

LITERATURA MEDIEVAL

Volume IV

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 HISPÁNICA
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: 63841/93
ISBN: 972-8081-07-3

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 COSMÓS

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01
Fax: 347 82 55

De la Risa Profética a la Nostalgia del Paraíso en el *Libro del Cavallero Zifar*

María Jesús Lacarra
Universidad de Zaragoza

Numerosísimos son los estudios consagrados al *Libro del Cavallero Zifar*, pese a lo cual todavía muchas de sus páginas siguen encerrando misterios. El propósito de esta comunicación será examinar algunas risas enigmáticas. Para ello nos detendremos sólo en dos episodios, uno al comienzo de la obra y otro al final, en los cuales los personajes ríen o se niegan a hacerlo sin razones aparentes para ello.

I. La risa del profeta

En las primeras páginas del libro, Zifar, para explicar las causas de su actual situación, refiere a Grima una conversación sostenida en su infancia con su abuelo. Éste, a preguntas del niño, explicó la historia del linaje familiar venido a menos por la maldad de un antepasado:

«¿E si yo fuere de buenas costumbres — dixe yo —, podría llegar a tan alto lugar?» E el me respondi reyendose mucho, e dixome asy: «Amigo pequeño de dias e de buen entendimiento, digote que sy, con la merçed de Dios, si bien te esforçares a ello e non te enojares de fazer bien; ca por bien fazer, bien puede ome subir a alto lugar». E esto deziendo, tomando grant plazer en su coraçon, santigo a sy e a mi, e dexose luego murir, reyendose ante aquellos que y eran. E marauillaronse todos de la muerte de aquel mi auuelo que asy contesçiera»¹.

Las palabras del abuelo quedan grabadas en la mente del niño y ahí perduran hasta que es un adulto:

«E estas palabras que mi auuelo me dixo de guisa se fincaron en mi coraçon que propuse estonce de yr por esta demanda adelante; [e] peroque me quiero partir de este proposito, non puedo; ca en dormiendo se me viene emiente, e en velando eso mesmo» (p. 34).

El episodio ha sido considerado por los estudiosos como clave para comprender la partida del caballero y la maldición que le persigue². Su ascenso al trono de Mentón supondría la llegada «a tan alto lugar», gracias a su esfuerzo y recto proceder. Leída a la luz de la trayectoria del héroe, esta conversación cobra un claro significado profético, lo que explicaría, a mi juicio, la sorprendente risa del abuelo. Bastaría con recordar las carcajadas de Merlín que acompañan sus enigmáticas palabras, como anuncio de sus poderes sobrehumanos. En el folclore universal es un tema bien conocido que recoge el *Indice* de S. Thompson³ en los motivos N456: «Enigmatical laugh reveals secret knowledge» y M304: «Prophecy from enigmatical laugh», y cuenta con antecedentes bíblicos. Como recuerda Paul Zumthor⁴, también el profeta Daniel ríe cuando descubre ante el rey la infidelidad de sus sacerdotes (*Daniel*, XIV, 6-18). Pero el abuelo del futuro caballero se va de este mundo riendo ante el asombro de lo que asisten a la escena. Esta risa, como Vladimir Propp⁵ atestigua con numerosos ejemplos, convierte a la muerte en un nuevo nacimiento, en un paso hacia la vida.

II. La nostalgia del Paraíso

La risa vuelve a ocupar un lugar destacado en las últimas páginas del libro cuando Roboán, el segundo de los hijos de Zifar, emprende las aventuras que le llevarán finalmente a ocupar el trono del imperio de Tigrida⁶. El episodio de las Islas Dotadas, calificado de «narración inquietante de extraordinaria belleza» por Don Martín de Riquer⁷, ha sido objeto de

atención por numerosos críticos desde principios de este siglo, quienes se han preocupado por rastrear las fuentes, subrayar los paralelismos con otros episodios maravillosos del mismo libro y buscar el sentido alegórico⁸. El motivo desencadenante de la extraordinaria aventura que vivirá el segundo hijo de Zifar, la risa, no ha sido, sin embargo, interpretado ni se han hallado sus posibles antecedentes⁹.

