

### 3. La risa en la Edad Media

*Jacques Le Goff*

Siento, al disponerme a presentar mi estudio sobre la risa en la Edad Media, cierta aprensión. ¿No dijo acaso Voltaire que: “quien busca causas metafísicas en la risa, no es divertido”?<sup>1</sup> No pretendo, sin embargo, dar con las causas metafísicas de la risa sino intentar rescatar lo que una determinada sociedad, la medieval, pensaba de la risa: ¿qué planteamientos teóricos hacía sobre ella? ¿cómo funcionaba la risa, en sus distintas formas, en esa sociedad?

Quisiera convencer al lector de que la risa es una cuestión que merece ser estudiada y, también, que su estudio puede hacerse desde el análisis histórico. Espero poder dar validez a una observación primaria, muy genérica, pero que, no obstante su aparente banalidad, debemos tener en cuenta: la risa es un fenómeno cultural. Dependiendo de la sociedad y del período histórico, las actitudes hacia la risa, las formas en que se manifiesta y sus objetivos cambian. La risa también es un fenómeno social; requiere al menos de dos o tres personas, reales o imaginarias: la que provoca la risa, la que se ríe y, en su caso, la que es objeto de la risa —tercera persona que puede coincidir con la persona o personas con las que se comparte la risa. La risa es una práctica social con sus propios códigos, sus rituales, sus agentes y su teatralidad. Me atrevo a decir que es éste el único punto interesante mencionado por Bergson en su, por lo general, decepcionante estudio sobre la risa.<sup>2</sup> Bergson recalcó (de manera sin duda acertada en ocasiones) esta dimensión social, y es en este terreno donde Freud advirtió la convergencia de sus teorías con las ideas de Bergson.<sup>3</sup>

Si es un fenómeno cultural y social, la risa debe tener historia. De ahí mi intención de insistir aquí sobre la vertiente ‘seria’ de la risa. Distintas han sido las fuen-

tes que me señalaron esa cara seria: el estimulante libro del estadounidense John Morreall, *Taking Laughter Seriously*,<sup>4</sup> publicado en 1983. Un lustro después, el italiano F. Deccarelli publicó *Sorriso e riso*,<sup>5</sup> libro en el que, tras indicar que el empeño de explicar el ridículo acaba matando la risa y que el fin de cualquier risa debería alarmarnos ya que ésta es motivo de placer, el autor se embarca en una larga pesquisa que concluye con las siguientes palabras: “sea cual sea el enfoque considerado, no cabe dudar de la importancia de la risa y de la sonrisa”. Añade, con perspicacia, que el que la gente suela dar por sentado que el estudio de la risa y de la sonrisa no es sino un ejercicio fútil forma parte del problema y de la función de ambas. Por último, el autor ruso Alexander Herzen; hace más de un siglo escribió lo siguiente: “Resultaría muy interesante escribir la historia de la risa”.<sup>6</sup> Quisiera aprovechar esta ocasión para esbozar los problemas que presenta el análisis de la historia de la risa en el Occidente medieval.

Empezaré resumiendo los motivos que me suscitaron este interés y describiendo los objetivos inicialmente perseguidos por mi investigación; creo que de este modo podrán vislumbrarse los presupuestos básicos sobre los que se asienta mi enfoque, así como las razones de su debilidad y de sus carencias. Enumeraré las distintas cuestiones que han ido surgiendo en el transcurso de mi investigación, unas cuestiones que definen los presupuestos básicos de la misma. Debo añadir que mi trabajo se encuentra aún en fase exploratoria. No lo digo a modo de *captatio benevolentiae* (han pasado ya varios años desde que mis amigos y yo dedicamos un seminario a esta cuestión; desde entonces muchos de los participantes han realizado estudios muy interesantes, tanto teóricos como documentales). Por último, y a modo de ejemplo, trataré un aspecto que he podido estudiar con mayor detenimiento: la risa de los monjes, el *risus monasticus*, durante la baja Edad Media.<sup>7</sup> Propondré, asimismo, algunas directrices para una historiografía sobre la evolución de las actitudes respecto de la risa y sobre las formas y lugar de la risa en la sociedad medieval, desde las postrimerías de la Antigüedad hasta el Renacimiento.

### Contexto y objetivos de mi estudio

El estudio de la historia de la risa tiene, a mi entender, dos vertientes: por un lado, las actitudes hacia la risa y, por otro, las manifestaciones de la risa; los pasos a seguir, el método, el planteamiento y, sobre todo, las fuentes documentales son distintas para cada una de estas vertientes. Cabe retomar aquí una distinción tradicional y hablar de 'teoría y práctica' de la risa. Por lo que a la primera vertiente se refiere, resulta relativamente fácil acceder a los textos, más o menos teóricos o

normativos, que indican tanto las actitudes hacia la risa como las recomendaciones acerca de cómo reír. Al igual que ocurre con los buenos modales en la mesa, son numerosos los textos que tratan de las maneras en la risa. El investigador dispone en este terreno de recursos suficientes. El análisis de las manifestaciones de la risa resulta, sin embargo, mucho más complejo. Aquí nos encontramos con dos tipos de fuentes. Por un lado, los textos que mencionan, sucintamente, la presencia o manifestación de la risa —por ejemplo, una crónica en la que se habla de la risa de una persona—; recoger y analizar todos estas referencias resulta relevante para la investigación, pero la tarea de recopilación se antoja ingente. Por otro lado, tenemos el enorme terreno de lo que suele considerarse cómico. Aquí la dificultad es de otra naturaleza: el análisis de lo cómico debe transformarse en un análisis de la risa pero sin olvidar la especificidad de lo cómico y de los textos en los que se expresa.

