

La lactancia materna, motivo fabulador del linaje en la Estoria del cavallero del çisne

I. Desarrollo semántico del *topos* de la leche materna en la *Estoria del Cavallero del çisne*⁷

LA HISTORIA DEL LINAJE creado por Ponpeo, el nombre con el que se conoce al Caballero del Cisne en la crónica castellana, se articula por y desde los personajes femeninos. Lejos de haber unidad entre estos, podemos advertir, sin embargo, una polaridad tipológica que remite a la consideración cultural de la mujer en los siglos XII y XIII⁸. En esta época, junto a la misoginia tradicional, una nueva imagen femenina comienza a gestarse con el auge del culto mariano. La visión de la Eva pecadora, motor del mundo, convive así con la de María, mediadora ante Dios y redentora como madre que es de Cristo (E. Powell, 1975: 11-14 y 19-20; A. Vauquez, 1994: 141 y 172). En la historia del caballero del Cisne y de sus descendientes, ambas modalidades se encarnarán en las distintas protagonistas: Ginesa o la abuela del caballero, Isomberta o la madre, Beatriz o la esposa y, por último, Ida o la hija. Ginesa, punto genealógico de origen del árbol familiar y causante del abandono de los niños-cisne, tiene el

⁷ Aunque textualmente separado de la *Estoria del cavallero del çisne*, hemos creído conveniente analizar el pasaje perteneciente a las “infancias” de Gudufre, definido por la figura de Ida, por cuanto nos ayuda a completar nuestra tesis de conjunto. Su testimonio documental se acerca bastante al de los doctrinarios contemporáneos de la crónica y nos permite acceder al significado sociocultural de motivo de la lactancia materna.

⁸ Los cuatro personajes femeninos se inscriben en esa dialéctica «bien/mal» que caracteriza a la mujer medieval y que define así María Eugenia Lacarra: «El concepto de feminidad carece de términos medios y se conforma en dos polos antagónicos: uno positivo que conduce a la armonía y otro negativo que lleva a la destrucción propia y ajena (1995: 52)».

mismo papel actancial de la «madrastra» de los cuentos de hadas o, en el plano alegórico, de la Eva bíblica, cuyo pecado o «trangresión» se convierte en el elemento iniciador de la acción narrativa. Por su parte, Ida, la última descendiente de dicho árbol familiar, será su reflejo antagónico, investida de algunos de los rasgos semánticos y funcionales de la madre de Cristo. En medio, tenemos el personaje de Isomberta, madre del Caballero del Cisne, desprovista de casi toda presencia identitaria sobre su linaje, como ahora veremos, y de atribución neutra dentro del eje semántico que estamos trazando. Por último, el caso de Beatriz nos ofrece la última posibilidad configurativa, esto es, un personaje que participa por igual de la esencia de Ginesa-Eva y de Ida-María. Esta dualidad que define al personaje, acaba resolviéndose en el texto de la crónica a favor de la caracterización moral más positiva.

Expuesto dicho eje de caracterización de los personajes femeninos, pasemos, a continuación, a analizar cada uno de estos. Partiremos de las singularidades de Isomberta, Ginesa y Beatriz, para abordar, finalmente, la plena constitución de la imagen de la mujer sustentadora del linaje, en la figura de Ida.

a) Isomberta y Ginesa, ausencia y antítesis de la figura materna

El primero de los actores que vamos a examinar, Isomberta, lo debemos ubicar fuera de esta caracterización trascendente de los personajes femeninos, que los sitúa en un plano religioso. Con mucho acierto, F. Gómez Redondo define la primera parte de la *Estoria del Caballero del Cisne* como de destrucción y reconstrucción del linaje del héroe, que «[...] llevará aparejada la creación de una nueva identidad, ya caballeresca (1998: 1061)». En este segmento de la narración, que corresponde al cuento folclórico de los “enfants-cygne”, Isomberta se convierte en el personaje representativo de dicha destrucción. Nada más dar a luz a su ingente prole, los celebres siete hijos con cadenas de oro, es apartada de estos por su suegra, la ambigua Ginesa. Los niños serán abandonados en un bosque, donde milagrosamente los encontrará un hermitaño, que se hará cargo de ellos hasta que el primogénito, Ponpeo, pueda vengar la afrenta cometida por la abuela. La madre por su parte, será dejada en custodia, a la espera del veredicto del esposo.

Al igual que ocurre con los seis hermanos menores, la madre carece absolutamente de papel actancial activo en la historia y, desde luego, su presencia no tiene cabida dentro del sistema de analogías trazado por el resto de las mujeres protagonistas. Un detalle resulta relevante para explicar cómo se representa metafóricamente dicha ausencia en el texto. Hemos dicho que Isomberta significa un vacío en esa configuración semántica de la figura materna. Tal carencia está relacionada con la privación de toda relación con sus hijos. Si en la *GCU*, esto se manifiesta en el aislamiento absoluto que el personaje va a sufrir hasta el día de su liberación, otras e interesantes variantes nos aparecen en los textos franceses con respecto al motivo del castigo. En la versión épica denominada con el nombre de la protagonista, *Elioxe*, ésta muere al

poco de nacer su prole⁹. *Béatrix*, presenta la solución seguida en la *GCU*⁰. Más útil para nuestro estudio resulta la versión del cuento existente en el *Dolopathos*, en la que la madre es confinada a yacer medio sepultada, a altura de los pechos, hasta que su primogénito consiga liberarla¹. El castigo que se le inflige a la supuesta adúltera se convierte así en una ablación simbólica, que incide en la pérdida de su identidad originaria. No solamente le es sustraída su fertilidad, al haber hecho mal uso de ésta, esterilizándola bajo el peso de la tierra yerma. Además, también es privada del derecho a amamantar a sus hijos, por cuanto sus pechos se encuentran también sepultados. Se entiende que le son condenadas las partes del cuerpo, las de las funciones reproductora y nutridora, que han mancillado la nobleza del linaje, imposibilitando su continuación. Por consiguiente, éste personaje de la esposa calumniada, al estar sepultada, deja de existir como madre y como mujer.

Cabe reseñar aquí otro destacado proceso de recreación textual producido, en la redacción de la crónica, con respecto a los manuscritos franceses. Si, en estos, la conducta de la abuela, o pseudo-madrastra, está desprovista de todo análisis psicológico, traza inequívoca de los orígenes folclóricos de la historia de los «niños-cisne», en el texto castellano sí que se incluye una justificación ideológica. En efecto, Ginesa, tras haber asistido al parto múltiple de su nuera, la acusa en consecuencia de haber cometido adulterio contra su esposo. Precíseos que ésta es una creencia extendida en el medievo y que ya parece en los antecedentes franceses. Ya hemos citado al comienzo de nuestro estudio la gravedad con que las *Partidas* sancionan dicha falta contra el linaje. Ante la ausencia del propio marido, Ginesa no se considera investida del poder suficiente para castigar, directamente, a la causante de la deshonra familiar con la pena capital, por lo que deroga la condena hasta la llegada de éste².

