

El caballero a lo divino en Ramon Llull: contra el pecado de la lujuria The knight to the divine in Ramon Llull: against the sin of the lust



Jordi Pardo Pastor¹

Resumen: El sentido de este trabajo consiste en demostrar un nuevo modelo literario de caballero medieval. Así pues, mediante la influencia de la doctrina religiosa árabe y oriental, el caballero medieval se transmuta, en parámetros literarios, de un caballero diestro en las armas a un ser que busca por el mundo la esencia de Dios. Del mismo modo, para respaldar esta opinión se analiza la posible relación entre diferentes episodios de obras de caballería medievales con un mismo *leitmotiv*.

Abstract: The sense of this work consists on demonstrating a new literary model of medieval Knight. Therefore, by means of the influence of the Arab and oriental religious doctrine, the medieval Knight is transmuted, in the literary parameters, of a skillful Knight in the weapons to a being that it looks for in the world the essence of God. In the same way, to support this opinion is analysed the possible relationship with different episodes of medieval chivalry books with oneself *leitmotiv*.

Palabras clave: Caballero, Libro de caballerías, lujuria, constrictión, *exempla*.

Keywords: Knight, Book of chivalries, lust, constriction, *exempla*.

¹ Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio – Barcelona.



Ramon Llull. In: *Breviculum* (séc. XIV). Miniatura 7: *Das Ersatzbeer des Raimundus Lullus* (Ramon Llull va a derruir la torre de las mentiras). Internet

Libros de caballerías: los que tratan de hazañas de caballeros andantes, ficciones gustosas y artificiosas de mucho entretenimiento y poco provecho, como los libros del Amadís, de don Galaor, del Caballero del Febo y de los demás (COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana*, 1611).

Así califica Sebastián de Covarrubias los libros de caballerías, opinión extendida en la época y que quedó más que plasmada con la magnífica novela de Cervantes. Esta perniciosa visión que se tiene del libro de caballería a principios del Diecisiete está un tanto alejada de la caballería que aquí vamos a presentar. Ciertamente, nuestras obras tratan de las hazañas de unos caballeros andantes que proporcionan «ficciones gustosas», aunque dichas aventuras poseen una noble carga moral que sirve de adoctrinamiento para el lector.

Las primeras manifestaciones literarias que dan constancia de la existencia de caballeros (*milites*) pertenecen a los cantares de gesta, donde se nos narran las hazañas de un hombre que resalta de entre sus compañeros por ser más ágil, más fuerte y más diestro en el manejo de la espada. Se van creando unos ciclos épicos que desarrollan un gran parecido entre ellos, ya que entre los temas más usados está el de la caballería. De tal modo, tras estos ciclos épicos – que comprenden desde el *Cid* hasta *La chanson de Roland*, pasando por *Los siete infantes de Lara* o el *Beowulf* – empieza a surgir lo que Covarrubias denomina como ‘libros de caballería’.

Paralelamente, aparecen otro tipo de novelas –que bien podríamos denominar como ‘novelas de caballería a lo divino’ y que beben, principalmente, en la

hagiografía medieval (GAIFFIER: 1947, I, 135-166) – en las que el personaje no resulta un caballero, aunque realiza la misma acción que éste. Me explico: en estas historias se sigue siempre un mismo esquema narrativo: el personaje principal de la obra, sea o no un príncipe heredero o un caballero, adopta una vida ascética, de purificación y grandes penurias (argumento de la vida de Siddharta Gautama, el que sería después Buda, nacido h. 563 a.C; véase MOLDENHAUER: 1929; LANG: 1957; KANTOR: 1988; LINAGE CONDE: 1994, 511-515).

Al hilo de este contexto, la primera obra peninsular importante que posee una nueva dimensión moralizadora es el *Calila e Dimna*, libro alfonsí incluido en la *General Estoria* (sobre el *Calila e Dimna* véase GARCÍA: 1996, 103-113 y GÓMEZ REDONDO: 1998, I, 182-213); le sigue el *Sendebár* (véase ARTOLA: 1978, 7-31; EPSTON: 1967) y el *Barlaam e Josafat* (véase AGUIRRE: 1988, 117), todos ellos traducidos sobre la segunda mitad del siglo XIII por la escuela de traductores toledana (MILLÁS VALLICROSA: 1954-55, 395-428).

El primer rasgo que nos llama la atención es la similitud temática y estructural de las obras y sus orígenes indio (*Calila e Dimna*), hindú y, posteriormente, árabe (*Sendebár*), e indio y árabe para el *Barlaam*, – aunque Mallorquí (MALLORQUÍ: 1999, 1161-1174) postula un primer origen egipcio –. Sea como sea, la procedencia de estas leyendas y de los *exempla* que en ellas se contienen es de origen oriental y, principalmente, árabe, ya que estos absorben las culturas circundantes y transmiten estas leyendas junto con las suyas propias. En consecuencia, la influencia de estas obras en los *Llibre d'Evast e Blanquerna* (1283) y *Llibre de les meravelles* (1288-89) (publicado en *Internet*), donde se nos presentan dos personajes que vagan de un lugar a otro para lograr el verdadero conocimiento del mundo, es más que posible, no sólo porque se me antoje, sino porque el tipo que plasman las tres composiciones antes mencionadas ejerce un gran efecto en el molde literario de la Edad Media.