En suma, deben diferenciarse los textos en los que se juzga la risa de aquellos que pretenden incitar a ella. Son muy distintos. Y aquí nos topamos con uno de los grandes problemas en nuestro estudio: la heterogeneidad de documentos, cuestiones y conceptos. Interesa, en este sentido, dilucidar si existe, a la postre, una noción unificadora. En definitiva, estamos, por un lado, ante una historia de los valores y de las mentalidades y, por otro, ante una historia de las representaciones literarias y artísticas: una historia de la risa y una historia del hacer reír.

Surge, por lo tanto, un primer problema: el de los complejos vínculos entre los siguientes cuatro ámbitos: los valores, las mentalidades, las manifestaciones y la estética de la risa. Cabe añadir otra observación preliminar: si entre las distintas categorías de lo que provoca risa, el juego de palabras no es la más importante, conviene, sin embargo, no menospreciar la relevancia de las palabras y del lenguaje. Por suerte, el historiador dispone en este terreno de buenas ayudas: hace ya tiempo que se vienen desarrollando los enfoques lingüísticos, lexicográficos y semánticos, si bien es cierto que aún son escasos los estudios serios y concluyentes sobre el asunto específico que nos ocupa. Por último, está el problema, conocido de los medievalistas, del contexto lingüístico: la investigación debe considerar tanto el ámbito del latín como el de las lenguas vernáculas. Estas últimas son importantes ya que, por una serie de razones sin duda merecedoras de análisis, la gente solía reír mejor en lengua vernácula que en latín. Una de las principales dificultades del estudio nace, por lo tanto, de la amplitud, heterogeneidad y fragmentación de su objeto; bien es cierto que esta situación invita a abordar numerosos aspectos fundamentales del período estudiado.

Uno de estos aspectos es el de la expresividad de los distintos idiomas utilizados en la Edad Media, especialmente la contraposición entre el latín y las lenguas vernáculas. Las investigaciones de los lingüistas indican que, desde el siglo XIII,

el latín se convierte, si no en una lengua muerta, sí en un idioma de especialistas, limitado a determinados ejercicios litúrgicos, religiosos o intelectuales. Se trata, por otra parte, de un latín nuevo, un latín escolástico, poco apropiado para expresar la sensibilidad, es decir, la individualidad de los sentimientos y de las ideas, es decir, un idioma no muy dado a la expresión de lo subjetivo. De ahí la conveniencia de centrar el estudio en las lenguas vernáculas. Por desgracia, no abundan los medievalistas que manejen con soltura documentos tanto en latín como en lenguas vernáculas. Por último, para comprender lo cómico y la risa, conviene no limitarse a las palabras; también deben estudiarse la voz, la expresión facial y los gestos, así como sus respectivas historias.<sup>8</sup>

Me referiré ahora a los motivos que me llevaron a interesarme por la risa. Mi interés nació de la lectura del *European Literature and the Latin Middle Ages* de Curtius, libro hoy en día un tanto desfasado, pero que sigue siendo fuente de citas, temas e ideas. Sus referencias en torno a la cuestión de la Iglesia y la risa llamaron mi atención sobre la existencia de una duda, especialmente viva en los círculos eclesiásticos, desde los comienzos de la Cristiandad hasta finales de la Edad Media: ¿rió Jesús en su vida terrenal?<sup>9</sup> La pregunta puede parecer anecdótica; tiene, sin embargo, un enorme interés, especialmente en su contexto medieval. Igualmente interesante resulta el proceso —al que no me referiré aquí—<sup>10</sup> por el que llegó a plantearse esa duda. Aún más llamativo resulta el hecho de que esta cuestión, analizada en sermones y homilías, no se suscitara sólo en el seno de la sociedad monástica o estrictamente eclesiástica, sino que también estuvo muy viva en el ámbito universitario. En el siglo XIII, la Universidad de París organizó un *quod libet* (debate anual sobre un tema escogido, una suerte de conferencia abierta) precisamente sobre esta cuestión.

Una cuestión paralela, igualmente analizada a lo largo del medievo, fue la suscitada por Aristóteles y su tesis de que la risa es un rasgo propio del hombre. De aquí procede, en la tradición latina y en la tradición medieval latino-cristiana, una expresión sin duda fascinante, que no siempre se interpreta acertadamente: el *homo risibilis*. Por supuesto, no se trata del “hombre ridículo” u “hombre del que reírse” sino del “hombre dotado de la capacidad de reír”, un hombre cuyo rasgo característico está en la risa.

