

## Reseñas

Martha Bayless, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996 (Recentiores: Later Latin Texts & Contexts). xii + 425 pp.

La paradoja que está en el origen de la literatura paródica mediolatina –literatura humorística nacida a la sombra de una cultura monástica que solemos imaginar siempre envuelta en la más grave circunspección–, las dificultades que presenta su taxonomía –a veces la parodia es medio, a veces fin; otras, termina confundida con la sátira o con la imitación– y la falta de ediciones críticas solventes de textos genuinamente paródicos son razones que justifican bien nuestro distanciamiento como público lector. Consciente de los prejuicios y problemas teóricos que pesan todavía en el estudio de la parodia mediolatina y de lo ayunos que nos encontramos de ediciones críticas confiables, con *Parody in the Middle Ages* Martha Bayless abre caminos en uno y otro sentido.

El libro se inicia con una substanciosa introducción (“Introduction”, 1-17) en la que Bayless delimita el terreno de su estudio y anuncia sus propósitos. Ante la vastedad del *corpus*, la autora se ciñó a “the most widespread and prolific traditions of religious parody: biblical parody, mock saints’ lives, liturgical parody, and humorous centos of re-

ligious texts” (9);<sup>1</sup> por economía, omite todo texto sólo parcialmente paródico y todos los escritos en vernáculo o en latín macarrónico. Aunque a primera vista pueda parecer que el *corpus* seleccionado peca por su parquedad, Bayless logra agrupar en estas pocas categorías tradiciones tan populares y nutridas como las de la *Cena Cypriani*, las *vitae* pseudohagiográficas de *san Nemo* y *san Inuicem*, las *missae potatorum*, los *euangelia* del dinero y muchos otros textos particulares como la *Garcineida* –familiar para el público hispánico desde un artículo ya clásico de María Rosa Lida– o la *Epistola notabilis de Pecunia*.

La selección de estos textos no es ingenua; desde un principio fija Bayless un doble propósito más allá del esfuerzo que representa la catalogación y análisis del material: demostrar, primero, que “medieval Latin parody was a widespread, uncontroversial, and often sophisticated literary form” y, después, que “medieval

<sup>1</sup> Aunque promete una continuación –“I hope to follow this study with another treating the principal secular traditions” (9)– cuyo contenido podemos adelantar por los textos incluidos en el catálogo de las pp. 215-227 de este mismo libro.

culture consisted not of two worlds, diametrically opposed, but of a single world, varied and complex, with humor one of its most universal pleasures" (2). Esta concepción original de lo que pudo haber significado el humor para el hombre medieval –concepción novedosa y atinada en la mayor parte de los textos que Bayless estudia– explica la exclusión en su *corpus* de aquellas obras nacidas a la sombra de polémicas entre grupos –por ejemplo, la *Carta del Diablo* y varias *passiones* políticas.

En cuanto al problema que terminológicamente representa la delimitación de una categoría como la *parodia*, Bayless opta por situar su marco teórico en una perspectiva diacrónica. Como la teoría literaria actual se ha ocupado en distintas ocasiones del problema, la autora sólo insiste en dos categorías que le serán teóricamente productivas: *textual parody* –"an intentionally humorous literary (written) text that achieves its effect by imitating and distorting the distinguishing characteristics of literary genres, styles, authors, of specific texts" (3)– y *social parody* –que logra el mismo efecto humorístico "imitating, with or without distortion, literary genres, styles, author, or texts while in addition satirizing or focusing on nonliterary customs, events, or persons" (3)–. La distinción entre ambos conceptos es importante: gracias a la enorme popularidad de la *parodia textual* en los dos últimos siglos, las teorías modernas y contemporáneas viven atentas y restringidas a esta parcela particular de la parodia (4-5); el hombre medieval, por el contrario, privilegió siempre la *parodia social* –maquillando con las convenciones de los discursos hegemónicos (la Biblia, los sermones, la liturgia, etc.) sus reproches a la conducta ilícita de los malos sacerdotes (la glotonería, la embriaguez, la am-

bición, etc.)–. En resumen, un estudio de la parodia medieval que se detiene en la pura intertextualidad falsea el valor de los documentos que se le ofrecen: "scholars of twentieth-century literature may be justified in excluding from their discussion of parody a category insignificant in the modern period, but its prevalence in the Middle Ages means that no scholar of medieval parody can afford to omit discussion of the social dimension of the genre" (5).

