

**Maarten Arends**  
Studentnummer 8405794  
Doctoraalscriptie Spaanse taal en cultuur  
Universiteit Utrecht  
Augustus 2007

Begeleiding: dr. Elena Carrillo

## **De cómo leer el libro del Açıpreste**



## De cómo leer el libro del Açıpreste

1. Introducción.....	1
2. La recepción del Libro de Buen Amor en tiempos modernos.....	4
2.1. Breve historia editorial del Libro de Buen Amor.....	4
2.2. Enfoques en la investigación en torno al Libro de Buen Amor.....	5
2.2.1. Reconstruir la versión primitiva.....	7
2.2.2. Problemas de datación.....	9
2.2.3. Problemas de autoría.....	12
2.2.4. Problemas de interpretación.....	15
2.3. Enfoque del presente trabajo.....	17
3. La tradición manuscrito del Libro de Buen Amor.....	19
4. En busca de un autor.....	23
4.1. <i>Auctoritas</i> , autoridad y autoría.....	23
4.2. ¿Juan Ruiz, autor del Libro de Buen Amor?.....	29
5. El público del Libro de Buen Amor.....	36
5.1. Público destinatario real.....	36
5.2. Público destinatario visado.....	38

6. El contexto histórico.....	42
6.1. El mundo religioso castellano del siglo XIV.....	42
6.2. Gil de Albornoz y las <i>Constitutiones Ægidianæ</i> .....	48
7. El mensaje del Libro de Buen Amor.....	52
7.1. La estructura del Libro de Buen Amor.....	52
7.2. El prólogo.....	54
7.3. Las oraciones en el texto.....	57
7.4. El libro de ejemplos.....	58
7.5. El epílogo.....	67
7.6. Humor, gravedad y ambigüedad.....	71
7.7. Interpretar el Libro de Buen Amor.....	73
8. Conclusión.....	75
<b>Bibliografía de referencias</b> .....	<b>77</b>
<b>Apéndices</b> .....	<b>81</b>
1. Página del manuscrito de Toledo.....	81
2. Página del manuscrito de Gayoso.....	82
3. Página del manuscrito de Salamanca.....	83
4. Porto.....	84
5. Castro.....	85
6. Fragmento Cazorro.....	86

## 1. Introducción

Sin exagerar se puede decir que de todos los textos conocidos de la literatura española medieval es el Libro de Buen Amor del que se ha escrito y publicado más. La bibliografía de José Jurado de 1993 en que se da una relación de los libros y artículos sobre Juan Ruiz y el Libro de Buen Amor acumulados en el curso de los años cuenta con más de 200 páginas. En los casi quince años pasados después, el número de publicaciones no ha dejado de aumentarse. El gran interés del que da muestra el mundo erudito es, por supuesto, en primer lugar el mérito del mismo Libro de Buen Amor. Su texto, que se lee sin mucho esfuerzo, es al mismo tiempo suficientemente complejo y ambiguo para que presente un desafío intelectual, invitándonos a teorizar sobre sus orígenes e intenciones. Al acabar la lectura el lector tiene el sentimiento sincero de que está a punto de percibir el sentido del libro – hasta que salte de vista tal pasaje que impida una interpretación unívoca y que obligue al lector a volver al punto de partida.

Muchos se han encargado de proveer el Libro de Buen Amor de una interpretación final. Vanos esfuerzos. Con cada nueva publicación sobre el libro del Arcipreste sólo aumenta la confusión, alejándonos más de la meta. Raymond Willis, en el preámbulo a su edición del Libro de Buen Amor, lo dice así:

Every reader discerns the genius of the Archpriest; no two critics agree on what he composed. There is disagreement over the contents, the wording, the versification, the models and sources, the form, the intent, the meaning, and even the title of the poem (...). So the “Book of the Archpriest”, as it was known in the Middle Ages, which was intended to be something sweet to the tongue, has turned out to be a second apple of discord: the Archpriest, himself a great ironist, would surely have enjoyed this.<sup>1</sup>