Al margen de estas diferencias, que afectan más a la substancia semántica de la historia que a su propia estructura narrativa, la obra castellana sigue los originales franceses en el desenlace del relato. Únicamente tras la victoria de Ponpeo en el duelo judicial que lleva a

1 ⁹ Laisse XXXVIII y XXXIX. Elíoxe, madre de Helias (Ponpeo), aparece configurada según los rasgos feéricos de los personajes maravillosos de la materia de Bretaña. En la historia francesa, tras ser fecundada por un caballero, le anuncia las hazañas de su descendencia. En la *Gran Conquista de Ultramar*, el personaje, llamado ahora Isomberta, sufre alteraciones semánticas que inciden en la eliminación de los elementos pagano y sobrenatural, en aras de un mayor realismo cristiano del relato.

2 ⁰ Laisse XIII. Consultar, para esta otra rama, NELSON, Jan. A. *Béatrix* (pp. 130-360). *Cycle de la Première Croisade*. Vol I. The University Alabama Press, 1977.

2 ¹ «maintenant la fist anfoiir / an son pallais jusc'ai memelles / k'elle avoit et blanches et belles (vv. 9534-9536)», según la edición de LECLANCHE, Jean-Luc. *Dolopathos*. Champion. Paris, 1997. vol II (pp.351-381).

2 ² Así, en la Ley 2 del Título de la Partida VII se sanciona que: «Mujer casada haciendo adulterio [...] no la puede otro ninguno acusar sino su marido o el padre de ella o su hermano o su tío hermano de su padre o su madre [...]».

cabo contra un caballero defensor de la razón de Ginesa, podrá Isomberta recuperar su honra y, simbólicamente en el antecedente del *Dolopathos*, también sus atributos femeninos, y volver, así, junto con sus hijos, al lugar que le corresponde, por derecho, dentro de la familia. Al vencer su hijo en buena lid, su madre habrá, así, obtenido la prueba de Dios, necesaria para acreditar ante el esposo y el entorno social la legitimidad de la descendencia.

Para concluir, Ginesa e Isomberta están vinculadas por una característica afín. En ambas, la casilla semántica de la «maternidad» está vacía. Ahora bien, una diferencia importante distribuye el cometido de cada personaje dentro de la narración. Si Isomberta se ve privada, dentro de la acción, de su atribución original, Ginesa está tipológicamente definida como su antítesis. Así el cometido actorial de madre, incumplido por la una, transgredido por la otra, acarrea una presión distensible sobre la unidad identitaria del resto de los personajes. Dicha ausencia ha de ser cubierta, según obligan las exigencias narratológicas de la historia, por otros personajes que realicen la misma función materna, ya que ésta posee una incidencia directa sobre los protagonistas y, consecuentemente, sobre el pleno desarrollo de la intriga. Esta suplencia se verá materializada en la figura de la cierva.

b) La cierva, adyuvante materno e intermediario divino

Hemos aludido, al comienzo de nuestro estudio, a la identidad que se plantea en la *Gran Conquista de Ultramar* entre Gudufre de Bullón y su ancestro, el caballero del Cisne. Ahora bien, si los cronistas, como luego veremos, ponen fehaciente empeño en demostrar la conveniencia, a ojos de Dios, de la elección de Gudufre para ser coronado en Jerusalén, sería de extrañar que tal interés faltara a la hora de acreditar a su antepasado como fundador de la estirpe. Acudiendo a la historia de los «niños-cisne», cuando, recién nacidos, estos son auxiliados en el bosque y adoptados por un piadoso eremita, un episodio de esta parte nos presenta, por vez primera, una aspectualización del amamamiento como marca del auspicio divino.

Por medio del recurso retórico del paralelismo, los cronistas desarrollan el motivo del «carisma», elemento selector del héroe, para representar a Ponpeo y sus hermanos, como más tarde lo harán también con Gudufre y los suyos. Así, al comienzo de la *ECC*, se nos explica cómo Dios provee a los siete niños de la asistencia de una cierva que llega del bosque, a diario, para nutrirles con su leche y encargarse de otras labores puerícolas:

[...] Dios [...] anbió allý aquellos niños do yazíen vna çierua con leche que les diese las tetas e los governase e los criase. E ellos yaziendo allý, vino la çierua a ellos e venía ý dos vezes cada día e fincaua los ynojos çerca dellos e daua les a mamar en manera que los crió asý vn tiempo; et desde los tenía fartos lamíalos e lynpiaualos del lixo (f.8v).

Dicha suplencia, por falta de madre, es, sin embargo, desempeñada con la misma abnegación como la que luego apreciaremos en los casos de Ida y Beatriz. El pasaje que describe los cuidados del animal para con los niños está impregnado de un tono de gran ternura. Además, podemos comprobar cómo, con esta caracterización prosopéyica de la cierva, las instancias divinas y el amor materno van de la mano en la relación que ésta tiene con los niños:

E la cierva [...] desde que la non falló en aquel lugar, començó a tener ojo en todas partes, que las non vió a ninguna parte; començó de bramar muy fieramente e buscarlos e catar por ellos. E en todo eso vínose contra la hermita e los niños, commo avía pieça que non mamaran e lo querían ya, començaron a llorar e la cierva [...] començose de llegar contra allá muy paso e [...] dubdaua de entrar en poblado, mas enpero por todo esso, maguer que ella era animalia braua, tamaño era el amor que en ellos avía que ouo de entrar a ellos (ff.9v-10).

Este motivo del ciervo, rico en sentidos y connotaciones, gozará de una gran recurrencia en la literatura medieval occidental, como imagen simbólica de Cristo, y que puede llegar a desarrollar un entramado alegórico hartamente complejo³. Otro tanto ocurre con el de la hembra de dicho animal, que se nutre de una fuerte tradición pagana o germánica para desarrollar el tema del amor materno y, más particularmente, del *mater lactans*⁴. En el caso que nos ocupa, dicho simbolismo opera funcionalmente para introducir una analogía escatológica entre los héroes de la estirpe de Bullón, Ponpeo y Gudufre, con el Hijo de Dios. Aquí, el animal es caracterizado como agente de la Providencia, con lo que la leche dada a beber a los niños, transubstanciación de la esencia divina, refuerza semánticamente una identidad carismática que luego se desarrolla con los personajes de Beatriz y, principalmente, Ida.

c) Beatriz, la madre pecadora

Dos hechos de la intriga ubican a Beatriz dentro de este eje de significación alegórica que estamos trazando sobre los personajes femeninos de la historia. Estos son la anunciación del ángel y la violación del tabú. Ambos episodios contribuyen a conformar esa doble función

2 ³ José Manuel Querol Sanz ha profundizado en otras configuraciones semánticas, de carácter profano, para dicho motivo: «Es conocido por todos que en la mitología griega la cierva se consagra a Hera (Juno), diosa del amor y del himeneo, y se representa, precisamente, perseguida por Artemis (Diana), la virgen cazadora, como también es conocido que, en algunas leyendas y romances que siguieron el desarrollo temático de El Cantar de los Nibelungos, Sigfrido es amamantado por una cierva que tiene función de madre. (...) la cierva es esencialmente símbolo de femineidad, y puede desempeñar perfectamente el papel de mater nutritia al cuidado de niños inocentes (2000: 166)».

