

Lastra Paz, Silvia Cristina

*La injusticia en el Amadis de Gaula : el caso de
las Doncellas Engañadoras*

Letras N° 61-62, 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Lastra Paz, Silvia Cristina (2010). La injusticia en el Amadis de Gaula : el caso de las Doncellas Engañadoras [en línea], *Letras*, 61-62, 85-94. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/injusticia-amadis-gaula-doncellas-enganadoras.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

La injusticia en el *Amadís de Gaula*: el caso de las Doncellas Engañadoras

Silvia Cristina LASTRA PAZ
Universidad Católica Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: La injusticia, al igual que la justicia, desarrolla su accionar en dos ámbitos, el divino y el humano. En ambos supone siempre un *actus contra ius* o *iustitiae violatio*, la violación pública o privada del derecho de otro. El tercer caso de caída, en la mala costumbre, la ley del *fomes*, en el *Amadís*, es el de las ayudantes secundarias de los caballeros ‘soberviosos’, las doncellas engañosas que representan el mal como tergiversación: lubricidad embaucadora, fingimiento, gazmoñería. *Curiositas* y *Fragilitas*, resignificando el discurso cultural de referencia, como engaño maligno, que es siempre equívoca transgresión o muerte física.

Palabras clave: injusticia – *Amadís de Gaula* – doncellas – engaño – transgresión

Abstract: Injustice, like justice, develops in a divine and a human dimension. In both dimensions injustice implies an *actus contra ius* or *iustitiae violatio*, a public or private violation of someone else’s right. The third case of fall, into a bad habit, the law of the *fomes*, in *Amadís de Gaula*, is performed by secondary female helpers of ‘*soberviosos*’ knights, the deceiving dames who represent evil as tergiversation: pretence, simulation, deceit. *Curiositas* and *Fragilitas*, resignifying the cultural discourse of reference, as evil deceit, that usually becomes transgression or death.

Key-words: injustice – *Amadís de Gaula* – dames – deceit – transgression

La injusticia en el *Amadís*, al igual que la justicia, desarrolla su accionar en dos ámbitos, el divino y el humano. En ambos implica siempre un *actus contra ius* o *iustitiae violatio*.

Silvia Cristina LASTRA PAZ

En el primero de los casos, Injusticia General o Diabólica, esta violación o conculcación alcanza su máxima dimensión, pues supone la violación del Bien u Orden Divino y, en consecuencia, de la misma Justicia Divina. A esta clase pertenecen todos los engendros diabólicos que en la literatura caballeresca se oponen al héroe, en este caso, el Endriago (III, lxxiii)¹, como el Malo que genera el Mal.

En el segundo de los casos, Injusticia Particular o Terrena, el desconocimiento del orden y de la justicia humana genera como consecuencia el abandono del Bien Común, subvertido en bien personal, y la instauración individual, por “yerro” o “por antojo” (Primera Partida, II, v, 23) de una costumbre, que es siempre una manifestación concreta e individualizada de la ley del *fomes*, entendida como un actuar voluntario no según la recta razón, sino “*quae sensualitatis impetu feruntur*” (Tomás de Aquino. *Tratado de la Ley en General* 1 – 2, q.91, a.6, 65). Esta sensualidad es la soberbia que, semejante a la del Ángel Caído, ciega e impide ver a los otros personajes y a las circunstancias en su real dimensión.

En este engeguamiento, como desmesura física o psíquica para reconocer todo otro orden ajeno al propio que lo ampare o trascienda, caen todos los injustos, como tal esencialmente infieles, con los cuales se encuentra la caballería amadisiana desde sus inicios. Simultáneamente, este desorden se manifiesta siempre en una injusticia ilegal, pues supone el desconocimiento, por acción y omisión, de una ley del derecho real o caballeresco o de un principio directamente sustentado en el mismo derecho natural.

Esta caída en la mala costumbre reconoce tres grados o modalidades en la gravedad del acto.

