

# LITERATURA MEDIEVAL

Volume II

ACTAS DO IV CONGRESSO  
DA  
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL  
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de  
AIRES A. NASCIMENTO  
e  
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

---

Lisboa  
1993

© 1993, EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA  
DE LITERATURA MEDIEVAL

Reservados todos os direitos  
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte  
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: EDIÇÕES COSMOS

1ª edição: Maio de 1993

Depósito Legal: 63839/93

ISBN: 972-8081-05-7

Difusão

**LIVRARIA ARCO-ÍRIS**

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa

Telefones: 795 51 40 (6 linhas)

Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

**EDIÇÕES COSMOS**

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa

Telefones: 342 20 50 • 346 82 01

Fax: 347 82 55

## El Heredero Anhelado, Condenado y Perdonado

Alan Deyermond

Queen Mary and Westfield College, London

[A] Un rey o progenitor de reyes, [B] después de muchos años sin heredero, [C] engendra (en la vejez) (por la gracia especial de Dios) a un hijo/ una hija muy amado que va a heredar el reino. [D] Cuando el hijo llega a la adolescencia, [E] las palabras de otra persona hacen que [F] el rey/ patriarca le condene. [G] (A pesar de las súplicas de muchas otras personas), [H] la ejecución está a punto de realizarse cuando [I] una intervención inesperada efectúa [J] el indulto y la restauración del heredero, [K] sustituyéndose otra víctima [L] que resulta quemada.

Este diseño narrativo se encuentra en tres textos conocidos en la España medieval: el capítulo 22 de Génesis (historia de Abrahán e Isaac), la historia-marco del *Libro de los assayamientos de las mugeres* (o *Sendebár*), y el *Grisel y Mirabella* de Juan de Flores<sup>1</sup>. Los elementos entre paréntesis se encuentran en sólo dos de los tres textos, pero en los tres se nota una acusada coincidencia en los motivos narrativos y en el orden de los mismos (los textos, con las letras que indican los doce motivos, van citados en apéndice). Es verdad que la función del diseño narrativo es distinta en los tres textos. La historia de Abrahán e Isaac es sólo una parte de lo que conocemos ahora como el libro Génesis, una parte más pequeña del Pentateuco, y una parte mínima (en cuanto al espacio ocupado) de la Biblia; pero todos sus lectores la reconocen como una historia con estructura y tema claros y coherentes. En el *Libro de los assayamientos*, como acabamos de ver, constituye la historia-marco, con identidad propia, y distinta de la de los cuentos encajados en ella. En *Grisel y Mirabella* constituye el núcleo narrativo de las primeras 32 de las 41 páginas que ocupa la obra de la edición de Alcazár López y González Núñez, y mantiene su presencia en el resto de la obra gracias a la geminación. Función muy distinta en los tres textos, pues, pero esta diferencia no disminuye la estrecha semejanza entre los tres en cuanto al diseño narrativo — semejanza demasiado estrecha como para descartarse como mera casualidad.

¿Cómo se puede explicar? El diseño no parece pertenecer al fondo general de la narrativa folklórica: aunque encontramos a menudo en el *Motif-Index* de Stith Thompson (y en nuestra lectura de la literatura no folklórica) motivos individuales, o hasta breves series de motivos del diseño — para escoger tan sólo un ejemplo, la historia de Fedra e Hipólito tiene los motivos DEF —, no veo la historia entera, ni hasta una aproximación a ella, en los *Types of the Folktale* de Arne y Thompson, ni en la *Morphology of the Folktale* de Propp<sup>2</sup>. Hay que pensar, por lo tanto, en una fuente común o en la influencia directa de la más antigua de las tres versiones. No se me ocurre ninguna fuente común, de modo que la única solución que nos queda es la influencia directa.

La más antigua de los tres textos es, sin duda alguna, el libro de Génesis. Según el consenso de la investigación bíblica, el Pentateuco fue redactado en más o menos de la forma que hoy conocemos, hacia principios del siglo V. a.C., a base de materiales mucho más antiguos<sup>3</sup>. Dichos materiales serían principalmente orales, aunque la naturaleza de algunas partes de Génesis (sobre todo las listas de nombres) indica la dependencia de fuentes escritas. No sabemos hasta qué punto remontaron las fuentes, pero es posible que algunas fueran antiquísimas, no muy distantes de la fecha tradicional de la vida de Abrahán (hacia 2000 a.C.), como

concluye Sir Leonard Woolley<sup>4</sup>. La realidad histórica de Abrahán, si lo aceptamos, no garantiza la realidad del sacrificio interrumpido de Isaac, desde luego, pero sí sabemos que desde una fecha bastante temprana, y desde el siglo V a.C. como más tarde, la historia de dicho sacrificio existió en más o menos su forma actual. No es éste el momento apropiado de comentar la semejanza parcial entre la historia de Abrahán e Isaac y la del sacrificio de Ifigenia según textos griegos aproximadamente coetáneos con la formación del texto de Génesis, por interesante que sea la cuestión<sup>5</sup>. No cabe tampoco una discusión de la relación tipológica entre la historia del sacrificio de Isaac y la narrativa de la Pasión. Lo que importa ahora es la prioridad de la historia de Abrahán e Isaac frente a la historia-marco del *Sendebār*<sup>6</sup>.