2 ⁴ Otro ejemplo, de carácter doctrinal, lo encontramos en el *Bestiario* anónimo de Aberdeen, del siglo XII, en cuyo interior una interpretación alegórica vincula a los miembros de la Iglesia con esta figura animal. Así, en el folio 13 v: «Que nature in [membris] sancte ecclesie congrua et competenti ratione videntur convenire, quia\ dum patriam istam, id est mundum, pro amore celestis patrie\ mutant, sese vicarie portant, id est perfectiores minus perfectos exem\plo, et bonis operibus promovent et sustentant».

actancial, antitética, de agente sustentador y, a la vez, destructor, de la unidad familiar. Esta caracterización dual sólo podrán ser armonizada al final de la *ECC*. Veamos cómo ocurre²⁵.

Celebrados los esponsales con Ponpeo, Beatriz recibe, a la mañana, siguiente la visita de un ángel, que le anuncia que de su vientre saldrá la descendencia que constituirá el linaje del primer rey de Jerusalén (ff.58v-59v)²⁶. El pasaje, que tiene su correlato en el sueño de Ida, al cual aludiremos posteriormente, está explícitamente teñido de reverberaciones de la Anunciación evangélica²⁷. Encontramos aquí una cristianización del relato profético que aparece, en los testimonios manuscritos franceses, en boca del hada Elioxe, y que es elidido intencionalmente en la crónica castellana²⁸. En este caso, el discurso del ángel, que ya se le había aparecido anteriormente al hermitaño, tutor de Ponpeo, cuando éste era aún niño, insiste cartafóricamente en el *leit motif* del carisma, que se confiere a toda una estirpe y que está individualizado en Gudufre. No es de extrañar que, en concomitancia con el de la institución de linaje, nos aparezca en el discurso del ángel el tema de la lactancia:

2 5 Encontramos, en este epígrafe, la trama de la *Estoria del Caballero del Cisne* en un estado más avanzado. Esta secuencia del relato, en la que se nos presenta a Beatriz, pertenece a una de las ramas de la canción de gesta francesa *Estoire du Chevalier au cygne*, trasladada casi literalmente a la *GCU*. Para evitar al lector posibles confusiones sobre los contenidos aquí expuestos, pasamos a exponer rápidamente el comienzo de esta historia: Ponpeo llega a la corte de Nimega, donde asume la defensa de Beatriz para que ésta pueda recuperar sus territorios perdidos. Tras matar en duelo judicial a Rainer de Sansoña, usurpador de las tierras de la dama, Ponpeo acepta la propuesta del Emperador de casarlo con Beatriz. Convertido por el matrimonio en el señor del feudo de su esposa, durante largo tiempo se dedicará a defenderlo de la codicia de otros barones.

2 6 Hecho sintomático es que el caballero del Cisne parece no saber del encuentro de su esposa con el ángel: «[...] demandóle qué fuera aquella claridad, e ella non gelo quiso dezir, cuydando que él sabía ende alguna cosa; et sy lo sabía o non, pues que veía que ella non dezía nada de aquello que le preguntava, callóse et otrosý... (f.59v.)». El cronista pone especial interés en mantener esa ambigüedad que planea sobre Ponpeo y en si éste está al corriente o no del plan que la Providencia ha pergeñado sobre su estirpe. En todo caso, el supuesto desconocimiento viene avalado por la marcha final del héroe, lo que incide en la tesis anteriormente expuesta de que son los personajes femeninos los fiduciarios de Dios en la preservación del linaje y aquellos a los que generalmente Éste se dirige para revelar sus designios. Significativo es, también, el episodio del sueño de Ponpeo (ff.98-98v), cuyo sentido sólo podrá comprender tras ser éste interpretado por Beatriz.

2 7 La obviedad de la afinidad hace que no nos extendamos demasiado en dicho paralelismo. Baste comparar la analogía discursiva en la anunciación de los dos ángeles. Dice así el de la crónica: «Buena dueña, no temas, ca yo só mandadero de Dios, que te trayo muy buenas nuevas con que te plazerá mucho; sepas que eres preñada de una fija que será señora de Bullón [...] E averás tres fijos que los dos serán rreyes de cibdad santa de Iherusalem.... (ff.58v-59)». Y el del Evangelio de San Lucas: «No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. El será grande, se le llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David su padre [...] (Lc, 1, 30-32)».

2 8 *Laisse IX*. El mismo motivo aparece en el *Dolopathos* (vv. 9301-9308).

Mas para mientes por vna cosa que te agora diré: que quando la niña nasçiere, que luego sea bautizada en ante que le den ninguna leche a mamar nin otra cosa que en el mundo sea, e después non mame otra teta ninguna sy non la tuya, que asý lo quiere Dios, que otra muger ninguna non aya parte en su crianza sy non tú (f.59). [*Conminación ésta que se verá luego cumplida, como lo indica la historia*]: [...] fyncó la nina bautizada por mano del arçobispo de Tuiges [...] E diéronle dueñas de alta guisa que la serviesen e la ayudasen a criar, mas la duquesa non quiso que otra leche mamase sy non la suya, ansý commo el ángel gelo dixo (f.96).

El requisito previo del bautismo insiste en esa doble función del alimento materno. De esta manera, éste sobrepasa una consideración meramente simbólica y se convierte en garante de la línea familiar y, sobre todo, de la investidura divina sobre los descendientes².

A esta identificación de Beatriz con la madre de Cristo, que se repite después con el personaje de Ida, se opone el tema de la transgresión de la prohibición. Tras la celebración de la boda, el caballero del Cisne ha hecho prometer a Beatriz que jamás le pregunte sobre su identidad o su pasado. Tras dar ésta su palabra, esa misma noche su hija es concebida (f.58v). A la mañana siguiente, en el momento de la anunciación, Beatriz no puede retener su curiosidad e interroga al ángel; éste le responde en lo que puede y, como representante de la Divinidad, prohíbe a Beatriz preguntarle jamás a su esposo sobre sus orígenes, so riesgo de perderle (ff.59-59v). Ella vuelve a prometerlo, tras lo cual el ángel parte (f.59v). Mucho tiempo después, Ponpeo vuelve victorioso de la larga guerra contra las huestes fieles a la memoria de Rainer de Sansoña, antiguo rival de nuestro héroe. El cronista pone especial interés en situar el episodio en el séptimo aniversario de la muerte de éste antagonista (f.118). El número nos remite a la completitud, al final de un ciclo en el que el Caballero del Cisne se ha labrado un feudo y puesto paz en él, ganado la condición de noble y, lo más importante, asegurado su descendencia. El desenlace no puede estar, así, mejor previsto en la estructura del texto: tras una noche de desasosiego, Beatriz no puede impedirse quebrantar el tabú que pesa entre su marido y ella y acaba formulando la pregunta fatídica, de nefastas consecuencias (f.118).

Dicha transgresión, que muestra la filiación de la *Estoria del Caballero del Cisne* a las leyendas melusinianas, provocará la marcha definitiva del personaje epónimo³. Lo que, en el plano escatológico en el que nos movemos, conlleva esa aparición del tema del pecado original, cuyo culpable es la mujer-Eva, y que provoca la expulsión del reino, en este caso la de Ponpeo, y el difícil equilibrio moral de una estirpe que sólo Ida y su hijo Gudufre podrán

2 ⁹ Estos dos elementos, el del bautismo y ese otro de la leche materna, que se convierte en un criterio estructurador del relato, serán analizados con mayor detenimiento en el siguiente epígrafe, relativo a Ida, por cuanto en dicho personaje adquieren su completa configuración de sentidos.