O sea que cada nuevo intento de interpretación al Libro de Buen Amor ya desde principios

---

1 [Willis 1972], p. xix.

parece destinado a terminarse en fracaso. Con la presente tesina es sin embargo mi deseo contribuir en algo a la enorme cantidad de reseñas, comentarios, teorías y especulaciones ya existentes. No pretendo poner punto final a todo discuerdo, ni es mi intención contradecir lo que han aseverado mentes más grandes que la mía sobre el Libro de Buen Amor. Lo único que quiero es aportar a la discusión algunas sugerencias.

En el presente trabajo me limitaré al problema del motivo cuál puede haber sido el mensaje que ha querido promover la persona que escribió el Libro de Buen Amor, y más en especial el escritor del texto en que se basa el manuscrito S. En el proceso consideraré el mensaje que podría haber tenido el texto en su integridad. Argumentaré que el objetivo del Libro de Buen Amor, o en todo caso el de la versión en que se basa el manuscrito S, ha sido convencer al público específico destinatario del texto que para los sacerdotes es mejor vivir una vida celibataria. Hay que mencionar que no pocos de los argumentos que elaboraré aquí para sostener mi tesis ya han sido avanzados – y combatidos – de otros contribuyantes a discusiones anteriores. En cambio, hasta ahora no he visto discutido por ninguna parte de esta manera la relación específica que postulo en el presente trabajo respecto a la génesis de esta versión del Libro de Buen Amor y ciertos acontecimientos históricos.

Por supuesto es más rico el Libro de Buen Amor que el mero mensaje promulgado. No es coincidencia que muchos de los episodios constituyentes del Libro de Buen Amor admiten de más de una interpretación, ya que el Libro de Buen Amor es obra de arte y que las obras de arte por decirlo así suelen ser plurívocas. Pero al mismo tiempo no hay que olvidar que es una obra de arte *medieval*, que se debe interpretar como tal, en todo caso cuando se trata de encontrar una interpretación históricamente aceptable. Claro quedará que cada interpretación posible no es por tanto *significativa*. En este contexto se puede pensar en análisis e interpretaciones en que se considera al Libro de Buen Amor como puro juego lingüístico o en que se hace aserciones desde la psicología o de otras ciencias sobre el estado mental del autor del libro. Tales interpretaciones, por muy interesantes que sean en sí, en mi modo de ver no contribuyen a una mejor comprensión del Libro de Buen Amor como producto de su tiempo.

La presente tesina está estructurada como sigue. En el capítulo 2 doy una reseña de la recepción moderna del Libro de Buen Amor. Discutiré la historia editorial del Libro de Buen Amor, los varios tipos de preguntas planteadas por la investigación moderna sobre el Libro y algunas de las respuestas que se han dado a esas preguntas . En el último párrafo del capítulo 2 explicaré cuál será mi enfoque en la presente tesina al contestar a la pregunta principal de qué ha sido el mensaje del Libro de Buen Amor, por lo menos en la versión en que se basa el manuscrito S.

En los capítulos 3, 4, 5, 6 y 7 se elaborarán los elementos constituyentes de la respuesta a la pregunta principal. El capítulo 3 trata de la tradición manuscrito del Libro y de lo que se puede deducir de ella en cuanto a la datación del texto. El capítulo 4 trata del problema de la autoría del texto; se discutirá entre otras cosas la actitud medieval en asuntos de originalidad y autoría. En el capítulo 5 se considera al público medieval del Libro de Buen Amor; en este contexto haré una distinción entre el público que el Libro tenía de hecho y el visado por el escritor. El capítulo 6 trata del contexto histórico en que originó el Libro de Buen Amor, con enfoque a las tendencias concernando el clero castellano del siglo XIV. En el capítulo 7 volveré a los indicios que por su estructura, forma y contenidos nos provee el mismo texto sobre su interpretación y – visto también a la luz de los capítulos precedentes – avanzaré una respuesta tentativa relativa al problema principal.

