

## La *Historia Apollonii regis Tyri* como *exemplum* medieval<sup>1</sup>

Mariluz García Irlés  
Universidad de Alicante

La *Historia Apollonii regis Tyri* es una novela latina tardía, datada entre los siglos V-VI, que goza, desde el mismo momento de su gestación, de una gran acogida y difusión que se extenderá hasta el siglo XVII. Una de las obras que se va a hacer eco de este relato es la colección de *exempla* titulada *Gesta Romanorum*, confeccionada en el siglo XIV con una clara finalidad religiosa. Los componentes morales originales de la *Historia Apollonii regis Tyri* propiciarán su valor como *exemplum* medieval y esto le valdrá para ser incluida como tal en los *Gesta Romanorum*. En el presente trabajo trataremos de demostrar que, aunque presenta una gran fidelidad al relato original, la versión de la *Historia* incluida en los *Gesta* se ve alterada y modificada en determinadas escenas y pasajes, incidiendo en los aspectos morales y religiosos, y esto le permite constituirse como *exemplum*.

### 1. *Historia Apollonii regis Tyri*

La *Historia Apollonii regis Tyri* (HA en adelante) es una novela anónima del siglo VI d.C. que presenta dos variantes textuales, irreductibles entre sí<sup>2</sup>: *Recensio A* (RA) y *Recensio B* (RB). De ellas derivan las posteriores versiones y adaptaciones que se han realizado del relato a lo largo de los siglos. Estas dos variantes podrían ser resúmenes de un relato más extenso que no conservamos, tesis que ha sido defendida por la mayoría de los editores y estudiosos de la HA<sup>3</sup> debido a las numerosas incoherencias narrativas que esta presenta, así como por la mezcla heterogénea de elementos y motivos narrativos que encontramos en ella: referencias tanto cristianas como paganas, características propias tanto del género novelístico griego como del latino, así como también presencia de elementos característicos del relato popular.

El potencial narrativo de la HA propició la repercusión que tuvo el relato durante toda la Edad Media y el Renacimiento e incluso durante el siglo XVII, pues su carácter esquemático y de epítome permitió todo tipo de remodelaciones y reformulaciones.

Es probable que a finales del siglo VI gozara ya de una amplia difusión, que lograría extenderse ininterrumpidamente hasta el siglo IX, fecha a la que pertenecen los manuscritos más antiguos que se conservan del texto. Desde entonces y hasta el siglo XVII el relato constituye una inagotable fuente de inspiración y surgirán versiones de él en las más diversas lenguas.

Muestra de ello es el *Libro de Apolonio*, poema anónimo escrito en castellano en el siglo XIII; la *Confessio amantis* de John Gower, versión inglesa del siglo XIV que Shakespeare tomará como una de sus fuentes para su *Pericles, prince of Tyre*, drama que compone en el XVII; la patraña oncenca de *El patrañuelo*, escrito por Juan de Timoneda en el siglo XVI o la versión del relato con la que trabajaremos, la incluida en *Gesta Romanorum*, colección de relatos ejemplares datada en el siglo XIV.

<sup>1</sup> Este artículo amplía y desarrolla el estudio presentado en mi comunicación titulada: “*Historia Apollonii regis Tyri* y *Gesta Romanorum*: un estudio comparativo.” *Conuentus Classicorum* (en prensa). vol. II.

<sup>2</sup> Los textos transmitidos por los manuscritos, excepto en escasas ocasiones, no son idénticos, por lo cual no se puede hablar de la existencia de un texto único y exclusivo para la HA.

<sup>3</sup> Los cuatro editores y teóricos más recientes del relato son G. A. A. Kortekaas (1984, 2004 y 2007), G. Schmeling, G. Garbugino (2004 y 2010) y S. Panayotakis.

La HA, en su origen, se caracteriza por la presencia de ciertos componentes morales, hecho que va a favorecer que este relato sea incorporado como *exemplum* en *Gesta Romanorum*, cuya finalidad es la enseñanza de la doctrina y la moral cristianas.

Archibald (1990, 126) considera que la HA en su origen no tiene una intencionalidad moral y por lo tanto no se puede enmarcar como tal dentro del género ejemplar. Según ella, “there are no asides to the reader, no instructions to imitate or to avoid certain behavior, and no morals of universal application are drawn.” Es cierto que no se puede incluir la HA dentro del género del *exemplum*, debido a que no contiene los componentes explícitos que caracterizan a este género como tal, sin embargo, sí creemos que existen en ella numerosos elementos de índole moral que intentan transmitir la diferencia entre el bien y el mal a través de los personajes y sus actuaciones, así como las repercusiones que estas conllevan. El hecho de que los personajes malvados tengan un final trágico en la HA y los buenos un final feliz conlleva ya cierto componente moral con el que se pretende aleccionar al lector en cuanto a discernir entre el bien y el mal. Diferencia que la religión cristiana tratará de promover y que hará que la HA sea adaptada e incluida en *Gesta Romanorum*.<sup>4</sup>

En cuanto a la tradición textual de la HA es importante destacar que el texto de RA se ha conservado en tres manuscritos, a través de los cuales ha sido transmitido el relato: *A* (s. IX, *codex optimus* de la tradición manuscrita de RA), *Va<sup>c</sup>* (s. XII) y *P* (s. XIV). RB, por su parte, se nos ha transmitido a través de cinco manuscritos: *b* (s. IX, considerado el *codex optimus* de la tradición textual de RB), *β* (s. XII), *M* (s. XIII), *π* (s. XIII) y *-β<sup>II</sup>* (ss. XVI-XVII).

Junto a estos ocho manuscritos que transmiten el texto de RA y RB, conservamos otra tradición que contiene versiones que derivan de RA, RB o que mezclan ambas, a la cual se le ha dado el nombre de *Mischtexte* desde que así Klebs la denominara en su estudio de 1899. Schmelting denomina a esta tradición manuscrita RC, quien la edita por primera vez.

## 2. *Gesta Romanorum*

*Gesta Romanorum* (GR en adelante) es también una obra de origen anónimo, pero de fecha posterior (siglo XIV<sup>5</sup>), que recoge una colección de entre 180 y 220<sup>6</sup> *exempla*.<sup>7</sup> Estos relatos proceden de fuentes tanto clásicas como medievales y los géneros a los que pertenecen son diversos y variados: cuentos, fábulas, relatos históricos, míticos o también bíblicos.

Uno de los relatos incluidos, el 153, es el que ocupa mayor extensión y narra las peripecias de Apolonio, rey de Tiro. Se trata de una nueva versión de la HA escrita en latín, adaptada a la forma y exigencias del *exemplum* medieval, lo que contribuyó a impulsar de nuevo la difusión y la transmisión de la HA durante los siglos posteriores.

La tradición textual de esta colección de *exempla* medievales es compleja y abundante. Se conserva una gran cantidad de manuscritos e impresos en diferentes lenguas como el latín, el inglés y el alemán. No obstante, a pesar de la gran cantidad de testimonios, el relato de Apolonio sólo había sido incluido en uno de los manuscritos que conservamos

<sup>4</sup> “Los ingredientes novelescos se incrementan y reafirman en algunas versiones, como las francesas, mientras que los componentes morales posibilitaron su adaptación a la corriente ejemplar, de modo que su género de creación se reorienta hacia otras lecturas; así sucede en la versión inserta en el libro VIII de la *Confessio amantis* (ca. 1390) de John Gower, donde funciona como un *exemplum* que ilustra la lujuria (Deyermund), o en su incorporación a las *Gesta romanorum*.” (Lacarra 2016, 48)

<sup>5</sup> El manuscrito más antiguo que se conserva del relato es el de Insbruck, fechado en 1342, cuyo texto se considera el arquetipo de las variantes más conocidas.

<sup>6</sup> Según los manuscritos. El más antiguo, el de Insbruck, contiene 220 relatos.

<sup>7</sup> Relatos breves, de carácter didáctico-doctrinal, a través de los cuales se intentan transmitir los ideales cristianos.

(Archibald 1991, 191).<sup>8</sup> Esto no impidió, sin embargo, que sí apareciera en muchas de las versiones impresas y traducciones en lenguas vernáculas posteriores.

La colección es impresa por primera vez en latín en 1470 (Archibald 1991, 191).<sup>9</sup> H. Oesterley, de cuya edición partimos, enumera 165 manuscritos, 138 de los cuales son latinos y pertenecientes, la mayoría de ellos, al siglo XV. Los diversos teóricos y editores de la colección han ido aportando nuevos manuscritos en sus sucesivos estudios, de manera que, en la actualidad, se tiene constancia de alrededor de 350 manuscritos, “descritos unitariamente por B. Weiske, gran parte de ellos copias del siglo XV, con variantes relativas al número de relatos y a su materia literaria.” (Ventura de la Torre, 7)

### 3. El *exemplum* medieval

Ya en la Antigüedad clásica muchos autores hicieron uso del *exemplum* en sus discursos con el objetivo de enriquecerlos y que sirvieran como elemento de prueba acerca del tema que se está argumentando. Así pues, “el *exemplum* no es religioso intrínsecamente. Desde la Antigüedad clásica se establece como mecanismo de persuasión con referencia analógica a otro enunciado del que depende su coherencia significativa” (Ventura de la Torre, 35), asumiendo el valor religioso desde los primeros siglos del cristianismo y con el desarrollo de la patrística.

El *exemplum* medieval, según indican Bremond, Le Goff y Schmitt (citado en García-Alegre, 293), consistiría en “un relato breve dado como verídico y destinado a ser insertado en un discurso (generalmente un sermón) para convencer a un auditorio de una lección provechosa.”

Desde los primeros años del cristianismo el *exemplum* se constituirá como un elemento a través del cual transmitir sus enseñanzas y guiar la conducta moral y religiosa de la sociedad.<sup>10</sup> Será a partir del papa Gregorio Magno cuando el uso del *exemplum* se establezca “en la oratoria homilética y parenética como un relato histórico, piadoso, hagiográfico o prosopopéyico, que demuestra doctrinalmente o ilustra algún concepto religioso o moral expuesto con anterioridad en el discurso.” (Ventura de la Torre, 25)

En el s. XIII los *exempla* comienzan a utilizarse en los sermones, dentro de los cuales estaban insertos estos relatos didácticos, de modo que la función que desempeñaban no era otra que la de ser instrumentos de predicación: a través de relatos de temas y orígenes variopintos, se intenta transmitir la religión cristiana, sus enseñanzas y las pautas de comportamiento a seguir de acuerdo a ella.