La fecha y la lengua de origen del *Sendebār* son muy discutidas. La primera alusión a esta colección de cuentos es del siglo IX, y el primer texto existente se redactó probablemente el siglo X, pero la versión original debe atribuirse al siglo VI según unos investigadores, mucho antes (¿siglos IV-II a.C.?) según otro. Para la mayoría se trata de una obra sánscrita, pero Ben Edwin Perry alegó razones de peso para aceptar un origen persa, y Morris Epstein sostuvo después que el hebreo fue un eslabón clave en la elaboración del texto y que tal vez hubiera una versión hebrea primitiva al comienzo de la tradición textual<sup>7</sup>. Pero aun si aceptamos la hipótesis más extrema de Epstein — y la mayoría de los especialistas no están dispuestos a aceptarla — el origen del *Sendebār* sería posterior al libro de Génesis. En tal caso el autor del *Sendebār* primitivo habría conocido muy bien la historia de Abrahán e Isaac; si nos atenemos en cambio a la hipótesis indianista de los primeros investigadores, o a la persianista de Perry, la influencia se hace menos segura, pero queda muy posible, ya que Perry, por ejemplo, concluye que la versión original persa se redactó en el siglo VI, o sea mil años después del libro de Génesis. Además, hay que recordar que las muchas versiones del *Sendebār* difieren bastante unas de otras, de modo que la influencia de Génesis podría manifestarse en una etapa tardía de la transmisión. Hay que notar en concreto que el *Libro de los assayamientos de las mugeres*, traducido o adaptado en 1253 de una versión árabe ahora desconocida, difiere en su desenlace de las otras versiones que provienen de la tradición oriental de *Sendebār*. En el *Mishle Sendebār* hebreo y en dos versiones incluidas en las *Mil y una noches* la mujer falsa es perdonada, en otro texto árabe es desterrada, en dos versiones (y según Perry, p. 75, en el original persa) es expuesta a la humillación pública, y sólo en tres muere por su crimen: ahorcada en el *Tuti-Nameh* persa, ahogada en una versión de las *Mil y una noches*, y quemada en el *Libro de los assayamientos*<sup>8</sup>. La mayoría de las versiones orientales existentes carecen, pues, del motivo K o lo presentan de manera tan atenuada que no se reconoce (destierro, humillación pública), y sólo la castellana tiene el grupo final KL. Es muy posible, por lo tanto, que el *Sendebār* original hubiera formado su historia-marco en el modelo de la historia de Abrahán e Isaac (complicándola con el elemento de los siete sabios)<sup>9</sup>, pero con un desenlace muy suavizado, y que el *Libro de los assayamientos* o su fuente árabe perdida haya incluido los motivos KL a causa de una nueva influencia de Génesis. Tal vez no sea por mera casualidad, ni por error de copista, que el texto castellano empieza su narración con las palabras «Avía un rey en Judea» (p. 65), mientras que la mayoría de las versiones hablan de un rey de India<sup>10</sup>.

*Grisel y Mirabella*, del último cuarto del siglo XV (muy posiblemente, según las últimas investigaciones, hacia principios de dicha época), utiliza nuestro diseño narrativo de otra manera<sup>11</sup>. No hay problema alguno, desde luego, en cuanto al conocimiento de Génesis de parte de Juan de Flores. ¿Puede haber recibido también la influencia del *Sendebār*? El manuscrito único del *Libro de los assayamientos* es de principios del siglo XV, y fue enmendado a fines del siglo o principios del XVI. Frente a tales indicios de interés a lo largo del siglo, no debemos excluir la posibilidad de que Flores haya conocido el texto, pero no me parece muy probable. En cuanto a otros textos castellanos, que pertenecen al ramo occidental de la tradición de los siete sabios — la *Scala coeli* de Diego de Cañizares, que existe en un manuscrito del siglo XV, y los *Siete sabios de Roma*, que puede ser del XV aunque se imprimió

primero en 1530 — se alejan bastante del diseño observado en Génesis y en el *Libro de los assayamientos*<sup>12</sup>. Por lo tanto, aunque una influencia del *Sendeban* en *Grisel* y *Mirabella* no se puede excluir, es mucho más probable la influencia directa de Génesis, sea por imitación consciente, sea por reminiscencia inconsciente.