## 2. La recepción del Libro de Buen Amor en tiempos modernos

### 2.1. Breve historia editorial del Libro de Buen Amor

El Libro de Buen Amor se nos ha transmitido en sólo tres manuscritos (ninguno de ellos completo) y algunos fragmentos de varias fuentes, entre los que figuran dos páginas de una traducción portugués.<sup>2</sup> Sin embargo, las citas y alusiones que se han encontrado en fuentes de los siglos XV y XVI (cabe mencionar aquí el libro del Arcipreste de Talavera, escrito en imitación del libro del Arcipreste) sugieren que el libro en su tiempo conocía una divulgación más amplia de lo que dan a entender a primera vista los escasos vestigios textuales.<sup>3</sup> Incluso hubiera existido una temprana edición imprimida.<sup>4</sup> No obstante todo indica que ya poco después del siglo XV el Libro de Buen Amor rápidamente cayó en olvido. Francisco de Torres en su *Historia de la ciudad de Guadalajara* (1647) alude a la existencia de un Arcipreste de Hita quien alrededor de 1415 hubiera escrito un gran poema. En cambio, no se menciona el Libro de Buen Amor en ninguna de las obras generales de los siglos XVI y XVII sobre la antigua poesía castellana.<sup>5</sup>

Tan sólo a finales del siglo XVIII, cuando por algunas partes de Europa occidental se empieza a revalorar el patrimonio cultural de la Edad Media, se descubre de nuevo el Libro de Buen Amor y aparecen las primeras ediciones. Un primer fragmento, tomado del manuscrito T, se publica en 1758, seguido en 1790 de la primera edición del libro entero, de manos de Tomás Antonio Sánchez, que se basa en el manuscrito S.<sup>6</sup>

Triunfo verdadero y valoración del Libro de Buen Amor tan sólo se producen en el siglo XX, a consecuencia de la publicación en 1938 de la obra fundamental de Félix Lecoy. Entre estas fechas se encuentran algunas publicaciones del siglo XIX, la edición paleográfica del manuscrito S de Jean Ducamin de 1901<sup>7</sup> y un ensayo importante de Ramón Menéndez

---

2 Véase *infra* el capítulo 3.

3 Jeremy Lawrance, en [Haywood 2004], pp. 58-62.

4 Lawrance, en [Haywood 2004], p. 63 (donde refiere a Steiger y Deyermond).

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Con fotografías de folios de los manuscritos del Libro de Buen Amor.



Pidal de la misma época. Hitos todos, pero serán las *Recherches sur le Libro de Buen Amor de Juan Ruiz* de Lecoy que ponen el libro del Arcipreste de verdad en el centro de la atención académica.<sup>8</sup> El libro de Lecoy formará punto de partida de muchos artículos, monografías y ediciones del Libro de Buen Amor. Es objeto de investigación no sólo en España sino también en extranjero, sobre todo en Gran Bretaña (G.B. Gybbon-Monypenny, Alan Deyermond y otros) y Estados Unidos (por ejemplo Otis H. Green, Raymond S. Willis, Anthony N. Zahareas). En el mundo hispanohablante destaca el trabajo importante de investigadores como María Rosa Lida, Américo Castro, Dámaso Alonso, Manuel Criado de Val y Alberto Blecuá. Un resumen breve de los enfoques principales dentro de la investigación en torno al Libro de Buen Amor sigue en el párrafo 2.2.