Roboán, tras preguntarle al emperador la causa de su incapacidad para reír, será expulsado de Tigrida y conducido por un barco sin remos a un reino fabuloso, las Insolas Dotadas. Transcurrido un año allí, volverá a ser expulsado tras caer en las tentaciones de una doncella diabólica. A su regreso, la conversación entre Roboán y el emperador nos permite establecer una clara dependencia entre la experiencia pasada y el tema de la risa:

E el enperador se aparto con el infante e preguntole como le fuera, e el le dixo: «Señor, bien e mal.» «Ya lo veo — dixo el enperador —, que bien vos fue luego e mal despues; pero deuedes tomar conorte, e reyd agora conmigo, sy ayades plazer.» «Çertas — dixo el infante —, non podria reyr por alguna manera, e sy otro me lo dixiese matarme — ya con el de grado». «¿Pues por que — dixo el enperador —, fazedes vos [tal] pregunta, por que non reya? Ca por [y] pase yo por do vos pasestes; ca yo fuy el primero que oue aquel plazer, e perdilo por mi mal recabdo asy commo vos fezistes» (pp. 481-2).

El placer perdido por ambos se asocia a un imperio, ubicado en un territorio maravilloso, descrito de acuerdo con todos los tópicos que la tradición universal atribuye al mundo sobrenatural, ya sea el reino de las hadas, el país de los bienaventurados o el Paraíso Terrestre. El mismo nombre elegido, Islas Dotadas, ya es un indicio de la deliberada ambigüedad con la que el autor va a combinar los diversos motivos a su alcance. Nada facilita, en un principio, la localización geográfica de las citadas insolas¹⁰, aunque en dos ocasiones se den referencias de ello: «Ca este inperio es de los mas viçiosos e muy abondados del mundo que dizenle las Yslas Dotadas; e comarca de la una parte con las insolas de Çin, e de la otra parte con la mar del inperio de Trigida, e [de] las otras dos escontra oriente» (p. 478); más adelante leemos: «Europa es a la parte de çierço, catando ome a oriente de cara, e comiença en çima del mundo, cerca de oriente, sobre el inperio de las Insolas Dotadas» (p. 504).

En un excursus geográfico preliminar se mencionan otras islas, con una denominación muy similar, Islas Bienaventuradas, asociadas al Paraíso Terrenal: «E dizen al paraiso terrenal, onde estos rios naçen, las Islas Bienaventuradas,...» (Ms. P fol. 166r-v)¹¹. Esta identificación entre el Paraíso y las Islas Afortunadas (*Insuae Fortunatae*) había sido expresamente rechazada por San Isidoro (*Etym*, XIV, 6,8), apartándose de este modo de la tradición pagana, como bien refleja la *Semeiança del mundo* en la primera mitad del XIII: «E otrosy otras yslas ay en el mar Oçeano que dizen **Fortunate**; e tanto quiere dezir este nonbre como tierras bien **aventuradas**, e este buen nonbre an e demuestran que son **abondadas** e llenas de todos bienes, e asy es que por los grandes bienes e por el gran deleyte desta tierra pensaron los gentiles e los poetas que era en esta tierra el parayso; e segura mente heraron, e que pues abasto ay avia de tanto bien en estas yslas, segunt dize Sant Ysidro. Son a syniestro de la tierra de Mauritania cerca de oçidente, e estas yslas son departidas por el mar que corre entre medias»¹² (el subrayado es mío).

La mención de las Islas Bienaventuradas en la digresión geográfica que sirve de preliminar al episodio, sumada a las coincidencias semánticas, especialmente visibles en el texto de la *Semeiança*, entre «Bienaventuradas», «Afortunadas», «Dotadas» (Abondadas), permiten identificarlas con las islas que visitará Roboán y en las que engendrará un hijo al que llamará Fortunado (ms.M)/ Afortunado (Ms.P). Al conferirles rasgos paradisiacos el autor estaría usando la licencia de los «gentiles e los poetas», en palabras de la *Semeiança*, pero no haría más que seguir una larga tradición que proyectaba sobre los espacios insulares el mundo de los sueños¹³. La inaccesibilidad del territorio, «çerrado enderredor de muy altas peñas» (p. 458), la exuberante riqueza del reino o la belleza sobrenatural de sus pobladoras serán otros motivos recurrentes en estas descripciones.