Sin embargo, a partir del s. XIV estos relatos comienzan a extraerse de los sermones, y se ordenan, ya sea por temas o de forma alfabética, en diferentes colecciones. En algunas de estas colecciones, como la de GR, se incluye además una moralización al final de cada relato, es decir, una interpretación religiosa del mismo.

Según Archibald (1990, 125-126) la HA no se enmarca dentro de una clara esfera cristiana, aunque en ella se haga alusión en numerosas ocasiones a un *deus* o aparezca un *angelicus* que guía a Apolonio a reencontrarse con su esposa, por lo que la HA no puede enmarcarse en el género del *exemplum*. Sí lo hará el relato incluido en GR, pues contiene

<sup>8</sup> “According to Oesterley it appears in only one of the hundreds of manuscripts, the fourteenth-century Colmar, Bibliothèque Municipale 10, ff. 74r-84v. (this is the version printed by Singer).”

<sup>9</sup> “According to Klebs, the earliest edition in which the story of Apollonius was included is Zell’s, printed at Cologne in the early 1470s. He points out that the text printed by Oesterley is in fact a mixture of this version and several later ones.”

<sup>10</sup> “El desarrollo del ejemplo medieval está muy relacionado con las obligaciones religiosas de predicación y expansión de la doctrina cristiana a través de un medio que fuera inteligible por la mayoría de los feligreses.” (Cepedello Moreno, 207)

nuevas alusiones y referencias que, sin lugar a dudas, son cristianas, lo que va a caracterizar al *exemplum* medieval.

La estructura organizativa de cada uno de los relatos incorporados en GR viene dada por una rúbrica o título (normalmente relacionado con la finalidad moral que pretende transmitir el relato), el desarrollo de este y una moralización final introducida por el epígrafe *moralisatio*, *applicatio* o *expositio*, en el cual se incorpora la interpretación moral o religiosa que se intenta transmitir a través del mismo. No todos los *exempla* presentan esta moralización final. Es el caso de nuestro relato: bien por su amplia extensión, bien porque no se consideró necesaria, puesto que contendría intrínseca dicha *moralisatio*.

La rúbrica con la que el relato de Apolonio aparece en el manuscrito de Colmar hace referencia al episodio inicial con el que se abre la novela, es decir, la relación de incesto entre Antíoco y su hija: *De Antiocho qui filiam propriam cognouit et tantum eam dilexit quod nullus eam in uxorem habere potuit nisi problema ab eo propositum solveret*. El título que Oesterley incluye en su texto es diferente y ya no se hace hincapié en el episodio del incesto: *De tribulacione temporali, quae in gaudium sempiternum postremo commutabitur*. Como indica Archibald (1991, 191), “the two rubrics suggest that different morals could be drawn from the story, one about unnatural lust and the other about patience in the face of adversity.” Por otro lado, la segunda rúbrica, que es de la que nosotros partimos, podría expresar también, de forma implícita, el carácter cristiano que va a impregnar esta nueva versión de la HA a través del adjetivo *sempiternum* que acompaña al sustantivo *gaudium*. El concepto de lo eterno en la religión católica es esencial, en tanto que una vida basada en la moral y religión cristiana garantiza la salvación eterna tras la muerte. Que esta idea la contenga el título del relato de GR (título que no incluye la HA), podría indicar, ya desde el principio, el carácter cristiano del mismo.

#### 4. La HA como *exemplum* medieval

Nuestro objetivo, por tanto, es demostrar, a partir de la comparación de la HA y la versión de este mismo relato incluida en GR, que las modificaciones que el relato ha sufrido, acentuando su carácter cristiano y medieval, ha sido con el objetivo de moldearlo de tal manera que se ajustara a las características del *exemplum* y que se constituyera, así, en un relato capaz de transmitir una enseñanza ajustada al panorama religioso del momento.

Los trabajos realizados por G. A. A. Kortekaas (1990), Archibald (1990) y B. Weiske apuntan en esta dirección y constituyen nuestro punto de partida. Los tres autores indican en sus estudios algunas de las diferencias que el relato de Apolonio presenta en la colección de GR. A partir de este planteamiento, nuestro objetivo se centra en demostrar que la versión de la HA que incluye GR ha sido modificada con un propósito claro y evidente: convertir la novela en un *exemplum*.

La HA, tal y como la conservamos, presenta una mezcla heterogénea de elementos paganos y cristianos que no presentan las novelas griegas. Efectivamente, la HA pudo ser, en su origen, una novela griega mucho más extensa y de tema pagano, como cualquier novela griega del momento. De este estadio narrativo derivaría la ideología pagana que impregna el relato, es decir, siglos II-III d.C., pero un epitomador cristiano del siglo V o VI pudo haber introducido los componentes cristianos que encontramos en ella. El objetivo no sería otro que el de adaptar a la nueva fe religiosa del momento un texto que había gozado y que seguiría gozando de una gran fama y aceptación entre los lectores. Fama que persistirá hasta aproximadamente el 1300, momento en que GR lo incorpora a su colección como *exemplum*. El relato contenido en la colección de GR va un paso más allá en este aspecto, puesto que modifica o altera numerosas partes del relato original con la finalidad de aumentar los componentes cristianos del mismo.

La metodología que utilizaremos en nuestro análisis corresponde a dos disciplinas: la Tradición Clásica<sup>11</sup> y la Tematología.<sup>12</sup> Ello es así puesto que nuestro cometido es estudiar cómo una novela latina ha pervivido a lo largo del tiempo hasta llegar a ser adaptada al contexto del siglo XIV y vamos a estudiar cómo algunos de sus elementos temáticos se han transformado en pos de esa adaptación, partiendo de la cristianización como elemento que vertebra todo el relato de Apolonio inserto en GR.

Para ello, trabajaremos con los conceptos tematológicos de “tema” y “motivo” propuestos por Cristina Naupert (2004). Ella clasifica los elementos temáticos en microtextuales y macrotextuales. En los microtextuales ubica los elementos temáticos humanos y elementos temáticos no humanos. Los humanos los subdivide a su vez en a) personajes tipo con nombre propio (procedentes de la mitología clásica, la tradición bíblica, leyendas populares, del propio sistema literario, históricos...) y b) personajes tipo generales, (nacionales, étnico-raciales, profesionales, sociales, morales). Los elementos temáticos no humanos los divide en a) el espacio y b) el tiempo.

En cuanto a los elementos temáticos macrotextuales, Naupert indica que se podrían dividir entre a) temas (o “esquemas abstractos de pensamiento”) y b) motivos (o “situaciones y constelaciones conflictivas recurrentes: constantes antropológicas”). Dentro de lo que serían los temas o esquemas abstractos de pensamiento, Naupert especifica que estos podrían abarcar: i) ideas y problemas filosóficos, ii) conceptos ideológicos y iii) otros conceptos existenciales (religiosos, etc.).

Nosotros trabajaremos con estos últimos, es decir, con los elementos temáticos macrotextuales. Partiremos, en primer lugar, de la cristianización como tema, puesto que simboliza un concepto existencial (iii) según el esquema de Naupert y constituye el eje que vertebra todo el relato de GR; en segundo lugar, estableceremos un catálogo de motivos temáticos concretos que se han visto modificados en la versión de la HA incluida en GR, favoreciendo su moralización y un mayor grado de cristianización.

Dicho todo esto, analizaremos por separado cada uno de los motivos temáticos que hemos establecido para ver de qué forma GR los ha modificado en función de su interés moral y religioso. Para ello presentaremos todos aquellos fragmentos de las tres versiones del relato (RA, RB y GR), introducidos anteriormente de forma breve para situar cada episodio, y, finalmente, añadiremos la explicación del mismo de acuerdo al motivo temático que estemos tratando. Los motivos temáticos que hemos establecido son el motivo de la divinidad, el de la astrología y el del incesto.

En cuanto a las ediciones que hemos manejado encontramos, por un lado, la relativa a los textos latinos de las dos versiones de la HA (RA y RB) realizada por Kortekaas (2004) y por otro, la que contiene el texto latino de GR editado por Oesterley.

#### **4.1. La divinidad**

Tanto la HA como GR muestran alusiones tanto a deidades paganas como a la divinidad cristiana. La razón de esta amalgama es diferente en ambos textos: en su origen, la HA

<sup>11</sup> De acuerdo con la definición que González Rolán, Saquero, & López Fonseca (29) proponen de tradición: “para nosotros tradición supone necesariamente atender a los tres eslabones de la comunicación, es decir, al emisor, al transmisor y al receptor, y en consecuencia, la tradición se define por los tres elementos que forman parte solidariamente de ella, a saber: a) un legado, herencia, que constituye el imprescindible depósito cultural; b) la transmisión de esa herencia, legado o depósito, que asegura su conservación y continuidad; y c) la recepción o disposición de acogida por los lectores, variable según las épocas y que supone la transformación o modificación en diferentes medidas del legado transmitido.”

<sup>12</sup> La tematología “encuentra su tarea principal en el estudio de elementos de contenido que forman cadenas de recurrencias a través de diferentes textos literarios en diversas tradiciones culturales.” (Naupert 2004, 3)

probablemente fue una novela de carácter exclusivamente pagano, pero dado su poder de adaptación hizo posible que el relato, conservando gran parte de su carácter pagano, fuese adaptado en los siglos V-VI a la realidad religiosa de este periodo, en la que el dogma cristiano ya se ha establecido prácticamente como culto hegemónico en toda Europa. GR, por su parte, cuando conoce la HA lo hace ya con esta combinación pagano-cristiana, de la cual se convierte en heredero, y lo aprovecha para crear su propia versión moralizadora a través de la simbología cristiana. Así pues, en la HA ya encontramos un gran número de referencias a un *deus* (la mayoría de las cuales se mantiene en GR, aunque es cierto que no todas ellas), pero vamos a ver que en GR se van a incorporar nuevas alusiones que no encontramos en la HA; por ello su grado de cristianización es más elevado.

