

AMI ET AMILE E LA HISTORIA DE LOS NOBLES CAUALLEROS OLIUEROS DE CASTILLA Y ARTUS D'ALGARVE: UNHA ANÁLISE COMPARATIVA

Rodrigo VIZCAÍNO
Universidade de Santiago de Compostela

O estudo das posibles fontes das obras medievais é, ás veces, unha tarefa complicada debido en parte á dispersión e ás distintas influencias que adquiriron determinados textos da época. Neste sentido non resulta doado determinar, por exemplo, o grao de penetración que, nalgúns casos, as fontes procedentes do folclore ou da tradición literaria tiveron en determinados autores e obras. Nalgúns ocasións, unha determinada materia podía chegar ao coñecemento dun escritor por varias vías e cómpre realizar unha profunda análise dende a crítica textual para determinar cal delas sería a correcta, sen que este estudo poida garantir un resultado exacto e libre de discusión. Trátase, como podemos ver, dun problema no que é preciso actuar con cautela.

Esta reflexión previa é particularmente importante á hora de tratar a problemática que proponemos no presente artigo: a hipotética relación entre a lenda de Ami e Amile e o libro castelán de cabaleirías *La historia delos nobles caualleros Oliueros de Castilla y Artus d'Algarve*, que se podería considerar un dos últimos testemuños desta tradición, moi diluída xa neste texto do século XV¹. A lenda de Ami e Amile é unha das materias de maior extensión na Baixa Idade Media, tanto románica como xermánica²: no campo das linguas románicas atopamos versións en francés, italiano, catalán e

¹ Corfis, Ivy A. (ed.), *La historia delos nobles caualleros Oliueros de Castilla y Artus d'Algarve. From Roman to Chapbook: The Making of a Tradition*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997. A partir de agora, *Oliueros de Castilla*.

² "Leach listed thirty-four [versións], stretching from the eleventh century to the seventeenth, and composed not only in continental French and in Latin, but in Anglo-Norman and Middle English, in German, Welsh and several other languages as well. To this inventory, Brian Woledge later added the prose redaction found in twelve French incunabula". (Rosenberg, Samuel N. e Danon, Samuel (eds. e trads.), *Ami and Amile. A Medieval Tale of Friendship*, Michigan, The University of Michigan Press, 1996, p. 2).

castelán. De todos os xeitos, foi Francia o terreo máis fértil para esta lenda, non só pola grande variedade das versións, senón tamén polo éxito que tiveron as mesmas³. Seguramente a máis salientábel é a *chanson de geste* de ca. 1200 *Ami et Amile*, texto que nos servirá como base no noso estudo. O éxito desta obra foi tan importante que mesmo creou unha pequena xesta, a chamada *geste de Blaye*⁴,

³ Na tradición francesa, sen dúbida a máis rica das románicas, atopamos o cantar de xesta *Ami et Amile*, co que traballaremos neste artigo (Dembowski, Peter Florian (ed.), *Ami et Amile, chanson de geste*, Paris, Honoré Champion, 1987); o texto anglonormando *Amy e Amillyoun* (Fukui, Hideka (ed.), *Amye e Amillyoun*, en *Anglo-Norman Text Society. Plain Texts Series*, London, Nº 7, 1990); a versión en prosa *Li amitié de Ami et Amile* (en Moiland, Louis e D'Hericault, Charles, (eds.), *Nouvelles françaises en prose du XIIIe siècle*, Paris, Librairie Plon, 1856, pp. 33-82); o capítulo *De Amy de Berry et Amiles le conte d'Auvergne* incluído nas *Chroniques abrégées* (en Woledge, Brian, "Ami et Amile. Les versions en prose française", *Romania*, T. LXV, 1939, pp. 444-452); *Ici parole de la grant amour qui fu entre Amiles et Amis* (en Woledge, Brian, art. cit., pp. 452-456); o texto dramático "Le miracle de nostre dame d'Amis et d'Amile" (en Robert, Ulysse e Paris, Gaston (eds.), *Miracles de notre-dame*, Paris, F. Didot & Cie., (Saft), 1879, T. IV, pp. 1-67); e por último a versión en alexandrinos *Chanson d'Ami et d'Amille* (desgraciadamente, este texto non está publicado, aínda que actualmente a obra está a ser editada para a súa publicación. Por agora, a única edición parcial do texto aparece en Neufang, Alfred, *Mitteilungen aus der alexandrinier-version der Chanson d'Ami et d'Amille*, Greifswald, Buchdruckerei Hans Adler, 1914, pp. 84-105). Os textos en catalán son: "Istoria d'Amich e Melis" (en Aramón i Serra, R. (ed.), *Novel·letes exemplars*, Barcelona, Barcino, 1934, pp. 121-144); "Eximpli e miracle dels dos leals amichs Amich e Melic, segons ques recompta en lur historia" (en Aguiló y Fuster, Marian (dir.), *Recull de eximplis e miracles, gestes e faules e altres llegendes ordenades per A-B-C, tretes de un manuscrit en pergami del començament del segle XV, ara per primera volta estampades*, Barcelona, Libr. d'Alvar Verdaguer, T. I, 1881, pp. 46-52); os outros dous, só fragmentarios ("Assi comença la istoria de Amich e Melis" no folio CCCCL v do Ms. Vega-Aguiló, Nº 8 da Biblioteca de Catalunya; e outro sen título incluído no Ms. 2546 (I) da Biblioteca de Catalunya), non están publicados. Para un estudo destes textos cfr. Mussons, Anna M^a, "La istoria de Amich e Melis", en Toro Pascua, María Isabel (ed.), *Actas del III congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV - Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, T. II, 1994, pp. 725-735. Temos tres en castelán (aínda que en dous deles a tradición está xa moi diluída), ademais do que aquí nos ocupa: o "Romance 111", (en Alvar, Manuel (ed.), *El romancero viejo y tradicional*, México, Porrúa, 1971, p. 102); a "Patriaña treceña" de Joan Timonedá (en Ferreres, Rafael (ed.), *El patrañuelo*, Valencia, Clásicos Castalia, 1971, pp. 153-158); e o testemuño fragmentario recién atopado por Emma Herrán Alonso (cfr. Herrán Alonso, Emma, "Amicus o la historia de la amistad verdadera. Otro testimonio peninsular" en *Hispanic Review*, vol. 71, nº 4, 2003, pp. 549-563.). Por último, hai un en italiano: "De vera amicitia et caritate" de Giovanni Sercambi, (en Rossi, Luciano (ed.), *Il novelliere*, Roma, Salerno Editrice, T. I, 1974, pp. 243-253). Cómpre sinalar que os dous primeiros textos conservados da tradición están escritos en latín. Trátase da epístola *Ad Bernardum* escrita por Rodulfus Tortarius, monxe da abadía de Fleury, entre 1090 e 1100 (en Ogle, Marbury Bladen e Schullian, Dorothy May (eds.), *Ad Bernardum* en *Id.* (eds.), *Rodulfi Tortarii carmina*, en *Papers and monographs of the American Academy in Rome*, Nº VIII, 1933); e a *Vita sanctorum Amici et Amelii carissimorum* de carácter anónimo escrito na primeira metade do século XII (en Kölbing, Eugen (ed.), "Vita Amici et Amelii carissimorum", en *Id.* (ed.), *Amis and Amiloun: Zugleich mit der altfranzösischen Quelle*, Heilbronn, Gebr. Henninger, (Altenglische Bibliothek Nº 2), 1884, pp. XCVII-CX).

⁴ Cfr. ao respecto Riquer, Martín de, *Les chansons de geste françaises*, Paris, Nizet, 1968 p. 273; Real, Elena, *Épica medieval francesa*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 237-244; e Dembowski, Peter Florian, "La prétendue geste de Blaye", en *Actas del XIº congreso internacional de lingüística y filología románicas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Actas II, 1968, pp. 841-851.

que se completaría con outro cantar épico, *Jourdain de Blaye*⁵, no que se trataría a historia dos netos de Ami e Amile, por unha banda, e dos de Ganelon, pola outra. Malia os séculos transcorridos entre a aparición do primeiro texto romance desta lenda, o cantar de xesta do século XII *Ami et Amile*⁶, e o libro de finais do XV perviven elementos comúns: a sorprendente semellanza física entre dous amigos inseparábeis, a súa sólida amizade, o motivo da substitución dun por outro nun momento de crise, e o sacrificio dos fillos dun deles para sandar a enfermidade do compañeiro. Isto deberíase a que o tardío texto castelán se trata dunha tradución dun texto orixinal francés máis directamente relacionado con esta tradición: *L'ystoire d'Olivier de Castille et d'Artus d'Algarbe*⁷. Dende o século XIX algúns filólogos asumiron a continuidade literaria desta tradición ata chegar ao texto castelán, como o propio Marcelino Menéndez y Pelayo:

En *Oliveros de Castilla* y *Artús de Algarbe* hay combinación de dos temas poéticos diversos: uno es el de *Amis y Amile* (*Amicus et Amelius*), dos perfectos amigos y compañeros de armas, cuya mutua y heroica adhesión se acrisola con las más extraordinarias pruebas, llegando el uno a degollar a sus hijos para curar de la lepra al otro lavándole con la sangre de ellos, encontrándolos luego milagrosamente resucitados⁸.

Aínda que Menéndez y Pelayo menciona esta clara relación entre as dúas lendas, non realizou no seu momento un estudo detido do caso onde se comparara os elementos comúns entre as dúas tradicións para confirmar a súa proposta. Tamén Erich von Richthofen trataría a cuestión da orixe de *Oliveros de Castilla* afirmando que “la pareja de amigos (Arturo y Oliveros) corresponde vagamente a la de Amis y Amile”⁹, aínda que non adicaría máis tempo á cuestión. Non sería ata o traballo de Carlos Alvar que se lle proporcionaría unha maior importancia a esta cuestión na súa tradución ao castelán do poema épico francés *Ami et Amile*, ao que xa

⁵ Dembowski, Peter Florian (ed.), *Jourdain de Blaye (Jourdain de Blavies), chanson de geste*, Paris, Champion, 1991.

⁶ Sempre que estea en cursivas, faremos referencia ao cantar épico, cando non sexa o caso, referirémonos á tradición en xeral.

⁷ Desgraciadamente o texto francés non conta cunha edición crítica. A primeira edición coñecida data de 1482 e foi impresa en Xenebra. Cfr. Frontón, Miguel Ángel, “Del *Olivier de Castille* al *Oliveros de Castilla*: Análisis de una Adaptación Caballeresca”, en *Crítica*, Nº 46, 1989, p. 64.

