ante ellas, explicando cual es para ellos la más cercana a la realidad historica que pretenden narrar (Inés Fernández-Ordóñez, 1992: 98-99). En el caso de Frixo y Elle, aunque las dos últimas versiones les parecen las más racionales, los compiladores reconocen que la verdadera es la primera: «[...] e estas tres razones fallamos de la estoria de aquel carnero, e las postrimeras dos d'ellas semejan más con razón que la primera, mas pero segunt el fecho del carnero e el cuento de la estoria la primera fue la verdadera» (Jueces 451: 137). Una decisión que explicita un posicionamiento novedoso dentro de una lectura medieval: las dos lecturas alegóricas, es decir la que interpreta al carnero bien como un ayo bien como un navío, aunque sean racionales y provengan de *auctores* canónicos como son Eusebio, Jerónimo y Palefato no son ciertas pues no corresponden al «fecho del carnero e el cuento de la estoria», ¿pero a qué estoria se refieren?

La autorización múltiple y abstracta oculta una fusión inédita de fuentes breves y heterodoxas en las cuales se encuentran los datos mitográficos y la glosa alegórica que aportan informaciones incompletas y generan una narración equívoca. Así ocurre en nuestro segundo caso de Tántalo y Pélope (Jueces 484- [485-488 Juicio de Paris]- 494: 191- 202). La introducción de este episodio se produce por error de los alfonsíes generado bien por la incorrecta interpretación de sus fuentes o por la ausencia de ciertos datos en ellas o bien, porque alguna de las fuentes que manejan les aporta una información errónea. La variación surge porque el compilador confunde el banquete de Tetis y Peleo donde sucede el Juicio de Paris con el banquete que Tántalo organiza para poner a prueba las capacidades divinas de los dioses. Durante el convite el osado rey ofrece como alimento a su propio hijo, Pélope. Ceres es la única diosa que cae en la trampa y come el hombro del muchacho. El resto de los dioses perciben el engaño y castigan a Tántalo a pasar el resto de sus días en el infierno rodeado de comida y agua que nunca podrá probar. Afortunadamente los dioses consiguen reconstituir el cuerpo de Pélope y Ceres crea un hombro de marfil para sustituir el hueso perdido. En la *General Estoria* se narra todo este episodio en el cual se enmarca, por error, el juicio de Paris, narración que a pesar de ser la única de temática troyana abarca solamente tres rúbricas dentro del bloque narrativo (Jueces 485- 488), frente a las siete que narran la historia de Tántalo y Peleo (Jueces 484, 489- 494). Las fuentes de este episodio se nos presentan tan confusas como en el caso de Frixo y Elle: ninguna de las fuentes estructurales, la *Histoire ancienne*, el *Roman de Troie* o Dares, el *Excididum Troiae* o el *Libro de Alexandre* mencionan este hecho pues el Juicio de Paris no guarda en la leyenda troyana relación alguna con Tántalo. Como en el caso anterior una glosa a las *Heroidas* parece ser el origen de la confusión de ambos banquetes. En este caso no existe en el texto alfonsí la autorización «la glosa al *Libro de las dueñas*» que sí encontramos para Frixo y Elle, pero al contrario que en el mito de los jóvenes, una glosa que contiene esta versión de la leyenda existió en la tradición medieval de las *Heroidas*, más concretamente en las glosas a la carta de Paris a Helena. El ejemplo, editado por Hexter (1986 : 282), muestra a un glosador que no sabe exactamente en qué banquete sucede el Juicio de Paris: «Diuerſi diuerſe ſentientes de origine litis trium dearum ſcripto aurei pomi lecto in nuptiis ſiue Thetidis ſiue Tantalidis ſiue Perithoi tres ille dee Iouem litigii finem conſtituerunt». Una glosa similar o bien, una versión derivada de la confusión que trasmite esta glosa, explicaría la lectura errónea de los alfonsíes.