### a. Cristiana

1) La mayoría de las alusiones a ese *deus* que presenta la HA están también presentes en GR, de modo que no vamos a reproducir aquí cada una de ellas. Simplemente como muestra señalamos los siguientes pasajes:

- i. 4 RA 11, 4 RB 14, 511 GR 31
- ii. 9 RA/RB 13, 513 GR 31
- iii. 14 RA 25-26, 14 RB 20, 515 GR 36
- iv. 28 RA/RB 1, 520 GR 30
- v. 30 RA 1, 521 GR 28
- vi. 31 RA 35-36, 31 RB 23-24, 522 GR 23
- vii. 35 RA 17, 35 RB 14-15, 524 GR 23
- viii. 39 RA/RB 2, 525 GR 25
- ix. 40 RA 16-17, 40 RB 12-14, 526 GR 23-24

Por otro lado, otras alusiones que están en la HA, no las encontramos, sin embargo, en GR: expresiones como *deo favente* (12 RB 25; 13 RA 10-11), *deo adveniente* (12 RA 23), *deo volente* (13 RB 10; 20 RA 10), *agens deo gratias* (17 RA 22), *sine deo* (21 RA 16), *quod a deo est* (22 RA 22), *deo gratias egit* (32 RA 7-8; 32 RB 7) o *haec est pietatis causa, per quam dominus omnibus fit propitius* (40 RA 32-33), *haec est pars pietatis, causa, per quam deus fit hominibus propitius* (40 RB 26-27) no encontramos su correspondencia en el relato de GR.

La primera mención a Dios<sup>13</sup> que incorpora GR al relato de manera novedosa, es decir, que no está presente en la HA, se produce cuando Apolonio comprueba en su biblioteca que la respuesta que ha dado al enigma de Antíoco para recibir a su hija en matrimonio es la correcta<sup>14</sup>; entonces, habla consigo mismo y se dice:

6 RA 14-16 “*Quid agis, Apolloni? Quaestionem regis solvisti. Filiam eius non accepisti. Ideo dilatus es, ut neceris.*”

6 RB 15-17 “*Quid agis, Apolloni? Quaestionem regis solvisti, filiam eius non accepisti. Ideo dilatus es, ut neceris.*”

<sup>13</sup> Archibald (1990, 125) señala que “it is not clear whether or not HA is intended to be understood in a Christian context. There are references to *deus* from time to time, but none to Christ.” Nosotros podemos asumir también esta idea respecto a la HA, pero no así respecto a GR. De modo que las alusiones al *deus* de GR las consideramos exclusivamente cristianas.

<sup>14</sup> Apolonio hace su aparición en el relato en calidad de pretendiente de la hija de Antíoco, rey de Antioquía. Este sometía a todos aquellos que acudían a solicitar la mano de su hija a una prueba: adivinar un enigma. Quien lo acertara, se desposaría, supuestamente, con su hija. Sin embargo, averiguasen o no la respuesta al enigma, todos y cada uno de los pretendientes acababan decapitados y sus cabezas suspendidas en la puerta de la casa de Antíoco para ahuyentar a todo aquel que intentase solicitar la mano de su hija, de quien estaba enamorado y con la que vivía en incesto.

512 GR 12-14 “*Quid agis, Appolloni? Conclusionem ejus solvisti et filiam non accepisti. Ideo delatus es a deo, ut non morieris.*”

Es, cuanto menos, sorprendente el giro que se produce en GR respecto a la intriga a través de esta pequeña pero a la vez, gran modificación. En primer lugar, encontramos la introducción de la figura de Dios como protector de nuestro protagonista, pues su intervención va a implicar que Apolonio no muera a manos de Antíoco (*ut non morieris*). Lo cual, por otra parte, nos desvela el final de la novela, haciendo que desaparezca toda intriga y suspense acerca del futuro de Apolonio. En su afán por cristianizar el relato, el redactor de GR crea, en numerosas ocasiones, situaciones que desarticulan la intriga a favor de la introducción de la figura divina y esta es una de esas ocasiones.

2) Apolonio, 14 años después de haber dejado a su hija Tarsia a cargo de Estranguilión y Dionisiade, reyes de Tarso, regresa a esta ciudad. Es entonces cuando estos le comunican la (falsa) muerte de Tarsia, tras lo cual Apolonio, desolado, pone rumbo a Tiro. Pero, tras un desvío provocado por vientos desfavorables, llega a las costas de Mitilene, donde se encuentra su hija Tarsia (pero él todavía lo desconoce). Allí se están celebrando las Neptunalia, fiestas en honor al dios Neptuno:

39 RA 3–4 *Ibique Neptunalia festa celebrabantur.*

39 RB 5–6 “*Gaude, domine, hodie Neptunalia esse.*”

525 GR 29 “*Gaude, domine, quia hodie natalicia celebrantur!*”

Como podemos advertir, el término *Neptunalia* de RA y RB es sustituido en GR por el de *natalicia*. Aunque veremos que GR mantiene alguna de las divinidades paganas que aparecen en la HA, no es este el caso. Neptuno es el dios romano de los mares y océanos, es decir, una divinidad pagana en la que el cristianismo no cree. Siendo esto así, GR decide eliminar este elemento que no es propio de la religión cristiana, sustituyéndolo por otro que sí lo es según Kortekaas (1990, 117): *natalicia*. Si aceptamos la teoría de Kortekaas, esta modificación altera por completo la escena y su significado, pues transforma la fiesta pagana de la HA por una fiesta indiscutiblemente cristiana: el nacimiento de Jesús.

3) Entre Apolonio y Tarsia se produce una situación de tensión antes de que tenga lugar la anagnórisis. Tras golpear Apolonio a su hija, esta narra toda su historia y comienza el discurso con el siguiente lamento:

44 RA 7-8 “*O ardua potestas caelorum, quae me pateris innocentem tantis calamitatibus ab ipsis cunabulis fatigari!*”

44 RB 9-11 “*O ardua potestas caelorum quae me pateris innocentem tantis calamitatibus ab ipsis nativitatis meae exortibus fatigari!*”

528 GR 26-27 “*O deus conditor celorum, vide afflictionem meam!*”

El relato de GR sustituye el sintagma *o ardua potestas caelorum* de RA y RB por el de *o deus conditor celorum*, dotando al momento de un matiz cristiano evidente, al calificar a Dios como creador (*conditor*).

4) Uno de los ejes narrativos centrales de la HA es la separación de la familia y su reencuentro final. Pues bien, este reencuentro, que se produce al final de la novela, es el momento álgido del relato, la culminación de toda una serie de penalidades y sufrimientos padecidos por todos y cada uno de los miembros de la familia, que desemboca en un final feliz.

Esto lo aprovechará GR para introducir la divinidad cristiana<sup>15</sup> como agente unificador de todos ellos, disponiéndole en el centro prácticamente del relato, al ser este momento el más relevante del mismo; haciéndole protagonista del episodio más esperado.

Esta anagnórisis se produce de forma graduada, de modo que, en primer lugar, serán Apolonio y su hija quienes se reencuentren; después, padre, madre e hija se reunirán finalmente.

El momento en que tiene lugar el reconocimiento entre padre e hija se produce tras la superación de lo que podría haber sido un segundo acto incestuoso (tras el inicial de Antíoco y su hija), pues la sombra del incesto de estos se cierne durante todo el relato sobre el resto de protagonistas del mismo (esto lo veremos más detalladamente en el apartado referido al motivo del incesto).

Tarsia relata su historia y las adversidades a las que se ha tenido que enfrentar durante su vida, y Apolonio se da cuenta de que está frente a su hija. Las palabras que Apolonio pronuncia en GR no las encontramos en ninguna de las versiones de la HA:

528 GR 37–39 “*O domine misericors, qui conspicias celum et abyssum, et omnia secreta patefacis, benedictum sit nomen tuum!*”

Apolonio, antes de dirigirse a su propia hija, a abrazarla y besarla (como haría cualquier padre), se dirige primero a Dios, y, aunque no da las gracias directamente, se trata de una plegaria en la que podemos intuir una muestra de agradecimiento por haberle permitido encontrar a su hija, a la que creía fallecida.

Tampoco la respuesta de Tarsia, a través de la cual GR añade una nueva alusión a Dios, aparece en la HA:

529 GR 15–16 “*O pater, benedictus deus, qui mihi gratiam dedit, quod te videre potero, tecum vivere, tecum mori!*”

De la misma manera que la intervención de Apolonio (“*O domine misericors, qui conspicias celum et abyssum, et omnia secreta patefacis, benedictum sit nomen tuum!*”), las palabras de Tarsia están dirigidas a Dios en forma de agradecimiento por haberle permitido encontrar a su padre y así poder compartir toda una vida con él, hasta la muerte (*tecum mori*).

Finalmente, Apolonio y Tarsia se reencuentran con su esposa y madre respectivamente y nuestro protagonista vuelve a poner de manifiesto su agradecimiento a Dios, pues ha sido este quien le ha devuelto a su mujer y a su hija, a quienes creía perdidas para siempre:

531 GR 16–17 “*Benedictus altissimus, qui mihi filiam cum uxore redidit!*”

Ninguna de estas tres intervenciones se encuentra en la HA, de forma que se trata de tres momentos novedosos y originales del relato de GR. Estos conllevan la exaltación de la figura del Dios cristiano, que aparece en el momento más importante del relato propiciando el reencuentro de toda la familia; un final feliz que se debe exclusivamente a él.

5) El final del relato también se constituye como uno de los episodios fundamentales y también en él las señas cristianas claras:

51 RA 30-34 *Ipse autem cum sua coniuge vixit annis LXXIII. Regnavit et tenuit regnum Antiochiae et Tyri et Cyrenensium; et quietam atque felicem vitam vixit*

<sup>15</sup> “It is not the intervention of Artemis that plays the leading role, but the intervention of God that reunites the whole family.” (Kortekaas 1990, 117)



*cum coniuge sua. Peractis annis, quod superius diximus, in pace atque senectute bona defuncti sunt.*

51 RB 24-28 *Ipsa quoque cum coniuge sua benigne vixit annis septuaginta IIII. Tenuit regnum Antiochiae, Tyri et Cyrenensium. Quietam vitam per omne tempus suum vixit. Casus suos suorumque ipse descripsit et duo volumina fecit: unum Dianae in templo Ephesiorum, aliud in bibliotheca sua exposuit.*

532 GR 21-25 *Vixit vero Appollonius cum conjugue sua LXXXIV annos et tenuit regnum Antioche et Tyri et Tyrensiu quiete ac feliciter. Casus suos descripsit ipse, duo volumina perfecit, unum in templo Ephesorum, alterum in sua biblioteca collocavit. Defunctus est et perrexit ad vitam eternam, ad quam etc<sup>16</sup>.*

Aunque existen algunos elementos que destacar en este pasaje final de nuestro relato, el más importante es la última oración que presentan RA y GR, donde se relata el final de los protagonistas (RB no hace alusión a ello): *in pace atque senectute bona defuncti sunt – defunctus est et perrexit ad vitam eternam, ad quam etc.* Según indica Kortekaas en su edición (1984), la oración final de RA tiene correspondencias con el Génesis: Vulg., *Gen. 15. 15 in pace, sepultus in senectute bona.* Aunque el texto que muestra GR no tiene correspondencias con esta referencia bíblica en concreto, la alusión a la vida eterna de GR se constituye como un claro eco cristiano y, aunque el final de RA remita a una cita bíblica, no confiere al mismo la tonalidad cristiana que muestra GR, quizás más potente en ese sentido.