Cuando se comete injusticia por ignorancia es el primer caso. Tal es la situación de Oriana, cuando crédula en un supuesto engaño amoroso de Amadís, por equivocación somete a éste a un exilio cruel y doloroso en la Peña del Ermitaño (III, xliv - lii).

El segundo caso es cuando se comete injusticia por pasión, o sea cuando la propia naturaleza momentáneamente está cegada u ofuscada, por ende, el personaje no es un injusto habitual, es un bueno que circunstancialmente actúa mal, genera injusticia. Tal es la situación del rey Lisuarte, a partir del capítulo sesenta y dos del Libro Segundo, quien se desbarranca moralmente de manera gradual e intermitente, pero dada la gravedad de las cuestiones por las cuales se ofusca –las relaciones con los caballeros de la Insola Firme, el pleito por la Ínsola de Mongaza y su capricho acerca del porvenir de Oriana– y, principalmente, la jerarquía de su función estalla, como consecuencia de su injusticia por pasión, la discordia en todo su reino, generando buena parte de los episodios centrales de los libros tercero y cuarto.

El tercer caso es cuando se comete injusticia por elección, es decir cuando se ha contraído el hábito de la injusticia. Por consiguiente, estos personajes son unos viciosos de la injusticia expresada siempre en una costumbre contra derecho. Son los malos que obran mal. A esta clase pertenecen todos los malos vasallos, las doncellas engañosas y los monstruos, como los prójimos antagonistas, verdaderas imágenes distorsionadas de Dios que enfrentarán al caballero.

¹ Todas las menciones al *Amadís de Gaula* se refieren a la edición de Juan Manuel Cacho Bleuca (Madrid, Cátedra, 1987–1988).

La injusticia en el *Amadis de Gaula*: el caso de las Doncellas Engañadoras

Los monstruos o Gigantes simbolizan el mal como desmesura en la idolatría, en la violencia, en el escarnecimiento. Los malos vasallos o “cavalleros soberviosos” encarnan el mal como soberbia acabadamente manifestada en la altivez envanecedora, en la arrogancia ilimitada y maligna tanto en palabras como en actos, en el ansia de poder irrefrenable. Por último y, a su vez, esencial objetivo de este trabajo, están las doncellas engañosas, quienes en todas las secuencias narrativas de su referencia, actúan siempre al servicio de otro, generalmente masculino y poderoso, eficaz ariete para que ellas muestren el mal como tergiversación en su lubricidad embaucadora, en su fingimiento y en su gazmoñería.

El fingimiento veleidoso como indirecta causa de la transgresión

De tal manera, las doncellas engañosas se ubican en el último grado de los malos que obran mal, pues, en su caso, el accionar equívoco no proviene de un acto de soberbia, que impele a cometer alguna transgresión personal, como la rapiña o la injuria, sino de una cualificación innata de sus propias facultades femeninas para encubrir el mal o ayudar a la transgresión que cometerán otros. En consecuencia, la cualificación de su accionar depende intrínsecamente de su cualificación como sujeto “femenino”.

Así, las doncellas, denominadas genéricamente “engañadoras”, son utilizadas como señuelo por los caballeros soberviosos, generalmente Arcaláus, o por los Gigantes, como Gromadaça del Lago Ferviente, ya para confundir a los buenos caballeros, tal el caso de las doncellas de la floresta de Angaduza (I, xxi – xxii), de Brananda (I, xii), incluso llevándolos a la muerte, como la doncella de la floresta Malaventurada (I, xxxiii), ya para generar una malévolos intriga en la corte al presentar ante el rey Lisuarte una falsa demanda, tanto en las Cortes de Londres (I, xxix, xxxiii – xxxiv) como en la floresta de Fenusa (IV, cxxxiii), ya para conseguir solapadas y oscuras ventajas ante un desafío exteriormente cumplimentado de manera correcta pero instrumentado mediante una conducta pérfida, como la doncella gigante Mataleza al robar la espada de Amadís desafiado por Ardán Canileo (II, lxi – lxii).