Aunque vayamos por partes. Tanto el *Blanquerna* como el *Fèlix* son dos de las obras más conocidas de Ramon Llull, y abrazan la primera denominación de novela en la literatura catalana. Con todo, ambas son dos novelas doctrinales (denominémoslas de este modo para facilitar su filiación) que de forma narrativa nos intentan presentar una didáctica muy concreta: la que el mismo Llull propone en su *Llibre d'ordre de caballeria* (publicado en *Internet*).

De esta suerte, estamos frente a unos verdaderos *roman à tirois*, novela episódica, puesto que al igual que Gui de Warwick o Tristán marcharon a recorrer el mundo o a la búsqueda del Greal, nuestros personajes de estos libros de caballería espiritual van en busca de las maravillas que Dios ha ido

esparciendo alrededor del mundo. Observamos, pues, la diferencia de tipo, aunque no de molde, que caracteriza a la novela de caballerías a lo divino: si en la épica o en los ciclos épicos los personajes salían a la caza de aventuras y corrían mil y un peligros, nuestros caballeros a lo divino van en busca del conocimiento interior para relacionarse con la naturaleza de Dios.

Ambas obras son un verdadero colofón a la doctrina religioso-caballeresca que Llull presenta en el ya mencionado *Llibre d'ordre de caballeria* y que el profesor Ricardo da Costa tan bien ha plasmado en sus estudios (COSTA: 1997 (11-12), 231-252; 1998; 2000, VI, 1). Del mismo modo, creo que debemos puntualizar que el origen de este nuevo modelo de caballero-clérigo, por así decirlo, surge del pensamiento luliano, aunque tiene su origen, como hemos apuntado más arriba, en la tradición eremítica árabe-oriental.

Como sabemos, Ramon Llull intentó convertir a los infieles sarracenos mediante una nueva teoría pedagógica que, por fuerza, necesitaba de la ayuda de la cultura islámica. Llull aprendió árabe para este fin evangelizador y, más que probablemente, se adentró en su tradición cultural. A la sazón, no es disparatado afirmar que Llull pudo conocer alguna de las versiones árabes del *Sendebär* o el *Barlaam* e, incluso, algún que otro conjunto de exempla medievales de origen árabe. Así pues, la castidad que emanan los personajes lulianos de *Blanquerna* y *Fèlix* puede resultar una herencia de estos otros de la tradición, primero, oriental y, luego, sarracena. Ahora bien, cuando hablamos de castidad, en contraposición, hacemos referencia al pecado de la lujuria y a la mujer como actante que provoca dicho proceso en el hombre.

Ramon Llull, siguiendo el gusto misógino de la Edad Media, en una obra como el *Llibre de Contemplació en Déu* (1273-1274) aporta, en conjunto, la imagen que él mismo posee de la mujer, hecho que complementará más tarde en las dos obras lulianas ya mencionadas (MCLAUGHLIN: 1975, 287-335; BOGIN: 1978; BADIA: 1981, II, 23-28; LLINARÈS: 1983; y CANTAVELLA, 1984, 93-97). La mujer dentro de la concepción luliana es la que induce al hombre a cometer el pecado, al igual que en la mayoría de los textos bíblicos, donde Eva es quien empuja a Adán a que pruebe la fruta prohibida. La mujer, por ende, en la Edad Media sigue siendo el origen de todos los males:

Eternal Senyor, perdurable, en tots temps gloriós ; enaixí com gran secada e grand fred és pestilència dels fruits de la terra, enaixí, Sènyer, la bellea de les fembres es estada pestilència e tribulació a mos ulls; car per la bellea de les fembres som estat oblidós de la vostra gran bonea e de la bellea de vostres obres (Ramon Llull, *Libre de Contemplació*, en *Obres Escollides*, vol. II, 104, 16, p. 321).

No m'es semblant, Sènyer, que haja en tot lo món null pecat qui tant hom tinga en son poder com pecat de luxúria; car tan es mal pecat, que per tot lo món

s'estén e s'escampa, e tant s'es estès e escampat en mi pecat de luxúria, que tot s'ha perprès e comprès e en tot mi s'es més; e per null altre pecat no som estat tan leig menat ni tan sobrat ni tan ensutzat com som per pecat de luxúria (Ramon Llull, *Libre de Contemplació*, en *Obres Escollides*, vol. II, 143, 12, p. 419).

Esta acepción de la mujer como ente maligno proviene, principalmente, de las Sagradas Escrituras (Génesis) y de los Padres de la Iglesia (San Pablo, San Jerónimo, San Ambrosio, San Isidoro...), que Llull reinterpreta y asimila para con su obra. Del mismo modo, la reprensión frente al pecado de la lujuria, como hemos insinuado, la encontramos ya en los textos bíblicos mediante citas muy específicas:

Dos especies de personas pecan con frecuencia, y otra tercera provoca la ira y la perdición: el ánimo fogoso como una ardiente llama, el cual no se calma sin devorar primero alguna cosa, y el hombre que es esclavo de los apetitos de su carne, el cual no tendrá sosiego hasta que haya comunicado el fuego. Al hombre fornicario todo pan le es dulce; y no cesará de pecar hasta el fin (Eclesiástico, 23, 21-24).