⁸ Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Madrid, Bailly / Bailliere e Hijos Editores, T. I, 1905, p. 154. O outro tema poético trataríase da tradición do *Morto agradecido*. Cfr. *ibid.*, p. 154.

⁹ Von Richthofen, Erich, *Nuevos estudios épicos medievales*, Madrid, Gredos, 1970, p. 263.

nos referimos¹⁰. Malia que Alvar fai unha referencia máis profunda a estes motivos comúns¹¹, non outorga maior relevancia a este problema, aínda que de feito afirma, seguindo a Hofmann –primeiro editor do poema épico francés–, que a obra castelá non tería unha relación directa con *Ami et Amile* e destaca, como texto intermedio na tradición, o orixinal francés da obra castelá: “una imitación titulada *Oliver et Artus*, escrita en francés”¹².

Tamén é importante o traballo de Ventura de la Torre Rodríguez quen resume a evolución da lenda de Ami e Amile¹³ e tamén trata a cuestión da chegada da materia en cuestión á Península para xustificar a súa influencia no *Libro de los siete sabios de Roma*. Segundo de la Torre, grazas a esta tradución algúns elementos da lenda de Ami e Amile entraron na Península para se incorporaren despois en textos como o recién citado cara ao século XIV¹⁴. Non obstante, ata onde chega o noso coñecemento, aínda está por se facer un traballo que explique de xeito pormenorizado a adaptación dos principais motivos desta tradición aos distintos contextos literarios dos séculos XII e XV, e que estude, ao mesmo tempo, a adaptación dos diferentes motivos dunha tradición sobre a outra.

A grandes trazos, as historias narradas nestos dous textos non teñen moito en común. A sinopse de ambas as dúas historias axudaríanos a situar o contexto preciso onde se presentan os motivos dos que falamos:

¹⁰ Alvar, Carlos (ed. e trad.), *Amis y Amiles. Cantar de gesta francés del siglo XIII*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1978.

¹¹ Cfr. Alvar, ed. cit., pp. 26-28.

¹² Alvar, ob. cit., p. 28. Cfr. Hofmann, Konrad (ed.), *Ami et Amiles und Jourdain de Blaivies. Zwei altfranzösische Heldengedichte des karolingischen Sagenkreises. Nach der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben*, Erlangen, Deichert, 2ª ed., 1882, p. V, nota § 22. Respecto á relación entre o texto castelán e o francés, cfr. Frontón, Miguel Ángel, “Del *Olivier de Castille* al *Oliveros de Castilla*: Análisis de una Adaptación Caballeresca”, pp. 63-64.

¹³ Torre Rodríguez, Ventura de la, “La leyenda de *Amicus et Amelius* en el *Libro de los siete sabios de Roma*” en *Revista de literatura*, T. LVI, Nº 111, 1994, pp. 5-22.

¹⁴ Cfr. Torre Rodríguez, art. cit., p. 21. Consideramos que, neste punto, a investigadora non ten razón xa que, antes de que houbera constancia da presenza da lenda de Oliveros de Castilla na Península Ibérica, xa había algúns textos cataláns que contaban a historia de Ami e Amile dun xeito moi fiel, aínda que resumido. Ao respecto, cfr. Mussons, Anna Mª, art. cit., pp. 725-735. O fragmento chamado “Assi comença la historia de Amich e Melis” consérvase nun folio do século XVI; o texto do Ms. 2546 (I), é de cc. 1400; a “Istoria d’Amich e Melis” está escrito con letra da primeira metade do século XV; e o “Eximpli e miracle dels dos leals amichs Amich e Meliç, segons ques recompta en lur historia” está recollido nun manuscrito de comenzos do século XV). Para ver as referencias destes textos cataláns, *vid.* nota 11 do presente artigo.

De todos os xeitos, neste punto cómpre ter coidado xa que houbo unha serie de motivos que serían incorporados á tradición do *Libro de los siete sabios de Roma* con anterioridade á súa aparición na Península Ibérica, polo que a súa fonte debería procurarse noutras tradicións alleas ao contexto hispano.

A lenda de *Ami et Amile*¹⁵ fala dun par de cabaleiros que, sen teren ningún vínculo de sangue, son fisicamente idénticos e están destinados a formar unha parella sobrenatural que leva a súa amizade máis alá de todos os límites das convencións sociais. Malia que nacen en lugares afastados, as súas familias atópanse nunha viaxe cara a Roma, onde os dous nenos serán bautizados polo Papa. A amizade nace inmediatamente e os mozos vólvense inseparábeis. Tempo despois, tras unha longa separación e cando xa están en idade de ser armados cabaleiros, procuráanse mutuamente¹⁶ e, ao se atoparen, pónense ás ordes de Carlomagno. Alí é onde encontrarán a Hardré, o traidor, e a Belissant, a filla do emperador quen se namora perdidamente de Amile. Ami, máis sensato có seu compañeiro, marcha da corte e Amile, quen fica sen o consello do amigo, déitase coa princesa —moitas veces pola insistencia desta ou mesmo sendo vítima dun engano, xa que Belissant oculta a súa identidade cando se achega a el pola noite— e revélalle o encontro a Hardré. Este traizo a súa confianza e conta todo a Carlomagno. Amile nega a acusación polo que os cabaleiros se ven obrigados a se enfrontaren nun combate xudicial para decidir quen di a verdade. Tras a volta de Ami e ao coñecer a situación, este decide loitar no lugar de Amile aproveitando da igualdade física. Hardré é derrotado e morto, e Ami —facéndose pasar por Amile— é premiado polo emperador coa man de Belissant. Desgrazadamente, o heroe xa casara coa sobriña de Hardré, Lubias, e ao casar coa princesa —aínda que o fixera en nome do seu amigo— comete bigamia e Deus faille saber que será castigado coa lepra. Mentres, Amile, para respectar a Ami e a súa muller, pasa as noites con Lubias cunha espada espida entre ambos os corpos para evitar o contacto. Ami volve en segredo e intercambian papeis ficando Amile coa princesa e volvendo o seu amigo ao seu castelo con Lubias, onde enferma de lepra e é expulsado da cidade por súa muller, quen mesmo o tenta asasinar. Só con dous servos, percorre moitas terras ata finalmente chegar ao pazo de Amile onde é recoñecido grazas a unhas copas idénticas que o Papa lles dera ao seren bautizados¹⁷. Malia os coidados de Amile, Ami non mellora ata que unha noite un anxo lles revela nun soño que só sandará co sangue dos fillos que Amile tifa con Belissant. Tras unha loita interna, o cabaleiro sacrifica os seus fillos e baña o enfermo no sangue conseguindo, finalmente,

¹⁵ Cómpre sinalar que, se ben en termos xerais as versións presentan unha historia clara que lle aporta unidade á tradición, o enorme número de textos que a conteñen en espazos xeográficos e tempos moi distintos fai que en moitos casos os detalles sexan diferentes dunha obra a outra. A grandes trazos, resumiremos a historia como aparece na *chanson de geste* do século XII por ser a versión románica máis antiga e de maior fortuna. Ademais, como xa mencionamos, neste traballo tomaremos *Ami et Amile* como texto base para realizar a comparación entre ambas as dúas tradicións.

¹⁶ Os motivos desta procura e de moitos outros elementos da lenda varían, como xa mencionamos, dependendo da versión, polo que non entraremos en diferenzas puntuais.

¹⁷ A enfermidade provocara que a identidade física dos heroe desaparecera polo que a identificación mediante as copas é fundamental.

devolverlle a súa saúde. De seguido, e pola vontade divina, os nenos reviven ante a felicidade xeral de todos. Como agradecemento, os cabaleiros deciden realizar unha peregrinación piadosa á Terra Santa e, á volta desta viaxe, ambos os dous morren xuntos.

No caso de *Oliveros de Castilla*, cóntase que o príncipe de Castela, pouco despois da morte de Carlomagno, non podía ter fillos coa súa muller, a filla do rei de Galiza. Grazas ás oracións da princesa, conciben un neno, Oliveros, mais a nai morre ao dar a luz. O príncipe volve casar, agora coa raíña de Algarbe quen tiña un fillo fisicamente idéntico a Oliveros: Artus. Tempo despois, a raíña namórase de Oliveros polo que o cabaleiro decide marchar da corte deixando unha carta ao seu amigo onde lle pedía que mirara sempre unha cunca e que cando esta mudara de cor, saíra na súa procura xa que estaría en perigo. Ao coñecer a súa marcha, a corte cae no sufrimento total. Oliveros chega a un porto onde se embarca pero naufraga e só sobreviven el e mais outro cabaleiro. Finalmente, e tras unha milagre divina –aparecen dous cervos que os levan a terra firme– chegan a Inglaterra onde o outro cabaleiro morre e só Oliveros se presta a pagar as súas débedas para que poida ser soterrado. Tras o episodio, marcha a Londres onde haberá unhas xustas e o gañador casará con Helena, a filla do rei inglés, mais polo camiño roubanlle o cabalo e os cartos e só grazas á axuda dun misterioso cabaleiro vestido de negro –quen lle pide a cambio a metade de todo o que gañe no torneo– pode proseguir a súa viaxe. Oliveros espera uns días nunha ermida, ata que volve o cabaleiro negro con todo o necesario para ir ao torneo. Tras tres días de combate, Oliveros vence no torneo aos reis de Irlanda e é invitado a ficar un ano na corte antes de casar coa princesa. El acepta con gusto e pide ser o “trinchante” na mesa da súa señora. Ao pouco tempo, os reis irlandeses derrotados invaden Inglaterra para vingar a vergoña que sufriron no torneo contra Oliveros. O castelán enfróntase contra eles e ségueos ata Irlanda onde son finalmente feitos prisioneiros, e van a Londres onde xuran pleitesía ao rei inglés. Oliveros casa con Helena e conciben o príncipe Enrique e a princesa Clarisa. Tempo despois, non transcurso dunha cacería, Oliveros atópase cun rei de Irlanda e é apresado e conducido ocultamente a un castelo onde é fechado. Mentres tanto Artus, agora rei de Castela pola morte do pai de Oliveros, revisa diariamente a cunca que deixou o seu amigo e ve como a auga cambia de cor cando este é fechado, polo que decide saír na súa procura. Tras percorrer media Europa, e coa axuda do cabaleiro negro, coñece a situación de Oliveros e vai a Londres onde se fai pasar polo seu compañeiro, mesmo aos ollos de Helena e, aínda que durmen xuntos, se nega a ter relacións con ela dicindo que antes ten que facer unha peregrinación a Compostela cando, en realidade, vai procurar a Oliveros e libé-rao. Este decide que perdoará ao rei traidor e marchan. Non obs-