La expulsión del Paraíso sufrida por el emperador de Tigrida y por Roboán, explicaría, a mi juicio, su nostalgia, plasmada en su incapacidad actual para reír. El motivo no es nuevo. Entre las leyendas más antiguas de viajes al Paraíso se cuenta, ya en el apocalipsis griego, el viaje de Seth; allí se relata cómo Adán, anciano de 930 años y enfermo, envió a su hijo Seth al Paraíso en busca del oleo de la misericordia para obtener algún alivio de sus sufrimientos. Seth es retenido en la entrada por el arcángel San Miguel quien le anuncia que Adán morirá a los tres días. La leyenda, ampliamente difundida en la Edad Media, se va enriqueciendo con numerosos detalles, de los cuales solo me interesa recordar uno recogido en varios textos. A su regreso Seth relata pormenorizadamente a Adán las palabras del ángel y, al oírlas, Adán recobra la alegría y ríe por vez primera tras su expulsión. Un poema francés del siglo XII lo narra de la siguiente manera:

De la grant joie que il va atendant
Ala sa painne del tout entroublant.
Il n'avoit ris bien avoit.VII. c. ans:
Adonques rit li vieus si durement
Li cuers dou ventre li va parmi partant¹⁴.

Roboán y el emperador, al igual que Adán, no ríen por el recuerdo del Paraíso perdido, bien sea como nostalgia de los bienes lejanos, bien como remordimiento por haber caído en la tentación diabólica. Esta última explicación será la preferida por los autores religiosos medievales para reforzar su apreciación negativa de la risa; así por ejemplo, Rhabanus Maurus (h.780-856) relaciona la risa con la culpa¹⁵.

En el cristianismo, donde el no reír aparece muchas veces como indicio de santidad, quien ríe es precisamente el diablo. Lo cómico en la cultura medieval caracteriza el mundo inferior de los ángeles caídos¹⁶. Así ocurrirá en la escena siguiente, cuando el emperador y Roboán se dirijan juntos hasta un jardín del palacio donde «vieron vna dueña muy fermosa que se bañaua en vna fuente muy fermosa e muy clara en medio del vergel; e esta era la dueña que lo[s] engañara, consejandolos que demandase[n] a la enperatris tres donas por que la perdiera[n] (...). E ella començo a reyr e a fazer escarnio dellos, e finco la cabeça en el suelo de la fuente, e començo a tunbar en el agua». (p. 483). El triunfo del diablo tentador se plasma en una carcajada burlona, como ocurre innumerables veces en la literatura ejemplar, en la que habitualmente se subrayan los aspectos burlescos de lo fantástico demoniaco. Los *Castigos e documentos* recogen la historia de un anciano ermitaño engañado por el diablo, quien adopta «semejança de muger muy fermosa e muy ninna». Cuando el ermitaño empieza a besarla, la doncella se desvanece y el diablo «començó a reirse a grandes risadas e fazie escarnio del ermitaño»¹⁷.

Con la imagen de la doncella diabólica riendo parece ponerse punto final a la maldición, pues de ahí en adelante Roboán y el emperador «reyeron e ovieron grant plazer» (p. 407). Una vez asumida la culpa y extraída por parte de Roboán la enseñanza de su experiencia pasada, a modo de *exemplum* vivido, desaparece definitivamente la enigmática incapacidad para reír. La risa profética del abuelo tendrá su más exacto cumplimiento en las últimas páginas del libro en las que Roboán, gobernando con bondad y justicia un imperio idílico regado por las aguas del Tigris, parece aproximarse al utópico reinado del Preste Juan de las Indias.

Notas

¹ Cito por la edición de Charles Philip Wagner, *El Libro del Cavallero Zifar*, Ann Arbor, University of Michigan, 1929, p. 34, pero tengo presentes los dos manuscritos: M (BN 11309) y P (Esp. 36) y el texto S, impreso en Sevilla, 1512, así como las ediciones de Joaquín González Muela, Madrid, Castalia, 1982 y Marilyn Olsen, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1984.

² Marta Ana Diz, «El motivo de la partida del caballero en el Cifar», *KRQ*, XXVIII (1981), 3-11, tras repasar las diversas opiniones sostenidas por los críticos sobre esta conversación, minimiza su importancia en la decisión de Zifar.

³ S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Bloomington-London, Indiana University Press, 1966.

⁴ Paul Zumthor, *Merlin, le prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Genève, Slatkine Reprints, 1973.

⁵ Vladimir Propp, «La risa ritual en el folklore», en *Edipo a la luz del folklore*, Madrid, Fundamentos, 1980, págs. 47-86.

⁶ Ante las vacilaciones del texto entre Tigrida, Trigrida, Triguiada, etc., María Rosa Lida consideró que Tigrida era la forma genuina, ya que este imperio tomó el nombre del río Tigris. Vd. «La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas», apéndice a la obra de H. R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, FCE, 1956, p. 410.

⁷ Martín de Riquer, «Estudios sobre el Cavallero Zifar», en su edición de Barcelona, *Selecciones Bibliófilas*, 1951, p. 332.