Por otro lado, hemos de señalar también el verbo de ambas versiones: *defuncti sunt* y *defunctus est*. Es curioso el cambio de número: del plural en RA, haciendo referencia a Apolonio y su esposa (*defuncti sunt*), al singular en GR, refiriéndose solamente a Apolonio (*defunctus est*), infravalorando así el papel de su esposa en el final del relato y protagonizando este solamente Apolonio.

## **b. Pagana**

1) Apolonio y su tripulación sufren un naufragio cuando abandonan Tarso, huyendo aquel del rey Antíoco tras descubrir que este va a perseguirle y matarle. Tras desencadenarse la tormenta que los hace naufragar, Apolonio invoca en la HA al dios Neptuno:

12 RA 4–8 “*O Neptune, rector pelagi, hominum deceptor innocentium, propter hoc me reservasti egenum et pauperem, quod facilius rex crudelissimus Antiochus persequeretur? Quo itaque ibo? Quam partem petam? Vel quis ignoto vitae dabit auxilium?*”

12 RB 6–11 “*O Neptune, praedator maris, fraudator hominum, innocentium deceptor, tabularum latro, Antiocho rege crudelior, utinam animam abstulisses meam! Cui me solum reliquisti, egenum et miserum et impio naufragum? Facilius rex Antiochus crudelissimus persequatur! Quo itaque pergam? Quam partem petam? Quis ignotus ignoto auxilium dabit?*”

514 GR 26–28 “*O pelagi fides, facilius incidam in manus crudelissimi regis, quo pergam, quam patriam petam; quis notus huic ignoto auxilium dabit?*”

Apolonio se dirige en RA y RB a Neptuno en forma de reproche y lamento al negarle el dios vientos propicios y una navegación favorable. Sin embargo, la versión de GR sustituye el vocativo *O Neptune* de la HA por el de *O pelagi fides*, que sigue constituyendo

<sup>16</sup> El texto de GR acaba así, de forma abrupta; Lacarra (2015, 92) indica que el final de GR continuaría como sigue: *vitam nos perducatur, qui sine fine vivit et regnat. Amen.* Si es así realmente, la marca cristiana sería todavía más evidente en GR.

un reproche al mar, pero sin la alusión directa al dios pagano. De modo que, aunque la apelación pagana no se transforme en una cristiana *per se*, sí es cierto que se minimiza el carácter pagano del relato.

Además, en las dos versiones de la HA, la increpación de Apolonio a Neptuno es más extensa, pues, además del *O Neptune*, encontramos diferentes epítetos referidos al dios: *rector pelagi, hominum deceptor innocentium* RA - *praedator maris, fraudator hominum, innocentium deceptor, tabularum latro, Antiocho rege crudelior, utinam animam abstulisses meam!* RB, dirigiéndose a él en segunda persona del singular (*abstulisses, reservasti, reliquisti*), mientras que en GR el *O pelagi fides* se constituye como apelación única, sin más epítetos o referencias a *pelagi*.

De nuevo encontramos otra referencia a este dios en 44 RA y 44 RB. Tarsia está relatando a Apolonio (que todavía no sabe que es su padre) sus infortunios, palabras que van a hacer que él la reconozca como su hija. Cuando narra la muerte de su madre, hace referencia al momento en que la arrojan al mar.

44 RA 13 *Neptuno est tradita.*

44 RB 14 *Neptuno est tradita.*

528 GR 30 *Mari tradita est.*

GR evita hacer alusión al dios y lo sustituye por *mari*. El relato no sufre ninguna modificación en cuanto a los hechos, pues Neptuno es el dios del mar y del océano y su sustitución no influye en ese aspecto. Pero con su sustitución por “mar” GR consigue el efecto de disminuir la influencia pagana en la novela.

2) Algunas de las referencias a la diosa Diana también son suprimidas en GR, aunque en otras ocasiones no sucede así. Cuando Apolonio se dirige a Éfeso, donde se reencuentra con su esposa, un ángel en sueños le dice lo siguiente:

48 RA 2-5 *Vidit in somnis quendam angelico habitu sibi dicentem: “Apolloni, dic gubernatori tuo, ad Ephesum iter dirigat; ubi dum veneris, ingredere templum Dianae cum filia et genero.”*

48 RB 2-4 *Vidit in somnis quendam angelico vultu sibi dicentem: “Apolloni, ad Ephesum dirige et intra templum Dianae cum filia et genero tuo.”*

530 GR 15-17 *In sompnis admonitus est per angelum, ut Ephesum iret et intraret in templum Ephesorum cum filia et genero suo.*

En RA y RB el ángel ordena a Apolonio que se dirija “al templo de Diana”<sup>17</sup>; GR, sin embargo, suprime la referencia a esta diosa pagana y el ángel indica que se dirija “al templo de los efesios.”

RA y RB vuelven a mencionar el templo de Diana en 48 RA 10-12 y 48 RB 7-9, pero GR lo reduce a *templum* en esta ocasión:

48 RA 10-12 *Descendens Apollonius cum suis templum Dianae petit.*

48 RB 7-9 *Et descendens cum suis Ephesum templum petit Dianae.*

530 GR 21-23 *Qui cum descendisset ratim, cum suis templum petiit.*

A continuación Apolonio se dirige en dos ocasiones directamente a la diosa Diana y en ambos casos encontramos que GR ha introducido modificaciones. Estando ya en el templo de Éfeso, Apolonio relata sus peripecias dirigiéndose a la diosa en segunda persona (*iussisti*), pero no encontramos en GR ninguna correspondencia en el texto a este momento:

<sup>17</sup> En un principio, diosa de la fecundidad, más tarde identificada como la diosa de la caza.

48 RA 33-34 “*Quam coram te, magna Diana, praesentari in somnis angelo admonente iussisti.*”

48 RB 26-27 “*Quam coram te, magna Diana, praesentare iussisti.*”

Al final del relato Apolonio también se dirige a ella y por eso encontramos de nuevo el verbo en segunda persona del singular (*reddidisti*); sin embargo, no así en GR, donde encontramos una tercera persona del singular (*reddita est*), evitando así atribuir a Diana la restitución de su hija:

48 RA 41-42 “*Iterum cum redivivo involverer luctu, post matris atque filiae mortem cupienti exitum vitam mihi reddidisti.*”

48 RB 32-33 “*Et dum redivivo luctu involverer, mori cupienti filiam meam reddidisti.*”

531 GR 5-6 “*Et dum credidi, in luctu vixi et in lugubribus vestibus, et mori cupiens, mihi filia mea reddita est.*”

Todas estas omisiones de la diosa Diana, ponen de manifiesto la intención de GR de ir cristianizando el relato, o al menos, de disminuir la presencia de la religión pagana. No obstante, ¿qué sentido tiene intentar eliminar la referencia a Diana en tantas ocasiones, si en otras tantas se sigue manteniendo? La respuesta a esta pregunta quizás no sea otra que, tal y como sucede en la HA, la eliminación sistemática de las alusiones a elementos paganos no se llega a hacer por completo tampoco en GR:

48 RA 22 *Ut ipsam esse putarent deam Dianam.*

48 RB 16 *Ut ipsa dea esse videretur.*

530 GR 30-31 *ut ipsa Dianam esse videntibus putaretur.*

3) Tarsia, tras ser secuestrada por unos piratas, es vendida como esclava a un lenón; al llevarla este después al burdel, obliga a Tarsia a adorar la figura de Priapo que se encuentra en la sala de recepciones. En RA y RB no encontramos la respuesta que Tarsia da al lenón en GR:

33 RA 15-18 *Addicitur virgo lenoni, a quo introducitur in salutorio, ubi habebat Priapum aureum, gemmis et auro reconditum. Et ait ad eam: “Adora numen praesentissimum meum.” Puella ait: “Numquid Lampsacenus es?”*

33 RB 13-16 *Ducitur in domum, ducitur in salutorio, ubi Priapum aureum habebat ex gemmis et unionibus. Et ait Tharsiae: “Adora numen praesentissimum.” Puella ait: “Domine, numquid civis Lampsacenus es?”*

523 GR 22-25 *Perrexit cum lenone in salutorium, ubi habuit Priapum aureum et gemmis adornatum et ait: “Puella, adora istum!” Ait illa: “Numquam tale adorem.” Et ait: “Domine, numquid Lapsatenus es tu?”*

Vemos que la referencia al dios Priapo se mantiene en GR, no obstante, la respuesta de Tarsia al lenón en GR es novedosa: *numquam tale adorem*. Tarsia, negando la adoración de esta divinidad pagana, queda implícitamente vinculada a la fe cristiana, o, al menos, apartada de la pagana.

4) En la HA encontramos cuatro inscripciones: dos de ellas son funerarias, las otras dos, honoríficas (aunque nosotros solo nos centraremos en las primeras, que son las que se han visto alteradas en el relato de GR). Puesto que se trata de un elemento característico de la cultura romana, no resulta asombroso que hallemos en nuestro relato este tipo de manifestaciones.