Si todo me es lícito, no todo me es conveniente; no porque todo me es lícito me haré yo esclavo de ninguna cosa. Las viandas son para el vientre, y el vientre para las viandas; mas Dios destruirá a aquél y a éstas; pero el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor: como el Señor para el cuerpo. Pues así como Dios resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros (Corintios, 6, 12-14).

Frente a este mal que produce la libido, el Beato nos sugiere un método (¿infalible?) para no doblegarnos al placer de la carne y conservar impoluto nuestro cuerpo y nuestra alma:

Ab força de ymaginar pots vencre o multiplicar força de sentir. E pots vencre ab ymaginar força de sentir, si tu, con ymagines luxuria e l'ymaginar fa la carn escalfar per sentir, tu ymagines castedat e les penes infernals (Ramon Llull, *Llibre de virtuts e de pecats o Art major de predicació*, Palma de Mallorca, «*Noves Obres Originals de R. L.*», I, 1991, sermón 33, líneas 39-42).

Así pues, la imaginación juega un papel primordial en la caída del hombre frente al pecado de la lujuria y podemos contrarrestar su efecto mediante tres puntos que ya observó Badia (art. cit.) en su momento: 1) razonando las posibles consecuencias en que puede repercutirnos el acto de la lujuria; 2) concentrando el pensamiento en Dios, primera realidad y Bien absoluto de todas las cosas; y 3) pensar en cualquier cosa menos en el pecado de la carne.

Tras exponer la concepción de Llull sobre la castidad y la imagen de la mujer, se me antoja un episodio que aparece en el *Blanquerna*, en el *Fèlix* y en las

demás obras que hemos mencionado más arriba, además de encontrarse en una colección de *exempla* del siglo XI, escrita por el rabí Nissim B. Ya‘aqob y llamada *Sefer ha-Ma‘ašiyot* (HARKAVY: 1896, 9-26; OBERMANN: 1933; HIRSCHBERG: 1954; ALBA CECILIA: 1988, I, 245-544). Esta obra, también conocida con el nombre de *Hibbur vafeb me ha-Yēšū‘ah*, es la primera colección de cuentos judeohebraicos de la que conocemos autor, fecha de composición y lugar en que se realizó. Aunque, no es la única: conocemos, también, una bella versión hebrea de la historia de San Barlaam y San Josafat, cocinada en la Barcelona del siglo XII, e intitulada *Ben ha-melek ve-ha-nazir* y escrita por Abraham ibn Hasday que «va néixer probablement a Barcelona a finals del segle XII, i segurament va morir quan Ramon Llull encara no s’havia convertit» (CALDERS-ARTÍS: 1990, 15).

El autor del *Sefer ha-Ma‘ašiyot*, el rabí Nissim B. Ya‘aqob, tiene el propósito de escribir un libro para consolar y ofrecer respuestas a las dudas de la comunidad religiosa de los Kairuán. De acuerdo con los temas principales de la obra, podemos realizar una división de ésta en siete partes: una primera parte (caps. 1-10) que tiene como motivo principal la ‘justicia divina’; un segundo grupo (caps. 11-13) que se compone de breves narraciones sobre ‘mujeres buenas y malas’; el ‘estudio de la *Torah* y las cualidades de los sabios’ (caps. 13 y 14); el tema de las ‘personas humildes’ (caps. 15-21); una quinta parte que trata sobre los ‘hipócritas’ (caps. 22-24); a continuación se trata sobre la ‘inclinación al mal’ (caps. 25-27); y la séptima parte (caps. 28-31) que nos presenta el ‘valor y la caridad’.

Si seguimos una especie de orden cronológico – quizá no verdadero, ya que no podemos afirmar con rotundidad en qué momento del *continuum temporis* surgieron éstas leyendas; pero sí factible en cuanto a la difusión que realiza la escuela de traductores de Toledo, en lo que se refiere al *Barlaam*, y con relación a la presencia de conjuntos de *exempla* parecidos al *Sefer ha-Ma‘ašiyot* entre la población mallorquina de estirpe árabe– hallamos, como primer referente al motivo que vamos a analizar, una obra de un tal Pedro de Compostela, el *De consolatione Rationis* (h. 1140), donde se nos cuenta que, rendido, el Compostelano se disponía a dormir, cuando se le presenta una bellísima muchacha, ceñida de flores primaverales, que le propone paladear todas las delicias y ceder al amor que ella le ofrece.

Pedro de Compostela quedará perplejo ante los gozes que le están proponiendo y ante la belleza de la muchacha. Será en estos momentos cuando vendrá a salvarle la Razón de la Carne, coronada de rosas, serena y atractiva. Por otro lado, las vidas de personajes como San Eustaquio, Plácido o el Papa Celestino V nos vienen como anillo al dedo para ejemplificar el episodio. Con todo, no es aquí ni el lugar ni el momento para establecer un análisis exhaustivo de la hagiografía medieval, ya que mi preocupación

principal es establecer los referentes entre estos episodios concretos de la obra luliana y sus fuentes literarias. Sin embargo, críticos eméritos como el profesor Albert Soler han demostrado los posibles paralelismos entre la vida del Papa Celestino V y *Blanquerna*, el personaje de Ramon Llull (SOLER: 1999, 857-877; HAMES: 1994, 93-102).