En segundo lugar, en lo que se refiere a la autorización nos encontramos con una situación aun más difusa que en el caso de Frixo y Elle: el texto aunque se corresponde parcialmente con las *Metamorfosis* en ningún momento está autorizado por ellas. Ante la ausencia de referentes en las fuentes troyanas Casas Rigall (1998: 247- 248) percibe la relación de la versión alfonsí con Ovidio y señala como posible fuente la conjunción de una docena de versos extraídos del libro IV (v. 458- 458) y del VI (v. 172- 173 y 401- 411) de las *Metamorfosis*. Los versos señalados del libro IV y VI son breves referencias al mito de Tántalo¹³.

13. Los versos 458 y 459 del libro IV de las *Metamorfosis* corresponden al mito de Ino y Atamante, Juno visita los infiernos y se encuentra a Tántalo, al cual recuerda su castigo en los infiernos, es decir, estar rodeado el resto de su vida de comida y bebida sin poder llegar a alcanzarla: «; tibi Tantale, nullae/ deprenduntur aquae, quaeque inminet, effugit arbor;» (458- 459: 110). Respecto al libro VI, en los versos 172 y 173, Níobe denuncia la

En los versos 401 al 411 del libro VI Ovidio narra en efecto el mito de Pélope pero este se incluye a continuación del mito de Marsias sin guardar ninguna relación con el Juicio de Paris que por otro lado no se encuentra en las *Metamorfosis*. Estos versos además apenas mencionan el grueso del mito de Pélope: el joven enseña su hombro de marfil gesto que origina en Ovidio la inclusión resumida de la historia ocurrida en el banquete de Tántalo. De modo muy breve Ovidio cuenta que los miembros de Pélope cortados por la mano de su padre fueron recompuestos por los dioses y les faltaba únicamente el omoplato que se sustituyó por una pieza de marfil; no nombra a Ceres ni a los otros dioses ni siquiera a Tántalo. Esta información tan breve e incompleta transmitida por los versos ovidianos no puede ser la fuente de una narración tan detallada y extensa. La fuente que tienen aporta ya probablemente los datos compilados. Una glosa alegórica puede ser el origen de esta narración, por ejemplo Arnulfo de Orleans en las *Allegoriae* señala algunos datos que Ovidio solo sugiere, por ejemplo que fue Tántalo el que organizó el banquete y que Ceres fue la que comió el hombro: «Et datur Tantalus secretarius deorum, deis ad convivium vocatis, filium Pelopem eius apposuit, cuius humerum Ceres prelibavit sed loco carni humeri eburneus appositus est humerus. [...]» (*Allegoriae*, IV, 17: 218). A su vez encontramos este mito narrado de modo más completo aunque con variantes que no recoge la *General Estoria* en los autores mitográficos habituales como Higino y los *Mitógrafos Vaticanos*¹⁴. Pero ninguna fuente explica la lectura que tienen los alfonsíes: por ejemplo el hecho de que Júpiter es el gran protagonista de la historia de Pélope, él se da cuenta del engaño, él consigue reconstruir al joven, en el *Mitógrafo* I y II es Mercurio y no Júpiter el único dios que percibe el entuerto¹⁵. La ausencia de una fuente completa también genera una altísima medievalización pues los alfonsíes se sienten obligados a completar los detalles que no encuentran en sus fuentes. Más allá de los datos tomados del *Libro de Alexandre* para la narración del Juicio de Paris¹⁶ encontramos que la descripción de la llegada de los

injusticia que sufre al no ser venerada en los altares como se debe a su genealogía, es decir, fundamentalmente por ser descendiente de Tántalo, al único al que los dioses permitieron una invitación a su mesa: «[...] “quis furor auditos” inquit “praeponere uisis/ caelestes? Aut cur colitur Latona per aras,/ numen adhuc sine ture meum est? Mihi Tantalus auctor,/ cui licuit soli superiorum tangere mensas» (170- 173: 158).

14. El grueso del mito de Tántalo y Pélope se transmite de manera muy similar en los tres *Mitógrafos Vaticanos*. Las variantes más significativas son por ejemplo la definición de Tántalo como gigante en el *Mitógrafo* I (12: 7). O el hecho, recogido por los *Mitógrafos* II (124: 190- 120) y III (6, 21: 186) de que Tántalo era el rey de Corinto y que invitaba con frecuencia a los dioses a su mesa. Higino (82: 78- 79) aporta una información inédita: en realidad Tántalo era invitado por su padre, Júpiter, a la mesa de los dioses de modo que oía los secretos de los mismos que lego contaba a los hombres. Los dioses, ofendidos por ello, deciden castigarlo. Respecto a la fábula de Pélope (83: 79), Higino señala el poder del conjunto de los dioses, no únicamente de Júpiter, para la salvación del joven y es Ceres quien coloca el hombro de marfil al muchacho.