tante, polo camiño de volta, Artus cóntalle a Oliveros a súa viaxe e este ten un ataque de celos ao saber que compartiu o leito con Helena e pensa que, en realidade, se deitou con ela. Golpéao e déixao tirado no chan. Unha vez na corte, comproba a fidelidade do seu amigo e volve arrepentido a lle pedir desculpas a Artus. Reconcílianse e marchan xuntos á corte onde Artus, co permiso do rei, dirixe o exército inglés contra o rei irlandés traidor e vénceo. Ao volver vitorioso, enferma “de vna mortal pestilencia” (saíanlle vermes negros da cabeza que lle roían a cara) e ninguén é capaz de o sandar. Oliveros, que nunca se separa do seu carón, coñece a través de varios soños que só se o enfermo toma o sangue de dous nenos inocentes sandará. Tras un breve período de dúbida, mata os seus fillos e sanda a Artus seguindo as instrucións do soño. Cando volven á habitación dos nenos, atópanos vivos e dan as grazas a Deus pola milagre. A liñaxe de Oliveros e de Artus é finalmente revelada e todos van a Castela á coroación de Oliveros volvendo despois todos aos seus reinos. O misterioso cabaleiro negro chega ao castelo de Oliveros esixindo que este cumpra a súa promesa, o que o rei se mostra disposto a facer, mesmo cando lle pide que lle dea un dos seus fillos e a metade de súa muller. No último momento, antes de matar a súa esposa, o cabaleiro dille que era unha proba e que el é, en realidade, o espírito do cabaleiro ao que pagou as súas débedas para que puidera ser soterrado. Clarisa casa con Artus, Enrique morre loitando nas cruzadas, e Oliveros morre pouco despois xunto a Helena. Artus é feito rei de Algarbe e de Castela e pouco despois tamén de Inglaterra e de Irlanda, tras loitar contra un rei ilexítimo.

Como vemos nestes resumos, a maior parte dos motivos comúns, claramente delimitábeis, responden a tradicións previas aos nosos textos: o principal sería o dos xemios divinos no relativo á semellanza física dos protagonistas, xa constatábel na tradición antiga¹⁸; tamén estaría presente o motivo do sacrificio dos fillos, onde aparecería a crenza medieval, ben extendida, da sanación da lepra grazas ao sangue de inocentes (sobre todo de nenos e virxes)¹⁹. Estes tres elementos, o parecido físico, o sacrificio dos fillos e o xeito de sandar, coinciden con tres das catro principais semellanzas entre estas tradicións. A cuarta similitude sería a da propia enfermidade padecida por un dos heroes.

Dado que os episodios de ambos os dous textos son diferentes, estamos obrigados a explicar a existencia de motivos comúns en

¹⁸ Referímonos aos vínculos coa lenda de Cástor e Pólux. Cfr., Krappe, Alexander Hagererty, “The Legend of Amicus and Amelius”, en *Modern Language Review*, T. XVIII, 1923, p. 158; e, Planche, Alice, “Ami et Amile ou le Mêmé et l’Autre”, en Baldinger, Kurt (ed.), *Beiträge zum Romanischen Mittelalter*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag (Zeitschrift für romanische Philologie), 1977, p. 254.

¹⁹ E dentro deste motivo, a obvia referencia de ambos textos ao episodio bíblico de Abraham e Isaac.

contextos distintos. O primeiro destes motivos é a semellanza física sobrenatural existente entre as dúas parellas de cabaleiros. No caso do cantar de xesta, por exemplo, lemos:

Moi et voz fumez en une hore engendr
 Et en un jor et en une nuit né
 Et enz un fons baptizié et levé.
 Et nos parrins, qui ot non Yzoréz,
 (Ses parrinnaiges fait forment a loer)
 Or et argent noz donna a plenté
 Et a chascun fist un hanap donner.
 Noz noz samblons de venir et d'aler
 Et de la bouche et dou vis et dou nés,
 Dou chevauchier et des armes porter.
Dex ne fist home, qui de mere soit nés,
Se l'uns de noz a en un lieu esté,
Se l'autre i vient, que ja soit aviséz. (*Ami et Amile*, vv. 1041-1053)²⁰.

A semellanza entre os cabaleiros non é un feito irrelevante, senón que se trata dunha evidencia física da importancia do vínculo que existe entre os heroes, que sen dúbida segue a tradición folclórica dos xemios divinos²¹. A orixe divina desta semellanza en *Ami et Amile* toma outro matiz en *Oliveros de Castilla* xa que os cabaleiros son irmáns políticos, aínda que sen vínculo de sangue, e non só amigos. No caso do texto épico francés este trazo ten unha importancia fundamental polo grao de compenetración que implica e que se repite con matices en *Oliveros de Castilla*:

E el rey no se fartaua de mirar al infante Artus, fijo dela reyna, porque parescia de todo en todo a su fijo Oliueros, tanto que muchos se marauillauan & lo mirauan pensando que era Oliueros. [...] E fueron los dos infantes criados en vna veneracion & compañía como hermanos, & tomaron tan crecido querer el vno con el otro, que mayor nunca se vio. & se parecian tanto que muchas vezes tomauan el vno por el otro, como por estenso diremos. (*Oliueros de Castilla*, cap. IV, p. 49).

Ademais, podemos afirmar tamén que a semellanza ía máis alá do simplemente físico xa “ca assi como se parecian enla filosofía, assi eran muy conformes enlas voluntades” (*Oliveros de Castilla*, cap. LXV, p. 93). Como consecuencia disto, no texto francés *Ami* suplanta a *Amile* no combate xudicial contra *Hardré*, o traidor, que implica paralelamente a substitución de *Amile* por *Ami* no

²⁰ As cursivas son nosas.

²¹ Cfr. Planche, art. cit., pp. 253-254.

leito de Lubias, como ocorre con Helena e Artus no libro de cabalerías, cando Artus vai á corte inglesa e se fai pasar por Oliveros mesmo perante Helena, a muller do seu amigo. Estes episodios só son posibles grazas a dita semellanza e á unión das vontades.

Independentemente disto, a completa entrega entre os cabaleiros, máis alá dos actos que o demostran e da semellanza física orixinal, é manifesta formalmente nas dúas obras. En *Ami et Amile* hai varios xuramentos de amizade, mais o principal preséntase cando Ami está a piques de marchar da corte de Carlomagno para ir coa súa muller, Lubias. Amile pídelle a Ami:

Mais une chose voz voil dire et conter,
Sire compains, que voz ne m'oubliéz.
Et dist li cuens: Por noient en parléz.
Je voz plevis les moies loiautéz,
La nostre aïde tout mon vivant avréz. (*Ami et Amile*, vv. 556-560)²².

Do mesmo xeito, pódese atopar tamén un compromiso similar no vínculo entre Oliveros e Artus, aínda que a relación cotiá entre estes dous cabaleiros evidencie que a súa amizade é máis discreta cá dos compañeiros épicos:

& assi como crescian en cuerpo & conocimiento, assi crescia su querer en tanto grado que fizieron liança & fraternal compañía juramentando se que ninguna cosa, saluo la muerte, los partiria jamas de en vno. (*Oliveros de Castila*, cap. V, p. 49).

No transfondo e nas accións que ocorren nas dúas obras, o significado deste xuramento é o mesmo: só se poderán separar cando Deus dispoña deles como se afirma nunha das versións tardías en prosa²³, o que se fai evidente, no caso de *Ami et Amile* na morte conxunta dos heroes ao regreso dunha peregrinación á Terra Santa²⁴.

²² A primeira referencia explícita a este vínculo especial aparece xa no verso 200 onde di: "Il s'entr'afient compaignie nouvelle" (*Ami et Amile*, v. 200).

²³ Cfr. *Li amitez de Ami et Amile*, p. 79.

²⁴ Cfr. *Ami et Amile*, vv. 3472-3498. Noutras versións desta lenda atopamos trazos máis evidentes da relación inquebrantábel entre os protagonistas xa que nin sequera a morte pode romper o vínculo existente entre os heroes épicos. Cfr., por exemplo, *Ad Bernardum*: "Ex illo valuit quam tempore solvere nemo / Nec mors, namque locus continet unus eos". (Ogle e Schullian, ed. cit., vv. 135-136). A morte conxunta dos heroes aparece tamén en textos allicos á tradición propiamente dita. Este é o caso da *Chevalerie Ogier*, onde Ami e Amile son asasinados polo protagonista quen procura, así, facer sufrir a Carlomagno coa morte de dous dos seus pares. Cfr. Eusebi, Mario (ed.). *La Chevalerie d'Ogier de Danemarche*, Milano-Varese, Ed. Cisalpino, 1963, vv. 5857-5918.

A fidelidade modélica presente en ambas as dúas tradicións é posta a proba polas circunstancias en varias ocasións ao longo da historia. Non obstante, hai dous momentos que son, sen ningún tipo de dúbida, os máis representativos da forza da amizade, e que se corresponden cos dous elementos quizáis máis importantes de ambas versións, aos que xa se fixo referencia: o primeiro é a substitución no leito da esposa e o segundo o sacrificio dos fillos para sandar o compañeiro. O episodio no que un dos amigos toma o lugar do outro aos ollos da muller do segundo ten un elemento fundamental que diferencia as dúas versións: a espada da castidade. En *Ami et Amile*, Amile ten que pasar unha tempada con Lubias cando Ami o substitúe no combate xudicial. Para evitar que a luxuria da esposa do seu compañeiro rompa a fidelidade que Amile lle debe a Ami, pon a súa espada espida entre os dous:

Li cuens Amiles en la chambre est venus,
 En lit Ami s'ala couchier touz nus,
 Avec lui porte son brant d'acier molu.
 Et Lubias a les siens dras tolus,
 Deléz le conte s'a couchié nu a nu,
 Qu'elle le cuide acoler com son dru.
 Deléz lui sent le brant d'acier molu,
 Grant paor ot, si s'en est traite ensus.
 Dex, com est effraee !

Quant Lubias senti nue l'espee,
 Grant paor a, moult en fu effraee.
 « Sire, dist elle, ou m'avéz voz trouvee ?
 Por moi ocirre aportastez espee,
 Mais par la foi que doi l'ame ma mere,
 Se je vif tant que veingne l'ajornee,
 Gel conterai mes couzins et mes freres,
 Devant l'evesque m'averont tost menee.
 Par tel engieng serai de voz sevrete,
 De vostre compaignie. (*Ami et Amile*, vv. 1158-1176).