3 ⁰ Para dicha identificación de nuestra historia con la leyenda del hada Mélusine ver C. Lecouteux (1982).

simbólicamente reparar³¹. El tratamiento de la *contritio* de la mujer pecadora tiene, a lo largo de esta historia, su máximo exponente en el personaje de Beatriz³² (f.119-121). Si el perdón sólo es obtenido, implícitamente, del caballero con su autodesierto, únicamente el camino de penitencia, trazado por la vida ascética y la *humilitas*, puede lavar la deshonra que va a pesar sobre su hija³³.

Tras la marcha del caballero, Beatriz renuncia a toda trato con el mundo y se dedica a toda una vida de pobreza y devoción, detallada con prolijidad en la crónica y con la que alcanza la redención sobre dicha falta. Su comportamiento se ofrece así como un vivo reflejo del modelo de viudez preconizada por los moralistas (G. García Teruel, 1995: 25). Beatriz lleva una vida de retiro y honestidad, limitándose a administrar el señorío de su marido y esperando a que, mediante el matrimonio de Ida, éste recaiga de nuevo en poder de otro varón. Empezar unas nuevas nupcias le está social y eclesiásticamente vedado, por cuanto la no reanudación de lazos maritales con otro varón implica la conservación íntegra de unas posesiones, que, según la ética feudal, no deberían perderse del linaje creado junto con el difunto. Además, Beatriz es una viuda inexistente, casada de por vida a su marido. Este caso ejemplifica ése otro que fue el de tantas señoras castellanas, administradoras de las posesiones maritales, tras la marcha de estos a la guerra contra los sarracenos, y condenadas a vivir, a veces de por vida, a la castidad impuesta ante la ausencia conyugal (I. Beceira, 1986: 293).

Este pasaje de la «viudez» de Beatriz se inscribe, además, en un contexto histórico en el que cumple con unos fines comunicativos muy precisos y que merece aquí ser comentado. Es claro, a ojos de la crítica, que el trasunto ideológico de la *Gran Conquista de Ultramar* está determinado por el particular discurso monárquico, dominante de la corte real castellana de

3 1 La comparación de Beatriz a Eva aparece dos veces explícita en el texto; la primera, en una nota proléptica del cronista: «Mas esto fizó asý commo Eua que la metió Dios en parayso e non sopo guardar el bien que le fiziera e perdiólo todo por que fizó lo que vedaran quando comió la mançana; asý avino a la duquesa de Bullón [...] (f.117); la otra, cuando el caballero, dirigiéndose a su hija dice: «E esto fizó vuestra madre por su poco seso, que non sopo sufrir buena andança que Dios le auía dado, e avínole asý commo a Eua, que comió el fruto del árbol que nuestro Señor le vedara, aviendo y otros muchos e más fermosos e más sanos; e aún non abandonó esto e fizó a Adan que comiese della, por la su culpa della ouién amos a dos lazerío (f.119)». Sobre las repercusiones de la falta cometida por Beatriz sobre su propia descendencia, advierte el caballero: «más me pesa porque la su culpa vos tomará a vos en daño... (f.119)»

3 2 La propia Beatriz pretende obtener el perdón de su esposo al igual que: «[...] nuestro Señor perdonara a Santa María Mdalena muchos yerros que fiziera, que él que perdonase a ella aquel pecado solo que auía fecho non cuydando que tánto le pesaría (f.119)».

3 3 El fin de los días de Beatriz no aparece claro en el texto. No encontramos ninguna alusión a dicho personaje más allá de las bodas de Ida con Eustacio de Boloña (f.131v). Esto hace que la invocación que realiza a su hija en el folio 119v deje por concluído, a ojos del narrador y del público, el retiro espiritual al que parece decidida la duquesa: «[...] vuestra madre dexará el mundo por amor dél e yrse ha a meter en tal logar do morrerá aýna e nunca veredes otro pesar sy éste no».

finales del XIII y comienzos del XIV. Dicho pensamiento es conocido con el término de «molinismo», en referencia a la viuda de Sancho IV, María de Molina. El principio axial que sostiene el ideario molinista, seguido por Fernando IV (1295-1312) y, sobre todo, por Alfonso XI (1312-1350), no es otro que el de la legitimación de la figura del rey frente al poder, cada vez más importante, de una nobleza disidente. Dos momentos clave para el devenir del reino fueron las minorías de Fernando y, posteriormente, Alfonso. En ambas, María de Molina, viuda de Sancho, debe hacer frente a la aristocracia levantisca, elaborando un discurso en el que enfatiza la importancia de la tutela y educación del príncipe para el futuro del reino. Sólo así puede legitimar su presencia y defender el trono, deparado a sus descendientes, de codicias ajenas. La amplia literatura, cronística y ficcional, que se desarrolla bajo la instigación y el amparo de esta figura, desarrolla recurrentemente este discurso de la defensa real³⁴. Es el caso de la *GCU*, ultimada bajo Sancho IV, que estará destinada a un público cortesano, contemporáneo de las dos regencias de María de Molina, como lo demuestra el manuscrito de mitad del XIV. La presencia del contexto sociopolítico está patente en esta crónica. No en vano, se ejemplifica aquí, de manera paradigmática, la apología que se hace de la figura y del cometido de doña María, a través de los personajes de Beatriz y, luego, de Ida.

Así, Beatriz, como María de Molina después de la temprana muerte de su esposo el rey, se da cuenta, lúcidamente, de que debe tomar las riendas del gobierno de su señorío mientras espera el momento de madurez de su descendencia. Las bodas de Ida con el poderoso conde Eustacio, al igual que la coronación de Fernando IV, suponen el final de ese periodo de incertidumbre, en el que la mujer, viuda y madre, ha debido defender la integridad del linaje, no casándose, y del reino, no cediendo a las presiones internas y externas. En el caso de Beatriz, esta situación de «regencia» provisional, de «viudez» inexistente, es substancial, además, para resolver esa dualidad que recubre la configuración moral del personaje. En efecto, la ausencia de Ponpeo, pero, sobre todo, la expiación de su falta, la convertirá en una muerta en vida³⁵. Su propia pena arrostrada tras la marcha del esposo, copiosamente ejemplificada en el texto, y una

3 4 Ver F. Gómez Redondo (1999: 1295-1769) para una explicación de la doctrina molinista y de sus diversos cauces literarios de difusión. Es sintomático, en este sentido, comprobar que el tema del «reino desprotegido», concretado en las figuras del «heredero-menor» y de la «madre-regente», aparece recurrentemente en obras de la literatura molinista como la *Gran Conquista de Ultramar* o la *Crónica de Fernando IV*.