Encontramos una inscripción funeraria en 32 RA/32 RB. Se trata del epitafio de la falsa tumba de Tarsia. Esta había sido entregada al cuidado de Estranguilión y Dionisiade en 28 RA/28 RB, pero Dionisiade, celosa porque los ciudadanos alababan la belleza de Tarsia y no la de su hija, manda asesinarla, haciendo creer a todo el mundo que Tarsia ha fallecido de forma natural. Para ello manda erigir una tumba que reza las siguientes palabras:

32 RA 54-57	32 RB 27-29
DII MANES CIVES THARSI THARSIAE VIRGINI BENEFICIIS TYRII APOLLONII EX AERE COLLATO FECERUNT.	THARSIAE VIRGINI APOLLONII FILIAE OB BENEFICIA EIUS EX AERE CONLATO DONUM DEDE- RUNT.

En GR se mantiene todo el episodio en que se narra que todos los ciudadanos se dirigen al lugar donde habían erigido una estatua a Apolonio y allí construyen un mausoleo a Tarsia. Sin embargo, RA y RB incluyen *et scripserunt taliter/inscriptum in titulo* respectivamente y, a continuación, se reproduce el texto de la tumba. Todo esto está omitido en GR.

Seis capítulos más adelante Apolonio regresa a Tarso a por su hija y le comunican su muerte. Puesto que no se lo cree, lo llevan hasta la tumba y se vuelve a reproducir el texto de la misma:

38 RA 9–12	38 RB 8–10
DII MANES CIVES THARSI THARSIAE VIRGINI, APO- LLONII REGIS FILIAE, OB BENEFICIUM EIUS, PIETATIS CAUSA EX AERE COLLATO FECERUNT.	DIIS MANIBUS CIVES THARSIAE VIRGINI, APOLLONII TYRII FILIAE, EX AERE CONLATO FECERUNT.

Como podemos observar, tres de las cuatro inscripciones que hemos reproducido están encabezadas por la expresión *Dii manes* en RA y *Diis manibus* en RB. El relato de GR ha omitido esta inscripción las dos veces que aparece en la HA, no así las otras dos inscripciones de carácter honorífico (10 RA/RB y 47 RA/RB). La razón podría deberse precisamente a la dedicatoria inicial dirigida a los dioses manes, puesto que se trata de divinidades exclusivamente paganas que no tendrían cabida en el contexto cristiano en el que se inscribe el relato de los GR.

#### 4.2. La astrología<sup>18</sup>

La astrología, entendida esta como destino, hado o predestinación, debió ser un componente muy destacado en la HA original, es decir, la que no estaría ni resumida ni adaptada al ámbito cristiano. Restos de este componente astrológico solo está presente en una de las versiones de la HA: RA. Al tratarse de un material exclusivamente pagano, se hacía imprescindible examinar si GR incorporaba o no este material.

<sup>18</sup> Para un estudio en profundidad sobre este aspecto véase: G. A. A., Kortekaas. “*The Historia Apollonii Regis Tyri and Ancient Astrology. A Possible Link between Apollonius and ‘katoché.’*” ZPE 85 (1991): 71–85.

1) Apolonio averigua el enigma de Antíoco (ver nota 14), pero este, para no entregarle a su hija, le dice que se ha equivocado y le otorga un plazo de treinta días para que busque la respuesta correcta. Apolonio entonces vuelve a Tiro y consulta en su propia biblioteca:

6 RA 11-13 *Et aperto scrinio codicum suorum inquirit omnes quaestiones auctorum omniumque pene philosophorum disputationes omniumque etiam Chaldaeorum.*

6 RB 11-12 *Continuo iussit adferre sibi scrinea cum voluminibus graecis et latinis universarum quaestionum, ut ex animo quaereret quaestionem illam.*

512 GR 10 *Apertoque scrinio omnes libros respexit.*

Vemos que la HA otorga una gran importancia al saber y erudición de los sabios, filósofos, y, especialmente, de los caldeos en RA, pues RB suprime la referencia estos. Frente al *inquirit omnes quaestiones auctorum omniumque pene philosophorum disputationes omniumque etiam Chaldaeorum* de RA y el *sibi scrinea cum voluminibus graecis et latinis universarum quaestionum* de RB, GR solo apunta que *omnes libros respexit*.

Es significativa la ausencia en GR de las alusiones a estos sabios caldeos, en tanto que representan un elemento pagano relevante asociado a la astrología (pues, de hecho, eran los antiguos astrólogos<sup>19</sup>) y que probablemente desempeñó un papel primordial en el relato original. Además, esta consulta constituye un momento crucial en la intriga, ya que tras ella comienzan los infortunios y las fatalidades de nuestro protagonista. No obstante, y como señalaremos más adelante, la ausencia podría ser debida a otra razón que no es la de que constituye un elemento pagano.

2) En el momento en que Apolonio se presenta ante Estranguilión y Dionisiade reclamando que le devuelvan a su hija, aquella le responde:

38 RA 2-3 *Crede nobis, quia si genesis permisisset, sicut haec omnia damus, ita et filiam tibi reddidissemus.*

38 RB 2-3 *Crede nobis, quia filiam tuam cupivimus incolumem resignare.*

525 GR 13-14 *Crede nobis, quia credidimus, quod filiam venientem invenires.*

En RA Estranguilión y Dionisiade atribuyen a los astros y al destino (*genesis*) lo ocurrido con Tarsia, de manera que, si así hubiese estado predestinado por los hados, ellos le habrían devuelto a su hija. No obstante, paradójicamente, estos tenían determinado el encuentro de ambos en otras circunstancias y en otro lugar, para que se produjera el reconocimiento entre padre e hija.

3) Otro elemento que debemos destacar es la cuestión de por qué Apolonio se retira a Egipto durante catorce años, nada más nacer su hija Tarsia, y solo regresa a por ella cuando esta ha alcanzado la edad casadera. Para Kortekaas, la respuesta se encuentra en el destino y la astrología. Apolonio es posible que desaparezca durante catorce años y no veinte ni diez debido a que trata de evitar la violación de su propia hija.<sup>20</sup> La simbo-

<sup>19</sup> “A people of Assyria, distinguished, in an early age, for their knowledge of astronomy and astrology.” (Kortekaas 2007, 67)

<sup>20</sup> “The fact that Apollonius stays away for 14 years, only to return when his daughter is of marriageable age, may mean that he is avoiding the risk of violating his own daughter. However, she, too, has a destiny (cf. Tarsia’s complaint in ch. 44, RA 9-10); after her kidnap, she is forced to act as a real courtesan and as such is brought into contact with her father, Apollonius. This suggests the possibility that in the original narrative there was something of an astrological “Leitmotiv”: just as the evil king Antiochus violated his own daughter (chs. 1-4; ch. 25), so the stars might have coerced Apollonius into violating his daughter in a similar way.” (Kortekaas 1991, 80)

logía a la que alude Kortekaas es la referente al hecho de que Apolonio hace el juramento de dejar crecer su barba, sus cabellos y sus uñas<sup>21</sup> y se marcha a Egipto como mercader:

28 RA 13-18 *Et iuravit fortiter nec barbam nec capillos nec ungues dempturum nisi prius filiam suam nuptui traderet. [...] Apollonius vero commendata filia navem ascendit altumque pelagus petens ignotas et longinquas Aegypti regiones devenit.*

28 RB 14-18 *Et iuravit se barbam, capillos et ungues non dempturum, nisi filiam suam nuptam tradidisset. [...] Tunc Apollonius commendatam filiam navem ascendit: ignotas et longas petiit Aegypti regiones.*

521 GR 1-5 *Et iuravit, neque barbam neque capillos nec unguas tonsurum, nisi prius filiam suam dedisset in matrimonium. [...] Appollonius autem navem ascendit et ad longinquas regiones navigabat.*

GR vemos que mantiene prácticamente el texto de la HA; solamente omite el dato de Egipto, aunque ello también resulta relevante en tanto que se trata de un destino exótico y podría tratarse de algún tipo de peregrinación ligada a alguna divinidad del lugar.

Todas estas anteriores alusiones a la astrología, el destino y la fortuna presentes en la HA están completamente ausentes en GR, lo que ayuda a que el relato contenga un menor volumen de componentes paganos, al ser estas alusiones sustituidas por otros términos o simplemente eliminados. No obstante, estas ausencias podrían ser debidas, ya no por el elemento pagano que representan, sino por la versión de la HA que pudiera haber seguido GR, es decir, RB.

#### 4.3. *El incesto*

El incesto, aunque solo presente de manera explícita al inicio del relato, acaba convirtiéndose en un motivo temático que persiste como una sombra durante el resto de la novela. Es el motivo temático que acaba configurando y definiendo a los personajes de Antíoco, Arquístrates y Apolonio y dota de sentido moral a prácticamente todo el relato. La versión recogida en GR trata, en gran medida, de omitir y sustituir cierta terminología (e incluso escenas completas) que podría considerarse “sexualmente explícita.”

1) Uno de los momentos más significativos que forman parte de la HA es el inicio del relato: Antíoco, rey de la ciudad de Antioquía, se ha enamorado de su hija, a la que acuden numerosos pretendientes con abundante dote, pues acaba de alcanzar la edad casadera.

1 RA 7-8 *Cogente iniqua cupiditate flamma concupiscentiae incidit in amorem filiae suae.*

1 RB 7-8 *Cogente iniquae cupidinis flamma incidit in filiae suae amorem.*

510 GR 28-29 *Hoc nesciens, quia iniqua concupiscentia crudelitatisque flamma in amorem filiae suae exarsit.*

Uno de los elementos importantes de este pasaje es que en lugar del participio *cogente* de RA y RB, (“forzado, obligado”), en GR encontramos *hoc nesciens* (“desconociendo esto”). Esto resulta llamativo, en tanto que parece implicar la ignorancia de Antíoco ante los sentimientos que está experimentando, de forma que le exime parcialmente de la culpa,

<sup>21</sup> “Apolonio, predestinado por los Astros a cometer incest con su hija, decide convertirse, hasta que entregue a su hija en matrimonio, en un *κάζοχος*. Los *κάζοχοι* son individuos que por circunstancias excepcionales de su vida como, por ejemplo, estar condenado por los astros a un destino funesto, entran en un estado de penitencia permanente, consagrándose al servicio de una divinidad, haciendo voto de abstinencia sexual y descuidando conscientemente su aspecto exterior como señal manifiesta de su luto y estado.” (Puche, 118)

ya que esta modificación parece indicar que no está actuando de manera intencionada y a propósito. La otra alteración significativa la encontramos en la sustitución de *cupiditate* RA/*cupidinis* RB por *crudelitatis* en GR. La versión de GR califica este hecho como cruel y malvado y ya no es “la llama del deseo” la que provoca el sentimiento amoroso en Antíoco, sino “la llama de la crueldad.” El texto sustituye un sustantivo cuyo significado es el de “deseo, pasión” por otro que significa “crueldad”, de forma que “la malvada concupiscencia y la llama de la crueldad” son las responsables del amor perverso en el que cae Antíoco. Quizás no sea descabellado pensar que este tipo de sustituciones son conscientes, aunque podría tratarse también de un error de lectura por parte del copista, pero nos inclinamos a pensar que, en este caso, podría ser intencionado, ya que no es el único cambio que se introduce en esta escena inicial, marcada por el incesto, un acto abominable para el cristianismo.