Se suscitó, por lo tanto, lo que puede calificarse como un acalorado debate de amplias consecuencias. Si Jesús, el modelo a seguir por la humanidad, nunca ríe en su vida humana, entonces la risa es ajena al hombre, al menos al hombre cristiano. Por contrá, si se sostiene que la risa es una característica específica y distintiva del hombre, entonces el hombre expresará mejor su naturaleza si es risueño. Los textos eclesiásticos elucubran sobre ambas hipótesis. No he encontrado ningún texto con planteamientos heréticos sobre la risa: todas las opiniones

sobre la risa se ajustan a una determinada ortodoxia. No estoy, bien es cierto, en grado de aseverarlo de modo rotundo; se trata de los límites de un tema que aún deben seguir explorándose.

### *La risa de los reyes y de los monjes*

¿Qué es lo que unió estas dos cuestiones? Sucede aquí algo similar a lo ocurrido con los modales en la mesa o con los gestos.<sup>11</sup> La Iglesia, en un primer momento, ante un fenómeno que tiene por peligroso y que no sabe cómo controlar, opta por el rechazo categórico. En torno al siglo XII, consigue someter el fenómeno: distingue la buena de la mala risa, unas formas aceptables de reír de otras inadmisibles. La Iglesia elabora entonces, con la escolástica, una suerte de codificación de los usos de la risa. Uno de los primeros textos escolásticos al respecto es obra de Alexandre de Halès, el primer gran doctor franciscano, *maître* en la Universidad de París desde 1220 hasta 1240. Seguirán los conocidos textos de Tomás de Aquino y de Alberto Magno, de notable incidencia sobre los usos de la risa. Uno de los ejemplos más llamativos de esta incidencia es el de San Luis. Sin duda aconsejado por su entorno mendicante —dominicos y franciscanos—, el rey resolvió la cuestión de la siguiente manera: ¡no reía los viernes!

El magnífico Joinville hace una sorprendente semblanza de San Luis: era un hombre no sólo propenso a la risa sino que se ceñía claramente a la figura del *rex facetus*, el 'rey guasón', que se convirtió en una de las representaciones habituales del rey.<sup>12</sup> El *rex facetus* llegó a ser una figura reconocible en un contexto social y temporal específico: el de la corte. En este contexto encontramos una función regia casi obligatoria: bromear. El *rex facetus* aparece en numerosos textos, especialmente en las crónicas inglesas del siglo XII. El primer ejemplo de *rex facetus* fue Enrique II, cuyas ocurrencias, así como las ocasiones en las que se reía de esto o de lo otro, están recogidas en las crónicas. Cabe incluso intuir que la risa se estaba convirtiendo casi en un instrumento de gobierno o, al menos, en una imagen del poder. Los antropólogos han estudiado algunas de las funciones de la risa: así, las “relaciones jocosas” (*joking relationships*) en determinadas sociedades africanas, analizadas especialmente por Radcliffe-Brown, pueden ayudar a ilustrar este extremo.<sup>13</sup> En algunas sociedades, determinadas relaciones de parentesco, entre yerno y suegra *inter alia*, se expresan con bromas. ¿Existían en el medievo cristiano estructuras y costumbres de este tipo? Analizando algunos textos se desprende que, administrada por el rey, la risa servía para estructurar la sociedad que le circundaba. El rey no se reía de todo el mundo de forma indiscriminada o indistinta. La obscenidad también era uno de los “deslizamientos” de la risa.

*El Nombre de la Rosa* también tuvo algún influjo sobre mi investigación. Mi amigo Umberto Eco no duda de la importancia de la risa en la cultura y en la sociedad medievales. El lector recordará que el intransigente monje Jorge de Burgos la odiaba. Eco apunta, acertadamente, a la semejanza entre la actitud de este personaje y la de San Bernardo, que se opuso a la representación de los monstruos en el arte románico. Se percibe aquí una de esas alianzas históricas entre distintas manifestaciones de desconfianza hacia fenómenos que, en mayor o menor grado, resultan anárquicos, anormales o provocativos. Pero quizá lo que, más específicamente, me llevó al estudio de la risa es el empeño que tenemos en la École des Hautes Études y en el Centre de Recherches Historiques en ampliar el ámbito de la historia de la oralidad y del gesto, abordando sobre todo el análisis de nuevos documentos. He procurado siempre integrar el cuerpo en el estudio del desarrollo histórico, no ya sólo considerando la historia de las actitudes hacia el cuerpo, lo cual resulta relativamente fácil y es quizá la manera más superficial de enfocarlo, sino también con un análisis historiográfico que dé cuenta de la evolución de los usos corporales a lo largo de las grandes transformaciones de las sociedades históricas. Creo que, en esta cuestión, el todavía valioso artículo de Marcel Mauss “Les techniques du corps”, sigue siendo un referente.<sup>14</sup>