15. En el *Mitógrafo* II (124, l. 6- 10: 191) Mercurio descubre que es Pélope la carne que están comiendo y convence a los dioses para que paren inmediatamente el banquete. El *Mitógrafo* III recibe la misma versión y añade que es Mercurio quien recompone al muchacho. Ambos definen en consecuencia a Mercurio como el dios de la prudencia (*Mit.* II, 124, l. 10: 191) que está capacitado para prever los hechos así como para devolver la vida (*Mit.* III, 6, 21, l. 24- 31).

16. El convite en el *Libro de Alexandre* posee al igual que en la *General Estoria* numerosos elementos medievales, por ejemplo la presencia de nobles, además de los dioses, y de juglares y juglaresas que amenizaban el banquete así como el hecho de las distinciones de clase en el modo de sentarse de los invitados: «[...]». Fueron allí clamados los dios e las deesas,/ dueñas e cavalleros e duques e duquessas/ rëys muchos e condes, reínas e condesas;/ avié y un grant pueblo sólo de juglaressas/ Avié muchos conçejos, muchas gentes balderas/ joglares, todo'l mundo de diversas maneras; [...] Sedié, cuemo es derecho, cadauno con su igual:/ assí sedién a tavla e mantenién ostal;[...]» (§ 336- 338: 222).

dioses y de las actividades que allí desarrollan nos recuerda poderosamente a un cuadro cortesano medieval: los hombres se reúnen por un lado, las mujeres por otro, ellos organizan sus razones, ellas hablan de amor:

E pues que fueron todos ayuntados en su casa fizieron como es costumbre de cortesés e de altos omnes, e asentáronse a sus fablas e a sus departimientos a lugares dos, a lugares tres e a lugares cuatro, e a lugares más, así como acaecié, a fablar en sus cosas; e así como fazién los dioses en la su guisa que eran varones otrosí fazién las deesas, que eran mugeres, e ayuntáronse estonces a su fabla la reina Juno, que era hermana e muger linda del rey Júpiter, e doña Pallas, deesa de los saberes e de batalla e de otras cosas munchas, e era fija d'este rey Júpiter, e doña Venus, otrosí deesa de ferrosura e de otras aposturas e de los entendedores, que era amiga de Júpiter e muger de su cuerpo, e seyén fablando de sus cosas e de sus amores e de sus avenimientos como eran las mayores dueñas e reinas e más fijas d'algo e más poderosas que en todo el mundo avié, e a esta manera misma estavan todos los otros dioses e deesas ayuntados allí en los palacios del rey Tantalo fablando cada unos de sus solazes e de sus amores e de sus avenimientos que les acaecién (Jueces 485: 193).

O cuando Júpiter descubre que los manjares son de carne humana entra en cólera y culpa a aquellos que han dejado entrar a alguien ajeno en la cocina, manifestando una preocupación muy comprensible en un rey tan poderoso que teme quizá algún envenamiento: «“Pues catad privado quién la ovo o quién entró a la cozina, ca el lugar a do a nós adobavan de comer pocos devrién y entrar.” E cuando se cató el cozinero con los omnes que entraran a la cozina fallaron que omne del mundo non entrara allá, varón nin mugier, si non la deesa Ceres sola [...]» (Jueces 491: 199). La descripción de Tántalo es también muy significativa no solamente desde el punto de vista medieval sino desde la lectura alfonsí del ejercicio del poder. El rey tan criticado en las fuentes latinas no solo por osar invitar a su mesa a los dioses sino por ponerlos a prueba, se describe en la *General Estoria* como un honradísimo rey de alto linaje al cual honran aún más los dioses viniendo a compartir con él la mesa: «E este rey Tántalo fue tan onrado rey que le pusieron sus dioses a comer con ellos a su mesa, lo que nunca de otro rey dizen los abtores de los gentiles nin otra estoria que esta onra alcançase de asentarle los dioses a su mesa» (Jueces 484: 191).