En todas estas situaciones la condición femenina es empleada como un disfraz de fragilidad y armonía exterior, incluso en algunos casos, especialmente en las demandas ante el rey Lisuarte, se resalta la calidad del porte y del atuendo de la doncella (I, xxxiii), que confundirá al caballero o al rey falazmente, pues cualquiera de ellos por efectos de la amalgama de su propia cortesía con la fascinante pulsión provocada por la condición dualmente mixta de debilidad, hermosura, juventud y presumible linaje de quien es la convocante, se dejará llevar accediendo a la petición; disfraz como señuelo que acentúa su uso hasta el extremo frente a los caballeros volubles o enamoradizos como Galaor, especialmente en el episodio de Dinarda, hija de Ardán Canileo y sobrina de Arcaláus (III, lxix), quien presumirá de cumplir su tarea de dulce traición.

Pero esta imagen de lo femenino, como mixtura envolvente de armonía y fragilidad, en palabras, imagen y posturas, ofrecida al peticionante-oponente, es falsa como tal y detrás siempre se esconde la treta o motivo maquiavélico, orquestado por otros, que le dio origen: ya los intentos de dominio de Arcaláus, ya las pretensiones de los Gigantes.

Finalmente, “ellas”, las doncellas, como disfraz armonioso de una traición conducen al mal, como privación de derechos, a través del engaño.

Esta especial construcción de un subtipo de lo femenino que denota el texto coincide con la genérica dualidad imaginaria adscripta a un tiempo tradicional, ya señalada por otros

Silvia Cristina LASTRA PAZ

estudiosos y significativamente cualificada en las observaciones siguientes de Georges Duby² como el reconocimiento de una dualidad sistemática inherente a la mentalidad masculino medieval en la construcción del imaginario femenino:

En efecto, están convencidos de que la mujer lleva en sí el pecado y la muerte. No se sabe lo que tiene en la cabeza, se desliza entre los dedos como una anguila. Miente. *Es engañadora porque es débil. Fragilis*, y utilizo las palabras de Heloísa, he ahí el último de los rasgos que caracterizan su naturaleza. Frágil, pero también tierna y fundente. Y es en ese aspecto donde la mujer revela algo positivo. A pesar de todo, en lo femenino hay un valor, esa pulsión cuyo resorte está en la carne y que lleva a amar... Es un peligro pero también una fuerza, el complemento que la pone en condiciones de ayudar como es preciso a su hombre. Tal capacidad de amor *debe ser dominada por la razón, es decir por lo viril*, porque en caso contrario se desvía (*Mujeres del siglo XII*, 168 y 170).

A esta turbia imagen de fragilidad, engaño, peligro y sujeción respecto del poder caballeresco y masculino responden, sólo como una de las caras del espejo, estas doncellas, insinuantes como victimarias, en su mendaz llamado al equívoco y a la transgresión y, suplicantes como víctimas, en su sufriente y amorosa entrega a una manipulación.

En el *Amadís* se construye, en efecto, una visión escindida de lo femenino, especialmente, en dama mandataria o en doncella engañadora, sustentada en atributos adscriptos comunes, cuyo sustrato cultural intentaremos precisar a continuación.

Ciertamente desde el *Amadís de Gaula* (1508), en la narrativa caballeresca hispánica se reitera con especificaciones mínimas, un mismo tipo genérico de lo femenino, materializado en tres modalidades aparentemente divergentes: la *dama*, hermosa y frágil, la *mulier fortis*, sagaz y prudente y la *virago*, violenta, como las Gigantas o engañosa, como las doncellas de las florestas.

Creemos necesario, para superar este sistema oposicional descriptivo, buscar la inferencia o proyección, en esta triple imagen, de patrones culturales constituidos o configurados por el interdiscurso cultural y cultural que enmarca estos textos.

Específicamente para recrear este interdiscurso, primordialmente el cultural, es necesario reconstituir la peculiar recepción bíblica inherente a los siglos XIII al XVI y las líneas rectoras del pensamiento eclesial abocadas a dicha cuestión.