3 5 Ponpeo representa la variante masculina de la *fée* de la materia bretona. Micheline Dessaint (2001) ha estudiado este tipo actorial, que denomina *chevalier-fae* y cuya partida final es característica. Sobre las repercusiones que dicha marcha, consecuencia inevitable de la transgresión de la prohibición realizada por su compañera mortal, indica: «[...] seul un destin tragique met un terme, en lettres de sang, aux histoires d'amour qu'ils vivent avec des mortelles. [...] elles ne parviennent jamais a quitter le monde féodal: la seule aventure qui leur soit possible est celle de la maternité; seuls les enfants qu'elles mettent au monde reprendront l'aventure là où elle s'est arrêtée pour elles. Les femmes, quelles que soient la puissance et la perfection de l'être féérique, ne peuvent que transmettre à des fils ce qu'elles ce qu'elles ont reçu de l'Aventure (p. 61).

vida de mortificación espiritual parecen suficientes al cronista para que purgue la violación de la prohibición divina⁶. En otro rasgo que deja translucir la silueta de María de Molina, Beatriz se encarga personalmente del cuidado y educación de su hija, con la ayuda de un sabio preceptor, el maestre Pedro (f.125v). Beatriz prefigura así, al margen de dicho reflejo histórico, la extrema dedicación que Ida le proporcionará más tarde a sus propios hijos. No en vano y ya en su infancia, ésta ya sobresale por ser un dechado de toda las virtudes⁷. El narrador parece así acopiarse del tema de la identidad madre-hija, aunque ésta nunca se haga explícita en el texto, para hacer olvidar completamente, con la proyección de la bondad de la hija, la naturaleza mancillada de la madre.

En definitiva, estos esfuerzos autoriales por lavar, finalmente, al personaje de su pecado deben achacarse a la necesidad de preservar la línea matrilineal que define a la estirpe de Bullón. Sólo una persona con el alma no contaminada puede ser, físicamente, receptáculo y transmisor del alimento carismático, la leche materna, avalado por la virtud moral del linaje y bendecido por la Voluntad de Dios. Este mensaje de la conveniencia materna, que alcanzará su desarrollo más acabado y profundo con el personaje de Ida, es el que María de Molina, consciente de su delicada situación, en los albores del siglo XIV, quiere transmitir al círculo de recepción cortesano al que va destinada la obra.

d) Ida, la madre santa

La historia ha hecho del personaje legendario de Ida una figurada venerada, a quien la Iglesia ha conferido el aura de la santidad. Como venimos explicando, el motivo del *mater lactans* encuentra en nuestro texto amplio desarrollo para determinar simbólicamente la ascendencia divina del héroe; la leche sería así una imagen del carisma atribuido por Dios a los personajes. Por esto, no es de extrañar que en las «infancias» de Gudufre, al igual de lo que ya aconteció con las de Ponpeo o las de Ida, aparezca de nuevo el mismo tema.

El personaje de Ida, como mujer y, en este caso, agente mediador, está desprovisto de cualquier atribución heroica, dentro de la configuración épica que subyace al relato de la conquista de Jerusalén. Ahora bien, su protagonismo, constituido en torno a su entidad femenina, es patente: el alimento materno tiene una función representativa de la preservación de un linaje del que, en su generación, Ida es única descendiente. Esto hace que la presencia del

3 ⁶ Ver, a este respecto, los ff. 119-119v, 120-120v, 125 y 126v-127 para el tema de la autculpabilidad de Beatriz ante la pérdida final del cuerno de marfil, dejado testimonialmente por el caballero).

3 ⁷ Las «infancias» de Ida prefiguran, además, las del propio Gudufre, mediante un procedimiento paralelístico que remite, de manera analógica, a las figuras de María y Jesús: «[...] l'enfance religieuse ne se limite plus à celle de Jésus; s'y ajoute d'abord l'enfance de la Vierge qui inspire au moins deux thèmes nouveaux et fréquents: le thème de la naissance de la Vierge; le thème de l'éducation de la Vierge (P. Ariès, 1960: 27)

elemento semántico de la leche materna en dicho personaje, al igual que en el anteriormente analizado de Beatriz, esté estructuralmente justificada. Pasemos a ver cómo se configura dicho motivo.

En el capítulo CXLIII del Libro I se nos cuenta como Ida, hija única que el Caballero del Cisne tiene con su esposa Beatriz y heredera del señorío creado por el padre, casa con el noble conde Eustacio de Boloña⁸. De él tiene tres hijos, Gudufre (CXLVII), primogénito y héroe de la cruzada, Eustacio y Baldovín (CXLVIII). Con el nacimiento del primero de ellos nos aparece en el texto una alusión al viático materno. Como se puede comprobar, el autor hace hincapié en garantizar, con el lazo sanguíneo creado por el amamantamiento, la preservación pura del linaje:

E después que lo ovieron bautizado e truaxieronlo a la Condessa su madre que ouo muy gran alegría con él quando vió que gelo truxieron biuo e sano; e comoquier que el conde mandara catar quien le criasse, la Condesa non quiso consentir que otra leche mamasse sino la suya por no le sacar de la buena natura onde él venía (67 va, CXLVII).

El bautismo se presenta aquí como un requisito indispensable para que el niño pueda estar bajo la parentela espiritual de Dios. Sobre la importancia de este sacramento en la conciencia religiosa medieval remitimos a los recientes estudios de Didier Lett (1997a: 88-90, 205-211; 1997b, 48-54; 2000: 76-78, 224-227). Para este autor, el rito bautismal incide en la analogía de significados entre la Iglesia y la maternidad⁹. La vinculación entre madre e hijo, señalada por el suero lacteo, se transpone así a la Iglesia, como madre que es de los cristianos recién bautizados¹⁰. Ambos viáticos, aguas bautismales y leche materna, son símbolos fiduciaros de dicha parentesco, considerados ambos, respectivamente, agentes transmisores de la gracia divina y de la virtud del linaje.

En el capítulo CXLIX se nos describe el cuidado con el que Ida se encarga de la crianza de sus hijos, en sus múltiples facetas: les viste ella misma con los mejores paños, les lleva a

3 ⁸ Recordamos al lector que, para esta secuencia narrativa de las «infancias Gudufre» (ff 131 – 231 del ms. 2454; capítulos LXIX-CXLIII del segundo Libro de la edición princeps de 1503), utilizamos la transcripción y numeración realizada por Louis Cooper (1979).

3 ⁹ D. Lett se funda en pasajes de la *Suma Teológica* y en los Padres de la Iglesia para argumentar dicha representación de la Iglesia como madre: «La génération spirituelle opérée par le baptême ressemble à la génération charnelle en ceci: dans le sein maternel, les enfants ne se nourrissent point par eux-mêmes, mais alimentés par la nourriture que prend leur mère; ainsi les enfants sans raison, comme s'ils étaient dans le sein de l'Eglise, reçoivent le salut non par leurs actes personnels, mais par ceux de l'Eglise (1997a: 89-90)».

4 ¹⁰ Sigue Lett basándose en santo Tomás, que, a su vez, cita a san Agustín: «La mère Eglise prête à ces petits sa bouche maternelle pour qu'ils soient abreuvés des sacrés mystères [...] (1997b: 90)».

misa y, por supuesto, les amamanta personalmente. El carácter globalizador del capítulo, que abarca todo el periodo de infancia de los tres niños, borra así ese cierto anacronismo que parece subyacer a la descripción de las tareas de las que se encarga la condesa. Nótese además que, durante la Edad Media, la graduación en la formación del niño, propia de los tiempos modernos, apenas existe, ya que a éste se le impone pronto la presencia pasiva en obligaciones de la vida adulta, como es asistir a la misa, por reducida que sea su edad. Por otro lado, el periodo de la lactancia podía extenderse en el medievo hasta los tres años de edad del hijo (Desclais-Berkvam, 1981: 49).