La risa se expresa en y a través del cuerpo. Curiosamente, aquellos que han escrito sobre la risa, —historiadores, literatos o filósofos (Bergson e incluso Freud)— apenas se han detenido sobre este aspecto esencial. La codificación y condena de la risa en los círculos monásticos responden, al menos en parte, a la peligrosa relación que mantienen la risa y el cuerpo. En términos generales, la risa —junto con la holgazanería— es el segundo gran enemigo del monje. En las distintas reglas monásticas de comienzos de la Edad Media, el lugar elegido —en un capítulo sobre esta o aquella virtud, o sobre esta o aquella norma de comportamiento— para condenar la risa, revela la movilidad y evolución en la percepción de la risa. En las primeras Reglas Monásticas, las del siglo V, las referencias a la risa se encuentran en el capítulo dedicado al silencio, *taciturnitas*: la forma más terrible y obscena de romper el silencio es la risa. Si el silencio es virtud existencial y fundamental de la vida monástica, la risa es gravísima violación. Desde el siglo VI, sobre todo con San Benito, la risa pasa del ámbito del silencio al de la humildad: la risa es lo contrario a la humildad; ha pasado a formar parte de otro entramado de la sensibilidad y la devoción.

La *Regula Magistri* del siglo VI, una de las muchas reglas monásticas que produjo el Occidente medieval entre los siglos V y IX —especialmente entre el V y el VII— sigue la Regla de San Benito, regla casi universal de todo el monacato occidental a partir del siglo IX.<sup>15</sup> Minuciosos y concluyentes estudios han demostrado que la *Regula Magistri* es anterior a la regla de San Benito a la que, más allá

de las notables diferencias, sirvió como modelo. Una de estas diferencias es que, mientras la regla de San Benito es muy sucinta (una de las razones de su éxito: ¡simple y breve!), la *Regula Magistri* es muy extensa, pero tiene un gran valor, con consideraciones que van más allá de la psicología del individuo: recoge una visión completa de la fisiología cristiana, de la que se infieren los requisitos de la conducta tanto física como espiritual. Se trata de un texto firmemente anclado en uno de los fenómenos más importantes de la Edad Media, aunque no muy tenido en cuenta. Los textos hostiles al cuerpo, los de tipo ascético, ejemplificados por la conocida frase de Gregorio el Grande que define el cuerpo como “el abominable atuendo del alma”, han sido sobradamente estudiados. Sin embargo, ha sido escasa la atención prestada al hecho de que el hombre se concibe fundamentalmente como una unión inseparable de cuerpo y alma. No olvidemos que el cristianismo anuncia la resurrección del cuerpo, algo que lo distingue de muchas otras religiones, y que el individuo se salva en cuerpo y alma: el bien y el mal se hacen a través del cuerpo.

El cuerpo se ha estudiado tradicionalmente como un instrumento del mal olvidando que también es instrumento de salvación. La *Regula Magistri* explica, precisamente, la posición del cuerpo humano con respecto al bien y al mal. En realidad, el bien y el mal tienen dos orígenes diferenciados: las fuentes externas, la gracia divina en el caso del bien y el diablo y su tentación en el del mal, y las fuentes internas que proceden del corazón, los malos pensamientos o su contrario, es decir, los buenos pensamientos. En ambas direcciones, desde fuera hacia dentro o desde dentro hacia fuera, el cuerpo humano usa, a modo de filtros, las concavidades de la cara. Los ojos, los oídos y la boca son filtros del bien y del mal; deben usarse para permitir la entrada al bien o para que éste se exprese, y para cerrarle el camino al mal. La *Regula Magistri* habla del “cerrojo en la boca”, de la “barrera de los dientes”, etc. Cuando la risa está a punto de estallar hay que prevenir, sea como sea, que se exprese. Por lo tanto, vemos cómo, de entre todas las formas malignas de expresión que salen de dentro, la risa es la peor: la peor contaminación de la boca. Todas estas ideas están vinculadas a una extraordinaria fisiología cristiana, basada tanto en tratados médicos como, por así decir, en creencias fisiológicas.

#### Tipos de risa

Aparece aquí un problema de cierta envergadura. La investigación debe empezar adelantando hipótesis aún no avaladas por estudios, análisis o tesis concluyentes, pero sin las cuales no puede progresar. Las hipótesis van contrastándose con

los datos acumulados, se van adaptando y, si procede, desechando o sustituyendo. El primer problema que se presenta es, por tanto, saber si la risa puede entenderse como un fenómeno único. No sabría decirlo en estos momentos. Sorprendente que en el estudio de las distintas dimensiones de la risa uno deba tratar con palabras, con conceptos, y no sólo con los usos y manifestaciones, adscritos al término 'risa' o a su campo semántico. Esas palabras suelen ser tan diversas que surge la duda de saber si siempre se trata de la misma cuestión.