En primer lugar, uno de los primitivos testimonios que aceptamos en cuanto al episodio de la mujer que requiere al hombre para el placer carnal, lo hallamos ya en la Biblia:

Una mujer loca y vocinglera, y rebosando caricias, y que no sabe nada, se sentó en una silla a la puerta de su casa, se sentó en un lugar alto de la ciudad para llamar a los que pasaban por la calle, a los que van en derechura por su camino diciéndoles: el que es mozuelo o simple, tuerza hacia mí su paso; y al mentecato le dijo: las aguas hurtadas o deleites prohibidos son más dulces, y el pan tomado a escondidas es más sabroso. Y no sabe el mentecato que allí con ella están los gigantes o demonios; y que sus convidados caen en lo más profundo del infierno (Proverbios, 9, 13-18).

Observamos, pues, que este personaje femenino bien puede ser una especie de personificación alegórica del placer carnal. Podemos dar fe de ello. De esta suerte, si acabamos de atinar con la presentación del pecado, queda interrogarnos cuál sería la actitud que debe tomar el experimentador de dicho pecado. Será la Sagrada Escritura, de nuevo, la que nos resuelva esta cuestión:

Desde joven hice pacto con mis ojos de no mirar, ni siquiera en una virgen. Porque de otra suerte, ¿qué comunicación tendría conmigo desde arriba Dios, ni qué parte me daría el Todopoderoso de su celestial herencia? Pues qué, ¿acaso no está establecida la perdición para los malvados, y el desheredamiento para los que cometen el pecado? ¿No es así que está el Señor observando mis caminos, y contando todos mis pasos? (Job, 31, 1-4).

He aquí, en la Biblia, lo que nos proponen los textos medievales tanto de Llull como de sus antecesores: ante el placer de la carne, pensar en el mal y en el pecado que cometemos, además de lo que ello puede conllevarnos ante los ojos de Dios. En estos breves versículos del *Libro de Job* tenemos delineada la actitud del héroe de caballería a lo divino, un hombre que raya la santidad y que se dedica a deambular por el mundo en busca de gente a la que presentar el Dios verdadero.

El *Barlaam e Josafat*, heredero del *Calila e Dimna* y del *Sendebat* (CARNERO BURGOS: 1989, analiza detalladamente la herencia y las fuentes que influyeron en la gestación del *Barlaam e Josafat*. Entre ellas, Carnero menciona el *Lalita-Vistara*, el *Panchatranta*, la *Disciplina Clericalis*, además de los ya mencionados *Calila e Dimna* y *Sendebat*. En todas ellas topamos con el mismo

argumento: un rey que no tiene hijos y que implora a los cielos el nacimiento de uno – tema que ya encontramos en Abraham –; este hijo tras una serie de acontecimientos se convertirá en eremita y abrazará la religión y la búsqueda de Dios, Bien absoluto de todas las cosas), nos trae el episodio que luego trataremos en las dos obras de Lull. San Josafat, tras adoptar la religión cristiana, deberá enfrentarse a bellas mujeres que le requieren de pecado de lujuria en todo momento; el mago Theodas, para desmoronar el espíritu de Josafat lo encerrará en una celda con numerosas doncellas de gran belleza que intentarán seducirlo y pretenderán inducirlo al delito carnal:

E mando luego venir muchas donzellas que eran asaz fermosas en las caras e suzias en las almas, las mas apuradas qu'el pudo aver e mandolas a todas vestir muy rricamente de vestiduras presciadas de grand presçio, por que pudiese mas ayna tomar la su alma del infante en estos lazos que armava con estas redes del diablo, que son commo telas de araña [...] e mando estar aquellas mugieres e moças [...], que estas estodiesen siempre jugando con el infante, e lo ablaçasen e lo fallagasen, escomoviendolo a peccado de luxuria. E ellas en todo esto complias su mandado, e todo el día nunca se d'él partían, falagándolo por catamientos, por tocamientos e por gestos, e con palabras baldías e caçurras, por lo mover a pecado de luxuria; e el infante non avía otri con quien podiese fablar sinon con ellas, nin a quien otease nin con quien comiese (cito por *Barlaam e Josafat*, ed. de John E. Keller y Robert W. Linker, intr. de Olga T. Impery y John E. Keller, Madrid, CSIC, 1979, p. 264).

En este caso, como se anunciaba más arriba, se vence el pecado mediante la oración a Dios:

[...] e antepuso [a] aquella plazenteria carnal el amor de Jesu Cristo, e començo de pensar en el amor de Jesu Cristo, e en la gloria que rrecibirán los buenos, e en los tormentos que sofririan los malos [...] E con estos pensamientos orava e llorava sin quedamiento por fuyr aquellas cogitaciones suzias. E demandava ayuda al Nuestro Señor [...] (p. 266).

Hallamos un caso similar en el capítulo veintisiete del *Sefer ha-Ma'ašyot*. Natán de Susita, extremadamente rico, «se encendía de deseo por la mujer de un hombre pobre, que se distinguía por su belleza y su gracia» (ALBA CECILIA:1988, I, 452 – citaré siempre por esta edición). Es destacable que frente a este hecho, los médicos recomiendan a Natán de Susita que mantenga relaciones sexuales con la persona amada, caso que provoca la prohibición de los sabios. Este diagnóstico contiene ciertas reminiscencias clásicas en la tradición literaria: la anécdota del médico Erasítrato que los historiadores Plutarco, *Vida de Demetrio*, Appiano, *Historia romana*, y Valerio Máximo, *Dicta et facta memorabilia*, atribuyen a este médico alejandrino.