2) En la lucha de Antíoco contra ese impío amor, el sintagma *pugnat cum pudore* de 510 GR 31 que sustituye al *pugnat cum dolore* de 1 RA 10/1 RB 9 cambia de forma significativa la caracterización del personaje de Antíoco en GR:

1 RA 9-11 *Qui cum luctatur cum furore, pugnat cum dolore, vincitur amore: excidit illi pietas, oblitus est se esse patrem et induit coniugem.*

1 RB 9-11 *Qui cum luctatur cum furore, pugnat cum dolore, vincitur ab amore: excidit illi pietas et oblitus est se esse patrem: induit coniugem.*

510 GR 30-31 *Qui cum luctaretur cum furore, pugnat cum pudore, vincitur amore.*

Aunque se trata solamente de un sustantivo (*pudore* por *dolore*), se incide en el hecho de que Antíoco, en GR, es un padre avergonzado ante los sentimientos que está experimentando hacia su hija. Mientras en la HA Antíoco tiene un sentimiento de sufrimiento y angustia, ya que la lucha contra el amor que siente hacia su hija es dolorosa, en GR lo que siente Antíoco es deshonor y vergüenza. Además, el cambio contribuye al objetivo del relato, haciendo que la actuación de Antíoco se vea caracterizada como deshonrosa e inmoral y, por tanto, debería servir de ejemplo para no reproducirla.

Por otro lado, GR tampoco recoge la oración *excidit illi pietas... coniugem*, que precede directamente a la violación por parte de Antíoco a su hija. Mediante un lenguaje enigmático, en la HA se nos está informando que el rey sucumbe a su deseo, a pesar de haber luchado contra él, de forma que acaba cometiendo el acto incestuoso y pasa de ser padre a ser esposo. Dos razones podrían ser las que llevaron a la omisión de este pasaje en GR: el deseo de evitar el lenguaje enigmático con el que la HA de manera frecuente relata muchas de sus escenas, por un lado; lo que representa para el cristianismo, por otro: una unión conyugal ilícita, no convencional.

3) Sin embargo, nada impide que la pasión y el frenesí se apoderen de Antíoco y acabe irrumpiendo con vehemencia e ímpetu en la habitación de su hija. Una vez que se queda a solas con ella se produce el acontecimiento más dramático y terrible de la novela: Antíoco toma a la fuerza a su hija y la viola.

1 RA 15-18 *Filiae suae nodum virginitatis eripuit. Perfectoque scelere evasit cubiculum. Puella vero estans dum miratur scelestis patris impietatem, fluentem sanguinem coepit celare; sed guttae sanguinis in pavimento ceciderunt.*

1 RB 14-16 *Filia nodum virginitatis eripit. Perpetratoque scelere evasit cubiculum. Scelesti patris impietatem puella mirans cupit celare: sed in pavementum certa videntur.*

510 GR 34-35 *Filia nodum virginitatis eripit et pudorem violavit.*

La forma en que la novela nos relata este hecho es contundente y desgarradora: nos traza la imagen de la muchacha, de pie, estupefacta ante el sacrilegio que acaba de cometer su padre (que abandona la habitación inmediatamente después de tremendo acto impío), viendo cómo la sangre fluye de su cuerpo y cae al suelo.<sup>22</sup>

Si bien es cierto que RA describe de forma más clara el momento tras el cual Antíoco ha arrebatado la virginidad de su hija a la fuerza (*fluentem sanguinem coepit celare; sed guttae sanguinis in pavimento ceciderunt* 1 RA 17-18), RB, aunque de forma menos apreciable, también lo deja entrever (*in pavimento certa videntur* 1 RB 16), donde *certa* debe hacer referencia a las *guttae sanguinis* de RA. Sin embargo, vemos que la versión de GR no incluye esta referencia. Aunque es cierto que en GR se mantienen sintagmas como el de *stimulante furore libidinis* (510 GR 33-34) o *filia nodum virginittatis eripit* (510 GR 34), tras este último lo que encontramos es que la parte final de RA y RB, donde se habla de las gotas de sangre, es sustituida en GR simplemente por el sintagma *et pudorem violavit*.

Así pues, GR nos priva de la marcha de Antíoco, impertérrito, tras la violación; de la imagen de la muchacha, en pie, aterrada y ruborizada ante lo que acaba de ocurrirle, y mirando cómo el suelo se mancha con su propia sangre, representante de la violación y la pérdida de la virginidad.

También al comienzo del capítulo 2 encontramos de nuevo la alusión del suelo salpicado de sangre:

2 RA 1-2 *Vt vidit puellam flebili vultu, asperso pavimento sanguine, roseo rubore perfusa ait.*

2 RB 1-2 *Quam ut vidit flebili vultu aspersoque sanguine pavimento, corruit et ait.*

510 GR 36 *Quam ut vidit, flebili vultu ait.*

Y tampoco GR menciona nada al respecto, restando a la escena el dramatismo que destila la HA, donde hasta la mismísima *nutrix* es testigo.

Puesto que, en sus inicios, la HA era de tema pagano, no habría ningún inconveniente en incluir este tipo de detalles en la narración.<sup>23</sup> Sin embargo, para el cristianismo, estos pueden resultar violentos y escabrosos, ya que de por sí el incesto es un acto sacrílego, pues Dios lo prohíbe.<sup>24</sup>

Este, efectivamente, podría ser el motivo por el cual el relato de GR no incluye estas expresiones relativas al momento posterior de la violación. La relación incestuosa entre Antíoco y su hija era, quizás, difícil de eliminar por completo del relato, puesto que es el elemento que propicia el desarrollo de toda la trama de la novela y se mantiene presente durante toda la intriga. No obstante, se podía prescindir de los detalles de las manchas de sangre diseminadas por el suelo sin alterar la narración, y así optaría por hacer el redactor de la versión que encontramos en GR.

4) Otro aspecto a destacar en esta escena inicial del relato es la sustitución del sustantivo *scelus*, presente en RA y RB, por *peccatum* en GR y la inclusión del sustantivo *diabolus*:

2 RA 7-8 “*Quis tanta fretus audacia virginis reginae maculavit thorum?*”

<sup>22</sup> “The bloodstains on the floor are physical proof of the girl’s failure to conceal the rape and her defloration. Significantly, the next detail observed by the nurse (*vidit*) is the blush on the girl’s face; these signs complement each other [...] and reveal the criminal act perpetrated earlier.” (Panayotakis, 69)

<sup>23</sup> “The incestuous passion of a father for his daughter is a popular theme in Greek and Roman myth and literature, and it is regarded as a barbarian custom.” (Panayotakis, 57)

<sup>24</sup> *Levítico* 18.6-18 y 20.10-21 (Archibald 2001, 21-22).



2 RB 6-7 “*Quis tanta audacia virginis reginae thorum ausus est violare nec timuit regem?*”

511 GR 4-5 “*Et quis diabolus tanta audacia thorum regine ausus est violare?*”

La nodriza se dirige a la hija de Antíoco preguntando quién se ha atrevido a mancillar su lecho. Resulta novedosa la aparición del sustantivo *diabolus*, ya que se trata de una figura ligada a la religión cristiana, en tanto que representa el mal. Con esta innovación podemos señalar dos cosas: que la figura de Antíoco podría equipararse a la del diablo por un lado; por otro, que ha sido por influencia del maligno por lo que Antíoco está actuando así, de modo que se libra de culpa al protagonista, atribuyendo esta a una fuerza maligna externa a su persona. La configuración del personaje de Antíoco podría verse modificada respecto de la HA en tanto que ha sido inducido por una fuerza maligna, el diablo, y ello es lo que le ha llevado a cometer la violación de su propia hija.

La respuesta de la muchacha a su nodriza también implica una novedad semejante a la de *diabolus*. En este caso, se trata de la introducción del término *peccatum* en el relato:

2 RA 8 “*Impietas fecit scelus.*”

2 RB 7-8 “*Impietas fecit scelus.*”

511 GR 6 “*Impietas fecit hoc peccatum.*”

El sustantivo *scelus* es sustituido por el de *peccatum*. No se trata de una alteración fortuita, en tanto que el término *peccatum* implica un claro sentido religioso que no conlleva *scelus*, un crimen que no supone religiosidad.

El hecho de que aparezcan *diabolus* y *peccatum* en este pasaje y en este punto de la conversación permite clasificar el hecho que acaba de acontecer como un pecado incitado por el diablo.

Lo mismo sucede en el siguiente pasaje, en el que Apolonio ha resuelto el enigma propuesto por Antíoco, y este, temiendo ser descubierto, le da un plazo de treinta días para que piense su respuesta:

5 RA 1-2 *Rex ut vidit iuvenem quaestionis solutionem invenisse, sic ait ad eum.*

5 RB 1-2 *Rex ut audivit quaestionis solutionem iuvenem exsolvisse, timens ne scelus suum patefieret, irato vultu eum respiciens ait.*

511 GR 35-37 *Rex cum audivit solucionem questionis juvenem solvisse, timens, ne peccatum suum patefieret, irato vultu eum respiciens ait.*

Podemos observar que, en este punto del relato, GR sigue la versión de RB, pues ambas son prácticamente iguales; además, RA no presenta la parte que va desde *timens* hasta *respiciens*, donde encontramos los sustantivos esenciales: *scelus* en RB y *peccatum* sustituyéndolo en su lugar en GR.