⁸ El episodio ha sido estudiado pormenorizadamente en diversos artículos, como los de Alexander H. Krappe, «Le Mirage celtique et les sources du *Chevalier Cifar*», *BH*, 33 (1931), 97-103, James F. Burke, «The Meaning of the Islas Dotadas Episode in the *Libro del Cavallero Cifar*», *HR*, 38 (1970), 56-68, Elisabeth Schreiner, «Die Matière de Bretagne im *Libro del Cavallero Cifar*. Zur Rezeption der Matière de Bretagne in zwei Episoden des *Libro del Cavallero Cifar*», *Romanisches Mittelalter. Festschrift zum 60 Geburtstag von Rudolf Baehr*, Goppingen, Kümmerle Verlag, 1981, 269-283, Reinaldo Ayerbe-Chaux, «Las Islas Dotadas: Texto y miniaturas del manuscrito de París, clave para su interpretación», en *Hispanic Studies in Honor of Alan Deyermond. A North American Tribute*, ed. John S. Miletich, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, págs. 31-50 y José Manuel Lucía Megías, «Fantasía y lógica en los episodios maravillosos del *Libro del Caballero Cifar*», *Parole. Revista de creación literaria y de filología*, 3 (1990), 99-111; a ello habría que sumar las interesantes observaciones que se hallan incluidas en obras de conjunto, como las de Roger M. Walker, *Tradition and Technique in El libro del cavallero Zifar*, London, Tamesis, 1974 y Cristina González, *El Cavallero Zifar y el reino lejano*, Madrid, Gredos, 1984.

⁹ Sólo J. Scudieri-Ruggieri recuerda una mención a «Tristán, el que no ríe», en el *Erec et Enide* (v.1687) y la tristeza de Arturo en la *Faula* de Torrella, sin conexión con nuestro texto. Jole Scudieri Ruggieri, «Due note di letteratura spagnola del sec. XIV: 1) La cultura francese nel *Cavallero Zifar* e nell *Amadís*; versioni spagnole del *Tristano* in prosa. 2) De ribaldo», *CN*, 26 (1966), 233-52.

¹⁰ Para la geografía en el *Libro del Caballero Zifar* son fundamentales los trabajos de Michael Harney, *The Literary Geography of the Libro del Cauallero Zifar*, Ph. D, University of California, Berkeley, 1983; «The Geography of the *Cavallero Zifar*», *La Corónica*, XI, 2 (1983), pp. 208-219; «More on the Geography of the *Libro del Cauallero Zifar*», *La Corónica*, XVI, 2 (1988), pp. 76-85.

¹¹ En el ms. M, f.172r, falta *dizen*.

¹² *Semeiança del mundo. A Medieval Description of the World*, ed. William E. Bull y Harry Williams, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959, texto B, p. 97.

¹³ Interesantes sugerencias sobre este tema, de extensa bibliografía, se encontrarán en las obras de Arturo Graf, «El mito del Paradiso Terrestre», *Mitti, leggende e superstizione del Medio Evo*, Torino, Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1925, pp. 1-175, Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche. Studi e ricerche*, Firenze, Leo S. Olschki Editores, 1937 y Jacques Le Goff, «El Occidente medieval y el Océano Índico: un horizonte onírico», en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 264-281.

¹⁴ El poema se reproduce en el Apéndice II de la citada obra de Arturo Graf, pp.159-167.

¹⁵ R. Maurus, *Commentarium in Ecclesiasticum*, libro V, cap. III, en PL, 109, col. 908; citado por Angel M. García-Gómez, *The Legend of the Laughing Philosopher and its presence in Spanish Literature (1500-1700)*, Córdoba, Universidad, 1984 y F. López Estrada, «Manifestaciones festivas de la literatura medieval castellana», en *Formas carnavalescas en el arte y la literatura*, ed. Javier Huerta, Barcelona, ed. Serbal, 1989, ambos con interesantes observaciones sobre el tema que nos ocupa.

¹⁶ Carlo Delcorno, «Illusione diabolica e meraviglioso quotidiano», en *Exemplum e Letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1989, 103-126, analiza varios *exempla* en los que el diablo ríe o suscita la risa. Juan Carlos Foix, *Qué es lo cómico*, Buenos Aires, Columba, 1965, comenta las teorías de Baudelaire y Kierkegaard acerca de la risa como ataque demoníaco al espíritu.

¹⁷ *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por don Sancho IV*, ed. A. Rey, Bloomington, Indiana, 1952, p. 178.