Los tres textos — Génesis, *Libro de los assayamientos*, *Grisel* y *Mirabella* — tienen cuatro rasgos notables en su utilización del diseño narrativo. Primero, la víctima sustituida difiere en especie o en sexo del heredero perdonado: el carnero sustituye a Isaac, la mujer malvada al príncipe, *Grisel* a *Mirabella* (lo mismo pasa en las versiones de la historia de *Ifigenia* en las cuales ésta no muere: una cierva o un oso la sustituye, aunque no por decisión del que la había condenado). Segundo, el diseño común se entreteje con otros elementos, aunque de maneras muy distintas: la historia de Abrahán e Isaac con la destrucción de Sodón y Gomorra y la historia consecuente de Lot y sus hijas<sup>13</sup>, la del príncipe falsamente acusado con el motivo del horóscopo, con los siete sabios, con los cuentos encajados en la historia-marco, y con el debate sobre las mujeres; y la de *Mirabella* y *Grisel* con el debate entre *Torrellas* y *Braçayda*, también de tema misógino. Tercero, cada historia incluye, o se refiere a, o se enlaza con un tabú cuya infracción provoca consecuencias terribles: la historia de Abrahán e Isaac se enlaza con la de los ángeles disfrazados a quienes los hombres de Sodón tratan de molestar sexualmente (Génesis 19); el príncipe infringe la prohibición contra el habla, impuesta por el horóscopo, y su infracción del tabú le expone a peligro mortal<sup>14</sup>; el padre de *Mirabella* «la hizo meter en un lugar muy secreto que ningún barón verla pudiese, por ser su vista muy peligrosa» (p. 516-55), palabras que recuerdan las historias tradicionales de personas o animales escondidos porque su vista misma mata, y otras historias de princesas tan guardadas que cualquier tentativa de verlas es castigada con la muerte<sup>15</sup>. Cuarto, cada historia se relaciona de algún modo con el tema del incesto. La historia de Abrahán e Isaac está entrelazada con la de Lot, sobrino de Abrahán, y por lo tanto con el incesto de Lot y sus dos hijas (Génesis 19:30-36); además, hay el curioso episodio de la visita de Abrahán y Sara a Egipto, donde aquél insiste en que su mujer diga a los egipcios que es su hermana, alegando una razón poco lógica (12:11-20). Encontramos parecidas acciones sorprendentes, con explicaciones que realmente no explican nada, en cuentos tradicionales en los cuales el incesto es tema fundamental. Hay que recordar también el pasaje oscuro que nos enteramos de los matrimonios de Abrahán y su hermano Nachor (11:29), que parece indicar que Sara es su media hermana — pasaje seguido por «Erat autem Sarai sterilis, nec habebat liberos» (11:30), esterilidad posiblemente relacionada con una unión incestuosa. Es hasta posible que el mandamiento a Abrahán de matar a Isaac tenga algo que ver con el incesto insinuado dos veces<sup>16</sup>. El elemento incestuoso del *Sendeban* es mucho más sencillo: el deseo ilícito de la madrastra, rechazado por el príncipe, se convierte en el alegato de que él ha tratado de violarla (p. 75), alegato que ocasiona la sentencia de muerte contra el joven. En *Grisel* y *Mirabella* no hay más que insinuaciones vagas de un deseo incestuoso del rey por su hija: «era dèll tanto amada que a ninguno de los ya dichos la quería dar [...] De manera que el grande amor suyo era a ella mucho enemigo» (p. 516-54)<sup>17</sup>. Se trata, pues, de un diseño que tiene una acusada tendencia a generar la complejidad narrativa, y parece tener hondas raíces en los cuentos tradicionales. Parece también que nuestro diseño narrativo es el de una iniciación de un adolescente que va a reinar<sup>18</sup>. Es posible que para pasar con seguridad por rito iniciático tan peligroso, el heredero tenga que ser virgen, y que el desenlace desastroso de *Grisel* y *Mirabella* se deba, al menos en parte, al hecho de que *Mirabella* ya había perdido su virginidad antes de pasar por sus ordalías. No quisiera sugerir que esto constituyera estrategia narrativa consciente de Juan de Flores, pero sí me parece muy posible que, al utilizar un diseño narrativo basado en cuentos y prácticas tradicionales, se hallara impulsado hacia esta dirección<sup>19</sup>. Y, desde luego, si la única heredera muere, el desastre es no sólo personal sino también político: el reino queda sin su futura reina, y al final de la obra parece disolverse en una anarquía sangrienta<sup>20</sup>.

El diseño Abrahán-Isaac, modificado, constituye sólo una parte de *Grisel y Mirabella*. Como vimos al principio, es el núcleo narrativo de ochenta por ciento de la obra, aunque dentro de dicho porcentaje el debate de Braçayda y Torrellas ocupa más espacio que el núcleo. Termina con la muerte de Grisel (KL) y el indulto de Mirabella (J), pero la obra no está terminada — queda la quinta parte por narrar. El *Sendebär*, al menos en su versión castellana del siglo XIII, termina exactamente donde termina el diseño que es el tema de esta comunicación, con las palabras «E el Rey mandóla quemar en una caldera en seco» (p. 155). Ni el libro de Génesis ni hasta la narración de la vida de Abrahán termina con el final del diseño, con las palabras «quem assumens obtulit holocaustum pro filio» (22:13), pero esto no importa, ya que el indulto de Isaac y su restauración como heredero son destinados a introducir una historia — mejor dicho, serie de historias — larguísima y de gran trascendencia: Isaac será padre de Jacobo, antepasado de David, hasta que la línea llega a San José (las primeras palabras del evangelio de San Mateo son: «Liber generationis Iesu Christi filii David, filii Abraham»). En *Grisel y Mirabella*, lo que sigue es muy distinto. El sacrificio de Grisel, víctima autosustituída (a diferencia de las víctimas en los otros textos), resulta vano, ya que la heredera perdonada no quiere vivir sin él, y a su vez se suicida. (Ya sugerí la posibilidad de que lo inútil que es la sustitución se pueda relacionar, en un nivel subconsciente, con el hecho de que la heredera no es virgen). No debemos, sin embargo, suponer que la última quinta de la obra tenga poco que ver, estructural y temáticamente, con lo que la precede. Dos técnicas, notadas en parte por la crítica reciente, refuerzan y estrechan los nexos estructurales y temáticos: son la conversión de imágenes en realidad, y la geminación de episodios.