Paralelamente, fuera del mundo académico, también está creciendo la popularidad del Libro de Buen Amor hasta verse reconocido como una de las grandes obras clásicas españolas. A partir de los años 1910 aparecen ediciones más o menos académicas destinadas a un público más amplio. La primera edición popular del Libro de Buen Amor data de 1939, en la Colección Austral de Espasa-Calpe, y será seguida de numerosas otras ediciones y adaptaciones, desde versiones modernizadas y adaptaciones infantiles hasta el teatro y las artes figurativas.<sup>9</sup> Lo único que falta hasta presente, al creer a Jeremy Lawrance, es una buena adaptación cinematográfica.<sup>10</sup>

## 2.2. Enfoques en la investigación en torno al Libro de Buen Amor

La investigación en torno al Libro de Buen Amor se concentra en unas preguntas principales, que desgraciadamente no es tan fácil separarlas una de otra, ya que la respuesta a una pregunta depende de la otra. Las cuestiones más importantes son las de quién escribió el Libro de Buen Amor, cuándo se escribió, cómo estaba la primera versión

---

8 Lawrance, en [Haywood 2004], p. 64; Alan Deyermond, en [Deyermond 1980], p. 214; Alan Deyermond, "Prologue" a [Lecoy 1974], pp. ix-x.

9 Datos sacados de [Jurado 1993].

10 Lawrance, en [Haywood 2004], p. 68.

del Libro – el arquetipo – y con qué motivo se ha escrito. Las demás preguntas de investigación por mayor parte dependen de estas cuatro. Así, por ejemplo, hay algunos (como Jeremy Lawrance) que investigan la *mouvance* del Libro, o sea los cambios que subió el texto del Libro en sus incarnaciones sucesivas y la manera en que se han incorporado fragmentos más antiguos en el material que se nos ha transmitido. Los resultados de este tipo de investigación no sólo nos pueden ser útiles en aclarar los motivos del escritor al escribir su Libro, sino también en reconstruir el proceso de formación del Libro de Buen Amor. Caben en la misma categoría las investigaciones de aspectos lingüísticos (por ejemplo el trabajo de José Jurado, que sin cansarse somete cada vez otras palabras del Libro a una análisis rigurosa), así como trabajo en que se estudia el Libro de Buen Amor desde el punto de vista de la filosofía moderna o de las teorías de la ciencia literaria.

En lo que sigue, en los subpárrafos 2.2.1-2.2.4, se presentará un resumen breve de las respuestas más importantes surgidas en relación con las cuatro cuestiones principales mencionadas. No pretendo ser exhaustivo ni he aspirado a dar una reseña cronológica de la literatura crítica universitaria publicada alrededor del Libro de Buen Amor. Mi objetivo principal ha sido presentar el estado de la investigación sobre el Libro de Buen Amor de tal manera que queda claro cuáles son los escollos. Para una vista más o menos completa a la investigación buenamorista es aconsejable leer en orden cronológico las reseñas de Deyermond y las de Haywood/Vasvári y Haywood.<sup>11</sup> Desde 2004, por lo que he podido verificar, no se ha publicado nada sobre el Libro de Buen Amor que se debería incluir en los materiales de estudio obligatorios para los que desean saber más sobre el libro del Arcipreste o el contexto en que originó.

---

11 Deyermond, en [Lecoy 1974], pp. ix-xxxvii; Deyermond, en [Deyermond 1980], pp. 213-227; Louise M. Haywood & Louise O. Vasvári, en [Haywood 2004], pp. 1-17; Louise M. Haywood, en [Haywood 2004], pp. 21-38.

### 2.2.1. Reconstruir la versión primitiva

El proceso de la producción de libros en la Edad Media destaca en que se multiplicaba los textos transfiriéndolos a un nuevo soporte. A lo largo de este proceso de multiplicación los textos subían cambios, intencionados o accidentales, fenómeno que se llama con un término francés la *mouvance*. La medida de variación entre las diferentes versiones de un texto que se encuentran en los manuscritos conservados, no sólo depende de la autoridad de la que gozaba el texto, sino entre otras cosas también del número de escalones que separa el texto en cierto manuscrito de una versión anterior. Surgen diferencias al redactar un texto (al añadir, omitir o cambiar intencionadamente partes del texto), por la introducción de errores copiando el texto o precisamente porque se intenta corregir (presumidos) errores del original que tiene en mano el copista. Además, sobre todo cuando se trataba de copiar textos escritos en el lenguaje popular, se adaptaba rutinariamente la ortografía a las convencias locales.