Esta línea de investigación está focalizada en la consideración de dos modalidades textuales incidentales al discurso específico: a) el relato de la Creación (Gn.1 – 3) y los textos paulinos (Gál. 3, 1 Corintios), como exponentes de la tradición cultural eclesiástica sobre la condición femenina en la Cristiandad; b) los relatos histórico bíblicos, Judit y Esther, como exponentes habituales de la pastoral de la época (sermones y homilías).

² En particular en sus trabajos *El caballero, la mujer y el cura*, así como en *Mujeres del siglo XII* (Chile, Andrés Bello, 1996), resignificando un campo de investigación que en la literatura caballeresca, desde distintas perspectivas, ha sido recorrido con esmero por estudiosos como Ángela Bravo, María Jesús Buxo Rey, César Domínguez, Marta Haro Cortés, José Lorita Mora, Rafael Mérida Jiménez, María Carmen Marín Pina, María Cruz Muriel Tapia y María Rosa Petrucelli, entre otros. El subrayado del texto es parte intencional del presente trabajo.

La injusticia en el *Amadis de Gaula*: el caso de las Doncellas Engañadoras

Surge, así, emergente de la propia dinámica del ciclo justiciero,³ una imagen contrastante y simultánea de lo femenino, operativa en el texto caballeresco como convivencia, en la interdiscursividad cultural, de dos modelos aparentemente divergentes: Eva transmutada en María, como la construcción femenina ejemplar intensamente integrada al prototipo social patriarcal, que decanta en la mandataria o peticionante por excelencia, la dulce y quejumbrosa princesa Oriana, eterna enamorada de Amadís, y Ester o Judit, como la construcción femenina ejemplarizante, que ratifica el modelo por su efecto contrastante y supone la ineludible presencia de un séquito variopinto de doncellas engañosas –las de Angaduzza, Brananda, Fenusa, Malaventurada, Londres–, así como la monstruosidad de la doncella gigante Mataleza.

En consecuencia, el *Amadís* reelabora, desde la uniformidad discursiva, una imagen de lo femenino escindida, en alabanza o vituperio, pero la reconceptualiza por el empleo de una enunciación femenina basada en el parloteo de la fragilidad ambigua o en el silencio cauto y amenazante, donde la marcación escrupulosa, por parte del narrador, de códigos cinéticos⁴ pautados (silencios, miradas, gestos, formas) evidencia el intento marginal de construcción de una alteridad diferenciada y heterogénea.

Desde el inicio de la predicación de la doctrina cristiana, dos modelos textuales de dispar valor, se relacionaron con la figura femenina: el Génesis, en particular los capítulos 1 y 2, y las cartas del Apóstol Pablo, en particular la *Primera a los Corintios* y *los Gálatas*, ostentando en ambos casos, simultáneamente, valores polisémicos no complementarios.

Así leemos en el Génesis:⁵

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, (...). Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. [Liber Genesis 1, 26-27 (1985, 3)].

y

Inmisit ergo Dominus Deum soporem in Adam: cumque obdormisset, tulit unam de costis eius, et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam in mulierem: et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. [Liber Genesis 2, 21-23 (1985, 4)].

A primera vista se evidencia la configuración de dos cadenas sintagmáticas antitéticas: *creavit / eos – ad imaginem Dei – masculum et feminam*, equiparativa en dignidad, y *tulerat / adduxit / vocabitur / sumpta est – costis / ossibus / carne - ex / de (viro) – in (mulierem)*, subsidiaria en razón de su origen material.

³ Ciclo desarrollado con detenimiento en nuestro trabajo: «El ideario justiciero–caballeresco. El caso de *Amadís de Gaula*», capítulo del libro *Nuevos Estudios sobre Literatura Caballeresca* (Barcelona, Reichenberger, 2006, 70-110) y también en *La noción de justicia en el Amadís de Gaula* (Buenos Aires, Conicet, 1998, 115 pp.)

⁴ Campo de estudio aplicado a los textos a partir de las investigaciones en psicología cultural de Flora Davis y Catherine Kerbrat–Orecchioni en particular.