La conversión de imagen en realidad, comentada por Grieve (p. 61), se nota en el motivo K, cuando las llamas de amor en los corazones de ambos amantes se transforman, sin perder su valor metafórico, en la realidad de las llamas que destruyen el cuerpo de Grisel: «en el fuego de bivas llamas se lançó sin ningún temor» (p. 572-84). El matiz erótico de la descripción de la muerte de Mirabella («Y muy presto fue dëllos [los leones] spedaçada, y de las delicadas carnes cada uno contentó al apeto», p. 575-86) es comentado por Grieve (p. 64) y Brownlee (p. 206), pero en relación con las acciones del rey; me parece muy interesante el paralelo con el comienzo de los amores de los protagonistas: «ella — por sí sola, sin tercero — buscó manera a la más plaziente que peligrosa batalla donde los desseos de Grisel y suyos vinieron a efecto» (p. 522-58). En cuanto a la geminación de episodios, el suicidio de Grisel se repite en el de Mirabella, y hay un caso más complejo, de geminación quiásmica: Grisel quemado y Mirabella despedazada por las uñas y los dientes de los leones se reflejan en la muerte de Torrellas, primero despedazado por las uñas y los dientes de las damas de la corte, y luego quemado<sup>21</sup>. De estos modos, las partes de la narrativa que pertenecen al diseño aquí estudiado se unen con la narración posterior. Hasta podríamos preguntarnos si la muerte de Torrellas, combinando las maneras de morir de Grisel y de Mirabella, no respondería subconscientemente a la necesidad de otra víctima sustituida, ya que la primera no sirvió para salvar a la heredera condenada. (Tendría que ser una necesidad subconsciente, ya que lógicamente no valdría nada después de la muerte de Mirabella.)

¿Qué creía hacer Juan de Flores? (Soy muy poco de moda, y sigo creyendo en la existencia del autor, y hasta de su intención.) Es posible que empezara con la historia de Abrahán e Isaac, aumentándola y modificándola (como el *Sendebär*, sobre todo en la versión que conocemos como el *Libro de los assayamientos*). Me parece mucho más probable, sin embargo, que su punto de partida fue la combinación de dos bloques principales de material narrativo: el motivo de la princesa recluida, tomado muy probablemente del cuento 4:1 del *Decameron*, y el debate sobre la mujer<sup>22</sup>. Flores encaja el debate dentro de una historia del tipo boccacciano Guismonda-Guiscardo, haciendo del debate el mecanismo que dirige dicha historia a su conclusión trágica. Agrega a esta básica estrategia narrativa otros elementos, como el asesinato ritual de Torrellas. Pero hay más: consciente o inconscientemente, Flores asimiló su narración

al diseño Abrahán — Isaac. ¿Es que, habiendo esbozado una narración que contenía gran parte de dicho diseño, Flores se sintió obligado (sin darse cuenta de ello) a completarlo? O sea, ¿es que se trata de lo que Albert B. Lord llama «the subconscious forces of attraction that are operative in oral tradition [...] a kind of mythic necessity or [...] thematic attraction»?<sup>23</sup> Si es así, algunos de los rasgos que Lord y otros investigadores nos han enseñado a reconocer en la poesía o la prosa oral nos serán importantes en la lectura de la ficción de autor tan culto como Juan de Flores, cronista real y Rector de la Universidad de Salamanca<sup>24</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Cito de *Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, nova editio, ed. Alberto Colunga y Laurencio Turrado, Biblioteca de Autores Cristianos, 14 (Madrid: Editorial Católica, 1946, reimpr. 1985); *Sendebarr*, ed. María Jesús Lacarra, Letras Hispánicas, 304 (Madrid: Cátedra, 1989); Joseph J. Gwara, «A Study of the Works of Juan de Flores, with a Critical Edition of *La historia de Grisela y Mirabella*», tesis doctoral inédita (Westfield College, University of London, 1988), pp. 513-708. Ya que esta edición de *Grisela*, la única edición crítica del texto, no se ha publicado todavía, indico también las páginas correspondientes de *La historia de Grisela y Mirabella*, ed. Pablo Alcázar López y José A. González Núñez (Granada: Editorial Don Quijote, 1983), así: pp. 522-58. En todas mis citas de textos españoles medievales, regularizo donde es necesario el empleo de *i/j*, *u/v*, y modernizo los acentos.

<sup>2</sup> Stith Thompson, *A Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, 2ª ed., 6 tomos (Bloomington: Indiana University Press; Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 1955-58). Antti Aarne y Stith Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, 2ª ed., Folklore Fellows Communications, 184 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961). Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, trad. Laurence Scott, 2ª ed., ed. Louis A. Wagner, American Folklore Society Bibliographical and Special Series, 9 (Austin: University of Texas Press, 1968). El motivo B corresponde a Propp I 3 y 4-5. Los motivos y tipos folklóricos del *Libro de los assayamientos* van extensa y eruditamente anotados en la edición de Lacarra, y en la versión moderna de José Fradejas Lebrero, *Sendebarr: Libro de los engaños de las mujeres*, Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universales, 36 (Madrid: Editora Nacional, 1981), con 2ª ed. en *Odres Nuevos* (Madrid: Castalia, 1990). Las pp. 76-78 de Lacarra tienen valor especial.

<sup>3</sup> Véanse, por ejemplo, Shemaryahu Talmon, «The old Testament Text», en *The Cambridge History of the Bible, I: From the Beginnings to Jerome*, ed. P. R. Ackroyd y C. F. Evans (Cambridge: University Press, 1970), pp. 519-91 (esp. pp. 164-65); G. Vermes, «Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis», *ibid.*, pp. 199-231 (pp. 194-95).

<sup>4</sup> *Abraham: Recent Discoveries and Hebrew Origins* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936). Wooley dice que: «with the appearance of Abraham the character of the Old Testament narrative sensibly changes [...] the book of Genesis suddenly becomes personal and historical» (pp. 19-20). Véase también Peter R. Ackroyd, «The Old Testament in the Making», en *The Cambridge History of the Bible, I*, pp. 67-113.