Luego de estas precisiones y de una reseña a vuelapluma de las tradiciones paródicas medievales más importantes (10-14) y del trabajo de los críticos que se han ocupado de ellas (14-17), Bayless se concentra en el estudio exhaustivo de tradiciones específicas. Toca el primer turno a las versiones conocidas de la *Cena Cypriani* –una versión temprana atribuida a san Cipriano, la de Rabano Mauro, la de Hymmonides, la de Azelines y la *Arras cena*– ("The Biblical Feast and Allegorical Parody", 19-56). A la presentación del texto y de aquello que los críticos han dicho del texto, sigue un análisis rico y erudito de las estrategias discursivas más frecuentadas en la tradición de las *cenae* paródicas: la distorsión y exageración de distintos recursos suministrados por la práctica de la exégesis bíblica. Bayless muestra convincentemente las dos caras que un mismo texto paródico reservaba a sus lectores: por un lado, el poema mordaz que satirizaba recursos bien conocidos de todos –la lectura alegórica como medio para expresar una escatología en un lenguaje humano y la lectura tipológica como posibilidad de sentido en la lectura global de la Biblia–; por el otro, un texto humorístico y al mismo tiempo un documento serio respaldado por una serie de verdades fundamentales, digno de respeto y estudio, cuyas alusiones históricas, por ejemplo, valía la pena

desentrañar —como hace Hervaeus Burgidolensis en su *De correctione quarundam lectionum*, que estudia la autora.

Otra rama importante de la tradición fue el panegírico paródico dedicado a *san Nadie (Nemo)* y *san Unosyotros (Inuicem)*. En este capítulo tercero (“Mock Saints’ Lives”, 57-92), se pasa lista a las distintas versiones conservadas de las historias de san Nadie —el *Nemo* largo, el *Nemo* de Cambridge, el *Nemo* abreviado, el *Nemo* combinado y el *Nemo* de Zurich—. En estos ingeniosos textos se parodia el relato de hechos —a la manera del *Actus apostolorum*— o la *vita* panegírica, basando su listado de virtudes en pasajes bíblicos que han sido intencional y convenientemente —según su propósito paródico— malinterpretados. Donde en la Biblia se dice “Nadie es profeta en su patria” (“[...] nemo propheta acceptus est in patria sua”, Lc 4, 24), malinterpretan nuestros autores anónimos “San Nadie es profeta en su patria”; donde se escribe “Nadie puede servir a dos señores” (“Nemo seruus potest duobus dominis seruire”, Lc 16, 13), malentienden estos mismos: “San Nadie puede sin problema servir a dos señores”. Este recreo, sencillo en apariencia, coqueteaba con dos recursos muy frecuentados en la expresión bombástica y conminatoria del sermón o en la encomiástica de la *vita*: el poder absoluto atribuido a la *auctoritas* antiguo y neotestamentaria, de un lado; del otro, la interpretación bíblica convencional —aquella que suele privilegiar el sentido alegórico por encima del literal—. Completa Bayless este capítulo con el estudio de la recepción de *Nemo* —una *Reprobatio* de 1290 en la que, a la vez que se demostraba la naturaleza fantástica de *Nemo*, se le condenaba como a un ente concreto que merecía la muerte junto a sus discípulos— y la de versiones impresas tardías.

Más populares en nuestros días, quizá gracias a la difusión que han adquirido los *Carmina burana*, son las parodias litúrgicas. En este cuarto capítulo (“Liturgical Parody”, 93-128), el resumen de las características de algunas de las ramas más importantes de esta tradición (el oficio de borrachos, las letanías paródicas, los himnos de bebedores, las *sequentiae* paródicas) se enriquece notablemente cuando Bayless enfrenta parodia y modelo; es evidente que en muchos casos sólo la familiaridad con el canon de la misa del cual derivaron estas jocosas parodias puede restituir para nosotros parte de su sentido original.