La ejemplaridad de la mujer como garantizadora del tránsito de su descendencia hacia la madurez se inscribe en ese interés «molinista» ya reseñado: tal y como ocurría con el caso de Beatriz, el cronista hace especial hincapié en el motivo del amamantamiento y en la dedicación exclusiva y excluyente que Ida presta a sus hijos⁴. Tal y estrecha vigilancia no deja de provocar ciertos altercados domésticos, que ponen de manifiesto la tensión producida entre el acaparamiento del cuidado de los niños por parte de la madre y la privación consecuente de la función asistencial, que deja de ser proporcionada por agentes externos, una nodriza, o incluso por la propia figura paterna.

A la luz de lo visto, la Ida de la *GCU*, responde a una recreación imaginaria de la figura histórica de Ida de Bouillon, madre real del cruzado Godefroid, y que actúa según dos ejes semánticos importantes: su función de madre y su función de santa. Ahora bien, uno de los estereotipos femeninos más relevantes de la literatura medieval es el de la madre cruel, que se puede materializar en el personaje de la madrastra o, precisamente, en el de la santa. Este último, como nos lo muestran las *vitae* de Margarita de Cologne o de Angèle de Foligno, renuncia a toda trato o interés por su progenitura, a la que suele abandonar para poder seguir la única vía de Dios (D. Lett, 1997b: 103). La severidad con que Ida se ocupa del cuidado de sus hijos, como veremos en el episodio que analizamos a continuación, podría manifestar la caracterización de nuestra protagonista bajo tal tipo actorial. Sin embargo, un estudio pormenorizado de las acciones de Ida y de cómo éstas son justificadas por el narrador, nos conduce a la siguiente conclusión: la dedicación materna está marcada por la sumisión a la Suprema Voluntad, pero esto no es óbice para que, a lo largo del texto, el amor materno que le vincula a sus hijos no se haga palpable. A diferencia de otros testimonios literarios, la condición

4 ¹ Otras dos alusiones al rigor de Ida en lactar a sus hijos aparecen ubicadas en sendos lugares del texto, comunicativamente importantes, al comienzo de los capítulos CXLIX: «[...] primero puñó en criar Ida, la condessa de Boloña, sus tres fijos, Gudufre e Eustacio e Baldovin, que nunca quiso que otra ama oviessen que les diesse teta, si ella no; e criávalos todos tres en uno, e tan bien los abastava de leche, como si cada uno oviessen su ama (68 ra)» y CLI: «Assí como oýsteis, la condessa Yda criava aquellos tres fijos muy bien. E como les dava la teta ella misma, e no quería que teta de otra ninguna mamassen sino la suya, no quería, otrosí, que hombre ninguno otro ni muger los tomasse en los braços nunca ni los halagassen, sino ella misma o el Conde, su marido (68rb / 68 va)».

de santa no es privativa en el personaje de Ida, sino que viene dada por ese papel de intermediaria entra la tutela divina y sus propios descendientes. Las principales funciones que ésta desempeña dentro del relato, crianza e inculcación de los valores religiosos a sus hijos, la dibujan actorialmente como santa y como madre, siendo así Ida una variante del arquetipo femenino que es, en la Plena Edad Media, la Madre de Dios.

De esta faceta de mediadora de los designios Divinos, que caracteriza a Ida, nos da cuenta el capítulo CL. En él se nos relata un incidente, posiblemente verídico, pero que aquí se desplaza, simbólicamente, hacia ese plano de transcendencia religiosa en el que se mueven los personajes. Estando la condesa el día de Navidad en misa, uno de los niños, Eustacio, al que, junto con sus hermanos, la madre ha dejado al cuidado de una nodriza, comienza a llorar hambriento. La doncella, ante los llantos del niño, le da despreocupadamente de mamar, transgrediendo así el mandato de su señora. Al llegar Ida de sus oraciones, el religioso es el único cumplimiento que le puede apartar de sus hijos, pasa a verlos, recelando una intromisión en los cometidos del ama: «Mas quando ella vino de sus oras e fue a visitar sus fijos, falló a Eustacio que tenía todo el rostro mojado de la leche que mamara; e quando lo vio, maravillóse mucho, e preguntó a la donzella que fuera aquello». Tras desvelar la nodriza su falta, la reacción de la madre no puede ser más enardecida:

Quando la Condessa lo oyó, fue tan triste que más no lo podría ser; assí que la color que havia fermosa, se le tornó amarilla e como encardenecida toda. E con gran pesar que ovo, fue tomar el niño en los braços, e mandó tender sobre una mesa una colcha de seda, e écholo sobre ella e tráxolo tanto a derredor rodando, fasta que le fizo echar la leche por la boca. E entonce tomólo e fizolo colgar por los pies, e estuvo assí colgado fasta que ovo bien echado toda la leche que mamara (68 rb).

El incidente concluye con la consiguiente reprimenda a la doncella, así como por un interesante corolario. Eustacio, recordémoslo, el único descendiente de los tres que no llegará a ser Rey de Jerusalén, crecería con una debilidad acusada en brazos y piernas. Este estigma es, pues, una secuela indeleble del «exorcismo», llevado a cabo por Ida, y con el que el niño expulsa un suplantador externo, un sucedáneo de ese alimento materno, que es símbolo y mediación de los designios Providenciales.

La leche materna, sobrepasa, así, su utilidad natural para adquirir una transcendencia divina. Deja de ser un mero vínculo de filiación, para convertirse en vehículo carismático del plan de Dios⁴². El *mater lactans*, motivo extendido a través de todo el arte medieval, encuentra

⁴ ² La idea de la tutela divina se halla manifiesta al comienzo del Título 3 de la Partida IV; al hablar del matrimonio legítimo: «[...] los hijos que nacen de él son derechoeros y hechos según ley; y a tales hijos como estos, según dijeron los santos, ama Dios y ayúdalos y dales esfuerzos y poder para vencer a los enemigos de su fe, pues son así como sagrados, puesto que son hechos sin malestancia y sin pecado [...]».

aquí sentidas reminiscencias, por cuanto Ida, al igual que María, como madre y, a la vez, mediadora de los designios divinos, se ocupa de la lactancia y el cuidado de sus hijos hasta que estos puedan valerse por sí mismos para cumplir con lo que ya ha sido anunciado⁴³. En este sentido, el personaje del conde Eustacio parece desarrollar en la historia una función actancial de adyuvante, al igual que ocurre con José en los Evangelios. Sus presencias respectivas, como educadores de una descendencia que está situada bajo la tutela divina, es admitida por cuanto ambos han consentido en someterse a la autoridad de Dios, quien sólo delega en ellos el ejercicio de la formación secular de los vástagos, lo que, en el caso de Eustacio, radica en el aprendizaje de la caballería.