Seleuco, rey de Asia, había contraído segundas nupcias con Estratonice, joven y hermosa; pero de su primer enlace había tenido un hijo heredero, el príncipe Antíoco, que se enamora desesperadamente de su madrastra. El mal de amor aparecerá en su semblante, convirtiéndolo en un ser enfermizo y tembloroso.

Seleuco, preocupado por la situación de su hijo, hará llamar a Erasítrato, médico de la corte. Éste, rápidamente, dictaminó que la enfermedad de su señor provenía del alma, y por ello el médico se mantuvo al lado del enfermo día y noche, comprobando, así, que Antíoco se alteraba profundamente ante la presencia de su madrastra Estratonice. Ante tal disposición de los hechos, Erasítrato dictaminó al Rey que su hijo estaba enfermo de amor por su madrastra Estratonice y que la única salvación para el desgraciado enfermo era la culminación sexual con el objeto amado (MORROS: 1999, 93-150). A grandes rasgos, podríamos afirmar que el sentimiento que impele a Natán es más que similar a la patología que sufre Antíoco por su madrastra.

Volviendo al *Sefer ha-Ma'asjyot*, pasado un tiempo, el marido de esta mujer acarrea una deuda y acaba encerrado. Él pedirá a su esposa que vaya a ver a Natán para que les preste el dinero de la fianza; éste convendrá:

No te oculto cuanto te quiero; ahora, compláceme y sé amable conmigo. [Ella contestó:] Aquí me tienes delante de ti; haz conmigo lo que te parezca bien. Pero has de saber que tienes ante ti la posibilidad de alcanzar el mundo futuro [...] No pierdas una cosa grande por una de pequeña y el eterno por una cosa pasajera (p. 455).

Serán las palabras de Hanna y el arrepentimiento de Natán aquello que hará imposible el enlace carnal y propiciará, en consecuencia, la salvación del alma de éste. En contraposición con el *Barlaam* se ha intercambiado el rol de los personajes, es decir, si en el episodio anterior San Josafat era tentado por bellas mujeres debido a los artificios del mago Theodas, aquí Natán es quien requiere a la mujer debido a que *a priori* ya había sido vencido por la belleza de Hanna (como postula la tradición clásica sobre el amor, plasmada en el *Fedro* platónico, Natán había forjado en su alma la imagen de su amada, y, como apuntábamos más arriba con relación al motivo de Erasítrato médico, Natán sólo anhela la relación sexual con Hanna, principio y fin de su enfermedad).

Por otro lado, si tomamos el *Llibre d'Evast e Blanquerna*, podemos establecer un primer paralelismo con el *Sefer ha-Ma'asjyot* ya simplemente al tener en cuenta el paralelismo que se establece entre los nombres de Natán, personaje de este capítulo del *Sefer ha-Ma'asjyot*, y la Natana del *Blanquerna*. Ciertamente, Natán es un nombre hebreo bastante corriente e, incluso, aparece nombrado en la Biblia como el consejero del rey David ante la inmundicia del adulterio cometido por el monarca. Esta derivación femenina del nombre de Natán,

bien podría ser uno de los puntos de fricción que relacionaran la prosística luliana con el *Sefer ha-Ma'ašyot* o algunos de los *exempla* de la época.

Por otro lado, las figuras de los personajes, salvando las distancias, son muy similares entre ellas: el primero está locamente enamorado de una mujer, a la cual desea carnalmente, mientras que Natana siente el mismo deseo, aunque amainado por el matrimonio:

– Senyor Blanquerna: molt temps que jo he desitjat com vos pogués dir i descobrir mon cor. Amat vos d'intrínseca amor, ab tot mon cor, gran temps, ha, i sobre totes coses desige ésser vostra muller. Fort amor me constreny a dir-vos ara estes paraules [Ramon Llull, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, a cargo de Maria Josepa Gallofré y con prólogo de Lola Badia, Barcelona, Edicions 62, 1982, p. 43 (citaré siempre por esta edición)].

Lo que seguirá a este incidente es muy similar a lo que se sucederá en el *Sefer ha-Ma'ašyot*. Así pues, el acto de constricción lleva a la vida contemplativa: Natán de Susita se convertirá en un personaje digno de hablar con R. 'Aqiba y Natana se convertirá en abadesa.