<sup>5</sup> La historia de Ifigenia estuvo en la *Cypria* (¿siglo VIII a.C.?), ahora perdida, aunque su contenido se resume en una obra mucho más tarde; la historia se desarrolla en la *Ifigenia en Aulis*, de Eurípides (hacia 410-406 a.C.). En estas versiones, la diosa Artemisia sustituye a Ifigenia por un animal sin que sus verdugos se dan cuenta de ello; hay otras versiones en las cuales Ifigenia es sacrificada. En las de *Cypria* y Eurípides, encontramos los motivos A, D (con la diferencia importante de que Ifigenia nos es heredera), EFGHI, y K. Véanse Hugh Lloyd-Jones, «Artemis and Iphigeneia», *Journal of Hellenic Studies*, 103 (1983), 87-102, y Nicole Loraux, *Tragic Ways of Killing a Woman*, trad. Anthony Forster (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987), cap. 2. Agradezco al Dr. Nicholas Lowe su imprescindible orientación bibliográfica. Los investigadores concluyen que tanto la historia de Ifigenia como la de Abrahán e Isaac reflejan la costumbre del sacrificio humano en la Grecia prehistórica y en las tribus de Canaán, vecinas de los hebreos, respectivamente: véanse Lloyd-Jones, p. 101, y Sir James George Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (London: Macmillan, 1919), I, pp. 417-18. Es curioso que el capítulo dedicado por Frazer a Abrahán (391-428) se ocupe casi enteramente del convenio solemne entre Dios y el patriarca, y que a pesar de su interés por la mitología griega (demostrado en

su famoso libro *The Golden Bough*) Frazer no relacione el sacrificio interrumpido de Isaac con otras tradiciones. Dicha comparación se hace brevemente en un libro anónimo, *Bible Folk-Lore: A study in Comparative Mythology* (London: Kegan Paul, Trench, 1884), pp. 32-33.

<sup>6</sup> Para la historia-marco del *Sendebär*, véanse María Jesús Lacarra y Juan Manuel Cacho Blecua, «El marco narrativo del *Sendebär*», en *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, II (Zaragoza: Universidad, 1977), pp. 223-43; Lacarra, *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Publicaciones del Departamento de Literatura Española, (Zaragoza: Universidad, 1979), pp. 121-31; y Sofía Kantor, «*El libro de Sindibád*»: variaciones en torno al eje temático «engaño-error», *Anejos del BRAE*, 42 (Madrid: RAE, 1988), pp. 35-65. Para la historia de Abrahán, vista desde diversos puntos de vista, véanse Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. Willard Trask (Princeton: University Press, 1953; reimpr. New York: Doubleday Anchor Books, 1957), pp. 5-20; Meredith G. Kline, «Genesis», en *New Bible Commentary*, 3ª ed., ed. D. Guthrie y J. A. Motyer (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1970), pp. 79-114 (pp. 96-100); y J. P. Fokkelman, «Genesis», en *The Literary Guide to the Bible*, ed. Robert Alter y Frank Kermode (London: Collins, 1987), pp. 36-55 (pp. 47-50).

<sup>7</sup> Véanse Perry, «The Origin of the Book of Sindbad», *Fabula*, 3 (1959), 1-94; Epstein, ed. y trad., *Tales of Sendebär: Mishle Sendebär: An Edition and Translation of the Hebrew Version of the Seven Sages* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1967); George Artola, «The Nature of the Book of Sindbād», en *Studies on the Seven Sages of Rome and Other Essays in Medieval Literature Dedicated to the Memory of Jean Misrahi* (Honolulu: Educational Research Associates, 1978), pp. 7-31; y, para más bibliografía, Hans R. Runte, J. Keith Wikeley, y Anthony J. Farrell, *The Seven Sages of Rome and the Book of Sindbad: An Analytical Bibliography*, Garland Reference Library of the Humanities, 387 (New York: Garland, 1984). La cuestión es enfocada desde el punto de vista del hispanismo por Lacarra, *Cuentística*, pp. 22-28; Fradejas, pp. 10-15 (8-14 en la 2ª ed.); Kantor, pp. 9-21; y Lacarra, ed., pp. 14-18.

<sup>8</sup> Domenico Comparetti, *Researches Respecting the «Book of Sindibād»*, Trad. Henry Charles Coote, Publications of the Folk-Lore Society, 9, parte 1 (London: Elliott Stock para la Folk-Lore Society, 1982), ofrece un análisis comparativo de siete versiones (pp. 10-23, con el castigo/perdón de la mujer en pp. 21-22). Su análisis es superado por el de Perry (pp. 58-84; castigo-perdón, pp. 74-76). Kantor (pp. 255-56) subraya la diferencia entre el *Libro de los assayamientos* y *Mishle Sendebär* en este punto fundamental, citando los trozos correspondientes. Una comparación menos pormenorizada de los dos textos, que ofrece varios puntos de interés, es proporcionada por Norman Roth, «The 'Wiles of Women' Motif in the Medieval Hebrew Literature of Spain», *Hebrew Annual Review*, 2 (1978), 145-65 (pp. 158-62). Roth descarta (p. 158) la hipótesis de Epstein del origen hebreo (nótese, sin embargo, que Roth se refiere al texto hebreo existente, mientras que Epstein propone como el original una versión hebrea perdida).

<sup>9</sup> Dicho elemento es bastante común en la literatura oriental, aunque el número de los sabios varía — se encuentra, por ejemplo, en la introducción al *Panchatantra* (véase Lacarra, *Cuentística*, pp. 124-25).

<sup>10</sup> Hay excepciones: en una versión, por ejemplo, el rey es de China. El *Libro de los assayamientos* es la única versión que se refiere a un rey de Judea. Es verdad que la confusión paleográfica entre «India» y «Judea» sería muy fácil, y hay que advertir que Fradejas enmienda la palabra («Había un rey en India», pp. 43-44), pero para mí no deja de ser significativo que el texto castellano empieza con un rey de Judea y termina con los motivos KL de la historia de Abrahán e Isaac.