La participación activa del padre como educador no podría haberse dado de otra manera en una obra como la *GCU*, recordémoslo, un discurso histórico producido por y para una élite defensora de la doctrina señorial imperante a finales del XIII. Su presencia, aunque secundaria, es necesaria para justificar y contrapesar ideológicamente la importancia atribuida a Ida en el cuidado de sus hijos. Sabidas son las reticencias expresadas en las obras eclesiásticas y moralistas de la época en aceptar un papel excesivo de la madre en la educación de sus hijos. Tal práctica puede luego acarrear una formación imperfecta y la consiguiente falta de adecuación del futuro adulto para hacer frente a la posición social que se le ha deparado (Lett, 1997a: 154-160). El archivistado *Perceval* de Chretien de Troyes se hace eco en sus versos de estos temores a los riesgos de una educación monoparental de naturaleza materna. Aquí, el héroe recibe una educación “secreta”, da espaldas al mundo, orientada exclusivamente al desarrollo de los valores espirituales, pero que descuida toda adaptación del joven a su posterior función dentro de la sociedad: leer, escribir, la música y, sobre todo, el oficio de caballero. Perceval sólo podrá completar dichas carencias cuando, más tarde, haya encontrado un reflejo paterno en la figura del rey Arturo. Con la imitación de este caballero modélico concluirá el ciclo de aprendizaje del héroe, preparado, por fin, para asumir su lugar en la corte de Camelot.

Tales riesgos son evitados en la crónica castellana con la aportación, desigual, pero complementaria de los dos progenitores en la formación de su descendencia. La importancia de la presencia del padre en las tareas educativas y, sobre todo, de la distribución de cometidos entre los dos esposos está constantemente reseñada en las obras que describen la sociedad como modelo ideal. En la *GCU*, el papel de Eustacio, que, a diferencia de Ida, no es un mediador directo entre Dios y su progenitura, no deja de ser por ello menos importante en la vigilancia del perfecto crecimiento de sus hijos. Los capítulos CLI y CLII nos muestran diáfanoamente el cometido que el padre debe desempeñar para propiciar el destino que se le ha deparado a sus hijos. En estos capítulos puede apreciarse una interesante transposición de los códigos

4 ³ «L'archétype des relations entre la mère et l'enfant, c'est bien sûr la Vierge Marie et Jésus. Tel est le modèle qui va progressivement s'installer dans la conscience médiévale, car elle y est de plus en plus réceptive (D. Desclais-Berkvam, 1981: 137)».

feudovasállaticos sobre los lazos paternofiliales. De esta manera, el conde Eustacio arma caballero a su hijo Gudufre, como le corresponde en tanto que señor de los feudos de Boloña y de Bullón (CLII), pero, en el capítulo anterior, no puede dejar de sorprenderse cuando, al pedir a su esposa una mayor profesión de sumisión, como sierva que es de él ante los ojos de Dios, ésta le responde:

- Señor -dixo la Condessa-, verdad es que yo assí lo solía fazer quando de fuera entrávades e yo estava sola; mas agora quiero que sepades que no es assí, antes estó acompañada de muy más honrrados hombres que vos, e más poderosos, como que tengo so este mi manto dos reyes, e el uno dellos es rey e duque, e el otro es rey, e el tercero es conde; por bien que devedes entender que no sería razón de dar esta honrra a vos, e quitarla a ellos, que están folgando e tomando plazer. [Ida, que en realidad tiene a los tres retoños bajo el manto, no tarda en aclararle el enigma al conde] [...] no lo digo con locura ni otro escarnio nunguno, ni fablo en devaneo ni en son de otra ufanía; ante lo digo bien en verdad e en toda cordura, e es verdadera profecía; ca assí será, queriendo Dios, e assí es otorgado del dicho por el ángel, quel uno destos nuestros fijos sería rey e duque, e el otro rey, e el otro conde (68va). [*Tras lo cual, Eustacio decide acatar y esperar, en nombre del Señor, el cumplimiento de las palabras adventicias de su esposa*].

Si, en el orden temporal, Eustacio, puede investir a sus hijos del título de caballeros y, por ende, siervos suyos, en el plano divino, dichos vínculos quedan disueltos, al estar estos conferidos del rango de la caballería celeste, vasallos únicos del Señor. La interpretación que hace el conde del sueño premonitorio de Ida en el capítulo CXLIII incide en este sentido: «Dueña, esta visión deviérades preciar mucho, ca aún, si Dios quiere, saldrá de vos atal linaje, por que siempre seremos honrrados por todo el mundo, e que avrán en su poder la santa cibdad de Hierusalem, do Jesucristo tomó muerte por nosotros (66va)». Notese lo significativo de las palabras de Eustacio, que reconoce en su esposa el origen del linaje y, en Dios, la naturaleza de su predestinación⁴.

Para resumir, el personaje de Ida se plantea, a este respecto, en términos de servidumbre hacia tres tipos de señor diferentes: su esposo, Dios y, en tanto que mediadora de los designios divinos, sus hijos, los cuales están destinados a heredar, por la vía del linaje, los títulos y posesiones del padre. A su vez, la figura de Gudufre participará, con el carisma que le ha sido otorgado por la Providencia, de la nobleza de origen divino como futuro monarca de Jerusalén, abriendo así una estirpe simbólica, constituida históricamente y que remite en su origen a

4 ⁴ El sueño profético que tiene Ida, elemento proleptico del relato de las cruzadas, engarza así con esa visita del ángel a Beatriz, madre de la misma y esposa del Caballero del Cisne, a la que también le será anunciada el noble cometido de su descendencia.

Pablo López Martínez

Cristo. La doble esencia, humana y divinizante del héroe, como correlato secular del Rey celestial, adquiere en esto su completa configuración.

V. Conclusión

A lo largo de este estudio, hemos intentado analizar cómo el motivo de la lactancia materna sirve para reforzar, en la literatura de la Plena Edad Media y, en particular, en la *Gran Conquista de Ultramar* castellana, la idea de la constitución del linaje. Hemos analizado cada uno de los personajes femeninos, los poseedores actoriales de dicho motivo, que se erigen en los auténticos depositarios de la preservación sanguínea de la descendencia. El analizar cada uno de éstos – Isomberta; subsidiariamente, Ginesa y la cierva; Beatriz e Ida – en el orden cronológico que se sigue en la *Gran Conquista de Ultramar*, ha sido inducido por la intención de demostrar, de la manera más clara posible, cómo esa recurrencia del tema de la lactancia materna va enriqueciéndose de distintos niveles significativos – socioculturales, ideológicos y, por último, religiosos – que comienzan a gestarse en el original patrón narrativo del cuento folclórico y que adquieren su plena dimensión en el contexto histórico en el que se escribe y se recibe la obra.

En primer lugar y desde un análisis sociológico del texto, el amamantamiento, por parte de la dama noble, se incluye modélicamente en la práctica del cuidado en la formación y educación del niño, predicada por los moralistas contemporáneos. Por otro lado y al transluz doctrinal revelado en la lectura de la crónica, que no hace, en este sentido sino seguir la ideología manifiesta en las canciones épicas francesas de las que se nutre, la mujer es proclamada garante de un devenir generacional cuya transmisión de poderes y bienes se transmiten, en contrapartida, por la vía paterna. Esta idea es apuntalada en la crónica, sirviendo así a los particulares intereses creados en torno al «molinismo». Como último estadio de este proceso de creación semántica, la leche materna deja de ser una mera representación simbólica de dicha linealidad familiar en tanto en cuanto se convierte en elemento funcionalmente operativo dentro de la acción del texto: transubstanciación del carisma divino del que serán conferidos los miembros de la estirpe del Caballero del Cisne como futuros reyes del Reino Santo de Jerusalén.

La mujer, a la luz de la caracterización que se hace de ella, y en la que el motivo de la nutrición materna es una de las manifestaciones, se convierte así en el eje vertebrador de la narración, a través de cada una de sus ocurrencias actoriales. La transcendencia religiosa que subyace a cada una de personificaciones da cuenta cabal de ello.