Retomando de nuevo la correspondencia que se establece entre estos episodios del *Barlaam* y el *Sefer ha-Ma'ašyot*, el episodio de la doncella en el *Llibre d'Evast e Blanquerna*, y el episodio de la mujer que ha perdido a su hijo en el *Llibre de les meravelles*, se nos presentan ambos análogos, evidentemente, en cuanto al método de la constricción, procedimiento que ya proponían la Biblia y el mismo Ramon Llull, y que hemos estado presentando hasta ahora. El punto de arranque de estos episodios es *per analogiam* el deseo sexual frente a una mujer de gran gracia y belleza, que en el caso de los personajes lulianos son halladas durante el camino y acompañan al héroe durante una parte de este recorrido. Aquello que en el *Sefer ha-Ma'ašyot* se muestra como enfermedad de amor (*aegritudo amoris*), en la prosística de Ramon Llull y en los demás episodios comentados se nos presenta como la tentación de la carne; tanto en el *Llibre d'Evast e Blanquerna*:

Dementre que Blanquerna anava ab la donzella, Blanquerna sentí temptar son coratge de carnal delit, per la gran bellea de la donzella e per la solitat en la qual era ab ella en lo boscatge (p. 132);

Como en el *Llibre de meravelles*:

Dementre que Fèlix anava ab la fembra per lo boscatge, temptació li venc molt gran con pecàs ab la fembra. Molt se meravellà Fèlix de la temptació que hac [...] [Ramon Llull, *Llibre de meravelles*, a cargo de Marina Gustà y con prólogo de

Joaquim Molas, Barcelona, Edicions 62, 1980, p. 43 (citaré siempre por esta edición)].

Asimismo, el paralelismo entre los dos episodios lulianos es más que evidente: no nos referimos a una simple reminiscencia temática, sino que estamos frente a una construcción sintáctica que, como podemos observar, resultan idénticas una con otra. El siguiente paso, una vez desvelada la tentación, es el acto de constricción o de «remembrança de la divinitat»:

Mas encontinent que Blanquerna sentí la temptació, remembrà la metgia per la qual hom mortifica tota temptació, ço és a saber, Déu e la sua passió, e la celestial glòria e les infernals penes; e gità's a oració, e demanà ajuda a les set virtuts qui eren en sa companyia, e remembrà la viltat e la sutzetat qui és en l'obra de luxúria, e desirà haver la noble obra qui és en les virtuts con s'ajuden contra los vicis (Llibre d'Evast e Blanquerna, 132);

[Fèlix] dix a nostre senyor Déu aquestes paraules: — Senyor Déus gloriós, qui has tot compliment, ¿com ne per què has desemparat lo teu servidor Fèlix, que tots temps de sa vida proposava en tu conèixer e amar? Ara és Fèlix en pecat e en error, car en la tua santa encarnació és dubtós, e en desig de carnal delit és caüt Fèlix en tan vil estament? (Llibre de meravelles, 43).

Tanto en el *Llibre d'Evast e Blanquerna* como en el *Llibre de meravelles*, hecho que sucede también en el *Barlaam e Josafat*, los personajes se libran a Dios para vencer la tentación de la carne, acto que Natán de Susita realizará tras el ofrecimiento y las palabras de Hanna:

Cuando oyó el hombre las palabras de Hanna, su alma se exaltó, se puso en pie y deseo purificarse ante Dios: loado sea; le pidió que destruyera su instinto y lo llevara por el buen camino ayudándolo, y que aceptara su arrepentimiento, expiase todas sus culpas y perdonara sus pecados (p. 455).

El *leitmotiv* de los episodios que hemos comentado hasta ahora es el mismo, aunque en el *Llibre d'Evast e Blanquerna* se recrea la temática, colocando en un mismo nivel al hombre y a la mujer, es decir, tras la tentación que sufre Blanquerna, su acompañante experimenta el mismo proceso:

— Sènyer — dix la donzella — en vostre poder só, e vostres paraules m'han deslliurada de les mans del cavaller. Altré guardó no us pus fer, mas d'aitant que us podets plevir de ma persona a tot vostre plaer (p. 132).

Estas palabras de la donzella producen que el deseo de lujuria, y la tentación de la carne que Blanquerna sufre, aumenten y haya de volver a «remembrar Déu e les virtuts, segons que havia acostumat» (*ibid.*). Como podemos

observar, el acto de constricción es la solución que Lull nos propone en la lucha contra el pecado de la lujuria, retracción que proviene de la tradición religiosa judeohebraica y árabe.

Si recapitulamos lo hasta ahora dicho, tenemos, claramente, dos factores: en primer lugar, estamos ante un nuevo género literario; y, en segundo término, se nos presenta un motivo que se ha convertido en legendario por diversos factores. En cuanto al género, ya lo apuntábamos más arriba: surge, en estos momentos, una nueva novela, la 'novela de caballería a lo divino', que está muy vinculada a la reforma que la Iglesia sufre desde el siglo XI, bajo la dirección del Papa Gregorio VII. Ésta, en su origen, había tenido tres objetivos: el refuerzo de la autoridad papal, una cruzada que reconquistase las tierras dominadas por los musulmanes, y, el más importante, la reforma moral del clero.

Así las cosas, el predicador necesitaba recopilaciones de historias para sus sermones; y si bien al principio, utiliza la Biblia, a los Padres de la Iglesia y las vidas de santos, posteriormente, se empezarán a crear conjuntos de *exempla* para ilustrar la moral cristiana. De esta suerte, surgen las obras que hemos mencionado hasta ahora, como fuente de saber moral para cristianos. Con todo, el capítulo veintisiete del *Sefer ha-Ma'ašiyot* no termina con la historia de la pasión de Natán, sino que, a forma de epílogo, hallamos consejos y comentarios a la *Torah*, que sirven de ayuda para vencer 'el mal instinto'. Estos preceptos finales se pueden resumir en lo siguiente: «el Creador, alabado sea, nos ha ordenado estudiar *Torah* cuando percibamos que la mala inclinación quiere vencernos; esto debilitará al maligno» (ALBA CECILIA: 459-460).