Los resultados de este análisis nos llevan a las conclusiones siguientes: lo primero que percibimos es que la confusión de las versiones que encontramos en ambos episodios no es habitual en las narraciones de procedencia ovidiana que tienen una fuente concreta, sean las *Metamorfosis* o las *Heroidas*. Esta confusión muestra la pluralidad de las fuentes que los alfonsíes poseen para narrar estos capítulos así como su carácter heterogéneo pues incluyen directamente los datos de la narración junto a la lectura alegórica de los mismos. Otro rasgo que no es habitual en los capítulos tomados de Ovidio donde la glosa alegórica, generalmente extensa, se compila en los capítulos posteriores. La complejidad en la identificación de fuentes de estos episodios se vincula a su vez con otros capítulos de la *General Estoria*, como apuntaba al principio, que nacen de situaciones textuales similares y que generan en los alfonsíes un mismo procedimiento de compilación y creación. Solalinde (1928) señaló en su estudio sobre el Juicio de Paris en la *General Estoria* la complejidad de identificación de la fuente de este episodio llegando a la conclusión de que el contenido provenía parcialmente del *Libro de Alexandre* (§ 335- 388: 221- 233). Casas Rigall (1998: 249- 251) también encontró paralelismos en este episodio con el *Excidium*

Troiae pero como señalan ambos críticos ninguna de las dos fuentes explica completamente la narración alfonsí. Lida (1957, nota 8: 134) cuando plantea el estudio de las fuentes de ciertos episodios de la *General Estoria* se encuentra con el mismo problema: son de origen ovidiano en este caso, y en efecto corresponden parcialmente a obras de este autor, pero ninguna de estas fuentes explica el conjunto del texto alfonsí. Lida señalaba cinco fundamentales las narraciones de las Danaides, Filomela, Pasífae, Androgeo y Ariadna que le habían llamado la atención en su análisis por el alto grado de medievalización del contenido y por la falta de autorización clara, hecho inhabitual en la compilación alfonsí. Lida señalaba esta medievalización y se preguntaba si no existía un poema medieval del que se hubieran derivado estos textos¹⁷.

Los capítulos que nos ocupan contienen pues los mismos rasgos característicos que señala Lida. Dos posibles vías de transmisión no excluyentes entre sí podrían explicar estos episodios : 1) una fuente medieval latina o vernácula que sirve de base narrativa aunque no sea citada y 2) una creación original que nace de la ausencia de una fuente extensa que aporte todos los datos que los compiladores necesitan, una creación que los alfonsíes se ven obligados a construir a partir de textos breves, variables y generalmente anónimos como las glosas. El nuevo texto es necesariamente medieval pues los alfonsíes carecen de otros referentes que no sean los que conocen. Son pues estos episodios donde vemos un grado mayor de creatividad dentro del contexto literario medieval que enmarca a los alfonsíes y los influye. Una tradición vinculada con textos tardíos que ya han incluido desde los márgenes las glosas mitográficas y alegóricas que acompañaban los manuscritos de Ovidio y que generan en ocasiones las traducciones vernáculas del poeta latino, en el caso francés conocidos como «ovidiana». De hecho no deja de ser interesante que tanto el episodio de Frixo como el de Pélope se encuentren tan ampliamente desarrollados en el *Ovide Moralisé*, ejemplo paradigmático de este tipo de recepción, habida cuenta que el primero está ausente en las *Metamorfosis* y el segundo se narra en ellas de modo tan breve. Los episodios aquí analizados se vincularían pues con una transmisión similar a la señalada por Solalinde y Lida tanto más si tenemos en cuenta el dato que recuerda Marylenne Possamaï (2008: 189- 190): la existencia en el prólogo del *Cligé* de Chretien de Troyes de una mención a un poema perdido de Chrétien llamado *Le mors de l'épaulle* que narraba la historia de Pélope.