Este problema no ha sido adecuadamente abordado por los estudiosos, tampoco por los más prestigiosos. En el libro de Freud sobre la broma —uno de los más destacados— me sorprendió observar que no sólo apenas tiene en cuenta el cuerpo, sino que define tres tipos de risa, que califica como “formas eternas de risa” (según la provoque el ingenio, lo cómico o lo humorístico), sin plantearse el problema de la unidad en la risa. Usa el mismo método para definir y analizar estas tres formas de la risa, pero la unidad se deriva del método de análisis, no de una unidad objetiva y real propia de los fenómenos estudiados. Entre las teorías que se han propuesto, John Morreall ha distinguido tres planteamientos básicos en torno a la risa: la teoría de la superioridad, según la cual la persona que se ríe intenta, ante todo, dominar a un interlocutor o a alguien que se enfrenta a él. La segunda es la teoría de la incongruencia: la risa la provoca, básicamente, la percepción de algo que está fuera del orden normal de la naturaleza o de la sociedad; esta es la teoría que Bergson elabora a partir de su idea sobre la percepción de un acto mecánico ahí donde debería haber algo espontáneo. Y, por último, la teoría del alivio según la cual los que se ríen evitan un comportamiento de expresión, y consecuencias, mucho más difíciles. Tras sopesar estas tres teorías, Morreall apunta, en su intento de dar con una única y sucinta explicación, una nueva teoría: “la risa resulta de un agradable desplazamiento psicológico”. Esto tiene escasa consistencia; es casi una tautología. ¿Cómo se define ese “desplazamiento”?

Retomemos el legado cultural que influyó en los conceptos de la risa en el Occidente medieval. El legado bíblico es, sin duda, muy poderoso, quizá más en esta cuestión que en otras. Al menos hasta el siglo XIV, la Biblia sigue siendo *El Libro*; cualquier elaboración teórica y cualquier regla práctica sigue en principio la Biblia. Cuando las gentes de la Edad Media, sobre todo los clérigos, intentan comprender un fenómeno y formarse una opinión se remiten a la Biblia, punto de partida de sus reflexiones. Los clérigos y los intelectuales siempre procedieron de este modo, y durante los primeros siglos de la Edad Media recopilaron informes sobre la mayoría de las cuestiones que se suscitaban en su sociedad. He estudiado este método en lo que se refiere al trabajo: en la baja Edad Media, los intelectuales cristianos elaboraron informes que empezaban con todas las citas bíblicas que se referían al trabajo o que podían servir para acotar el asunto.<sup>16</sup> Se trata de

un importante “juego”, y resulta instructivo observar que, según la época, se citan algunos textos y otros pasan inadvertidos. En este juego de citas y de elaboración de informes se puede percibir la evolución de las actitudes culturales con respecto a distintos fenómenos, la risa entre ellos.

El estudio cuenta aquí con recursos importantes: existen numerosos artículos de gran calidad, tanto en diccionarios de la Biblia y del Nuevo Testamento como en monografías, sobre la risa en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. Me parece que la distinción básica que establece el Antiguo Testamento prevaleció durante mucho tiempo, aunque bajo formas renovadas, a saber, la distinción entre dos tipos de risa, que la lengua hebrea define con dos palabras muy distintas. La primera es *sâkhaq*, “risa feliz, desenfadada” y la otra es *lâag*, “risa burlona, denigrante”. La primera palabra interesa también a los medievalistas, ya que su legado perdura durante la Edad Media. Este término dio nombre a uno de los principales personajes del Antiguo Testamento, Isaac, cuyo nombre significa 'risa'. Se ha escrito mucho sobre la importancia de este nombre en el pensamiento judío, el Talmud y en los comentarios rabínicos. Recordemos los capítulos del Génesis (17 y 18) en los que se anuncia el nacimiento de Isaac. Son una joya de lo cómico.

Un día se le apareció Yahvé a Abrahán y le dijo: “Serás padre”. Abrahán cayó rostro en tierra y se echó a reír, diciendo en su interior: “¿A un hombre de cien años va a nacerle un hijo?, ¿y Sara a sus noventa va a dar a luz?”. Un tiempo después Yahvé hace saber a Sara que será madre, a lo cual Sara respondió riéndose para sus adentros. Preguntó entonces Yahvé a Abrahán: “¿Por qué se ha reído Sara?”. Ésta, temerosa, lo negó: “No me he reído” a lo que Yahvé respondió “No digas eso, que sí te has reído”. Al año siguiente, ocurrió lo anunciado: un niño nace de Sara y de Abrahán, al que llaman Isaac.

Este texto es sorprendente. Existe, a mi juicio, algo más que una simple continuidad conceptual de estas dos formas de risa y me parece que las sociedades cristianas del pasado se resistieron a creer que eran una misma y sola cosa. Sin embargo, el latín les obligó a confundirlas. El griego tiene dos palabras con la misma raíz, *gélân* y *katagélân*: la primera es la risa natural, la segunda, la risa maliciosa. Los esfuerzos del pensamiento medieval por distinguir la risa buena de la mala simplemente siguen, a mi entender, la diferencia existente entre las dos palabras griegas. El latín sólo disponía de la palabra *risus*. El griego también tenía una palabra para sonrisa, el latín tuvo que construir su equivalente: *subrisus*, cuyo uso se acabó difundiendo aunque no sin dificultades; durante mucho tiempo *subrisus* no significó 'sonreír' sino 'reírse para sus adentros' o 'risa secreta'. Se convirtió en 'sonrisa' cuando cambiaron los valores y los comportamientos —quizá, en el siglo XII. Cabe pensar que la sonrisa fue una de las creaciones de la Edad Media.