⁵ Todas las citas bíblicas textuales corresponden a *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, Logice partitionibus allisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. Matrili, B.A.C., MCMLXXXV, Octava Editio.

Silvia Cristina LASTRA PAZ

Esta aparente doble y antitética conceptualización del binomio varón / mujer, Femenino / masculino del discurso Antiguo Testamentario se proyecta, con nuevos matices, en las cartas del Apóstol Pablo:

Non est Iudaeus, neque Graecus: non est servus, neque liber: *non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Iesu* [Ad Galatas 3,28 (1985, 1130)].

Verum tamen neque vir sine muliere: neque mulier sine viro in Domino. Nam sicut mulier de viro, ita et vir per mulierem: omnia autem ex Deo [1 Ad Corinthios 11, 12 (1985, 1114-1115)].

Volo autem vos scire quod omnis viri caput, Christus est: *caput autem mulieris, vir: caput vero Christi, Deus. Omnis vir orans, aut prophetans velato capite, deturpat caput suum. Omnis autem mulier orans, aut prophetans non velato capite, deturpat caput suum: unum enim est ac si decalvetur. Nam si non velatur mulier, tondeatur. Si vero turpe est mulieri tondeari, aut decalvari, velet caput suum.*

Vir quidem non debet velare caput suum: quoniam imago et gloria Dei est, *mulier autem gloria viri est. Nam enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro. Etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum* [1 Ad Corinthios 11, 3 –9 (1985, 1114)].

Mulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit. Si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent. Turpe est enim mulieri loqui in ecclesia. 1 Ad Corintios 14, 34-35 (1985, 1117)].

Nuevamente, aquí se acentúa la oposición sintagmática inicial, en dos cadenas sémicas simultáneas y contradictorias: *in Christo Iesu / in Domino / ex Deo – est -unum / omnia – (neque) masculus, neque femina / neque vir sine muliere: neque mulier sine viro / mulier de viro, vir per mulierem*, la equiparación en el origen y término espiritual, frente a: *in ecclesiis – velet / non est creatus / non permittitur loqui [taceant] / subditas esse / interrogent [viros suos] caput / gloria – sed mulier propter virum*, la subsidiariedad ante la inserción socio-cultural en el mundo.

Estas cadenas sémicas contradictorias y permanentes en las diferentes modalidades de recepción o estrategias de lectura del discurso bíblico, ya en la Antigüedad Tardía – especialmente Agustín de Hipona–, ya en la Alta Edad Media –Beda el Venerable y Rabano Mauro–, se concentraron en dos sintagmas opositivos o antitéticos: *ad imaginem Dei – unum /// propter virum – virago*.

Esta modalidad de interpretación o decodificación estaba cimentada en una peculiar estrategia de lectura, propuesta primeramente de manera sistemática por Agustín de Hipona en el *De Doctrina Christiana*, estrategia de interpretación que se sostiene en el reconocimiento de niveles de lectura múltiples y simultáneos, consecuencia de una peculiar convergencia semántica, analógica y alegórica, del “decir”, *signa propria*, y el “aludir”, *signa translata*. Esto es la *allegoria in verbis et in factis*, luego sistematizada por Tomás de Aquino en la hermenéutica medieval como los cuatro sentidos basales de las Escrituras: *sensus historicus vel literalis* y *sensus spiritualis (allegoricus, moralis, anagogicus)* (Cfr. *Summa Teológicae* 1-1, q.1, art.10).

La injusticia en el *Amadis de Gaula*: el caso de las Doncellas Engañadoras

Resultado de esta peculiar contextualización del discurso bíblico inherente a lo femenino fue la elaboración gradual de dos líneas de pensamiento divergentes.