17. La narración de las Danaides (I, 2: 971- 974- II, 1: 190- 199) se incluye como introducción y conclusión de la traducción de la *Heroida* XIV, Hipermestra a Lino. La historia de Filomela (II, 1: 342- 367) se corresponde en parte al libro VI de las *Metamorfosis*, v. 444- 676. Dentro de la *Estoria* del rey Minos (II, 1: 559- 566 y 581- 608) se incluye los episodios de Pasífae (pp. 560-562) y Androgeo (p. 563) que derivan de *Metamorfosis* VII, v. 453-849 y VIII, v. 1-259. Por último los episodios introductorios a la *Heroida* X, de Ariadna a Teseo, desarrollan contenidos que en efecto no encontramos en Ovidio.

OVIDIO Y LA MATERIA TROYANA

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO X, *General Estoria*, VI partes, dir. Sánchez-Prieto Borja, Pedro, Biblioteca Castro, Madrid, 2009, 10 vols.
- ARNULFO DE ORLEANS, *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*, en Franco Ghisalberti, «Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII», *Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere: Classe di Lettere, Scienze morali e storiche*, 24.4 (1932), pp. 157-234.
- BENOÎT DE SAINT MAURE, *Roman de Troie*, trad. & ed. Emmanuèle Baumgartner, Union générale d'éditeur, Paris, 1987.
- DARES, *Daretis Phrygii de excidio Troiae historia*, ed. Ferdinandus Meister, B.G. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1991.
- EUSEBIO Y JERÓNIMO, *Eusebi Chronicorum canonum*, ed. Alfred Schoene, Apud Weidmannos, Dublin, 1967.
- HIGINO, *Hygini fabulae*, ed. Peter K. Marshall, B.G. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1993.
- Historie Ancienne jusqu'à César, La légende de Troie en France au moyen âge: analyse des versions françaises et bibliographie raisonnée des manuscrits*, ed. Marc-René Jung, Francke, Basel-Tübingen, 1996.
- Libro de Alexandre*, ed. Juan Casas Rigall, Castalia, Madrid, 2007.
- Mitógrafos vaticanos I y II : Mythographi Vaticani I et II*, ed. Péter Kulcsár, Brepols, Turnhout, 1987.
- Mitógrafo vaticano III : Scriptores Rerum Mythicarum Latini tres*, ed. G. H. Bode, E. H. C. Schulzer, Cellis, 1834.
- OVIDIO, *Ovidius Fasti*, eds. E. H. Alton, D.E.W. Wormell y E. Courtney, B.G. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1997.
- , *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*, ed. R. J. Tarrant, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- , *Héroïdes*, ed. Henri Bornecque y trad. Marcel Prévost, Belles Lettres, Paris, 1928.
- BARBIERI, Luca, *Le «epistole delle dame di Grecia» nel Roman de Troie in prosa: la prima traduzione francese delle Eroïdi di Ovidio*, Francke, Basel-Tübingen, 2005.
- BRANCAFORTE, Benito, *Las «Metamorfosis» y las «Heroidas» de Ovidio en la «General Estoria» de Alfonso el Sabio*, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990.
- CASAS RIGALL, Juan, *La materia de Troya en las letras romances del siglo XIII hispano*, Universidad, Santiago de Compostela, 1999.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, «La *General Estoria*: notas literarias y filológicas», *Romance Philology*, 12 (1958), pp. 111-142.
- HEXTER, Ralph J., *Ovide and Medieval Schooling. Studies in the medieval school commentaries on Ovid's Ars Amatoria, Epistulae ex Ponto and Epistulae Heroidum*, Arbo-Gesellschaft, Munich, 1986.
- POSSAMAÏ, Marylène, «L'*Ovide moralisé*, ou la 'bonne glose' des *Métamorphoses* d'Ovide», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 31 (2008), pp. 181-206.
- ROCHEBOUET, Anne, «*D'une pel toute entiere sans nulle cousture*»: la cinquième mise en prose du Roman de Troie, *édition critique et commentaire*, École National de Chartes, Université Paris-La Sorbonne, 2009, Tesis inédita.
- , «La cinquième mise en prose du Roman de Troie de Benoît de Sainte- Maure: édition partielle et commentaire», *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion 2005*, École des Chartes, Paris, 2005, pp. 181-187, <<http://theses.enc.sorbonne.fr/document967.html>>.
- SOLALINDE, Antonio G., «El juicio de Paris en el *Alexandre* y en la *General Estoria*», *Revista de Filología Española*, 15 (1928), pp. 1-51.