Se ben en *Oliveros de Castilla* desaparece o motivo folclórico da espada²⁵, a importancia narrativa e diexética do episodio con-

²⁵ Este elemento é tamén utilizado nas lendas de Sigurd e de Tristán e Iso. Respecto ao tratamento deste motivo na tradición indoeuropea, *cfr.* Martin, J.-P., "L'épée, la princesse et le dragon. De Tristan aux Dioscures", en *Revue des Langues Romanes*, T. LXXXV, N° 1 e 2, 1981, pp. 3-36; Krappe, art. cit., pp. 155-156; DE LA TORRE, art. cit., p. 17; e sobre todo Heller, Bernard, "L'épée symbole et gardienne de chasteté" en *Romania*, T. XXXVI, 1907, pp. 36-49. A Espada da castidade aparece no índice de motivos de Stith Thompson. *Vid.* Thompson, Stith *Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jestbook and local legends*, Bloomington - Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1956, H435.1.

sérvase, ao que se engade o motivo polo que se fai imposible a relación sexual coa esposa do amigo. No texto castelán o encontro sexual é, nun primeiro momento, prohibido polos médicos pola debilidade da princesa²⁶, mais

como cobrarse Helena salud & los físicos la viessen bien dispuesta, dixeron a Artus que se acostasse con ella. & llegada la noche, se acostaron entrambos en la cama & Artus se aparto a vna parte dela cama sin fazer mudamiento ninguno ni allegar se ala señora. Mas Helena, que de abraçar su tan deseado marido estaua deseosa, se allego a el & le quiso abraçar & besar. & Artus le dixo: «Señora, estad queda en vuestro lugar & no llegueys a mi, ca sabreys que, estando en vn grande peligro, fize voto solenne a Dios que si del mal libraua que no llegaría a vuestro cuerpo fasta que primero houiesse estado en romeria al bienaventurado Santiago. & vos ruego que no rescibays enojo, que si vos teneys salud, lo mas presto que podre complire mi voto». E Helena se aparto del & le dixo que fazia bien de complir el voto & que ella era muy plazertera dello. (*Oliveros de Castilla*, cap. LVIII, p. 88).

A xustificación que ofrece o presunto marido por unha acción tan desconcertante é exactamente a mesma que atopamos na *chanson de geste*. Amile, ante o enfado e o temor de Lubias pola presenza da espada, xustifica o feito así:

Dame, dist il, par Deu qui fist le mont,
Nul bel samblant faire ne voz poons.
Ce fu l'autrier que je fui a Charlon,
Que il tenoit sa cort a Mont Loon,
Moi dist uns mires, qui iert de Besanson,
Qui me donna et herbes et puisons
Que en mon cors avoie grant frison,
Et que a fame n'eusce habitacion
Ne compaignie tel com avoir doit on,
Ainz m'en tenisse trente jors a bandon.
Se nel faisoie, je sui sans garison. (*Ami et Amile*, vv. 1191-1201).

A semellanza entre as dúas narracións parece aquí máis relevante que noutras partes, pero só constitúe unha parte do motivo: ademais do feito da ausencia da espada da castidade no libro de caballerías, tamén hai outros trazos distintos, como pode ser a reacción da muller rexeitada, xa que no cantar francés Lubias se mostra moi

²⁶ O texto di: "E quando houicron cenado, los físicos entraron en la camara de Helena & rogaron a Artus que no se acostasse con Helena fasta que estuiesse mejor, delo que houo muy gran plazer Artus, mas Helena no mostro que le plazia dello" (*Oliveros de Castilla*, cap. LVIII, p. 88).

agresiva ante a situación e no texto castelán Helena acepta sen problemas as palabras de Artus. Esta diferenza non afecta á totalidade das versións de Ami e Amile: nalgunhas delas a esposa de Ami ten un comportamento moi distinto, quizais máis en consonancia co que atopamos en *Oliveros de Castilla* onde non hai unha ameaza por parte da muller ante a negativa do heroe a se deitar con ela²⁷. Nestes casos, a muller non está caracterizada como un personaxe tan agresivo e a reacción que manifesta é máis verosímil, xa que só teme pola presenza da espada. Esta variante do motivo quizais sería herdada polo noso texto castelán con certos cambios.

O segundo elemento relevante en común é a enfermidade e o posterior sacrificio dos fillos para sandar o amigo. Trátase dun episodio complexo e con moitos trazos que cómpre analizar. En realidade, o motivo está constituído por varias etapas —a enfermidade en si, o ofrecemento pola saúde do compañeiro, o sacrificio dos nenos, a sanación do enfermo e a resurrección dos sacrificados— que é preciso analizar unha por unha. A primeira delas corresponde á enfermidade que padecen Ami e Artus nas dúas obras. No caso de *Ami et Amile* trátase da lepra e esta ten un carácter claramente punitivo, como podemos ver a continuación:

De vers le ciel vint uns angres volant,
 Desor l'espaule Ami de maintenant
 S'assist li angres, sachiéz certainement,
 Onques nel virent ne li rois ne sa gent.
 Enz en l'oreille li conseil forment :
 « Di va, Ami, com te voi nonsaichant !
 Tu preïz fame au los de tes parans
 Que n'a plus bele chevaliers ne serjans.
 Hui jures autre, Deu en poise forment.
 Moult grans martyres de ta char t'en atent :
 Tu seras ladres et meziaus ausiment,
 Ne te parront oil ne bouche ne dent,
 Ja n'i avraz aïde d'ami ne de parent
 Fors d'Yzoré et d'Amile le gent. (*Ami et Amile*, vv. 1807-1820)²⁸.

Este episodio é consecuencia da ambigüidade dun xuramento pouco claro feito, neste caso, por Ami; o motivo do xuramento

²⁷ Cfr., por exemplo, *Li amitié de Ami et Amile*, p. 56; "De Amy de Barry et Amiles le conte d'Auvergne", p. 448; e *Amys e Amillyoun*, vv. 539-546, pp. 14-15. Nestes exemplos, Lubias simplemente pon de manifesto un medo moi natural ante a presenza da espada na cama e non se enfrenta ao que cre ser o seu marido.

²⁸ As cursivas son nosas. Despois da ameaza, a lepra é manifesta: "Li dis a l'angle li est bien avertez: / Moult li abaisse et angoisse li nés / Et li retranche durement li parlars, / Mais a grant piece n'en fu li cucns retéz". *Ami et Amile*, vv. 2058-2061.

ambiguo non é novo xa que está presente en varias narracións medievais²⁹. No caso da nosa lenda, seguramente por esta perspectiva pouco clara, a lepra é só ás veces un castigo pola bigamia implícita de Ami (dado que nos textos casa ou xura casar con Belissant estando el xa desposado). De todos os xeitos, no caso de *Ami et Amile*, como vemos, dise literalmente que as accións do cabaleiro merecen un castigo. Esta situación é diametralmente oposta á que atopamos en *Oliveros de Castilla* onde Artus cae enfermo sen unha xustificación equivalente, o que demostra que só perviviu o motivo da enfermidade como medio para reforzar dalgún xeito a amizade dos personaxes³⁰:

E viuendo entrambos muy contentos en ygual estado & en vna honrra & veneracion, fortuna, que en sus mudanças nunca descansa, les troco sus plazer es en muy grande tristeza. Ca Artus fue ferido de vna mortal pestilencia & fue desahuziado de todos los fisicos & çurugianos del reyno. Ca de su cabeça salia vna especie de gusanos negros como el carbon & le descendian por la frente & le comian toda la cara. & eran tantos que quando le quitauan vno salian luego cinco o seys. & salia tan grande fedor del que ningun hombre ni muger lo podia visitar ni entrar en la camara adonde estaua. & todos le desampararon, saluo Oliueros, que jamas dia ni noche se apartaua de su compañía & embiaua por foadas las partes del mundo a buscar fisicos & çurugianos que curassen del & les daua de sus thesoros. Mas nunca fallo hombre que de aquella enfermedad tuuiesse conosciemento. (*Oliveros de Castilla*, cap. LXV, pp. 93-94).

É certo que neste caso só se fala dunha “mortal pestilencia” e a descrición do padecemento non coincide coa da lepra³¹ (sobre todo pola presenza de vermes que devoran a cara de Artus), pero de todos os xeitos non varía o máis importante: a función narrativa do episodio e as consecuencias que implica. En ambos os dous casos o enfermo é desafiuzado e ningún médico atopa o xeito de o sandar.

²⁹ Péncense nalgúns relatos do *Tristán* onde a princesa xura que só o rei Marcos, o seu marido, e o home que a axudou a cruzar un paso complicado levándoa ás cabaleiroas estiveron entre as súas pernas. O que a xente non sabe é que ese home era Tristán disfrazado de leproso. Nese caso, Deus está implicitamente de acordo, pola ausencia dun castigo, co xuramento feito por Iseo. Cfr. Marchello-Nizia, Christine et. al. (eds.): Bérout, *Tristan et Yseut*, Dijon-Quetigny, Gallimard, 1995, pp. 106-108 (episodio no que Tristán carga á raíña a través da ciénaga) e 114 (onde fai o xuramento ambiguo).

³⁰ Non obstante, existen versións da lenda de Ami e Amile onde esta situación coincide co texto castelán. Cfr., por exemplo, *Li amitez de Ami et Amile*, p. 60 onde Deus castiga aos que ama polo que Ami enferma de lepra, aínda que neste punto, a afirmación é máis ben un comentario do narrador. Cfr. tamén “De Amy de Barry et Amiles le conte d’Auvergne”, p. 448; e “Ici parole de la grant amour qui fu entre Amiles et Amis”, pp. 454-455.

³¹ Non obstante, neste punto a denominación da enfermidade lembra parcialmente a peste, outro padecemento que coincidía, dende unha perspectiva social, en moitos elementos coa lepra.

Sen embargo, o compañeiro nunca perde a esperanza, fica con el e ofrécelle todos os seus bens pola súa saúde. En *Ami et Amile* lemos:

Or croi en Deu, le Glorieuз puissant,
Se riens savoie en cest siecle vivant
Qui voz poïst fiare assouagement,
Se g'en devoie quanques a moi apant
Vendre, engaigier ou livrer a torment,
Nes mes douz fiz certez ou Belissant,
Si le feroie, gel voz di et creant. (*Ami et Amile*, vv. 2836-2842)³².

Incluso Amile ofrece explicitamente a vida de seus fillos, como observamos. E aínda insiste na cuestión, facendo énfase na entrega mutua e no desexo de o dar todo pola recuperación de Ami:

Se je savoie nulle riens porpanser,
S'on me devoit trestout desheriter,
Mais que santé voz poïsse donner,
Tost le feroie, gel voz di sans fausser,
Car au besoing puet li hom esprouver
Qui est amis ne qui le weult amer. (*Ami et Amile*, vv. 2852-2857).