Pablo LÓPEZ MARTÍNEZ
Université de Paris-X Nanterre.

Bibliografía

Textos literarios medievales consultados

- *La Estoria del Caballero del Cisne*, MS. 2454, edición crítica, introducción y notas realizado por María Teresa Echenique Elizondo, Barcelona, Aceña, 1989.
- *La Gran Conquista de Ultramar* (Libro I), edición crítica de Louis Cooper a partir de la obra impresa *princeps* de Salamanca, de 1503, Bogota, Instituto Caro Cuervo, 1979. Tomo I.
- *The Old French Crusade Cycle*, ed. Geoffrey Myers, The University Alabama Press. I volumen, *La naissance du Chevalier au Cygne* (1977): *Elioxe* (pp.1-129), edición crítica realizada por Emanuel J. Mickel JR.; *Béatrix* (130-260), edición crítica realizada por Jan A. Nelson. II volumen, *Le Chevalier au cygne. La fin d'Elias* (1985), edición realizada por Jan. A. Nelson.
- *Le Roman du Dolopathos*, de Herbert, Edición realizada por Jean-Luc Laclanche, Paris, Champion, 1977. 3 vol. La historia *Cygni* está contenida en el segundo volumen (pp.351-380).
- *Las Partidas*, de Alfonso X el Sabio, Edición antológica, realizada por Francisco López Estrada y María Teresa López-García Berdoy, Madrid, Castalia, 1992.
- *Las Partidas*, de Alfonso X, Edición facsimilar, realizada por Gonzalo Martínez Díez, a partir de la impresión de 1491 de Alonso Díaz de Montalvo, Valladolid, Lex Nova, 1988. 2 vol.
- *Castigos e Documentos para el bien vivir, ordenados por el rey don Sancho*. Edición crítica, realizada por Agapito Rey *Castigos e documentos para el bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*, Indiana University Publications, Humanities Series. N° 24, 1952. pp.227.
- *El Libro de los Estados*, de Don Juan Manuel, Edición crítica de R. Macpherson y Robert Brian Tate, Madrid, Castalia, 1991.
- *Llibre d'Evast et Blanquerna*, de Ramon Llull, Edición modernizada por María Josepa Gallafré, Barcelona, La Caixa, 1982, 1ª ed.(4ª ed., 1994).
- *Bestiario de Aberdeen*, Edición facsimilar, crítica y traducción del texto, llevada a cabo en la página web:
http://www.clues.abdn.ac.uk:8080/besttest/alt/comment/b_est_toc.html
- *Perceval* o *Le Conte du Graal*, de Chretien de Troyes, Edición bilingüe de Jean Dufournet, Paris, Flammarion, 1977.

Obras monográficas y artículos consultados

- ALEXANDRE-BIDON, Danièle y LETT, Didier. *Les Enfants au Moyen Age. V^e et XV^e siècles*. Primera parte, LETT, Didier (pp. 15-126), “L’enfant dans la chrétienté V^e-XIII^e siècles”. Segunda parte, ALEXANDRE-BIDON, Danièle (pp. 127-250), L’enfant dans la vie sociale (XII^e-début su XVI^e siècle), Paris, Hachette.
- ARIES, Philippe (1960), *L’Enfant et la vie familiale sous l’Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960.
- BECEIRO PITA, Isabel (1986), “La mujer noble en la Baja Edad Media castellana” (pp. 289-313), en VV.AA. *La condición de la mujer en la Edad Media*, Actas del congreso hispano-francés Madrid, Casa de Velázquez y Universidad Complutense, 1986.
- CARDINI, Franco (1989), “Dhuoda, la mère” (pp. 87-114), capítulo III de VV. AA. *Les femmes au Moyen-Âge*, Paris, Hachette, (2a ed., 1991).
- CONTRERAS MARTÍN, Antonio M (1986), “El Caballero Zifar en busca del linaje” (pp. 155-159), en LUCÍA MEJÍAS, Rafael (ed.) *Actas del Congreso Internacional sobre Sancho IV*, Alcalá de Henares, 1986.
- DESCLAIS BERKVAM, Doris (1981), *Enfance et maternité dans la littérature française du XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion.
- DESSAINT, Micheline (2001), *La femme médiatrice dans de grandes œuvres romanesques du XII^e siècle*, Paris, Champion.
- GARCÍA TERUEL, Gabriela (1995), «Les opinions sur la femme dans quelques récits des XII et XIII siècles» (pp.25-39), en *Le Moyen-Âge*. N° 1, 1995.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1998), *Historia de la Prosa Medieval Castellana. Vol I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Catedra, 1998. Ver para la «Gran Conquista de Ultramar» y la «Estoria del Cavallero del çisne» los capítulos 5.4.1. (pp.1029-1055) y 5.4.2. (pp.1055-1080) respectivamente.
- LACARRA, María Eugenia (1995), «Representaciones de mujeres en la literatura española de la Edad Media (escrita en castellano)» (pp. 21-68), en *Breve Historia Feminista de la Literatura Española (en Lengua Castellana). Vol. II. La Mujer en la Literatura Española. Modos de representación desde la Edad Media hasta el siglo XVII*, Iris, M. Zavala (coord.), Madrid, Anthropos, Dirección General de la Mujer, Universidad de Puerto Rico.
- LECOUTEUX, Claude (1982), *Melusine et le Chevalier au Cygne*, Paris, Imago, 1997 (2^a ed.).
- LETT, Didier (2000), *Famille et parenté dans l’Occident médiéval. V^e-XV^e siècle*. Paris, Hachette.
- LETT, Didier (1997a), *L’enfant des miracles. Enfance et société au Moyen-Âge, XII^e-XIII^e siècle*, Paris, Aubier.
- LETT, Didier (1997b), Ver ALEXANDRE-BIDON, Danièle (1997).
- PASTOR, Reyna (1986), «Para una historia social de la mujer hispano-medieval, Problemática y puntos de vista» (pp. 187-214), en VV. AA. *La condición de la mujer en la Edad Media*, Actas del Coloquio Hispano-Francés. Madrid, Casa de Velázquez y Universidad Complutense, 1986.
- PÉREZ-PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACO, José Manuel (1986), «La mujer ante el Derecho público medieval castellano-leonés. Génesis de un criterio» (pp. 97-106), en VV. AA. *La condición de la mujer en la Edad Media*. Actas del congreso hispano-francés Madrid, Casa de Velázquez y Universidad Complutense, 1986.

La lactancia materna, motivo fabulador del linaje en la Estoria del Cavallero del Çisne

- POWELL, Eileen (1975), *Medieval Women*. Cambridge University Press, (pp. 112).
- QUEROL SANZ, José Manuel (2000), *Cruzadas y literatura: El Caballero del Cisne y la leyenda genealógica de Godofredo de Bouillon*, Universidad Autónoma de Madrid, Colección estudios N° 65. Madrid, 2000.
- REYNAL, Vicente (1991), *Las mujeres del arcipreste de Hita. Arquetipos femeninos medievales*, Barcelona, Puvill Editor.
- VAUQUEZ, André (1975), *La spiritualité du Moyen-Âge occidental*, Seuil, Paris (2ª ed., 1994).