Más adelante, en el capítulo 31, vuelve a aparecer en tres ocasiones, ahora en forma de verbo: *peccare*. Cuando Dionisiade manda a Teófilo asesinar a Tarsia y este le pregunta:

31 RA 16 “*Quid enim peccavit virgo innocens?*”

31 RB 11 “*Quid enim peccavit innocens virgo?*”

522 GR 6 “*Quid peccavit innocens virgo?*”

Después, cuando Teófilo se dispone a matar a Tarsia y esta le descubre, preguntándole el motivo por el que va a matarle, él le contesta:

31 RA 30-34 “*Theophile, quid peccavi, ut manu tua innocens virgo moriar?*” *Cui villicus ait: “Tu nihil peccasti, sed pater tuus peccavit Apollonius, qui te cum magna pecunia et vestimentis regalibus reliquit Stranquilioni et Dionysiae.”*

31 RB 20-22 “*Theophile, quid peccavi, ut tua manu moriar?*” *Villicus ait: “Tu nihil peccasti, sed pater tuus Apollonius, qui te cum magna pecunia et ornamenta dereliquit.”*

522 GR 19-22 “*O Theophile, quid peccavi contra te vel contra aliquem, ut moriar?*” *Ait villicus: “Tu nihil peccasti, sed pater tuus, qui te cum magna pecunia et ornamentis regalibus reliquit.”*

En ambos casos, la significación de *peccare* no es la misma que la que señalábamos acerca del sustantivo *peccatum*: el sentido de *peccare* aquí más bien implica cometer un error, sin conllevar una infracción religiosa.

Hay una intención en la escena del incesto de calificar la violación y la relación de Antíoco con su propia hija como un acto contrario al dogma cristiano; eso lo hemos observado en la sustitución de *scelus* por *peccatum* en las dos ocasiones que hemos referido, en la introducción de la figura del *diabolus* y en la calificación del *peccatum* como adulterio, que lo veremos más adelante.

5) Por otro lado, el episodio de la violación y del incesto acaba de forma diferente en el texto de GR. En primer lugar, GR no muestra el consejo final que la nodriza da a la hija de Antíoco en RA y RB, es decir, que la muchacha satisfaga los deseos de su padre y le permita mantener esa relación incestuosa que este acaba de iniciar:

2 RA 14-15 *Et invitam patris sui voluntati satisfacere cohortatur.*

2 RB 13 *Invitam patrisque sui ut voluntati satisfaceret hortatur.*

Siendo para la Iglesia esto un hecho pecaminoso, seguir cometiéndolo no es lo que persigue la doctrina ni lo que se pretende que entienda el lector del relato. Todo lo contrario, es una actitud reprobable. Por ello, quizás, se omite este consejo de la nodriza. Ello, junto a la oración final que GR inserta al final del capítulo 3 y que no encontramos en la HA, contribuye a la finalidad ejemplarizante que se persigue:

511 GR 20-21 *Hoc totum fecerat, ut ipsemet cum filia sua poterat in adulterio permanere.*

Aparece aquí la calificación del pecado en el que están incurriendo el rey y su hija: adulterio. En pocas líneas, GR ha introducido tres nuevos conceptos que no encontramos en la HA y que resultan significativos para la cristianización del relato y para ponerlo de relieve como *exemplum*: *diabolus*, *peccatum* y *adulterio*. Si todos, por separado, ya cumplen la función que el copista o redactor de GR pretendía, los tres en conjunto permiten definir todo el pasaje del incesto en su conjunto bajo una perspectiva cristiana, tratando de condenarlo.<sup>25</sup>

6) El episodio previo al momento en que se produce la anagnórisis entre Tarsia y Apolonio está también contaminado por la sombra del incesto: Atenágoras hace llamar a Tarsia para animar a Apolonio con sus dotes artísticas, pues este se encuentra sumido en el luto en la sentina de la nave y no consiente salir de allí. Tarsia acude a la nave donde canta a Apolonio una canción (en la que narra, sin profundizar todavía, quién es y el lugar en el

<sup>25</sup> “Según el cronista francés Geoffroy de Brevil (m.s. XIII), aunque nada puede ser más horrendo que una historia de incesto, estas contienen material provechoso para los cristianos (Delbouille 1183).” (Dragiyski, 77)

que se encuentra en la actualidad). Apolonio le agradece lo que hace por él, le promete llevarla de regreso con sus padres si algún día alcanza poder en su reino, le da doscientos áureos por su intento de animarle y sacarle de allí, pero le pide que se vaya y no vuelva más. No obstante, Atenágoras vuelve a insistir para que Tarsia regrese nuevamente y saque de allí a Apolonio. Vuelve entonces Tarsia y le propone a Apolonio acertar las adivinanzas que le va a enunciar.<sup>26</sup> Acaba cediendo Apolonio y pasan un rato ameno y agradable los dos, ella formulando adivinanzas; él, resolviéndolas. La sabiduría y el conocimiento son dos facultades que los dos comparten (pues ambos son el prototipo de personajes sabios en la novela, capaces de resolver y proponer enigmas) y que ponen de manifiesto a la vez en este punto del relato, uno de los más importantes quizás. Sin embargo, Apolonio, tras agradecerle a Tarsia su dedicación, le da otros cien áureos por haberle consolado y le vuelve a pedir que se marche. Entonces ocurre lo siguiente:

44 RA 1-5 *Et his dictis ait: “Ecce habes alios centum aureos, et recede a me, ut memoriam mortuorum meorum defleam.” At vero puella dolens tantae prudentiae virum mori velle – nefarium est – refundit aureos in sinum et adprehendens lugubrem vestem eius ad lucem conabatur trahere. At ille impellens eam conruere fecit.*  
 44 RB 1-8 *Et his dictis misit caput super Apollonium et strictis manibus complexa dixit: “Quid de tantis malis affligis? Exaudi vocem meam et deprecantem respice virginem, quia tantae prudentiae virum mori velle nefarium est. Si coniugem desideras, deus restituet; si filiam, salvam et incolumem invenies. Et praesta petenti, quod te precibus rogo.” Et tenens lugubrem eius manum ad lumen conabatur adtrahere. Tunc Apollonius in iracundia versus surrexit et calce eam percussit, et impulsus virgo cecidit.*

528 GR 18-25 *Cumque hec et similia dicerent, puella misit se super Appollonium et distractis manibus eum amplexebatur dicens ei: “Exaudi vocem deprecantis, respice virginem, quia virum talem prudentem mori nefarium est. Si conjugem, quam desideras, deus ex sua gratia tibi restituat, si filiam salvam, quam defunctam dicis, invenire poteris, pre gaudio oportet te vivere.” Appollonius, cum verba hec audisset, in iracundiam versus est, surrexit et puellam cum pede percussit.*

Tarsia, en RA, no quiere aceptar el dinero de Apolonio, por lo que se lo devuelve *et adprehendens lugubrem vestem eius ad lucem conabatur trahere*. Tiene lugar, pues, una escena de forcejeo, en la que Tarsia agarra con ímpetu las ropas de Apolonio tratando de “arrastrarlo hacia la luz” (*ad lucem conabatur trahere*). Tras este contacto físico que se produce entre ambos, provocado por Tarsia, que deja abierta la ocasión de un posible acercamiento más íntimo y, por lo tanto incestuoso, Apolonio golpea a la joven y la hace caer al suelo. Esto propicia, a su vez, la indignación de Tarsia, que, llorando y profundamente afligida, pronuncia el monólogo que hace que Apolonio reconozca en ella a su hija. Se producen, pues, toda una serie de acontecimientos que van *in crescendo*, como en efecto dominó, y dirigiéndonos a la escena más relevante del relato.

Tras esta escena en que se produce un primer acercamiento entre los dos personajes es cuando los textos difieren en la narración: RB nos dice que *tenens lugubrem eius manum ad lumen conabatur adtrahere*; RA *et adprehendens lugubrem vestem eius ad lucem conabatur trahere*; GR, sin embargo, elimina por completo esta oración.

Pensamos que la ausencia en GR del momento en que Tarsia trata de arrastrar a Apolonio hacia la luz es significativa en tanto que en la HA cumple una función primordial: es el paso previo a un posible acto incestuoso que Apolonio acaba evitando al empujar a Tarsia,

<sup>26</sup> GR solo recoge 3 enigmas frente a los 10 de RA y los 7 de RB.

haciéndola caer al suelo. Esto significa que Apolonio, al contrario que Antíoco, supera una prueba fundamental a la que le somete el destino (la astrología de la que habla Kortekaas), es decir, la de cometer incesto con su propia hija, y esto pone de relieve que estamos ante otra figura paternal buena (la otra es Arquístrates) y no despiadada, como la de Antíoco.

Pero GR elimina este momento de la narración. Tras el abrazo inicial, Tarsia pronuncia unas palabras, tanto en RB como en GR. En RB, tras esas palabras, ella insta a Apolonio a ir hacia la luz agarrándole de la ropa; en GR, después de la intervención de Tarsia llega inmediatamente la agresión de Apolonio hacia ella. Por tanto, la ira de Apolonio en este caso no es consecuencia de un contacto directo propiciado por Tarsia, como en RB y RA, sino que su enojo se debe a las palabras pronunciadas por ella, algo que no encontramos ni en RA ni en RB: *Appollonius, cum verba hec audisset, in iracundiam versus est, surrexit et puellam cum pede percussit.*

El hecho de que GR omita el contacto previo a la agresión no es casual: prescindiendo de este dato GR se está garantizando la honestidad de Apolonio como padre. En ningún momento queda en entredicho su personaje y se prescinde de la ambigüedad del posible acercamiento incestuoso que sí tiene lugar en la HA. Esta, quizás, hace uso de ese elemento para realzar la figura de Apolonio como padre, que supera una terrible prueba a la que le somete el destino. Pero GR la elimina directamente consiguiendo, posiblemente, el mismo objetivo que perseguía la HA.

Otra consecuencia que se produce de esta omisión en GR es la siguiente: el motivo por el cual Apolonio hiere a su hija desaparece, haciendo creer que la causa de ello son las palabras que ella le ha dirigido, es decir, “*exaudi vocem deprecantis, respice virginem, quia virum talem prudentem mori nefarium est. Si cojugem, quam desideras, deus ex sua gratia tibi restituat, si filiam salvam, quam defunctam dicis, invenire poteris, pre gaudio oportet te vivere.*” Se trata de palabras de aliento y consuelo, son palabras amables, por lo que no es lógico ni tiene sentido que se constituyan como la causa de la agresión. De modo que no existe motivo alguno por el que Apolonio pueda enojarse y golpear a Tarsia en GR.