Este grao de entrega está presente, así mesmo, no caso do libro de cabalerías castelán onde antes de saber como pode sandar Artus, Oliveros fai un xuramento nos mesmos termos que Amile: "Mas vos prometo que de grado daría todo lo que tengo & espero de tener & querría quedar el mas pobre hombre de todo el mundo, porque vos tuuiesedes salud" (*Oliveros de Castilla*, cap. LXV, p. 94). Malia a coincidencia do ofrecemento, é en puntos como este onde vemos unha notábel diferenza entre as dúas tradicións e a amizade entre os cabaleiros, xa que na *chanson de geste* Amile ofrece a vida de seus fillos para sandar o enfermo, mesmo antes de saber que ese é o único xeito de o lograr, o que non acontece no texto castelán, onde só se ofrecen bens materiais. Ante o ofrecemento, sexa da índole que sexa, chega a revelación da sanación, algo no que si coinciden as dúas materias xa que esta se presenta en forma dun soño con inspiración divina. O caso de *Ami et Amile* é moi explícito³³ e mostra como o enfermo é informado por un

³² As cursivas son nosas.

³³ "La vint uns angres de Deu, Nostre Seignor, / Si s'est assiz el maubre de coulour. / Il l'en apelle doucement par amors: / «Sire malades, iestez voz en vigor?» / Amis l'oï, com il vit la luor / Et la clarté et la grant respandor, / Si gracia Jhesu, Nostre Seignor, / Et puis parla a l'angre par amors: / «Qui iéz tu va, dont g'entenz la clammor? / Por Deu parole encores!» // Ce dist li angres: «Pucz te tu mais aidier? / A mais sor toi membre nes un entier

anxo, despois de o interrogar, do único xeito de sandar. No caso de *Oliveros de Castilla*, esta revelación aparece en forma de varios soños que van ofrecendo cada vez máis elementos e que, a grandes trazos, revelan o mesmo método para lle dar a saúde a Artus:

E luego [Oliueros] empeço a soñar que oya vna voz que descendia del cielo, que le dezia: «Oliueros, si tu quieries, bien puedes sanar tu compañero». [... despois Artus] soñaua que vna persona le dezia: «Artus, sepas que si tu compañero Oliueros quiere, te puede dar salud». (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVI, p. 94).

Estes episodios duran catro noites ata que, finalmente, Artus lle revela os soños a Olivros: “Hermano, estas quatro noites passadas he soñado que vna persona me dezia que vos teniades poder para dar me salud. Mas bien sabeys quan grande error es dar credito a sueños ninguno & podeys ver en mi dolencia que solo Dios puede remediar me” (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVI, p. 94)³⁴. Despois desta confesión, por fin chega o último soño onde toda a verdade lle é revelada a Olivros:

estando dormiendo, le parecio que veyá entrar vna dueña de grande auctoridad en su camara & le dezia: “Oliueros, si tu compañero tuuiese la sangre de dos niños innocentes, macho & fembra, & la beuiesse sin saber lo que era, cobraria la salud de su cuerpo & la fermosura de su cara & la vista de sus ojos. & si esto no le das, nunca le veras sano”. *Oliveros de Castilla*, cap. LXVI, p. 94).

A mesma noite Artus ten tamén un soño, como el mesmo lle refire ao seu amigo: “¡O Oliueros, mi leal amigo! Vna dueña me dixo que vos me dariades remedio para todos mis males” (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVI, p. 94), polo que se confirmaría a natureza profética dos

? » / Amis respont: «Ne le voz quier noier. / Un bras ai sain dont bien me sai aidier. / Quant je estoie en un estor plennier, / Bien en savoie mon bon brant menoier, / Mais or profi Deu qui tout a baillier / Que ne me laist trop longuement regnier / En iceste maniere». // Ce dist li angres: «Ne te desesperer, / Mais or me di, garde nel me celer, / Se tu voldroies encores respasser. / - Naic, dist il, micus voldroic finer, / Que n'est nus mires qui me poist saner, / Fors Jhesucris qui tout a a sauver. / En lui m'afi, santé me puet donner». / Et dist li angres: «Garde ne t'effraer. / Demain iert feste que on doit celebrer, / Li diemenges por la gent reposer. / Au matinnet doit on aler orer / Por le service et la messe escouter. / Tu n'iras pas, ainz voldras sejourner, / Mais Belissans ira o le vis cler; / Et ses maris, qui tant te puet amer, / Cil te venra veoir et esgarder. / Lors li diras que Dex li veult mander / Que, s'il voloit ses ansans decoler, / Ses douz biaux fiz que il puet tant amer, / Et te feist dou sanc ton cors laver, / Ainsiz porroiez garir et respasser, / Ne autrement tu ne puez eschaper / Que tu garisses mie». *Ami et Amile*, vv. 2769-2810. As cursivas son nosas.

³⁴ En relación coa importancia dos soños como elemento premonitorio na Idade Media, cfr. Manselli, Raoul, “Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medioevale” en Gregory, Tullio (ed.), *I sogni nel Medioevo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 219-244.

soños e a anunciación do xeito de sandar o enfermo. Esta presenza divina é indispensable neste tipo de sacrificios para evitar que a narración dexenere nun simple homicidio sen carácter ritual. Pero mesmo no caso do soño revelador, atopamos algunhas diferenzas importantes entre o texto castelán e o francés: en primeiro lugar, o destinatario da información, xa que no caso do texto épico se trata do propio enfermo e na outra obra é o pai dos nenos, o que evidencia a existencia de variantes na tradición sobre o destinatario destas revelacións. Como sucede con moitos elementos anteriores, nas versións da lenda de Ami e Amile permítenos atopar exemplos onde é o propio pai quen coñece como pode sandar o enfermo. Así, por exemplo, no caso de *Amys e Amillyoun*³⁵ vemos como Amys, o pai dos pequenos³⁶, é quen escoita unha voz que lle revela como sandar a Amillyoun³⁷. Por outra banda, tamén é importante facer notar que no caso de *Oliveros de Castilla* non se precisa que os nenos teñan que ser fillos de Oliveros. Este punto incrementa aínda máis o sacrificio que o cabaleiro está disposto a facer por Artus, xa que ben podería procurar dous pequenos rapaces aos que sacrificar e, non obstante, ofrece os seus fillos para sandar o seu amigo. Isto contrasta co caso de *Ami et Amile* onde se di explicitamente que deben ser os fillos de Amile os sacrificados³⁸. De todos os xeitos, no texto castelán hai unha presión adicional sobre Oliveros que non existe na narración francesa, xa que Artus soña que o seu amigo ten a clave para o sandar e llo di ao heroe, para quen sería aínda máis difícil negarse xa que o enfermo sabía perfectamente que só o seu amigo o sandaría, aínda que non sabía como, e Oliveros sentiríase máis presionado.

Pero antes de continuar co episodio desta sanación, cómpre facer unha referencia aos devastadores efectos anímicos da revelación anxélica. Os cabaleiros móstranse abraiados ante a posibilidade de sacrificar aos nenos. En *Ami et Amile*, o enfermo, ao recibir a nova do anxo, manifesta un gran sufrimento:

Celle nuit jut Amis en grant frison
Por la nouvelle, por l'amonestouison,

³⁵ Texto anglonormando un pouco posterior ao noso cantar de xesta, aínda que de difícil datación. Cfr. a nota 11 deste artigo para ver os datos da edición.

³⁶ Nesta versión, como nalgunhas outras, os nomes dos heroes están invertidos. Amys é quen se deita coa princesa e Amillyoun quen o substitúe no combate.

³⁷ "Quant passa le temps issi, / Qe li quens [Amys] une noyt dormi, / Une voiz oy qe li disoit / Qe Amillioun trop bien garreit / S'il en fist mettre cure / Des deus fiz de sa gendrure: / Si les enfantz tuast / E Amillioun en la saunk bainast, / Si sain devendreit com pessoun". (*Amys e Amillyoun*, vv. 1066-1074).

³⁸ Tamén é certo que atoparemos textos na tradición de Ami e Amile onde non se especifica este punto e Amile ofrece, de todos os xeitos, a vida dos seus fillos. Cfr. *Ad Bernardum*, vv. 303-308, onde os médicos din que só o sangue de nenos pode sandar a lepra e Amile sacrifica aos seus fillos. Sen embargo, cómpre non esquecer que este é o primeiro texto da tradición polo que o motivo puido ser un engadido tardío.

Desci au jor que vit la luoirson. (*Ami et Amile*, vv. 2814-2816)³⁹.

A tristeza vai aínda máis alá xa que, como é de esperar, cando o pai coñece a situación sofre moito máis que Ami⁴⁰. O sufrimento de Amile ten varias motivacións. A primeira, e a máis lóxica, é a tristeza do pai que dará morte os seus fillos, mais non é a única, xa que tamén sofre pola opinión dos seus súbditos ante a nova do asasinato dos pequenos⁴¹. De todos os xeitos, o cabaleiro sabe que ten unha débeda con Ami, quen loitou no seu lugar contra Hardré, o traidor, e o deber como amigo será máis forte có que ten como pai. No caso de *Oliveros de Castilla* este sentimento está moi atenuado e apenas hai referencias a unha situación de dor que sería completamente natural. Oliveros, por exemplo, non presenta un padecemento especial pola terrible nova. Unicamente manifesta a súa dúbida de que esta acción realmente conduza á recuperación de Artus: "Oliueros fue muy marauillado & cayo en muy grande pensamiento, ca tenia dos niños innocentes & tenia en muy poco matar los por remediar a su compañero. Mas temia los sotiles engaños del diablo, pensando que trabajaua de fazer le matar sus hijos & que por esso no seria remediado su hermano" (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVI, pp. 94-95). En realidade, o único que sofre por este xeito de recuperar a saúde é Artus, unha vcz que Oliveros lle confesa o remedio empregado:

Quando Artus oyo la grande crueldad de Oliueros, fue muy marauillado & mal contento dello & le dixo: "¡Ay hermano! & ¿como pudo caber en coraçon de padre tan grande crueldad contra sus hijos? En verdad, mas contento fuera conla muerte que conla vida, si por ella hauian de morir los dos innocentes niños,

³⁹ Despois volveríase a insistir na dor do cabaleiro: "Amis l'oít, moult grans pitiécs l'en prant / L'iaue dou cuer jusqu'as iex li descent / Et Deu en loc, le Glorieuuz puissant. / Or seit li bien, oit et voit et entant, / Encor sera halaigres". *Ami et Amile*, vv. 2843-2847.