Diferencia entre risa y  
sonrisa procede  
de la E. M.

En las representaciones artísticas del nacimiento y de la historia de Isaac se advierte que no suele haber ningún intento de representar la risa. Esta es una cuestión que me resulta interesante y fundamental, a saber, la relación entre los textos y las imágenes, entre la iconografía y el motivo representado. Con respecto al texto que ilustra, la imagen puede silenciar, relegar, desplazar y, por supuesto, diferir. La otra vertiente de esta cuestión es cómo hacer que la gente se ría a través de las obras de arte, a través de lo cómico y de la caricatura.<sup>17</sup> Esta preocupación por la comicidad en la imagen surge, de hecho, en un época bastante tardía. Parece que durante mucho tiempo la Cristiandad bloqueó este aspecto burlón de la risa, que definió como particularmente malo. Por otra parte, aunque la risa no se representa en los cuadros y las esculturas sí se representa la sonrisa: los conocidos ángeles sonrientes o el motivo de las vírgenes sabias y de las insensatas, donde las primeras sonríen y las segundas se ríen con disimulo.

### La risa y la sociedad

Entre las muchas cuestiones que se suscitan está la de la relación entre 'risa y sociedad'. ¿De quién y de qué se ríe? ¿De qué grupos o de qué clases? Nuestros monjes tenían que respetar sus propias reglas. Existía un *risus monasticus*, que era una risa ilegítima y prohibida, pero los monjes también tenían, sin duda, sus momentos de diversión en los monasterios. Incluso crearon un tipo de broma escrita, la *joca monacorum*, de la cual existen recopilaciones desde el siglo VIII en adelante. Existen también anécdotas sobre monjes, al igual que existen sobre coadjutores, judíos o armenios.

Por lo que se refiere a la risa en grupo, existió una risa feudal muy llamativa, la *gab* o parloteos, un tipo de chanza feudal que recuerda a las 'historias increíbles'. Cuando los hombres se reunían en tiempo de paz, contaban historias sobre señores feudales, historias de guerreros. El propósito era ver quien podía contar las proezas más extraordinarias, los hechos heroicos más asombrosos. El menor de los alardes consistía en atravesar al caballero y al caballo con un sólo golpe de espada. Era un ejercicio agonístico de imaginación, inventiva e inspiración. Así es como los personajes pasaban, en las *chansons de geste* más antiguas, gran parte de su ocio. En una *chanson de geste* algo tardía, el *Pèlerinage de Charlemagne*, se nos relata cómo, por medio de *gabs*, Carlomagno y sus doce pares, siendo huéspedes del emperador de Constantinopla, aterrorizaron al espía enviado por el emperador; el espía confundió las historias con la realidad.

Por lo que se refiere a la risa como forma de comunicación, Georges Bataille ha escrito que "la risa es la forma específica de la interacción humana". Si perci-

bimos cómo funciona la risa, ya sea en la teoría o en la práctica, podemos comprender las estructuras de una sociedad y sus modos de proceder. He mencionado antes lo que he llamado 'deslizamiento', los componentes eróticos, escatológicos y obscenos: son, sin duda, muy importantes. Se pueden encontrar en los textos cómicos más antiguos de que tenemos constancia.

Me he referido a la risa desde la antropología y a los vínculos entre la risa y el folklore. También me he referido a "las relaciones jocosas". Hay muchas otras cuestiones sorprendentes, sobre todo en la literatura —por ejemplo, el motivo del niño que se ríe en el momento en el que va a ser asesinado, o, en el *Perceval de Chrétien de Troyes*, la muchacha que no había reído durante seis años. Otro tema es el de la risa ritual; su mejor exponente es la risa durante la Pascua de Resurrección (*risus paschalis*).<sup>18</sup>

### Conclusión

Intentemos ahora esbozar una síntesis provisional y un esquema cronológico. Durante un primer periodo, desde el siglo IV hasta el siglo X, prevalece, a mi entender, el modelo monástico: un periodo de risa contenida y reprimida. Llama la atención el paralelismo existente entre las actitudes y la evolución en torno a la risa y las que se refieren a otro fenómeno que he podido estudiar: el sueño.<sup>19</sup> También se reprime y contiene entonces el sueño, al igual que existe una represión de la risa: la risa diabólica hipnotiza. Pero no olvidemos que aunque éste sea un periodo en el que las lágrimas parecen acallar la risa, también existió, en ese mismo contexto monástico, el contrapunto de la *joca monacorum*. Esto indica que, incluso en aquellos momentos en los que prevalecen las teorías contrarias a la risa, consigue sobrevivir una costumbre que apenas coarta la risa. Existe, por lo tanto, en el mismo contexto monástico, un género literario que apunta en una dirección opuesta y que parece librarse de la represión.