Bajo el título de “Humorous Centos” (129-176), Bayless reúne distintas tradiciones paródicas (los archiconocidos *Evangelia secundum Marcum Argenti*, la *Garcineida* —o *Tractatus Garsiae*—, la *Epistola notabilis de Pecunia* y un grupo de *sermones* y *lectiones* paródicas que Bayless titula “Nonsense-Centos”) que, aunque comparten con el centón virgiliano su principio compositivo —el arreglo de versos o pasajes de obras conocidas (virgilianas o bíblicas) en textos nuevos—, me parecen muy distintos en procedencia e intención. Bayless asume, sin embargo, la existencia de una continuidad que se prolonga con algunos pocos saltos del centón clásico al centón cristiano de fuentes seculares y bíblicas, del centón en verso virgiliano a la *narratio* que, por aumentar el crédito y el estilo de su prosa, yuxtapone citas bíblicas. Quizá sea éste uno de los capítulos más polémicos del libro; no en el análisis particular de las obras, que se mantiene imparcial y erudito como hasta ahora, sino en el significado global de esta propuesta que, por un lado, remodela la historiografía literaria de la parodia —reuniendo y dando coherencia a una serie de textos cuyas similitudes habían pasado más o menos desapercibidas— y enriquece, por el

otro, nuestro conocimiento del sistema de géneros literarios en la Edad Media. Historiografía literaria y géneros representan un terreno sumamente tornadizo en el que, creo, vale mucho la pena discutir la contribución de Bayless como parte importante de un esfuerzo que no debería quedar aislado.

Dos son las razones de peso que aconsejan dudar del valor metodológico que se le debe otorgar a una categoría como *centón* en la clasificación de estas tradiciones heterogéneas. Cuando Bayless incluye textos como los *Evangelia secundum Marcum Argenti*, la *Garcineida*, los sermones y *lectiones* paródicas y otros, en la escuela del *centón*, involuntariamente privilegia los mecanismos constructivos y, consecuentemente, las relaciones intertextuales –principio de la *textual parody*–, minimizando simultáneamente las que antes había considerado como relaciones primordiales para entender la parodia mediolatina: la intertextualidad que satiriza costumbres, acciones o personajes no literarios, la *social parody*.

Mientras el centón virgiliano fue una muestra acabada de virtuosismo formal –el modo de hacer coincidir fragmentos de distintas procedencias sin violentar el sentido general de la nueva composición– y continuación de los ejercicios de gramática de las escuelas romanas, las tradiciones paródicas que estudia Bayless parodian una situación comunicativa codificada más que un texto en particular. El principio constructivo de la cita literal de versos, versículos, fragmentos, etc. no basta para fundir dos tradiciones radicalmente distintas; lo que en una es virtuosismo formal, en otra es parodia y abuso de un recurso frecuente en la situación comunicativa del discurso homilético al uso: la *auctoritas*. Lo que en un centón fueron retazos de erudición, en un sermón o en la *sequentia* de la misa son *ar-*

*gumenta ab auctoritate* que legitiman y aconsejan una conducta particular. Como escribe Michel Zink al referirse a la literatura homilética vulgar –fenómeno al que no escaparon los textos mediolatinos–: “[...] la plupart des sermons ne progressent pas par enchaînement d'idées ni par le développement d'une raisonnement, mais par accumulation de citations, selon une technique qui devait être réglementée et officialisée un peu plus tard par les *Artes praedicandi*. Le procédé est systématisé à l'extrême dans les textes qui ne sont fait presque que de citations [...]” (*La prédication*, 307-308). Textos como el *Sermo sententiosissimus*, el *Sermo de nihil*, la *Lectio Danielis prophete*, etc. (todos ellos editados por la autora en las pp. 369-393 de su libro) no son sino una versión exagerada de esta acumulación de citas que pudo, incluso, llegar al sinsentido.

La responsable de este cambio de perspectiva es esa fuerte carga monitoria de los géneros cristianos que se parodiaban: desde el sermón –conminatorio por naturaleza– y hasta los Evangelios y Epístolas de tradición neotestamentaria –que cumplen una función persuasiva cuando empiezan a formar parte de la liturgia como *sequentiae*–, el discurso oral o escrito de naturaleza edificante sólo puede considerarse como una parte de los recursos persuasivos de un predicador dentro de una situación comunicativa codificada. Textos como los estudiados por Bayless parodian estos recursos persuasivos –el respaldo de la *auctoritas*, el uso de la *sequentia* (lectura del Evangelio del día) como literatura ejemplar, el *incipit* de los textos (“In illo turbine...”, “In illo tempore...”, “Fratres mei dilectissimi...” o, más sencillamente, “Fratres...”) y las convenciones para introducir las citas (“Ait enim Scriptura...” y sus variantes: “Papa Rabani ca-