⁴⁰ "Li cuens l'entent, si commence a plorer, / Ne sot que faire, ne pot un mot sonner. / Moult li est dur et au cuer trop amer / De ses douz fiuls que il ot engendréz, / Com les porra ocirre et afoler! / Se gens le sevcnt, nus nel porroit tencer / C'on nel feíst et panre et vergonder. / Mais d'autre part se prent a porpanser / Dou conte Ami que il pot tant amer / Que lui meísmes en lairoit afoler / Ne por riens nulle ne le porroit veer, / Quant ses compains puet santé recouvrer, / C'est moult grant chose d'omme mort restorer / Et si est maus des douz anfans tuer, / Nus n'en porroit le pechié pardonner, / Fors Dex de gloire qui se laissa pener. / «Dex, dist Amiles, qui tout as a sauver, / Cist hom si mist son cors por moi tancer / En la bataille dou traïtor Hardré. / Quant je li puis de moi santé donner / De mes anfans que je volz engendrer, / De moi sont il, por voir le puis conter, / L'ore soit bonne que Dex les fist former. / Quant mes compains en puet ce recouvrer / Que hom qui vive ne li porroit donner, / Fors Dex de gloire qui tout a a sauver, / Je nel lairoie por les membres copier / Ne por tout l'or c'on me seüst donner / Qu'a mes douz fiz n'aille les chiés copier / Por Ami faire aïe». // «Amis compains, puet ce iestre vertéz / Que voz a moi ci devisé avéz? / De mes douz fiz seras rescvigouréz / Quant voz seroiz dou sanc d'euls douz lavéz? / Li vostres dis n'en sera trespasséz". *Ami et Amile*, vv. 2917-2951.

⁴¹ Cf. *Ami et Amile*, vv. 2922-2923.

pues mayor pesar tengo de sus muertes que tenia dolor en mi enfermedad". (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVIII, p. 97).

O sentimento que tería que manifestar Oliveros por sacrificar aos seus fillos trasládase a Artus, quen se mostra incrédulo ante a acción do seu compañeiro. Non obstante, a seguridade que ten Oliveros respecto aos seus actos é total xa que lle responde que "si mas tuuiera, mas matara por sanar te. & tu ninguna culpa tienes, ca yo los mate & no me pesa por ello, ca precio mas tu salud que todas las cosas del mundo" (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVIII, p. 97).

A terceira diferenza de importancia, aínda que dentro do mesmo motivo, é o que se ten que facer co sangue unha vez obtido. Na *chanson de geste*, Ami ten que ser bañado nel para poder sandar, non así en *Oliveros de Castilla* onde Artus ten que o beber. Non obstante, no episodio da sanación de Artus, Oliveros non só fai que o seu amigo beba o sangue, senón que tamén o baña e é así como finalmente se recupera por completo o que supón a recuperación do elemento máis coñecido do motivo: "& Oliueros le lauo conella la cara & la cabeza & por la voluntad de Dios le crescio la carne que estaua comida & cobro la vista delos ojos" (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVIII, p. 95).

O episodio do sacrificio dos nenos é un dos máis importantes en ambas as dúas versións. Evidentemente ten unha forza narrativa enorme e os escritores das obras aproveitan a oportunidade para crear unha situación de gran tensión dramática. As dúbidas e os momentos de debilidade por parte do pai dos nenos dan verosimilitude ao episodio e fan medrar a tensión. Ademais, como era de se esperar, tamén hai prantos moi importantes e ben constituídos que coinciden nalgúns puntos. En *Oliveros de Castilla* Oliveros:

no era cierto si conla muerte de sus hijos daria vida a su compañero. [...] Mas como viesse que la dolencia de Artus crecía de día en día, oluido el paternal amor & el grande querer dela muger &, pospuesto todo temor, tomo vna espada enla mano & enla otra vn bacín que para esso tenia aparejado & entro enla camara adonde estauan las amas conlos dos niños. & con dissimulada alegría pregunto por los niños. & ellas gelos mostraron como estauan enla cama dormiendo. E el, fingiendo otra cosa, las mando salir dela camara & cerro la puerta por dentro & fue para la cama delos niños & alço la ropa para cortar les las cabeças. & el fijo, que era de edad de cinco años, desperto &, riendo & tendiendo los braços para abraçar le, le llamo padre, mas la fija, que era de menos días, no desperto. E quando Oliueros oyo su fijo que le llamaua padre, le saltaron las lagrimas delos ojos & le cayo la espada de la mano. & del grande dolor que houo por su misma crueldad, le fue forçado apartar se dela cama & consigo mismo

empeço a dezir: «¿Como puede natura consintir que el padre mate sus hijos? ¿Quien vido jamas tan grande crueldad? ¡Bien es maldito & en mal signo nascido el que tan grande maldad comete! ¡O Helena, mi amada muger! ¿Que sera de vos quando vinie-re a vuestra noticia que yo con mis cruels manos mate vuestros hijos & míos? Bien creo que no sera mas vuestra vida de quanto oyays la triste nueua. ¡O rey de Inglaterra, quanta razon ternas de maldezir aquel que muchas veces alabaste de buenas condicio-nes! ¡La grande alabança & crecida honrra que me fue dada quando venci tus enemigos, me sera trocada en grande vituperio & muy justa disfamia quando sepas que con mis propias manos derrame la innocente sangre tuya & mia! E ¡como sera maldita de todo el mundo la hora que entre en tu corte! Muchos te alaba-uan de discreto que te ternan por simple, porque vna sola fija que tenias, dotada de todas las gracias, diste a vn estrangero no co-noscido que, avn que tiene las faciones de hombre, enla condi-cion es peor que ningun feroz animal; ningun leon, ningun tigris, ni onça jamas fizo lo que propongo de fazer. Todas las bestias mudas naturalmente offrescen sus vidas por guardar & defender los hijos. & avn que de su natural sean muy couardes, en rescibir la muerte por sus hijos se fallan siempre muy esforçadas. ¡O Ar-tus! ¡Quan dichoso me fallaria si sin la muerte de mis hijos te pu-diesse dar salud! Mas no pienses que el amor de los hijos ni dela muger, ni la perdida del reyno que esperaua heredar sea ninguna cosa a comparacion de nuestra leal amistad. & me parece hauer caydo en grande ingratitud porque antes no te di lo que tan jus-tamente mereciste». E fue a gran priessa ala cama delos niños &, sin mirar los enla cara, tomo el fijo por los cabellos & le corto la cabeça. & luego despues ala fija & rescibio la sangre enel bac-in. & despues tomo los cuerpos & los torno enla cama & los co-brio como estauan de primero & puso las cabeças en sus lugares sobre los cuellos. & tomo el bacin & cerro la puerta dela camara con llaué". (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVII, p. 95).

O fragmento é, quizais, o máis destacábel da obra e a configura-ción do personaxe de Oliveros adquire neste punto un cru realismo. De calquera maneira, en relación co que a nós nos interesa, hai varios elementos de grande relevancia pola coincidencia respecto a *Ami et Amile*. Na *chanson de geste* o episodio é tamén un dos máis elaborados da obra⁴² e, neste caso, o grao dramático é, se cabe,

⁴² "Quant voit qu'il est liaenz bien esseuléz, / C'or porra faire toutes ses volentéz, / S'espec prent et un bacin doré, / Dedens la chambre s'en est moult tost acoléz, / Ou il enfant gisoiente léz a léz. / Dormans les treuve bras a bras acoléz, / N'ot douz si biax descí en Duresté. / Moult doucement les avoit resgardéz, / Tel paor a que cheüz est pasméz, / Chiet lui l'espee et li bacin doréz. / Quant se redresce, si dist com cuens membréz: / «Chaitis! que porrai faire?» // Li cuens Amiles fu forment esperduz, / A la terre est envers pasméz chetüz, / Li bacin chiet et li brans d'acier nus. / Quant se redresce dist com hom perçetüz: / « Ahí ! dist il, chaitis ! com mar i fuz, / Quant tes anfans avraz les chiés toluz! / Mais ne m'en chaut, quant cil iert secorris / Qui est des gens en gran vilté tenüz / Et comme mors est il amencetüz.

aínda maior que no anterior. O sufrimento de Amile é tan grande que perde o coñecemento en dúas ocasións; o fillo maior do cabaleiro fala con seu pai e chega a darlle o seu consentemento explícito para que leve a cabo o sacrificio xa que os nenos lle pertencen, e o vínculo que este ten con Ami é máis importante ca eles⁴³. Non obstante, máis alá destas diferenzas podemos atopar puntos en común no sacrificio⁴⁴, aínda que de carácter menor, como é a cunha que leva para coller o sangue, o feito de que o fillo maior esperte cando o cabaleiro está a piques de o matar e, por último, a acción final do pai, quen cobre os corpos sen vida cunha saba antes de abandonar a habitación⁴⁵. Cada unha destas coincidencias é unha variante da tradición que aparecerá nalgunhas versións.

O efecto inmediato deste acto é a sanación do enfermo grazas á cura anunciada. Unha vez máis atopamos, como ven pasando en case todos os episodios que analizamos, unha gran diferenza no espazo adicado a este punto. En *Oliveros de Castilla* simplemente se di que, unha vez que Oliveros tivo o sangue,

se fue a gran priessa con la sangre de sus hijos ala camara de Artus & tomo vn vaso & lo inchio de aquella sangre que estaua avn caliente. & assento Artus enla cama & le fizo beuer quando todos los gusanos se le cayeron dela cabeza & dela cara & echo por la boca toda la podre & ponçoña que tenia enel cuerpo. & Oliueros

/ Mais or venra en vie». // Li cuens Amiles un petit s'atarja, / Vers les anfans pas por pas en ala, / Dormant les treuve, moult par les resgarda, / S'espec lievc, ocirre les voldra, / Mais de ferir un petit se tarja. / Li ainznés freres de l'effroi s'esveilla / Que li cuens mainne qui en la chambre entra, / L'anfes se torne, son pere ravisa, / S'espec voit, moult grant paor en a. / Son pere apelle, si l'en arraisonna: / «Biax sire peres, por Deu qui tout forma, / Que voléz faire? Nel me celéz voz ja. / Ainz mais nus peres tel chose ne pcnsa. / - Biaux sire fiuls, ocirre voz voil ja / Et le tien frere qui deléz toi esta, / Car mes comapins Amis qui moult m'ama / Dou sanc de voz li siens cors garistra, / Que gietéz est dou siecle». // «Biax tres douz peres, dist l'anfes erramment, / Quant vos compains avra graissement / Se de nos sans a sor soi lavement, / Noz sommez vostre, de vostre engnement, / Faire en poéz del tout a vo talent. / Or noz copéz les chiéz isnellement, / Car Dex de gloire noz avra en present, / En paradis en irommcez chantant / Et proicrommez Jhesu, cui tout apent, / Que dou pechié voz face tensemment, / Voz et Ami vostre compaignon gent. / Mais nostre mere, la belle Belissant, / Noz saluéz por Deu omnipotent». / Li cuens l'oït, moult grans pitié l'en prent / Que touz pasméz a la terre s'estent. / Quant se redrece, si reprinst hardement. / Or orroiz ja merveilles, bonne gent, / Que tex n'oïstez en tout vostre vivant. / Li cuens Amiles vint vers le lit esrant, / Hauce l'espee, li fiuls le col estent. / Or est merveilles se li cuens ne li ment. / La tete cope li peres son anfant, / Le sans reciu el cler bacin d'argent, / A poi ne chiet a terre. // Quant ot ocis li cuens son fil premier / Et li sans fu couléz el bacin chier, / La teste couche deléz le col arrier, / Puis viet a l'autre, hauce le brant d'acier, / Le chief li tranche tres parmi le colier, / Le sanc reciu el cler bacin d'or mier, / Et quant l'ot tout, si mist la teste arrier. / Les douz anfans couvri d'un riche tapis chier, / Hors de la chambre ist li cuens sans targier, / Moult par a fait les huis bien verroillier. / Au conte Ami vint Amiles arrier / Qui el lit jut malades". *Ami et Amile*, vv. 2960-3035.