Así pues, este mandamiento del *Sefer ha-Ma'ašiyot* puede actuar perfectamente como eje de las abscisas en este entramado intertextual que presentamos. Verbigracia, el hecho de estudiar *Torah* o el acto de constricción que se observa en este capítulo veintisiete del *Sefer ha-Ma'ašiyot* se acomoda *sine ira et studio* a la prosística luliana e, incluso, a determinados elementos de la conversión del mismo Ramon Lull. Del mismo modo, podemos observar que tanto en el *Sefer ha-Ma'ašiyot* como en las dos obras del beato, el arrepentimiento y la alabanza a Dios son los caminos más directos para conseguir una vida que, a la page con la filosofía luliana, nos acerque al summum de la contemplación y a la comunión divina [véase PARDO: ID: 2001b, 437-450].

No es extraño, pues, que se establezca una especie de intertextualidad entre todos estos episodios, ya no sólo en la forma, sino, también, en el tipo. Así pues, pasando al segundo punto, mediante esta proliferación y este ir y venir de narraciones de episodios de uno y otro lugar, podemos establecer numerosos puentes entre cada una de las obras que hemos mencionado. De

todos modos y siguiendo este trazo de la textualidad, otro factor que debemos tener presente es que el método que propone Llull para vencer a la tentación, ya lo hallamos en la conducta de Santo Tomás de Aquino según nos cuenta la leyenda — recordemos dicha leyenda que alude a que su familia lo encerró en una torre con una mujer y el santo se pasó durante todo el tiempo rezando a Dios para vencer el pecado de la carne —.

Por otro lado, estamos ante un nuevo héroe medieval que nada tiene que ver con las gestas heroicas de Rodrigo Díaz de Vivar o con batallas como la de Roncesvalles contada en *La chanson de Roland*. Nos hallamos ante un héroe religioso, un eremita o peregrino que toma como suya la máxima de que la vida es un camino, corto y peligroso, de preparación para una vida futura: la divina. De este modo, la vida contemplativa, la vida de amor a Dios es el mejor planteamiento para salvar el alma.

En definitiva, la estructura temática del *Blanquerna* y del *Llibre de meravelles* poseen una cierta similitud con la tradición de la historia de Buda (BADIA: 1992, 97-119) que, a su vez, podemos asociar con las obras hasta ahora expuestas o con el mismo *Libro del Caballero Zifar* (ALONSO: 1968, 77-81) y que plasman un nuevo modelo de héroe que se convierte en un buscador apasionado de Dios. Pese a que las impresiones de estas obras poseen una contemporaneidad demasiado marcada, hecho que puede desbaratar la idea de una posible influencia de tradición, debemos recordar que en el seno de las culturas judeohebraicas estos mitos son más que conocidos y representados. La consecuencia general que deducimos del estado cultural dominante en las comunidades judías medievales de la Península (y, sobre todo, en las Islas Baleares, donde debemos tener en cuenta su larga permanencia) es su notable ‘elevación’ en todos los órdenes de la vida y de las ramas del saber, que, en personalidades concretas, alcanza límites de extraordinaria grandeza y de fuerte ‘matización religiosa’ (GONZALO MAESO: 1972). Del mismo modo, Juan de Capua en su *Directorium humanae vitae* (1262), también conocido con el nombre de *Parabolas antiquorum*, afirma que:

...los hombres inteligentes y sabios deben saber y creer que todas las cosas han sido dispuestas y ordenadas por la providencia divina, y que nadie puede por sí, buscar, para sí mismo, el bien, y alejar de sí, el mal; todo tiene su origen en Dios, y Él hace lo que quiere con ellos y lleva a cabo lo que pretende. Por ello todo el mundo debe confiar en Dios y creer esto, ya que es verdadero (*Fábulas latinas medievales*, E. Sánchez (ed.), Madrid, Akal, 1992, p. 195).

Con todo, hemos de extraer que la influencia de la literatura religiosa judeohebraica es constante en la época de Llull (recordemos, de nuevo, que el Beato profundizó en el estudio de la cultura judía y árabe e, incluso, algunas

de sus obras fueron primero escritas en lengua árabe), siendo ésta la forja de la religiosidad medieval.