Un segundo período, en el que establezco de nuevo cierto paralelismo con la historia del sueño y del gesto, es el de la liberación y el control de la risa, como consecuencia *inter alia* del auge del laicado y de la literatura vernácula. La sociedad empieza a verse a sí misma en el espejo, y los Estados terrenales se dan cuenta de lo ridículos que aparentan ser. A raíz de esto, se desarrollan la sátira y la parodia, y surge, por parte de la Iglesia, el control de la risa, y también de los sueños o de los gestos. En el ámbito de las costumbres, serán de nuevo las cortes monárquicas las que funcionen como centros de domesticación de la risa. Aunque Norbert Elias no se refiere a estos aspectos, la risa y lo cómico pueden encajar en sus categorías y sus teorías.<sup>20</sup>

➤ Sigue el periodo de la risa escolástica y de la casuística de la risa: ¿quién puede reír? ¿qué risa está permitida? ¿cuándo? ¿cómo? Un momento para reír y un momento para llorar – eso es lo que procuró resolver San Luis.

Hay una serie de textos fascinantes (a los que seguirán muchos otros) dedicados al término *hilaris*. En general, *hilaris* se refiere a la cara: *vultus hilaris* significa una cara feliz, agradable; la expresión corresponde casi exactamente a lo que hoy en día llamaríamos una cara sonriente, pero en ningún caso una cara de regocijo. En un destacado estudio, Fernand Vercauteren ha señalado cómo aparece en algunas cédulas de finales del siglo XI la expresión “el donante sonriente” (*hilaris dator*):<sup>21</sup> no basta con que el donante haga la donación, debe demostrar estar encantado de hacerla. Supongo que esto significa, como certifican algunos datos, que las donaciones eran cada vez menos importantes y cada vez menos entusiasmantes. De ahí la pronta difusión de la fórmula “el donante sonriente”. La risa, en cuanto *hilaris*, llegará a ser un atributo de San Francisco de Asís y una de las manifestaciones de su santidad. San Francisco cuenta a sus hermanos: “en las aflicciones, en la presencia de aquéllos que os atormentan, siempre permaneced *hilari vultu*”. La risa se convierte en una forma de espiritualidad y de comportamiento. Contamos con un texto que lo demuestra en negativo: la descripción de la llegada de los franciscanos a Inglaterra entre 1220 y 1223 por un franciscano inglés del siglo XIII, Thomas de Eccleston.<sup>22</sup> Describe cómo el monasterio franciscano de Oxford, que había admitido en su seno a jóvenes hermanos, intentó aplicar las recomendaciones de San Francisco de forma tan escrupulosa que se sumían en grandes ataques de risa que acabaron inquietando a las autoridades franciscanas. El padre superior hizo saber a estos jóvenes la conveniencia de no excederse: San Francisco no se pasó la vida riendo alocadamente ni tampoco propuso un modelo tan 'hilarante' de santidad.

Por último, llegamos a la risa 'desenfrenada' y a las teorías de Mikhail Bakhtin.<sup>23</sup> Bakhtin perteneció a una escuela de eruditos soviéticos que prestó gran atención a la risa y a lo cómico. Gracias a la *perestroika* hemos podido conocer los trabajos de esa escuela. Alrededor de 1980, mi amigo Bronislaw Geremek, el conocido medievalista polaco, me envió un libro de D.S. Lichacev sobre la risa que estimo fundamental y que ya ha sido traducido al alemán; Vladimir Propp también se interesó por este tema. Gurevich, por su parte, ha analizado críticamente las ideas de Bakhtin sobre la risa. Estamos, por lo tanto, ante una verdadera escuela de especialistas; algo que, a mi entender, confiere mayor relevancia al estudio de la risa.<sup>24</sup>

➤ Según Bakhtin, la Edad Media, dominada por la Iglesia, fue, en términos generales, una época de tristeza. Por contra, el Renacimiento, cuyos inicios sitúa en unas fechas algo tempranas, supuso una liberación de la risa. La tesis es sin duda

discutible. Cabe, no obstante, sacar provecho de algunas de las ideas de Bakhtin: en primer lugar, su periodización de la risa, aunque deba ser matizada. También, resulta interesante el vínculo que establece con la ciudad y el espacio público: la risa se libera en el espacio público. Pero, ¿no existió acaso una risa de campo? o ¿fue simplemente despreciada y suprimida como la risa de otras categorías desdénadas en la Edad Media –los niños o las mujeres? Por último, está esa notable expresión: “la cultura de la risa” –quizá la contribución más importante de Bakhtin a esta cuestión; expresión traducida al alemán (*Lachkultur*) pero, por desgracia, no al inglés o al francés. Sin duda, existió una cultura de la risa en su sentido más genérico. Creo que podemos volver a descubrir la importancia de la risa en la evolución de los usos sociales y culturales. Si lo comparamos con otro tema, muy próximo, y en cierto modo expresión del mismo, esa cultura es la manifestación de una lucha: la lucha entre el carnaval y la cuaresma, la lucha entre la risa y su contrario.

Traducción de Ana Morán

#### Notas

Este capítulo desarrolla mi artículo “Rire au Moyen Age” publicado en los *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3, 1989, pp. 1-14.