⁴³ Vid. *supra*, nota 42.

⁴⁴ Ademais das coincidencias globais do fragmento: o compañeiro mata aos seus dos fillos –neno e nena– para sandar o seu amigo dunha enfermidade da que ninguén máis o pode remediar.

⁴⁵ Vid. *supra*, nota 42.

le lauo conella la cara & la cabeça & por la voluntad de Dios le crescio la carne que estaua comida & cobro la vista delos ojos. (*Oliveros de Castilla*, cap. LXVII, p. 95).

Como mencionamos xa, se ben no soño no que se revelaba como sandar a Artus diciase que este tiña que beber o sangue, Oliveros tamén o baña co mesmo e só nese momento se recupera por completo. Este elemento é importante xa que podería ser unha pegada do vínculo coa tradición de Ami e Amile, onde o baño é o único elemento sandador, o que converte á inxesta do sangue nun elemento sen maior transcendencia. No cantar de xesta o episodio di:

Une grant cuve fait Amile aporter,
Son compaignon a fait dedens entrer,
Mais a grant paingne i puet cil avaler,
Tant fort estoit malades.

Or fu Amis en la cuve en parfont,
Li cuens Amiles tint le bacin reont,
Dou rouge sanc li a froté le front,
Les iex, la bouche, les membres qu'el cors sont,
Jambes et ventre et le cors contremont,
Piés, cuisses, mains, les espaules amont.
Dou sanc partout le touche.

Amiles fu et preudom et gentiz.
Son compaignon qui ot a non Amis,
Leve dou sanc et la bouche et le vis.
Moult puet bien croire que il est ses amis
Quant ses douz fiuls a si por lui ocis.
Oiez, seignor, com ouvra Jhesucris.
Si com li touche le sanc el front Amis,
Li chiet la roiffe dont il estoit sozprins,
Les mains garissent, li ventres et li pis.
Quant or le voit Amiles ses amis,
Deu en rent graces, le Roi de paradis
Et ses sains et ses saintes. (*Ami et Amile*, vv. 3057-3079).

En ambos os dous casos, o enfermo sanda por obra divina (de Deus no texto castelán e de Xesucristo no francés) e cae do seu corpo toda pegada da enfermidade en canto o sangue toca a pel do cabaleiro, o que culmina a serie de aspectos comúns sobre a enfermidade conservados na tradición e, polo tanto, dalgún modo considerados esenciais⁴⁶.

⁴⁶ Respecto á idea que se tiña na Idade Media segundo a cal o sangue dos nenos inocentes ou das virxes servía para sandar enfermidades relacionadas coa alma, como a lepra, *cf.* Pichon, Geneviève, "Essai sur la lèpre du haut Moyen Âge", en *Le Moyen Âge*, t. XC, 1894,

Podemos ver estas semellanzas tamén no último momento desta longa sección cunha coincidencia importante entre as dúas narracións: a da resurrección dos nenos, feito que culmina felizmente o episodio da enfermidade do cabaleiro, e algunha das circunstancias nas que tal feito se produce. O libro de cabalerías di que os dous heroes foron xuntos á habitación “& entrados en ella, cerraron la puerta por dentro y fueron juntos ala cama delos niños, los quales, por la gracia de Dios, estauan viuos & sanos, retoçando el vno con el otro” (*Oliveros de Castilla*, cap. LXIX, p. 97). Esta alegría dos nenos por se atoparen vivos está tamén presente no cantar de xesta francés onde ademais se engaden outros elementos simbólicos ausentes en *Oliveros de Castilla*:

Dex i ouvra et la vertus nommee.
 Les anfans treuve gisans soz la velee ;
 En seant ierent, s'ont grant joie mencee,
 Une pome orent qui d'or estoit ouvree
 Dont se jooient par bonne destinnee. (*Ami et Amile*, vv. 3188-3192).

A mazá dourada cobra unha importancia fundamental como proba do carácter divino da acción, facendo énfase na natureza relixiosa do cantar de xesta aínda que tamén habería unha simboloxía relacionada coa riqueza debido ao metal precioso do que esta feito o froito⁴⁷. De todos os xeitos, noutros textos desta tradición atopamos elementos distintos, como é o caso dunha marca vermella no pescozo, xusto onde Amille cortou as cabezas, como lembranza do milagre⁴⁸. Non obstante, en *Oliveros de Castilla* non fica ningunha pegada deste elemento.

Ao longo das nosas dúas obras hai algúns elementos que quizais poderían gardar relación. Non obstante, consideramos que na maioría destes casos trataríase de hipóteses moi arriscadas como para traballar baseándose nelas⁴⁹. Outros, como o sacrificio dos nenos, ademais de ser común, ten unha evidente orixe no episodio bíblico de Abraham e Isaac (*Xénese*, 22, 1-13). Na *chanson de geste* a referencia é mencionada expresamente, pero nun punto no que non ten relación co sacrificio feito por Amile. Temos que contextualizar o episodio no ofrecemento que fai a esposa de Carlomagno a

pp. 331-356; c Brody, Saul Nathaniel, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, London, Cornell University Press, 1974.

⁴⁷ Este motivo, dentro das versións románicas, só aparece en *Ami et Amile*.

⁴⁸ Cfr., por exemplo, *Li amitié de Ami et Amile*, p. 72 c *De Amy de Barry et Amiles le conte d'Auvergne*, p. 450.

⁴⁹ Así, por exemplo, os episodios nos que se rencontran os cabaleiros despois dunha longa tempada afastados, onde a reacción dos amigos, semellantes en ambas obras, obedece-
 ría probabelmente a lugares comúns máis que a outra cousa.

Amile de ser refén no seu nome no combate xudicial para que el poida partir da corte e ir na procura de Ami, a quen lle pensaba pedir axuda, sen perigo de que fuxira das súas responsabilidades, tal como esixía Hardré e aceptara Carlomagno⁵⁰. No día do combate, Ami (quen vai facéndose pasar por Amile) tarda en chegar e Hardré esixe que a raíña sexa sacrificada, como mandan as leis. Ela, nun último intento desesperado, pide a Deus que, así como mandou no derradeiro momento un anxo para que detivera a man de Abraham antes de matar a Isaac, deteña a Hardré, quen esixe a súa morte:

Hé ! Dex, dist elle, qui formas toute jant
 Et conmandas au baron Abrahant
 Que sacrefice feïst de son enfant,
 Il le volt faire tant fu en voz creant,
 De vers le ciel vint uns angres volant
 Qui li toilli et l'espee et l'anfant,
 Si l'emporta enz el ciel maintenant
 En paradis avec les Innocens. (*Ami et Amile*, vv. 1277-1284).

No caso de *Oliveros de Castilla*, máis coherente neste aspecto, a referencia aparece nun epílogo no que o autor intenta dar unha xustificación a episodios que quizais foran pouco verosímiles. Un deles sería, precisamente, o xeito no que sanda Artus e mais o sacrificio dos fillos de Oliveros; este feito é xustificado usando como exemplo o modelo bíblico:

Delo que dize [o libro] de Artus que no podía sanar si no beuia la sangre de dos innocentes. Dios quiso que assi fuesse reuelado a Oliueros porque la grande lealtad & muy verdadero amor delos dos compañeros fuesse publicamente experimentada. Como leemos de Abraam que, por mandado del angel, queria sacrificar su fijo Ysaac, & Oliueros quiso matar sus fijos por sanar su compañero. (*Oliveros de Castilla*, Epílogo, p. 102).

Se ben esta referencia que comparten as dúas tradicións está usada con distintos fins, a evidente coincidencia co episodio do sacrificio dos nenos pola orde dun anxo (xa sexa para probar a fe que se ten en Deus ou para salvar a vida do compañeiro) dá unha grande relevancia a esta presenza cando procuramos elementos comúns entre as dúas versións aquí tratadas. Evidentemente en ningún caso podemos falar de que o episodio servira como modelo entre unha obra e outra xa que a referencia é demasiado xeral, simplemente estaríamos fronte a un referente cultural ben coñecido na

⁵⁰ Cfr. *Ami et Amile*, vv. 1257-1284.

Idade Media europea, pero que xustifica sobradamente a orixe real, no contexto individual, do episodio do sacrificio.

Tras percorrer e analizar paulatinamente as historias narradas en *Oliveros de Castilla* e en *Ami et Amile*, consideramos que hai suficientes elementos en común⁵¹ como para poder afirmar que o autor principal da tradición de *Oliveros de Castilla* –tratáse do autor da versión francesa orixinal⁵² polo que esta cuestión se plantearía en relación co texto máis antigo do que o noso libro de cabaleirías é só unha tradución– coñeceu a lenda de Ami e Amile. Por agora non é posíbel afirmar se este coñecemento se produciría a través do cantar de xesta ou doutra das moitas versións francesas que existiron, xa que os elementos conservados son escasos e os cambios abundantes. Ademais, tampouco podemos falar dun aproveitamento literal da lenda francesa. En todo caso, falaríamos dunha fonte cunha serie de elementos que serían aproveitados con moita liberdade no momento de plasmar o texto francés de *L'ystoire d'Olivier de Castille et d'Artus d'Algarbe*, orixe do texto castelán. De todos os xeitos, a lenda de Ami e Amile ten unha relevante importancia na configuración de *Oliveros de Castilla* e en moitos dos puntos de maior transcendencia dos dous textos coinciden trazos fundamentais. Pensamos, tamén, que é posíbel e necesario realizar un estudo máis profundo sobre a relación proposta entre as dúas lendas na procura do texto da tradición de Ami e Amile que serviría como fonte a *Oliveros de Castilla*, pero o presente traballo non permite ir máis lonxe nesta cuestión.