La primera iniciada en la Patrística Latina, representada en especial por Orígenes, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona y Gregorio Magno, interpretaba alegóricamente los pasajes implicados del Génesis y las cartas paulinas a la luz de una interesante doctrina de Filón de Alejandría: la del *doble estrato psicológico* o *binario psicológico*, según la cual el término *vir* alude por analogía a la parte superior de la inteligencia o razón, denominada en estos comentarios alternativamente *nous, mens* o *spiritus*, mientras que *mulier* designa la parte inferior o sensibilidad, aquí mencionada como *animus* o *anima*. Este enfoque conceptual fue abandonado en la Alta Edad Media, incluso por los hombres del Renacimiento Carolingio, exceptuando Beda el Venerable quien en su *De muliere fortis libellus* (PL 91, 1039)⁶ lo cita como parámetro de explicación agustiniana a los correspondientes versículos del Génesis.

Recién en el siglo XII los primeros círculos universitarios escolásticos o monásticos cistercienses, especialmente Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor, Bernardo de Claraval y Arnaldo de Bonnival, se hacen eco de esta modalidad de lectura acentuando sus implicancias: a) el binomio *vir/mulier* es analógico a *ratio superior/ratio inferior, ratio/sensualitas, ratio/cogitativa*; b) supuesto tal nivel de equiparación las prescripciones del Génesis y la disciplina paulina acerca de la sumisión, del silencio y la velación femeninas deben ser extrapoladas y aplicadas, como *signa translata*, al cuidado y subordinación de la razón inferior, cogitativa o sensibilidad bajo la razón superior tanto en el hombre como en la mujer, sobre la base de su igualdad y complementariedad como criaturas divinas.

En suma, *la interpretación alegórica binarista* enfatiza, desde una visión antropológica creacionista, la primera cadena sémica emergente de los textos considerados: *ad imaginem Dei-unum* y silencia el encadenamiento contradictorio y opositivo: *propter virum / virago*, involucrado, por otra parte, en sordina al suponer para la sensibilidad o sensualidad una posición inferior y dependiente.

La segunda línea de pensamiento, también fundamentada en la lectura alegórica, se inicia en la Alta Edad Media específicamente en las interpretaciones de Rabano Mauro quien en su *Commentariorum in Genesim* reafirma el motivo de la sujeción material e incluso espiritual de la mujer al varón en que *“per ipsam intravit peccatum in mundo”* (PL 107, 485 B), y se continúa con mayor especificidad en la primera generación universitaria del siglo XIII, quienes bajo el influjo de *la medicina árabe* y *la biología aristotélica* acentuarán el sema contradictorio tentador/reproductor – pecaminoso/salvífico ya asociado a lo femenino con la aplicación del triple concepto de *inferioridad biogenética, cualitativa, y funcional* de la mujer con respecto al varón, en el orden del cuerpo, del ser y de la actividad respectivamente.

La generación siguiente, específicamente Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino, enfatiza estos conceptos explicitando claramente su subsidiaridad vital: *“Vir autem est finis mulieris”*, dice Tomás de Aquino en su *Super primam epistolam ad Corinthios lectura* (PL, 588 b, xi), aunque paralelamente insiste en su complementación limitada al orden salvífico: así lo señala en la *Summa theologicae* (1 q.92 aa. 1-4) al adjudicar al matrimonio el restablecimiento de la armonía, no sólo literalmente entre el varón y la mujer, sino espiritualmente

⁶ Todas las menciones o citas textuales referidas a los Padres Latinos se encuentran en *Patrología Cursus Completus. Series latina*. Edición a cargo de Jean Paul Migne. París, 1853.

entre la razón superior y la inferior, armonía perdida por el pecado original y restablecida por la gracia de Cristo.

Finalmente, esta segunda línea de *interpretación alegórico-literal*,⁷ desde una visión teológico-biologista, enfatiza la segunda cadena sémica: *propter virum-virago* como determinante de la cualificación genérica de lo femenino en la cosmovisión del cristianismo medieval y lateraliza el *ad imaginem Dei-unum* absolutamente deturpado por la incidencia del concepto “pecado original”.

Estas dos visiones, la teológico-alegórico-psicologista y la teológico-alegórico-biologista, contrastantes y polivalentes, como el sistema sémico de los textos, los capítulos del Génesis y las cartas de Paulo de Tarso, que tienen por referentes, conformarán la materia del *ars praedicandi* medieval referido a esta cuestión.