Es por el fenómeno de la *mouvance* que, a condición de que se haya transmitido un número suficiente de testimonios (manuscritos) de un texto, mediante las correspondencias y diferencias entre las diferentes versiones, se puede establecer un tipo de árbol familiar, que se puede utilizar para reconstruir con alguna certeza la génesis del texto e incluso reconstruir el arquetipo al nivel textual. Que un gran número de testimonios no significa el éxito garantizado, lo muestra la investigación en torno al *Roman de la Rose*, entre los textos europeos medievales en lenguaje popular uno de los más divulgados. Aun con el gran número de más de 250 manuscritos conservados resulta imposible establecer un árbol familiar inequívoco.<sup>12</sup>

El número de testimonios del Libro de Buen Amor es mucho más pequeño (véase aquí *supra* 2.1), pero hasta ahora aquí tampoco se ha logrado establecer un árbol familiar o reconstruir el arquetipo. En cuanto al parentesco entre los textos en los manuscritos S, G y T, existen en grandes líneas dos opiniones. Según la primera todos los textos transmitidos remontan a un único arquetipo. Esta opinión se basa sobre todo en la gran medida de

---

12 [Meun 1974], p. 33.

correspondencia entre las tradiciones textuales transmitidas, no sólo en cuanto al lenguaje y la manera de formular (las diferencias en este punto, aunque considerables, son mucho menos importantes de lo que se suele observar en otros textos medievales<sup>13</sup>), sino también en cuanto a aquellas partes del texto que no están presentes en ninguno de los manuscritos.<sup>14</sup>

La segunda opinión en cambio subraya las diferencias llamativas que se puede observar entre, de un lado, el manuscrito S y por otra parte los manuscritos G y T. Así el prólogo en prosa, la *Cantica de los clerigos de Talauera* y algunos pasajes en la parte central del texto están todos presentes en el manuscrito S, pero faltan en G y T. Diferencias que dan de postular dos versiones arquetípicas: una temprana más corta, sin prólogo y epílogo, en que se basan G y T, y otra tardía extendida, en que se basa S. Los partidarios de esta teoría de las dos versiones buscan apoyo adicional para su teoría en el hecho de que en el manuscrito S en la copla 1634 se menciona otro año más tardío como fecha de origen del texto que en el pasaje correspondiente en el manuscrito T.

En contra de estos argumentos, los partidarios de la teoría del único arquetipo objetan que es igualmente posible que G y T representen una versión *cortada* del texto que sirvió de modelo también para S. Interpretan la diferencia entre los años mencionados en la copla 1634 como intervención de parte del copista, a la que no se debe hacer mucho caso.<sup>15</sup>

Al preparar una edición moderna del Libro a menudo se tome el texto más extendido de S como punto de departe, que se “corrige” y “completa” utilizando las versiones de G y T.<sup>16</sup> O sea que en la práctica editorial domina de hecho la teoría del único arquetipo. Incluso se puede considerar las ediciones así establecidas como tantos intentos de reconstruir el arquetipo. Hay los que se preguntan en qué medida el texto presentado representa al “auténtico” texto medieval. En este contexto se discute si las irregularidades de rima y métrica constatadas representan las intenciones del autor original, al no ser que resultan de imperfecciones introducidas durante el proceso de transmisión del texto –

---

13 Lawrance, en [Haywood 2004], p. 40

14 Trata aquí de cantigas que se anuncian en el texto pero que faltan en los testimonios conservados. Lawrance, en [Haywood 2004], p. 46.

15 [Haywood 2004], p. 22.