pitulo nullo, folio corrupto”, “Galienus in cronica sua super Joannem ad Ephesios scribens ait”), etc.—, no el genotexto bíblico de donde unos y otros abrevan. El principio parodiado no es la Biblia, sino el predicador del sermón, el lector de la *sequentia*, el recitador de la *Vita* fraudulenta. No se cuestiona el sistema de valores de la Biblia, sino las convenciones discursivas del momento y el modo en que los predicadores manipularon el sistema de *auctoritates* para su propia conveniencia.

El *centón*, por otra parte, no se puede confundir con una categoría genérica; como escriben Verweyen y Witting, “Cento is not a generic term but an *écriture*—such as parody, travesty, contrafacture, and pastiche— which can be realized in a lyric and in an epic form as well as in the prose of political treatises and the literary essay, even in dramatic form” (“The Cento”, 172). Más que de un género—aunque al principio, *centón* sí definió un grupo de textos bien determinados (véase Isidoro, *Etymologiae* I, 39, 25-26)—, se trata de la estilización de distintos géneros y, si no se quiere ir tan lejos, de una técnica, de un juego de reorganización de las partes del discurso en un nuevo todo. El término, en todo caso, no está libre de polémicas.

El valor concedido a la técnica del *centón* perjudica también la unidad del libro y quebranta la coherencia del utilísimo apéndice 1 (“Handlist of Medieval Latin Parody”, 215-227); mientras en los capítulos anteriores se ha privilegiado como norma taxonómica el modelo del que parten las parodias—la *vita*, la liturgia, los comentarios alegóricos—, aquí se prefiere un mecanismo formal. En ese caso, si dentro de los “humorous Centos” se incluyen los textos contruidos sobre la yuxtaposición de citas—deturpadas o simplemente descontextualizadas— de *auctoritates* bíblicas,

¿porqué no incluir entre éstos las varias versiones del *Nemo*? Y al revés: si existe un apartado dedicado a las “Mock Saints’ Lives”, ¿porqué no incluir aquí el *Tractatus Garsiae*—una *translatio* de los santos mártires Albino y Rufino—?

Todos estos detalles, que bajo la lente de aumento de esta reseña parecerán mayores de lo que en realidad son, no hacen menos grata la lectura de este capítulo: el análisis cuidadoso de cada texto es un ir y venir de la técnica—la parodia y el centón— al tema—la disparidad entre los modelos de conducta y la depravación de las conductas reales— a la intención jocosa, el único camino para proporcionar una visión no parcelada de la parodia en su vida propia y en su contexto.

En el último capítulo del libro (“Religion and Humor in the Middle Ages”, 177-212), Bayless recoge mucho de lo dicho y aporta una buena cantidad de nuevos testimonios en el que resulta uno de los apartados más propositivos del libro: una teoría del humor en la iglesia medieval. Luego de una cuidadosa revisión crítica de los argumentos y contraargumentos que críticos como Bajtín, Huizinga, Gurevich y otros han usado para defender su teoría particular del humor, Bayless presenta la suya: “The assumption that humor must be subversive and hence inimical to religion is not consonant with the evidence provided by medieval Latin parody” (197). Para la autora, el humor en estos textos paródicos no se produce como un rechazo violento a la cultura oficial ni como una forma de disidencia; los paralelos de ciertas configuraciones mentales en la parodia y en la literatura oficial dejan ver que la complejidad del problema es mayor que la mera exclusión de un mundo en otro. La coincidencia de referencias, tópicos y mecanismos comunes en una y otra tradicio-

nes demuestran que la separación tajante entre ambas sólo puede ser metodológica, pero carece de fundamento real. Un mecanismo frecuente en la parodia como la inversión –“the substitution of one register for another [...] the literal for the allegorical, the physical for the spiritual, and the concrete for the abstract” (197)–, por ejemplo, no sería ajeno en absoluto a la cultura oficial: “the religious archetype of inversion was the Bible, which expresses the dissimilarity between the temporal world and the heavenly kingdom by describing each as an inversion of the other” (198). La diferencia entre parodia y literatura oficial fue muchas veces de perspectiva: mientras la inversión en la Biblia sirve para encumbrar lo terreno conocido y anunciar el advenimiento del transmundo, “the Money-Gospel demonstrates that the temporal world, with its perversion of divine order, is already the debased half of the dichotomy between spiritual and worldly: it exposes earthly weaknesses by holding them up to the pattern of the spiritual” (201).