<sup>11</sup> La ficción sentimental de Juan de Flores, atribuido por la mayoría de los críticos al último decenio del siglo, parece ahora bastante anterior, a la luz de las investigaciones biográficas (simultáneas e independientes, a pesar de las fechas que llevan las publicaciones) de Joseph J. Gwara, «The Identity of Juan de Flores: The Evidence of the *Crónica incompleta de los Reyes Católicos*», *JHP*, 11 (1986-87 [1988]), pp. 103-30 y 205-22; Carmen Parrilla, «Un cronista olvidado: Juan de Flores, autor de la *Crónica incompleta de los Reyes Católicos*», en *The Age of the Catholic Monarchs 1474-1516: Literary Essays in Memory of Keith Whinnom* (Liverpool: University Press, 1989), pp. 123-33.

<sup>12</sup> Las versiones Castellanas del ramo occidental se editan en Ángel González Palencia, ed., *Versiones castellanas del «Sendebär»* (Madrid: CSIC, 1946), pp. 67-311. Para un estudio de la tradición occidental de los Siete Sabios, véase Killis Campbell, ed., *The Seven Sages of Rome* (Boston: Ginn, 1907), pp. xv-cxiv.

<sup>13</sup> Fokkelman comenta la técnica del entrelazamiento, pp. 49-50.

<sup>14</sup> Se trata de una media infracción, comparable a la de Proserpina cuando come tan sólo una pepita de granada y por lo tanto tiene que pasar medio año debajo de la tierra: el príncipe dice «¡Ay enemiga de Dios! ¡Si fuesen pasados los siete días, yo te respondería a esto que tu dices!» (p. 75). Y porque es sólo una media infracción, el príncipe podrá escaparse del castigo de la muerte.

<sup>15</sup> Véase Barbara Matulka, *The Novels of Juan de Flores and their European Diffusion: A Study in Comparative Literature* (New York: Institute of French Studies, 1931), pp. 72-74.

<sup>16</sup> Para la conexión con el incesto de Lot, véase Fokkelman, p. 48. para Abrahán y Sara, véanse Kline, p. 93; Vernes, pp. 218-20, y Fokkelman, p. 48. Encontramos parecidas ambigüedades, insinuaciones, y explicaciones ilógicas en versiones de la historia de Apolonio.

<sup>17</sup> Matulka comenta prudentemente (p. 74) la sugerencia de un deseo incestuoso. Se presenta también como algo implícito en los trabajos de Patricia E. Grieve, *Desire and Death in the Spanish Sentimental Romance* (Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1987), pp. 59-61 y 64 (Grieve utiliza para su interpretación un concepto de Northrop Frye), y Barbara Weissberger, «Role-Reversal and Femininity in the Romances of Juan de Flores», *JHP*, 13 (1988-89), 197-213 (p. 202). Con menos cautela, Marina Scordilis Brownlee, «Language and Incest in *Grisel* y *Mirabella*», *Romanic Review*, 79 (1988), 107-28, reimpr. en su *The Severed Word: Ovid's «Heroides» and the «Novela sentimental»* (Princeton: University Press, 1990), pp. 191-210 y 248-51 (cito de la reimpresión), se refiere sin reserva a «the king's incestuous desire» (p. 199; cpse pp. 203 y 208-09) como si fuera hecho comprobado; además, como se habrá notado, el título de su estudio da relieve al incesto. Es interesante contrastar esta parte de *Grisel* y *Mirabella*, que tiene la reclusión mal motivada de la joven y un veredicto según la letra de la ley, con la parte correspondiente de *Cárcel de Amor*, donde no hay reclusión problemática pero donde el veredicto del rey es injusto y arbitrario.

<sup>18</sup> Véanse, por ejemplo, Lacarra, *Cuentística*, p. 121; Kantor, p. 14; Lacarra, ed., p. 77; cpse Lloyd-Jones, pp. 91-92, y Loraux, cap. 2.

<sup>19</sup> Tal vez debamos pensar en lo que dice Loraux, pp. 37-42, de la creencia de que una joven pierde su virginidad al ser degollada. Seguramente importante para la lectura de *Grisel* y *Mirabella* son las palabras de Loraux, en las mismas páginas, sobre la equivalencia del sacrificio y las bodas (por ejemplo, «death is a natural metaphor of marriage... [...] Tragedy] turns the metaphor round: virgins in tragedy leave for the abode of the dead just as they might their father's home for the home of their husband», p. 37), palabras que nos evocan dos frases de la obra de Flores. Una de ellas, «ansí fiestas tan tristes como el día de sus bodas se le pensavan fazer alegres» (p. 565-81), podría servir sencillamente de contraste, pero la otra revela una asociación — al menos inconsciente — entre bodas y ejecución: «fue por fuerça quitada Mirabella de los braços de su madre, la qual en una rica camisa spojaron para recibir la muerte» (p. 569-83). (Grieve dice, p. 59, que es «bedecked in jewels», pero no hay mención de joyas en el texto.)

<sup>20</sup> Las consecuencias sociopolíticas de la sexualidad de Mirabella y de la postura de su padre frente a ella se comentan, desde puntos de vista distintos, en varios trabajos recientes: Grieve, pp. 69-70 y 72; Joseph G. Gwara, «Gluttony and Lust in *Grisel* y *Mirabella*», comunicación inédita, Medieval Hispanic Research Seminar, Westfield College, mayo de 1985; Jorge Checa, «*Grisel* y *Mirabella* de Juan de Flores: Rebeldía y violencia como síntomas de crisis», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 12 (1987-88), pp. 369-82; Weissberger, pp. 204-05; Brownlee, p. 208; Lillian von der Walde Moheno, «El episodio final de *Grisel* y *Mirabella*» (de próxima aparición).