16 Pero Willis toma G como punto de departe y completa y corrige a base de S y T. ([Willis 1972], p. liii.)

imperfecciones que por consecuencia se pueden o deben corregir.<sup>17</sup>

No todos los investigadores están de acuerdo con que es necesario reconstruir un arquetipo. John Dagenais, por ejemplo, señala que las ediciones críticas ya por su existencia esencialmente impiden el contacto verdadero con (y por consecuencia la comprensión de) un texto medieval, ya que los textos que los mismos hombres de la Edad Media tenían en mano eran precisamente las “copias imperfectas” tan despreciadas de muchos redactores modernos. Según él los copistas no han merecido la poca de apreciación que reciben por su responsabilidad en la realización del texto.<sup>18</sup>

### 2.2.2. Problemas de datación

El problema de la datación del Libro de Buen Amor se suele limitar a la pregunta de cuándo se escribió el o los arquetipos del texto. Menos frecuente son investigaciones referentes a la fecha de las partes individuales del texto, como la *Cantica de los clérigos de Talauera*.<sup>19</sup>

A la hora de establecer la fecha de el o los arquetipos resulta problemático que mientras que tanto los textos transmitidos como sus soportes materiales nos procuran efectivamente indicios sobre su datación, los mismos indicios se contradicen mutuamente. En cuanto a una datación aproximada del Libro no hay mucha controversia. La fecha *ante quem* la provee la existencia material de los testimonios G y T, que datan de finales del siglo XIV. De otra parte los textos contienen muchas referencias – como por ejemplo las alusiones a abusos en las órdenes mendicantes – que permiten establecer con certeza que el Libro debe

---

17 Para una discusión véase Lawrance, en [Haywood 2004], pp. 64-67.

18 [Dagenais 1994], pp. 111-117. Es interesante señalar aquí que los mismos escritores medievales se estaban concientes de que su trabajo en manos de los copistas inevitablemente sufriría mutaciones. Por eso don Juan Manuel se declaraba únicamente responsable para las copias autorizadas que había donado personalmente al convento de Peñafiel. (Dagenais, p. 115).

19 Sobre la *Cantica* véase por ejemplo Francisco J. Hernández, que llega a la conclusión de que ha sido escrito “antes de 1322” por “un joven Juan Ruiz u otro que conociese la *Consultatio sacerdotum*”. Hernández, en [Deyermund 1991], p. 196.

haber originado finales del siglo XIII o después.<sup>20</sup> El debate surge cuando se trata de intentar establecer una datación más precisa, tomando como punto de partida los indicios textuales que se intenta relacionar con acontecimientos históricos específicos.

En este sentido los indicios textuales más importantes son los siguientes:

- El año en copla 1634 (“Era 1368” en T, “Era 1381” en S)
- La fecha en el colofón de G (jueves “xx iii” de julio de 1389 AD)
- El nombre de Juan Ruiz, arcipreste de Hita en el texto de S, T y G
- Las “cartas del arzobispo don Gil” y “esta constitución” que “el papa nos envia” en la *Cantica de los clérigos de Talauera* de S
- El *explicit* de S, en que se relaciona el arcipreste de Hita con “el cardenal don Gil, arzobispo de Toledo”
- La “constitución de legado” que se menciona en la copla 337 (S y G)

Los partidarios de la teoría de los dos arquetipos suelen considerar los años en copla 1634 como indicativos para la fecha en que se escribieron respectivamente las primeras y extendidas versiones del Libro de Buen Amor, es decir en 1330 (el texto de G y T) y 1343 (el texto de S). Otros consideran los dos años como intervención de parte del copista respectivo y en su intento de determinar la fecha de origen del Libro a menudo prefieren desatender uno o ambos años.<sup>21</sup> Lawrance señala que si bien es que en la mayoría de los casos “Era” indica en efecto la “Era española”, antes de 1383 (año en que se abandonó la Era española en Castilla) a menudo el mismo término también se empleaba para indicar años dominicales.<sup>22</sup> Según él “Era 1368” en T indica el año en que se escribió el manuscrito T (AD 1368) y “Era 1381” en S sería el año en que se compuso el arquetipo para S: Era española 1381 = AD 1343.<sup>23</sup> Sin embargo su razonamiento para rechazar “Era” como indicando la “Era española” en un caso y aceptarla como tal en el otro no es