7) Cuando Arquístrates solicita a su hija que le diga, de los tres pretendientes que se le acercan en el foro, quién desea como esposo, ella en las tablillas le escribe que quiere a Apolonio, aunque no le dice directamente el nombre:

20 RA 16-18: *Illum volo coniugem naufragio patrimonio deceptum. Et si miraris, pater, quod tam pudica virgo tam impudenter scripserim: per ceram mandavi, quae pudorem non habet.*

20 RB 12-15: *Illum volo coniugem, naufragum a fortuna deceptum. Et si miraris, pater, quod pudica virgo tam impudenter scripserim: quia prae pudore indicare non potui, per ceram mandavi, quae ruborem non habet.*

518 GR 2: *Illum naufragum volo in conjugem habere.*

La parquedad en palabras de la respuesta dada al rey Arquístrates por parte de su hija respecto a su matrimonio podría deberse al léxico que aparece en la HA original, donde encontramos: *pudica virgo*, *impudenter* (RA/RB), *pudorem* (RA), *prae pudore* (RB) y *ruborem* (RB).

Mediante estas calificaciones que aparecen en la HA la propia muchacha se describe como una posible mujer impúdica, deshonesto e inmoral. Ello no quiere decir que lo sea, pues simplemente ha puesto por escrito con quién desea desposarse. Pero GR, omitiendo esta información, evita generar confusión respecto a su posible desvergüenza y descaro, elementos que no le interesa transmitir a los lectores u oyentes del relato.

## 5. Conclusiones

Tras el análisis que hemos realizado de RA, RB y GR para demostrar que la novela latina tardía *Historia Apollonii regis Tyri* se convierte en un *exemplum* medieval en la colección de *Gesta Romanorum*, creemos que hemos alcanzado nuestro objetivo a través de los diversos ejemplos con los que hemos ido ilustrando nuestro análisis.

En cuanto a las conclusiones que el presente trabajo nos ha permitido extraer debemos hacer referencia, en primer lugar, al proceso de medievalización y cristianización que ha sufrido el relato de Apolonio recogido en GR en función de su carácter de *exemplum*. Las modificaciones y cambios que el relato de GR presenta se deben al intento de adaptación al contexto cultural europeo del siglo XIV, en el que la sociedad se configura bajo una fuerte influencia religiosa. La predicación de la religión cristiana se reviste de narraciones bajo las cuales subyace la conducta que todo buen cristiano debe seguir. De modo que el relato de Apolonio trata de hacer el esfuerzo por ajustarse a estas exigencias morales. Este proceso de medievalización y cristianización se ve matizado en cada uno de los motivos temáticos que hemos trabajado: el motivo de la divinidad, el motivo de la astrología y el motivo del incesto.

El motivo de la divinidad nos ha permitido comprobar que el grado de los elementos cristianos se ha visto aumentado en un alto porcentaje con respecto al relato de la HA. No obstante, la presencia de divinidades paganas sigue siendo elevada, y, en algunas ocasiones, sorprendente, como sucede, por ejemplo, con la de Príapo, de un marcado carácter sexual (teniendo en cuenta que el objetivo es la transmisión de una moral basada en la religión cristiana).

El motivo del incesto, por su parte, se ha visto modificado en numerosos puntos del relato con un claro objetivo: la moralización. Es el motivo más importante del que se sirve el relato de GR para transmitir la idea cristiana del pecado como falta religiosa, para introducir la figura del *diabolus* o el concepto de adulterio. Este conjunto de elementos se constituyen como punto de partida a través del cual ilustrar la conducta que debe seguir el buen cristiano si quiere alcanzar la vida eterna (como Apolonio) o la muerte (como Antíoco).

La astrología es un elemento pagano que desempeña una función primordial en la HA, en tanto que la actuación de algunos personajes, como es el de Apolonio, está supeditada a ella. El sino, la fortuna, son los promotores de los personajes en la HA; no así en GR. Aquellos son sustituidos por los representantes del bien y del mal cristianos: Dios y el demonio. Este es quien guía al personaje de Antíoco a actuar como lo hace; aquel a Apolonio.

Por otro lado, es fundamental poner de relevancia que el componente moralizador de la HA era tan acusado que consigue sobrevivir casi intacto durante casi diez siglos (pues la fidelidad de GR es muy alta al relato original) y, además, sin ni siquiera hacerse necesaria la inclusión de la *moralisatio* final, pues ya con las modificaciones introducidas a lo largo del relato era suficiente.

Resulta significativo subrayar también el proceso de *abbreviatio* al que es sometido el relato de GR respecto a la HA, considerada ya un resumen tal y como la conservamos. Esto hace que en algunas ocasiones se produzcan incoherencias narrativas y de estilo, además de conferir una mayor rapidez y celeridad a la narración.

Finalmente, nos hemos cuestionado si GR ha podido estar siguiendo en mayor medida una de las dos versiones de la HA. Kortekaas indica (1990, 117) que podría estar siguiendo la tradición manuscrita de R $\alpha$ , tradición mixta que mezcla RA y RB. Nosotros, ante la muestra de texto que en este estudio hemos recogido, y sin haber podido ahondar en este tema ni consultar manuscritos, nos inclinamos a pensar que GR está más cerca de RB que de RA en una gran parte del relato.

**Obras citadas**

- Álvarez, I. “Deseo y narración: el incesto y la *Historia Apollonii regis Tyri*.” *Onomázein* 8 (2003): 197-209.
- Archibald, E. “Apollonius of Tyre in Vernacular Literature: Romance or Exemplum?” *Groningen colloquia on the novel III* 1990: 123-137.
- . *Apollonius of Tyre: Medieval and Renaissance Themes and Variations*. Cambridge: D. S. Brewer, 1991.
- . *Incest and the Medieval Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Blaise, A. *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge*. Turnhout: Brepols, 1975.
- Cepedello Moreno, M. P. “El *exemplum*: marco narrativo y componentes pragmáticos.” *Litterae. Cuadernos sobre Cultura Escrita* (2003-2004): 207-224.
- De la Torre, V. “Introducción y notas.” En V. de la Torre & J. Lozano eds. *Gesta Romanorum: exempla europeos del siglo XIV*. Madrid: Akal, 2004. 5-62.
- Dragiyski, B. *Las representaciones literarias de cuatro pecados en algunas obras ibéricas de la Edad Media*. Saint Louis: Washington University, 2012.
- Frenzel, E. *Diccionario de argumentos de la literatura universal*. Madrid: Gredos, 1963.
- . *Diccionario de motivos de la literatura universal*. Madrid: Gredos, 1980.
- . (2003). “Nuevos métodos en una antigua rama de la investigación: dos décadas de investigación sobre *Stoffe*, motivos y temas.” En C. Naupert ed. *Tematología y comparatismo literario*. Madrid: ARCO/Libros, 2003. 27-52.
- Garbugino, G. *Enigmi della Historia Apollonii regis Tyri*. Bologna: Patròn, 2004.
- . *La storia di Apollonio re di Tiro*. Introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di Giovanni Garbugino. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2010.
- García-Alegre, G. “La colección *Gesta romanorum*, receptora y transmisora de cuentos I.” En A. M. Aldama ed. *De Roma al siglo XX*. Madrid: UNED, 1996. 291-296. Vol. I.
- García Irles, M. “*Historia Apollonii regis Tyri* y *Gesta Romanorum*: un estudio comparativo.” *Conuentus Classicorum* (en prensa). Vol. II.
- Gil-Albarellos, S. “Literatura comparada y tematología: aproximación teórica.” *Exemplaria* 7 (2003): 239-259.
- González Rolán, T., Saquero, P., & López Fonseca, A. *La tradición clásica en España (siglos XIII-XV): bases conceptuales y bibliográficas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2002.
- Kortekaas, G. A. A. *Historia Apollonii regis Tyri. Prolegomena, Text Edition of the two Principal Latin Recensions, Bibliography, Indices and Appendices*. Groningen: Bouma’s Bockhuis, 1984.
- . “The Latin Adaptations of the *Historia Apollonii Regis Tyri* in the Middle Ages and Renaissance.” *Groningen Colloquia on the Novel III* (1990): 103-122.
- . “The *Historia Apollonii Regis Tyri* and Ancient Astrology. A Possible Link between Apollonius and ‘katoché.’” *ZPE* 85 (1991): 71-85.
- . *The Story of Apollonius, King of Tyre. A Study of its Greek Origin and an Edition of the two oldest Latin recensions*. Leiden: Brill, 2004.
- . *Commentary on the Historia Apollonii regis Tyri*. Leiden: Brill, 2007.
- Lacarra, M. J. “La *Vida e historia del rey Apolonio*: [Zaragoza, Juan Hurus, ca. 1488]: texto, imágenes y tradición genérica.” En M. Haro Cortés ed. *Literatura y ficción: «estorias», aventuras y poesía en la Edad Media*. Publicaciones de la Universitat de València, 2015. 91-110. Vol. 1.

- . “La *Vida e historia del rey Apolonio* [¿Zaragoza, Juan Hurus, 1488?] y su trayectoria genérica.” *Tirant* 19 (2016): 47-56.
- Le Goff, J. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Márquez, M. A. “Tema, motivo y tópic: una propuesta terminológica.” *Exemplaria* 6 (2002): 251-256.
- Naupert, C. *La tematología comparatista: entre teoría y práctica. La novela de adulterio en la segunda mitad del siglo XIX*. Madrid: ARCO/Libros, 2001.
- . “Tematología y comparatismo literario, ¿un matrimonio de conveniencia?” En Cristina Naupert ed. *Tematología y comparatismo literario*. Madrid: ARCO/Libros, 2003. 9-24.
- . *Tematología y comparatismo literario*. Madrid: ARCO/Libros, 2003.
- . *Tematología con valor universal: temas, mitos y motivos*. Ediciones Liceus, 2004.
- Oesterley, H. *Gesta Romanorum*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1872. Vol. 1.
- Panayotakis, S. *The Story of Apollonius, King of Tyre: a commentary*. Alemania: De Gruyter, 2012.
- Puche López, M. C. *Historia de Apolonio rey de Tiro*. Madrid: Akal, 1997.
- Schmeling, G. *Historia Apollonii regis Tyri*. Leipzig: Teubner, 1988.
- Weiske, B. “Die Apollonius-Version der *Gesta Romanorum*.” *Fortuna Vitrea* I (1991): 116-122.