⁵¹ Carlos Alvar acerta cando di que as dúas tradicións comparten elementos, como xa comprobamos, mais non ve unha liña de influencia directa entre ambas as dúas tradicións, tal como proponemos.

⁵² É certo que os elementos estaban xa na versión francesa conservada e que o texto castelán os leva á Península, como di Ventura de la Torre, aínda que non fora a primeira vez que chegaran á rexión –*cfr.* a nota 14 deste traballo–, e tamén podemos afirmar, á luz das versións posteriores da tradición de *Oliveros de Castilla* incluídas na edición de Ivy A. Corfis, que co paso do tempo os elementos coincidentes coa lenda de *Ami et Amile* se irían perdendo no afán moralizante da literatura castelá que eliminou episodios incomprensidos, incluso o sacrificio dos nenos, o cal foi substituído pola inxestión dunha herba secreta. *Cfr.* en Corfis, Ivy A. (ed.), *La historia delos nobles cavalleros Oliueros de Castilla y Artus d'Algarve. From Roman to Chapbook: The Making of a Tradition*, a edición de Córdoba de Rafael García Rodríguez de 1750, pp. 235-236.

En relación con este tipo de transformacións na lenda de *Oliveros de Castilla*, tanto na tradición francesa como na castelá, *cfr.* Regnier-Bohler, Danielle, “David Aubert et le Conte des Deux Frères. *L'histoire d'Olivier de Castille et Artus d'Algarbe*” en *Les manuscrits de David Aubert « escriptvain » bourguignon*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Textes Réunis par Danielle Quéruel, 1999, pp. 53-68; e Frontón, Miquel Àngel, “La difusión del *Oliveros de Castilla*: apuntes para la historia editorial de una historia caballeresca” en *Dicenda. Cuaderno de filología hispánica*, Nº 8, 1989, pp. 37-51.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILÓ I FUSTER, Marian (ed.), "Eximpli e miracle dels dos leals amichs Amich e Meliç, segons ques recompta en lur historia" en *Id.* (dir.), *Recull de eximplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per A-B-C, tretes de un manuscrit en pergami del començament del segle XV, ara per primera volta estampades*, Barcelona, Libr. d'Alvar Verdager, T. I, 1881, pp. 46-52.
- ALVAR, Carlos (ed. e trad.), *Amis y Amiles. Cantar de gesta francés del siglo XIII*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1978.
- ALVAR, Manuel (ed.), "Romance 111", en *El romancero viejo y tradicional*, México, Porrúa, 1971, p. 102.
- ARAMON I SERRA, R. (ed.), "Istoria d'Amich e Melis" en *Id.* (ed.), *Novel·letes exemplars*, Barcelona, Barcino, 1934, pp. 121-144.
- BRODY, Saul Nathaniel, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, London, Cornell University Press, 1974.
- CORFIS, Ivy A. (ed.), *La historia delos nobles caualleros Oliueros de Castilla y Artus d'Algarve. From Roman to Chapbook: The Making of a Tradition*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997.
- DEMBOWSKI, Peter Florian (ed.), *Ami et Amile, chanson de geste*, Paris, Honoré Champion, 1987.
- _____, (ed.), *Jourdain de Blaye (Jourdain de Blavies), chanson de geste*, Paris, Champion, 1991.
- _____, "La prétendue geste de Blaye", en *Actas del XIº congreso internacional de lingüística y filología románicas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Actas II, 1968, pp. 841-851.
- EUSEBI, Mario (ed.), *La Chevalerie d'Ogier de Danemarche*, Milano-Varese, Ed. Cisalpino, 1963.
- FERRERES, Rafael (ed.), Timoneda, Joan, "Patraña trecena", en *El patrañuelo*, Valencia, Clásicos Castalia, 1971, pp. 153-158.
- FRONTÓN, Miguel Ángel, "Del *Olivier de Castille* al *Oliveros de Castilla*: Análisis de una adaptación caballeresca", en *Criticón*, N° 46, 1989, pp. 63-76.
- _____, "La difusión del *Oliveros de Castilla*: apuntes para la historia editorial de una historia caballeresca" en *Dicenda. Cuaderno de filología hispánica*, N° 8, 1989, pp. 37-51.
- FUKUI, Hideka (ed.), *Amys e Amillyoun*, en *Anglo-Norman Text Society. Plain Texts Series*, London, N° 7, 1990.
- HELLER, Bernard, "L'épée symbole et gardienne de chasteté" en *Romania*, T. XXXVI, 1907, pp. 36-49.
- HERRÁN ALONSO, Emma, "*Amicus* o la historia de la amistad verdadera. Otro testimonio peninsular" en *Hispanic Review*, vol. 71, n° 4, 2003, pp. 549-563.
- KÖLBING, Eugen (ed.), "Vita Amici et Amelii carissimorum", en *Id.* (ed.), *Amis and Amiloun: Zugleich mit der altfranzösischen Quelle*, Heilbronn, Gebr. Henninger, (Altenglische Bibliothek N° 2), 1884, pp. XCVII-CX.

- KRAPPE, Alexander Hagerty, "The Legend of Amicus and Amelius", en *Modern Language Review*, T. XVIII, 1923, pp. 155-156.
- MANSELLI, Raoul, "Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medioevale" en Gregory, Tullio (ed.), *I sogni nel Medioevo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 219-244.
- MARCHELLO-NIZIA, Christine et. al. (eds.): Bérout, *Tristan et Yseut*, Dijon-Quetigny, Gallimard, 1995.
- MARTIN, J.-P., "L'épée, la princesse et le dragon. De Tristan aux Dioscures", en *Revue des langues romanes*, T. LXXXV, N° 1 e 2, 1981, pp. 3-36.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Orígenes de la novela*, Madrid, Bailly / Bailliere e Hijos Editores, T. I, 1905.
- MOLAND, Louis e d'HERICAULT, Charles (eds.), *Li amitez de Ami et Amile en Id.* (eds.), *Nouvelles françaises en prose du XIIIe siècle*, Paris, Librairie Plon, 1856, pp. 33-82.
- MUSSONS, Anna M^a, "La istoria de Amich e Melis", en Toro Pascua, María Isabel (ed.) *Actas del III congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV - Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, T. II, 1994, pp. 725-735.
- OGLE, Marbury Bladen e SCHULLIAN, Dorothy May (eds.), *Ad Bernardum en Id.* (eds.), *Rodulfi Tortarii carmina*, en *Papers and monographs of the American Academy in Rome*, N° VIII, 1933.
- PICHON, Geneviève, "Essai sur la lèpre du haut Moyen Âge", en *Le Moyen Âge*, T. XC, 1894, pp. 331-356.
- PLANCHE, Alice, "Ami et Amile ou le même et l'autre", en Baldinger, Kurt (ed.), *Beiträge zum Romanischen Mittelalter*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag (Zeitschrift für romanische Philologie), 1977, pp. 237-269.
- REAL, Elena, *Épica medieval francesa*, Madrid, Síntesis, 2002.
- REGNIER-BOHLER, Danielle, "David Aubert et le conte des deux frères. L'histoire d'Olivier de Castille et Artus d'Algarbe" en *Les manuscrits de David Aubert "escripvain" bourguignon*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbone, Textes Réunis par Danielle Quéruel, 1999, pp. 53-68.
- RIQUER, Martín de, *Les chansons de geste françaises*, Paris, Nizet, 1968.
- ROBERT, Ulysse e PARIS, Gaston (eds.), "Miracle de nostre dame d'Amis et d'Amille" en *Id.* (eds.), *Miracles de Notre-Dame*, Paris, F. Didot & Cie., (SATF), 1879, T. IV, pp. 1-67.
- ROSENBERG, Samuel N. e DANON, Samuel (eds. e trads.), *Ami and Amile. A Medieval Tale of Friendship*, Michigan, The University of Michigan Press, 1996.
- ROSSI, Luciano (ed.): Sercambi, Giovanni, "De vera amicitia et caritate" en *Il novelliere*, Roma, Salerno Editrice, T. I, 1974, pp. 243-253.
- THOMPSON, Stith *Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktails, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jestbook and local legends*, Bloomington - Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1956.

TORRE RODRÍGUEZ, Ventura de la, "La leyenda de *Amicus et Amelius* en el *Libro de los siete sabios de Roma*" en *Revista de Literatura*, T. LVI, Nº 111, 1994, pp. 5-22.

VON RICHTHOFEN, Erich, *Nuevos estudios épicos medievales*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 256-265.

WOLEDGE, Brian (ed.), *De Amy de Berry et Amiles le conte d'Auvergne* en *Id.*, "Ami et Amile. Les versions en prose française", *Romania*, T. LXV, 1939, pp. 444-452.

_____, (ed.), *Ici parole de la grant amour qui fu entre Amiles et Amis* en *Id.*, "Ami et Amile. Les versions en prose française", *Romania*, T. LXV, 1939, pp. 452-456.



RESUMEN: Después de la metamorfosis que sufrió la configuración literaria y la perspectiva teórica de la amistad entre los siglos XII y XIII, a través de una relectura eminentemente feudal, este vínculo fue tomando rasgos nuevos y característicos. Es el caso del presente libro de caballerías, publicado por primera vez en Burgos en 1499, donde se exalta la importancia de la amistad entre caballeros mediante sacrificios que suponen una entrega mutua total. No es gratuito que ya Menéndez Pelayo encontrara puntos en común entre este texto y la leyenda de Ami y Amile, uno de los principales modelos de amistad desinteresada entre dos caballeros feudales. Desde esta perspectiva, contrastaremos los rasgos fundamentales de la relación existente entre Oliveros y Artus con esta nueva percepción de la amistad y analizaremos la importancia de este vínculo como elemento dinamizador de la obra.

ABSTRACT: After the metamorphosis experienced by the literary configuration and the theoretical perspective of friendship between the XII and the XIII centuries, through a mainly feudal rereading, this bond took on new and distinctive features. This is the case of the present book of chivalry, first published in Burgos in 1499, which praises the importance of friendship between knights by means of sacrifices that imply a total and mutual devotion. It is not mere coincidence that Menéndez Pelayo found a common ground between this text and the legend of Ami and Amile, one of the main models of selfless friendship between two feudal knights. From this point of view, we will compare the essential features of the relationship between Oliveros and Artus with this new perception of friendship, and we will analyse the importance of this bond as the dynamizing element of the work.

PALABRAS CLAVE: Oliveros y Artus, amistad, feudalismo, libros de caballerías.

KEYWORDS: Oliveros y Artus, friendship, feudalism, books of chivalry.