1. *Oeuvres Complètes de Voltaire*, ed. Moland, 54 vols, París 1877-85, vol. 20, pp. 374-5 (de *Questions sur l'encyclopédie*).
2. H. Bergson, *Le rire*, París, 1900.
3. S. Freud, *Der Witz und seine Bedeutung zum Unbewussten*, Leipzig y Viena, 1905.
4. J. Morreall, *Taking laughter seriously*, Albany, N. York, 1983.
5. F. Ceccarelli, *Sorriso e Riso: saggio di antropologia biosociale*, Turín, 1988.
6. A. Herzen, en *Kolokol* (La Campana: periódico ruso), 1º de febrero 1858, p. 8, también en Herzen, *Ob iskusstve*, Moscú, 1954, p. 223.
7. J. Le Goff, “Le rire dans les règles monastiques du haut moyen âge”, en C. Lepellety et al. (eds), *Haut moyen âge: culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, 1990, pp. 93-103.
8. Así lo indican los excelentes estudios de Paul Zumthor: *Introduction à la poésie orale*, París, 1983, y *La lettre et la voix de la littérature médiévale*, París, 1987.
9. E. R. Curtius, *European literature and the Latin Middle Ages*, trad. de R. Trask, Princeton, 1953, pp. 417-35.
10. J. Le Goff, “Jésus a-t-il ri?”, *L'histoire*, 158, 1992, pp. 72-4.
11. Véase J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París, 1990.
12. Jean de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, ed. Natalis de Wailly, París, 1874; J. Le Goff,

- Saint Louis*, París, 1996, pp. 486-8.
13. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952, pp. 90-116.
  14. M. Mauss, "Les techniques du corps", *Journal de psychologie normale pathologique*, 39, 1935, pp. 271-93, repr. en su *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950.
  15. Cfr. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, 2 vols, París, 1972.
  16. J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, trad. de A. Goldhammer, Chicago y Londres, 1980, pp. 71-86.
  17. Un texto importante en este sentido es Baudelaire, *Oeuvres complètes*, ed. Pléiade, 2 vols, París, 1958, vol. 2, pp. 525-43 ("De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques").
  18. V. Wendland, *Ostermärchen und Ostergelächter*, Frankfurt y Berna, 1980.
  19. J. Le Goff, *The Medieval Imagination*, Chicago y Londres, 1988, pp. 193-242.
  20. Cfr. N. Elias, *The Court Society*, trad. de E. Jephcott, Oxford, 1983.
  21. F. Vercauteren, "'Avec le sourire...'", en *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, 2 vols, Gembloux, 1969, vol.1 pp. 45-56.
  22. Thomas of Eccleston, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, trad. inglesa de L. Sherley-Price: *The Coming of the Franciscans*, Oxford, 1964.
  23. M. Bakhtin, *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovja i Renessansa*, Moscú, 1965, trad. inglesa de H. Iswolsky: *Rabelais and his World*, Bloomington, 1968.
  24. D.S. Lichacev y A. M. Pancenko, "Smechovoj mir" drevnej Rusi, Leningrado, 1976; 2ª edición 1984), trad. alemana: *Die Lachwelt des Alten Rusland*, ed. R. Lachman, Munich, 1991; V. Propp, *Theory and History of Folklore*, Manchester, 1984, pp. 124-46 (1ª edición 1939); Gurevich, Capítulo 4 de este volumen.

#### 4. Bakhtin y el carnaval medieval

Aaron Gurevich

Historiar el humor supone, a mi entender, acometer un esfuerzo de resultados un tanto inciertos. Aquellos que pretendan dilucidar cuestiones relativas a las mentalidades (como la historia de los sentimientos humanos: el miedo, la amistad, el amor, el humor, etc.) deberán necesariamente destacar estas tradiciones específicas de entre una cosmovisión mucho más amplia, separarlas del complejo entramado de los comportamientos humanos y de los conjuntos de valores. Pero tan pronto como se intenta extraer algunos aspectos de la realidad de su contexto vital, nace el peligro de que, por medio de este procedimiento, quede destruida la verdadera imagen de esa realidad.

Quisiera hacer aquí algunas observaciones sobre Bakhtin y su teoría del carnaval.<sup>1</sup> Mikhail Bakhtin fue uno de los grandes pensadores rusos de la primera mitad de este siglo. Sus trabajos llegaron al gran público, no ya sólo en mi país sino también, una vez traducido su libro, en otras muchas comunidades intelectuales, y sus escritos siguen siendo un referente para los historiadores de la cultura. Quisiera centrar mi atención en su estudio más destacado, el que dedicó a François Rabelais y a la cultura carnavalesca de la Edad Media y del Renacimiento. Dado que el contenido de su libro es conocido por todo aquél que tenga interés por la historia del humor, sólo diré algunas palabras sobre el mismo para seguidamente contrastar la teoría que propone.

Como es sabido, Bakhtin describió la cultura popular de la Edad Media y del Renacimiento como una cultura de la risa o del carnaval. La risa era, según él, la principal característica de la cultura popular. Este último concepto, el de 'cultura popular', no estaba muy extendido entre los historiadores cuando se publicó el