20 Véase también la copla 1152 en que se hace referencia a algunos libros de finales del siglo XIII. Para la identificación de estas obras véase [Blécua 1992], p. 286n.

21 Haywood, en [Haywood 2004], p. 22.

22 Lawrance, en [Haywood 2004], pp. 53-54.

23 Lawrance, en [Haywood 2004], pp. 47-48.

completamente convincente.

Resulta bastante problemático conciliar estos años con los demás indicios para la datación. El problema no es tanto el nombre de “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” que aparece en el texto – visto que se ha efectivamente identificado a un Juan Ruiz que fue arcipreste de Hita hacia 1330<sup>24</sup> – pero sí las referencias a “don Gil”, la “constitución” y la afirmación en el *explicit* de S que “este es el libro del arcipreste de Hita, el qual compuso seyendo preso por mandado del cardenal don Gil, arzobispo de Toledo”, sobre todo si se toma “don Gil” como refiriéndose a Gil de Albornoz (1310?-1367), arzobispo de Toledo (1338-1350), cardenal (1350-1367), legado papal en Italia (desde 1353) y autor de las llamadas *Constitutiones Ægidianæ*.<sup>25</sup>

Para solucionar este problema han surgido varias sugerencias, ninguna de ellas muy satisfactoria. Una solución es identificar el “don Gil” del texto con otra persona que Gil de Albornoz. Así según Hernández la *Cántica* referiría a un concilio convocado en 1292 en Valladolid, siendo “don Gil” en realidad el arzobispo de aquel entonces, Gonzalo Pérez “Gudiel”.<sup>26</sup> Según Pérez López la copla 337 – como igualmente la *Cántica* – refiere al concilio de Valladolid de 1322 o al de 1324, cuando don Juan de Aragón fue arzobispo de Toledo.<sup>27</sup>

Otra solución es ignorar los años en la copla 1634 y tomar los demás indicios como punto de departe para la datación. Así según Kelly el Libro de Buen Amor se hubiera originado en los años 1380; propone tomar “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” y otras alusiones no como referencias intencionadas a la vida del autor sino a la de un personaje histórico que (se debe suponer) aún gozaba de cierta fama.<sup>28</sup>

Una tercera solución es desatender la *Cántica* y el *explicit* de S, siendo estas adiciones tardías de las que Juan Ruiz no es el autor. Procediendo así desaparece la necesidad de

---

24 Véase *infra* 2.2.3 y 4.2.

25 Véase *infra* 4.2.

26 Hernández en [Deyermund 1991], p.p. 195-196. Según Eubel el arzobispo de Toledo de la época se llamaba en realidad Gonzalo *García* Gudiel (1280-1299) – [Eubel 1960], p. 487.

27 Haywood, en [Haywood 2004], p. 23-24.

28 Citado por Haywood en [Haywood 2004], pp. 22-23. Haywood añade: “However, his evidence has been convincingly challenged by Blecua (1992: xviii-xxiii), Francisco J. Hernández (1984-85) and Peter Linehan (1986-87).” Una proposición parecida a la de Kelly definiendo en la presente tesina.

poner en armonía las alusiones en la *Cántica* y el *explicit* con los años en la copla 1634.

Como la copla 337 aparece dentro de un *exemplum*, no hay que interpretarla necesariamente como refiriéndose a un acontecimiento histórico.