Este *ars praedicandi*, configurado inicialmente en el Cristianismo sobre los modelos discursivos de la comunidad judía: la parábola en el discurso evangelizador y la exposición descriptiva en la transmisión de la doctrina, será transformado por Agustín de Hipona al incorporarle explícitamente en el *De Doctrina Christiana* los recursos metonímicos de la retórica clásica. Esta metodología en la predicación fue heredada por la cristiandad medieval, pero a fines del siglo XII y principios del XIII, a la par que se afirmaba la interpretación biológico-teológica del ser femenino, surge una nueva retórica de la predicación configurada a partir de dos obras fundamentales, *De arte praedicatoria* del monje Alano de Lille y *Summa de arte praedicandi* de Tomás de Salisbury. Esta modalidad consistió primordialmente: en la configuración de dos estilos de sermón, el temático y el universitario, en el empleo dosificado de las técnicas de *amplificatio* y *abreviatio* y en la utilización del *exemplum*⁸, historia que se insertaba a manera de testimonio en las técnicas de la retórica clásica, como medio para dotar de verosimilitud, autenticidad y autoridad a la doctrina.

En este contexto es que el pensamiento o la interpretación exegética acerca de la condición y el rol femenino se relaciona con las figuras bíblicas que podrán configurarse como modelos o, mejor dicho, *exempla* de las interpretaciones aquí enunciadas.

El cristianismo europeo de fines del siglo XIII, especialmente en Francia e Inglaterra, selecciona como patrones modélicos del concepto eclesial de lo femenino en el contexto de la predicación a las figuras bíblicas de *María*, quien desde el siglo X comenzaba a recibir una atención significativa posteriormente incrementada por la transmutación poético-religiosa de Bernardo de Claraval, y dos protagonistas de los libros históricos del Antiguo Testamento, tan caros a la sensibilidad historicista medieval, *Judit* y *Esther*.

Judit en los Florilegios o Sermonarios medievales ejemplifica a la mujer bella y seductora mediante la fuerza de la palabra pública o el vigor físico, así deviene en la *virago*, concepto jeroniano por transcripción de la forma hebrea “hissa”, mujer, de “his”, varón, que intenta transmutar al plano del significante lingüístico la conceptualización mosaica de “caro de carne mea” y que supone en la mentalidad pleno-medieval adjudicarle atributos privativos del varón: la fuerza física y el protagonismo público activo, lo que hace de ella una especie de excepcionalidad contra natura (Cfr. en particular Judit 8,7-28; 12,15-20; 13,4-10); atributos,

⁷ Consúltense para mayores precisiones acerca de la interpretación o lectura literal en el medioevo y su decurso posterior nuestro trabajo “El *symbolum* medieval y la impronta agustiniana”, en *Actas IX Jornadas de Estudios Clásicos*. Buenos Aires, U. C. A., 2000. pp.80-85.

⁸ Cfr. al respecto en sentido específico el capítulo segundo de *Literatura Europea y Edad Media Latina* de Ernst R.Curtius y *Literature and Pulpit* de G.R.Owst.

La injusticia en el *Amadis de Gaula*: el caso de las Doncellas Engañadoras

posteriormente, escindidos en la tradición caballerescas entre Gigantas de poder físico y doncellas engañosas de imagen y palabra.

Esther en las compilaciones de sermones desde fines del siglo XIII ejemplifica a la mujer bella, de imagen angelical y prudente en el uso de la palabra privada para amonestar y conciliar, así deviene en la *mulier fortis*, concepto aplicado primeramente en sentido estricto por Beda el Venerable a la Iglesia como esposa de Cristo “*Mulier fortis Ecclesia catholica vocatur*” (PL 91,1040b) y luego hecho extensivo por los medievales del siglo XIII a la condición femenina que manifiesta su capacidad salvífica a través de atributos considerados infrecuentes en la mujer: la sagacidad, el ingenio y la prudencia, lo que hace de ella una excepcionalidad genérica (Cfr. en particular Esther 2,7-15 ; 5,1-3 ; 7,2; 8,5;9,32); resignificada plenamente en el *Amadís* en la excepcional princesa Mabilia.