Bibliografía

- AGUIRRE, R. A. *Barlaam e Josafat en la narrativa medieval*, Madrid, Editorial Playor, «Nova-Schollar», 1988.
- ALBA CECILIA, A. *Las primeras colecciones de cuentos hebreos medievales* (traducción y estudio), Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988, vol. I, pp. 245-544.
- ARTOLA, G. «The Nature of the Book of Sindibar», en *Studies on the Seven sages of Rome and other essays in Medieval Literature*. Dedicated to the memory of Jean Misrahi, ed. H. Niedzielski, H. R. Runte y W. L. Hendrickson, Honolulu, Hawaii, Educational Research Associates, 1978, pp. 7-31.
- BADIA, L. «A propòsit dels models literaris lul·lians de la dona: Natana i Aloma», *Revista del Col·legi Universitari de Girona*, (1981), II, pp. 23-28.
- BADIA, L. «La novel·la espiritual de Baarlam i Josafat en el rerafons de la literatura lul·liana», en *Teoria i pràctica de la literatura en Ramon Llull*, Barcelona, Quaderns Crema, Assaig, 1992, pp. 97-119.
- BOGIN, M. *Les femmes troubadors*, París, Editions Denoël/Gontier, 1978.
- BREVICULUM. Internet: <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>
- Cahiers de civilisation médiévale*, Vol X.
- CALDERS-ARTÍS, T. *El Príncep i el Monjo, d'Abraham ben Semuel ha-Levi ibn Hasday, Sabadell*, Editorial AUSA, «Orientalia Barcinonensia», 2.
- CANTAVELLA, R. «La dona als textos de Llull», *Estudios Lulianos*, (1984), núm. 74, pp. 93-97.
- CARNERO BURGOS, S. *Edición y estudio del «Barlán y Josafat»* (versión castellana), Universidad Complutense de Madrid, 1989.
- COSTA, Ricardo da. *A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no Livro da Ordem de Cavalaria* (1275), de Ramon Llull. Publicado en INTERNET: <http://www.ricardocosta.com/cavaperf.htm>
- DEYERMOND, A. D. «El Heredero anhelado, condenado y perdonado», en *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associação da Hispânica de Literatura Medieval* (Lisboa, 1-5 outubro 1991), II, ed. A. A. Nascimento y C. Almeida Ribeiro, Lisboa, Cosmos 1993, pp. 47-55.
- EPSTON, M., prólogo a su edición: *Tales of Sendeban. An Edition and Translation of the Hebrew Version of the Seven Sages based on unpublished Manuscripts*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1967.
- Fábulas latinas medievales*, E. Sánchez (ed.), Madrid, Akal, 1992.
- GAIFFIER, B. de «L'hagiographie et son public au XIe siècle», en *Miscellanea historica in honorem L. van der Essen*, Bruselas-París, 1947, I, p. 135-166.

- GARCÍA, M. «Le contexte historique de la traduction du Sendebār et du Calila», en *Aux origines du conte en Espagne: «Calila e Dimna», «Sendebār»*, París, Universidad de París, 1996, pp. 103-113.
- GÓMEZ REDONDO, F. «El “Calila”: un libro alfonsí», en *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 1998, vol. I, pp. 182-213.
- HAMES, H. «Elijah and Shepherd: the Authority of Revelation», *Studia Luliana*, (1994), 34, pp. 93-102.
- HARKAVY, A. «Sefer ha-Ma‘āšiyot še-ba-Talmud wê hu’Hibbur Yafeh me-ha-Yêšū‘ah», *Festschrift zum achtzigsten Gebtstage*, M. Steinschneider’s, (Leipzig 1896), pp. 9-26.
- HIRSCHBERG, H. Z. *Rabbenu Nissim b. R. Ya‘aqob me-Qairwan. Hibbur vafeh me ha-Yêšū‘ah*, Jerusalén, 1954.
- KANTOR, S. «El libro de Sindibar. Variaciones en torno al eje temático “engaño-error”», *Anejo 42 del Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1988.
- LANG, D. M. *The Wisdom of Balahvar, a Christian Legend of the Budha*, Londres, George Allen, 1957.
- LINAGE CONDE, A. «¿Barlaam y Josafat entre el budismo y el cristianismo?», en *Actas del III Congreso de la AHLM*, 1994, pp. 511-515.
- LLINARÈS, A. «La femme chez Raymond Lulle», *La femme dans le pensée espagnole*, París, 1983.
- MALLORQUÍ RUSCALLEDA, E. «El príncipe predestinado por la astrología», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la AHLM*, ed. Silvia Iriso y Margarita Freixas, Santander, 1999, 1161-1174.
- MCLAUGHLIN, M. «Peter Abelard and the dignity of women: twelfth-century ‘feminism’ in theory and practice», dentro de las *Actas del simposium Pierre Abelard. Pierre le Vénérable*, París, Éditions du CNRS, 1975, pp. 287-335.
- MILLÁS VALLICROSA, J. M. «La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII», en *Cuadernos de historia mundial*, II (1954-55), págs. 395-428.
- MOLDENHAUER, G. *Die Legende von Barlaam und Josafat auf der iberische Halbinsel*, Halle, M. Niemeyer, 1929.
- MORROS, B. «La difusión de un diagnóstico de amor desde la antigüedad a la época moderna», *Boletín de la Real Academia Española*, 276 (Enero-Abril 1999), pp. 93-150.
- OBERMANN, *The Arabic Original of Ibn Shahnin’s Book of Comfort*, New Haven, Yale University Press, 1933.
- PARDO, J. «L’amor diví en el De consolatione philosophae de Boeci i en el Llibre d’Amich e Amat de Ramon Llull», en *Boethius and the Middle Ages, Conventit*, 5 (2000), pp. 71-76, INTERNET: <http://www.hottopos.com/conventit5/09.htm>

- PARDO, J. «Tradición misticoplatónica en el Libre de Amich e Amat de Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos*, 76 (2001), nº 256, pp. 437-450.
- SOLER, A. «Il papa angelico nel 'Blanquerna' di Ramon Llull», *Studi Medievali*, 40 (1999), II, pp. 857-877.