<sup>21</sup> La relación entre imagen y realidad ya se comenta en el texto: «Las leyes de la tierra eran 'quien por fuego de amor se vence, en fuego muera'» (pp. 565-66-81).

<sup>22</sup> Grieve, pp. 67 y 70, comenta los paralelos, pero sin el quiasmo.

<sup>23</sup> Matulka, pp. 45-50 y 74-76, señala la importancia de *Decameron* 4:1 como punto de partida para *Grisel* y *Mirabella*. Françoise Vigier, «Difusión y proyección literaria de la novela IV, 1 del *Decamerón* de Boccacio en la España bajomedieval y renacentista», en *Formas breves del relato: Coloquio Casa de Velásquez-Departamento de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza, Madrid, febrero de 1985*, ed. Yves-René Fonquernie y Aurora Egido, Publicaciones del Departamento de Literatura Española, 6 (Zaragoza: Universidad; Madrid: Casa de Velásquez, 1986), pp. 87-104 (pp. 100-01), desarrolla las ideas de Matulka de una manera, y Brownlee, pp. 191-200, de otra (Brownlee desconoce el trabajo de Vigier).

<sup>24</sup> *The Singer of Tales*, Harvard Studies in Comparative Literature, 24 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960), p. 206.

<sup>25</sup> Véanse las investigaciones biográficas de Gwara y Parrilla, citadas en la nota 11.

Una versión preliminar de esta comunicación se leyó en el III Coloquio sobre la literatura del siglo XV, del Medieval Hispanic Research Seminar del Queen Mary and Westfield College, junio de 1991. Agradezco a los colegas sus valiosos comentarios, de los cuales me he aprovechado en la segunda versión. Agradezco también a la Srta. Katy Kearsey el haberme conseguido material bibliográfico.

## Apéndice 1

[A] Igitur Sarai, uxor Abram, [B] non genuerat liberos: sed habens ancillam aegyptiam nomine Agar, dixit marito suo: 'Ecce, conclusit me Dominus ne parerem, ingredi ad ancillam meam, si forte saltem ex illa suscipiam filios.' (genesis 16: 1-2) [C] Postquam vero novaginta et novem annorum esse coeperat, apparuit ei Dominus, dixitque ad eum: 'Ego Deus omnipotens: ambula coram me, et esto perfectus. Ponamque foedus meum inter me et te, et multiplicabo te vehementer nimis.' Cecidit Abram pronus in faciem. Dixitque ei Deus: 'Ego sum, et pactum meum tecum, erisque pater multarum gentium. (17: 1-4) Dixit quoque Deus ad Abraham: 'Sarai uxorem tuam non vocabis Sarai, sed Saram. Et benedicam ei, et ex illa dabo tibi filium cui benedicturus sum, eritque in nationes, et reges populorum orientur ex eo.' Cecidit Abraham in faciem suam, et risit, dicens in corde suo: 'Putans centenario nascetur filius? et Sara nonagenaria pariet?' Dixitque ad Deum: 'Utinam Ismael vivat coram te.' Et ait Deus ad Abraham: 'Sara uxor tua pariet tibi filium, vocabisque nomen eius Isaac, et constituam pactum meum illi in foedus sempiternum, et semini eius post eum.' (17: 15-19) Erant autem ambo senes, provectaeque aetatis, et desiderant Sarae fieri muliebria. (18: 11) Visitavit autem Dominus Saram, sicut promiserat: et implevit quae locutus est. Concepitque et peperit filium in senectute sua, tempore quo praedixerat ei Deus. Vocavitque Abraham nomen filii sui, quem genuit ei Sara, Isaac. (21: 1-3) [D: Years pass, narrated in the rest of chapter 21.] [E] Quae postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham, et dixit ad eum: 'Abraham, Abraham.' At ille respondit: 'Adsum.' Ait illi: 'Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram visionis: atque ibi offeres eum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi.' [F] Igitur Abraham de nocte consurgens, stravit asinum suum, ducens secum duos invenes, et Isaac filium suum: cumque concidisset ligna in holocaustum, abiit ad locum quem praeeperat ei Deus. Die autem tertio, elevatis oculis, vidit locum procul: dixitque ad pueros suos: 'Expectate hic cum asino: ego et puer illuc usque operantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.' Tulit quoque ligna holocausti, et imposuit super Isaac filium suum: ipse vero portabat in manibus ignem et gladium. Cumque duo pergerent simul, dixit Isaac patri suo: 'Pater mi.' At ille respondit: 'Quid vis, fili?' 'Ecce', inquit, 'ignis et ligna: ubi est victima holocausti?' Dixit autem Abraham: 'Deus providebit sibi victimam holocausti, fili mi. [H] Pergebant ergo pariter: et venerunt ad locum quem ostenderat ei Deus, in quo aedificavit altare, et desuper ligna composuit; cumque alligasset Isaac filium suum, posuit eum in altare super struem lignorum. Extenditque manum, et arripuit gladium, ut immolaret filium suum. [I] Et ecce angelus Domini de caelo clamavit, dicens: 'Abraham, Abraham.' Qui respondit: 'Adsum.' Dixitque ei: 'Non extendas manum tuam super puerum, necque facias illi quidquam: nunc cognovi quod times Deum, et non pepercisti unigenito filio tuo propter me.' [J: The reprieve is not explicitly stated, but it is clearly implied.] [K] Levavit Abraham oculos suos, viditque post tergum arietem inter vepres haerentem comibus, [L] quem assumens obtulit holocaustum pro filio. (22: 1-13).