María en las obras del *ars praedicandi* del XIII en adelante ejemplifica a la virgen-mujer-madre quien mediante su sola presencia y silencio pacifica los espíritus y conmueve, así deviene en la *dama* por excelencia, modelo de feminidad familiar, configurado gradualmente por la Iglesia como rol esencial del ser mujer, expuesto primeramente por la Patrística latina que se hizo eco de las observaciones paulinas y puntualizado desde la Alta Edad Media con relación a la sacramentalidad del matrimonio desde Alcuino de York hasta Tomás de Aquino; modelo transmutado en el siglo XII, por la palabra de Bernardo de Claraval a María madre de Cristo convertida en ícono perfecto de este ideario (Cfr. en particular Lucas 1,26-56 ; Juan 2, 1-12 ; Juan 19, 25-2); referencia modélica de la sin par mandataria amadisiana, la princesa Oriana.

Así se originó una imagen refractaria de lo femenino, pues se suscitó la convivencia, por lo menos textual⁹, de dos modelos aparentemente divergentes: Eva transmutada en María, como la construcción femenino ejemplar intensamente integrada al prototipo social patriarcal, y Judit o Esther como la construcción femenino ejemplarizante marginalizada o desintegrada inicialmente del prototipo anterior por la excepcionalidad de sus atributos: la fuerza física e intelectual, públicamente demostradas.

Esta concepción reiterada y amplificada en los sermonarios, florilegios y colecciones de *exempla* ingresa tardíamente, de tal manera sistematizada, en la Península Ibérica¹⁰, aproximadamente a mediados del siglo XIV, integrando puntualmente el contexto cultural que acompañó la génesis de la narrativa caballerescas hispánica.

Finalmente, la constatación crítica de la existencia de un mismo tipo genérico de lo femenino materializado en tres modalidades diferentes es el reconocimiento de la *consolidación literaria de una intertextualidad cultural*, por la cual la dama-mujer legítima, proverbial mandataria silenciosa y conmovedora de las gestas caballerescas, es el epítome decantado de María, virgen y madre, la *mulier fortis*, consejera y ayudadora de caballeros y doncellas, es la decantación acentuada de la ingeniosa e, inclusive, bella Esther y la virago-mujer engañosas, la violenta o astuta oponente femenina, bella o monstruosa, al poder masculino caballeresco,

⁹ Compárense las siguientes precisiones textuales: Judith “*elegante aspectu-Holofernis ardens in concupiscentia eius-(loquit in publicis)-per manum feminae percussit*”; Esther “*formosa valde,decora facie-Quid vis Esther, regina?-stetit ante eum et ait*” y Maria “*Virgo-mulier-mater*”.

¹⁰ Al respecto pueden consultarse *el Libro de los exemplos*, edición de Sánchez Vercial (Madrid,1962), *el Lapidario*, edición de Sánchez Montalvo (Madrid, 1991), la colección de manuscritos escurialenses H, I, 15-18 y los manuscritos serie s/z del general archivo de la biblioteca de la Academia de la Historia.

Silvia Cristina LASTRA PAZ

es la reformulación escindida, condenatoriamente ejemplarizante, de la violenta y desprejuiciada Judit.

En consecuencia, el discurso caballeresco, contextualizado dentro de una polifonía discursiva permanente y centralizada, coopera en la consolidación de una visión femenino-bifronte, plasmada en un juego dialéctico permanente: conciliador/reprobador, ejemplar/ejemplarizante, en el cual resignificar la función de estas nuevas Judith devenidas, por pulsión sensible u obligación de linaje, en ayudantes secundarias de personajes, generalmente masculinos, que obran injustamente y las precipitan, públicamente, al mal.

Doncellas o Gigantas, *engañadoras engañadas*; sólo imágenes de una “curiositas” y de una “fragilitas” resignificadas en el relato justiciero del *Amadís* como perversidad femenina, en gesto y palabra, que así “ellos”, tradicionalmente, la llaman.