Sobre el humor en sí mismo y como fenómeno para el hombre medieval, baste decir que las contradicciones entre la defensa del esparcimiento por los comentaristas medievales y la censura frecuente de la risa, tuvieron una justificación teológica. La distinción entre una *risa propria* y otra *impropia*; como escribía Burchardo de Bellevaux en el siglo XII, citado por Bayless, “alii rident cum iocunditate ad laudem et honorem et gloriam sapientiae, alii rident cum iocositate ad incrementum et propalationem stulticiae: iocundantur sapientes in risu et non irident, stulti iocantur in risu et derident” (204).

El estudio de Bayless se complementa con dos apéndices fundamentales para la comprensión de varios de sus argumentos y valio-

sísimos en sí mismos por ser todos ellos aportaciones originales para el conocimiento de un campo tan poco transitado como éste. Un catálogo exhaustivo –en la medida en que puede serlo– de las obras paródicas medievales escritas entre los siglos V y XV, cronológico y temático, conforma un primer apéndice. No voy a detenerme mucho sobre el obvio provecho que una sistematización como ésta tiene: se trata de un registro rico tanto en referencias (cuando los textos han sido ya editados) como en agradables sorpresas (cuando descubrimos que buena parte del acervo paródico permanece inédito en los manuscritos de distintos fondos). En el segundo apéndice, Bayless edita y traduce casi una veintena de testimonios de los cuales muchos eran hasta ahora inéditos –así sucede con una versión abreviada del *Nemo* y otra combinada, la recensión del *Inuicem* de Hamburgo, el *Confitemini dolio*, algunos fragmentos de las misas de borrachos, el *Fratres mei dilectissimi* de Hamburgo, el *Sermo sententiosissimus* y la *Exhortatio catechistica luteranorum*. En otros casos, cuando los textos han sido ya editados, Bayless nos entrega ediciones críticas mejoradas; para el *Nemo* largo, publicado antes por Wattenbach a partir de un manuscrito de Heidelberg y por Meyer a partir de uno distinto de Oxford, Bayless colaciona ocho manuscritos, seis de los cuales habían permanecido inéditos. Para la versión intermedia de los *Evangelia secundum Marcas argenti*, editada antes por Dümler, Lehmann, von der Hardt y otros, a partir de un solo manuscrito o de la colación de varios pero sin el registro de las variantes, Bayless presenta la colación exhaustiva de doce testimonios, algunos de ellos inéditos. Esta es la suerte que corren otros tantos textos. Se trata siempre de ediciones pulcras que, dependiendo del texto del que se trate,

se acompañan por distintos aparatos de notas —a veces referencias bíblicas, a veces variantes—. Las traducciones suelen ser justas y nada hay que se les pueda reprochar. Completa el libro una bibliografía (405-419), un índice de manuscritos (421-422) y un índice general (423-425).

Como en su momento lo fue el libro de Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter* —en sus dos distintas ediciones, la de 1922 y la de 1963—, el libro de Bayless está destinado a convertirse en una referencia obligada dentro de los estudios de la parodia mediolatina. Su agudeza crítica y la originalidad de sus propuestas, el material riquísimo que aporta al editar, traducir y clasificar una serie de materiales no siempre asequibles, hacen de *Parody in the Middle Ages* un semillero de ideas

nuevas, de discusión y de fuentes para los futuros interesados en un tema tan apasionante como el de la parodia mediolatina y el humor en la Edad Media.

ALEJANDRO HIGASHI

#### BIBLIOGRAFÍA

- VERWEYEN, Theodor y Gunter Witting, "The Cento, a Form of Intertextuality from Montage to Parody", en Heinrich F. Plett (ed.), *Intertextuality*, Berlin / New York: de Gruyter, 1991 (Research in Text Theory : Untersuchungen zur Texttheorie, 15), pp. 165-178.
- ZINK, Michel, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris: Honoré Champion, 1982 (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 4).