## Apéndice 2

[A] Avía un rey en Judea que avía nonbre Alcos. E este rey era señor de gran poder, e amava mucho a los omnes de su tierra e de su regno e manteníalos en justicia. E este rey avía noventa mugeres. [B] Estando con todas, según era ley, non podía aver de ninguna dellas fijo. E do jazía una noche en su cama con una dellas, començó de cuidar que quién heredaría su regno después de su muerte. E desí cuidó en esto e fue muy triste e començó de rebolverse en la cama con muy mal cuidado que avía. (*Sendeban*, ed. Lacarra, p. 65) E la muger le dixo: 'Yo te daré consejo bueno a esto. Ruega a Dios, qu'Él que de todos bienes es conplido, ca poderoso es de te fazer e de te dar fijo, si le plugiere. (p. 66) E después que ovo dicho esto, pagóse él dello e sopo que lo que ella dixo que era verdat, e levantáronse amos e fiziéronlo así; [C] e tomáronse a su cama e yazió con ella el Rey. E empreñóse luego, e después que lo sopieron por verdat, loaron a Dios la merced que les fiziera. E quando fueron conplidos los nueve meses, encaeció de un fijo sano. (p. 67) [D: an account of the Prince's life to the age of twenty.] [E: His stepmother, whose proposition he has indignantly rejected,] dio bozes e garpiós' e començó de mesar sus cabellos. E el Rey, quando esto oyó, mandóla llamar e perguntóla que qué oviera. E ella dixo: Éste que dezides que non fabla me quiso forçar de todo en todo, e yo non lo tenía a él por tal. [F] E el Rey, quando esto oyó, creciól' gran saña por matar su fijo, e fue muy bravo e mandólo matar. [G] E este Rey avía siete privados mucho sus consejeros, de guisa que ninguna cosa non fazía menos de se consejar con ellos. Después que vieron qu'el Rey mandava matar su fijo, a menos de su consejo, entendieron que lo fazía con saña porque creyera su muger. [...] Este privado primero fue para el Rey e fincó los inojos ante él, e dixo: 'Señor, non deve fazer ninguna cosa el omne fasta que sea cierto della,

e si lo ante fizieres, errallo as mal. (pp. 75-76) [H] E el rey mandó matar su fijo. (pp. 87 etc.) [I] El Infante se levantó e dixo: 'Dios loado, que me feziste ver este día e esta ora, que me dexeste mostrar mi fazienda e mi razón.' (p. 138) 'E, señor, no te di este enxemplo sinon que nos creas a las mugeres que son malas [...]' [J, K, L] E el Rey mandóla quemar en una caldera en seco. (pp. 154-55).

### Apéndice 3

[A] En el regno de Socia hubo un excellente Rey de todas virtudes amigo, y principalmente en ser justiciero; y era tanto justo como la misma justicia. [B] Y éste en su postremera edat [C] hubo una hija que después de sus días succedía en el reyno; y a ésta llamaron Mirabella. (*Grisel y Mirabella*, ed. Gwara, p. 515-Alcázar López y González Núñez, p. 54).

[D] Y como ya muchas vezes acahece quando hay dilación en el casamiento de las mugeres ser causa de caher en vergüenças y yerros, assí a ésta después acaheció. (p. 516-54) [E] Y después que algunos días muy occultos [Grisel y Mirabella] en grandes plazerse conservaron sus amores, ella no pudo encobrirlo a una grande y antiga sierva suya [...]; y como supo el secreto de su senyora, no pudo su lealtad tanto soffrir que no lo descubriesse al su amante, [...] Y ell [...] no pudo callarlo que al Rey no publicasse la maldad que en su casa Grisel cometía. [...] Y una noche, stando Grisel en la cama con Mirabella, el Rey mandó sercar la casa, y ahunque grande rato se defendió, pero a la fin tomados, en strechos cárceres por fuerça fueron puestos. [F] Y las leyes de su reyno mandavan que qualquiere que en tal yerro cayesse, el que más causa fuesse al otro de haver amado, que padeciesse muerte [...] (pp. 522-23-58) Y eran dotze juezes, los quales dieron sentencia que Mirabella muriesse [...] (p. 559-77) [G] la Reyna y ella con todas las damas se ponen ante los pies del Rey, hūmilmente supplicando por la vida de Mirabella, al qual ningunos ruegos venver pudieron. (p. 561-79) [H] Mas el Rey non pensava sino cómo a la vida de Mirabella diesse fin. Y ahunque en stremo la amava, pero la justicia era más poderosa quēl amor. El qual lugo mandó dar forma sin dilación que aquello se fiziesse. (p. 565-80-81) Luego por mandado del Rey fue por fuerça quitada Mirabella de los braços de su madre, la qual en una ríqua camisa spojaran para recibir la muerte, vyendo arder ante sí las encendidas llamas del fuego que la speravan. (p. 569-83) [I, K, L] Como Grisel dio fin a sus palabras, procuró de dar fin a su vida; y en el fuego de bivas llamas se lançó sin ningún temor [...] [J] Y luego la Reyna con otros cavalleros llegaron a supplicar al Rey perdonarla quiziesse [...] A lo qual el Rey no atorgava ni contradexía, salvo lo remitió a los de su consejo, con los quales ligero fue de alcançar no diessen la muerte a Mirabella si ella después no la buscara. (p. 572-84)