La fecha en el colofón de G suele tomarse como la fecha en que se completaba el manuscrito G, pero – exceptando a Kelly<sup>29</sup> – no se considera como significativa.<sup>30</sup>

### 2.2.3. Problemas de autoría

El valor que tiene para nosotros la autoría de un texto tiene que ver con la importancia que concedimos a la identificación de la persona que concibió aquel texto. Para nosotros es importante establecer una relación unívoca con un texto y la persona en que ha originado. En cambio para los hombres de la Edad Media los nombres de *auctores* o *autores* significaban algo completamente diferente. Por eso para nosotros la atribución de un texto medieval a un autor determinado puede resultar bastante problemática, incluso cuando se mencione en el texto un nombre que parece ser nombre de autor.

El capítulo 4.1 tratará por extenso de este problema. Para el presente párrafo basta constatar que el nombre de “Juan Ruiz, arcipreste de Hita”, que parece ser el nombre del narrador y también del protagonista de la narración marco, si bien ha ocasionado la hipótesis de que haya sido un cierto Juan Ruiz quien escribió el Libro de Buen Amor y que aquel Juan Ruiz fuese arcipreste de Hita, por otro lado ha sido causa de mucha discusión. Discusión siempre abierta, si bien es que la mayoría de los investigadores parece haber aceptado dicha hipótesis sobre la autoría de Juan Ruiz.<sup>31</sup>

¿Quién escribió o compuso el arquetipo del Libro de Buen Amor? A lo largo del tiempo se han avanzado varias hipótesis.

---

29 Haywood, en [Haywood 2004], p. 22.

30 Lawrance, en [Haywood 2004], p. 56.

31 Haywood, en [Haywood 2004], pp. 26, 38.



- *El Libro de Buen Amor es producto de un colectivo.* Argumento en favor de esta hipótesis es que toda evidencia indica que muchos de los textos en el Libro de Buen Amor vienen de otras fuentes anteriores (por ejemplo la colección de ejemplos de Walter el Inglés) y a menudo siguen el modelo con bastante fidelidad. Explicaría también el carácter asimétrico del texto y la ausencia de una moraleja unívoca. Por otro lado, se podría avanzar en contra que incluso cuando se acepta el carácter “open source” del Libro, es inevitable postular a *alguien* al origen del Libro, alguien que lo concibió en primera instancia. Por consecuencia aquella persona sería el autor en nuestro sentido de la palabra.
- *El Libro de Buen Amor es un conjunto accidental de varios episodios independientes en torno al personaje del arcipreste de Hita.* Hipótesis que es una variante de la precedente, con esta diferencia esencial que ya no se considera el Libro como un conjunto coherente.<sup>32</sup>
- *El autor del Libro de Buen Amor es anónimo.* “Juan Ruiz” no sería el nombre del autor, sino se debería interpretar o bien como nombre programático; o bien como nombre genérico refiriendo a “todo el mundo”, para efectuar una máxima identificación entre lector oyente y protagonista (“Juan Ruiz” era un nombre muy corriente); o bien el nombre referiría a un Juan Ruiz histórico, conocido al público.<sup>33</sup>
- *“Juan Ruiz” es “Venerabilis Iohannes Roderici, archipresbiter de Fita”.* En un documento jurídico redaccionado hacia 1330 se menciona a “Iohannes Roderici” como uno de los testigos en un proceso ante el tribunal eclesiástico.<sup>34</sup> En la investigación actual se acepta generalmente la identificación de este Juan Ruiz histórico con el autor del Libro de Buen Amor.
- *“Juan Ruiz” es Juan Rodríguez (o Ruiz) de Cisneros, hijo extramatrimonial de un noble castellano.* Hipótesis avanzada por Emilio Sáez y José Trenchs en 1973 y durante un tiempo aceptada por gran parte de los investigadores.<sup>35</sup> Punto en favor de esta

---

32 Es por ejemplo la hipótesis de John Walsh. Véase Haywood, en [Haywood 2004], p. 34.

33 Haywood en [Haywood 2004], p. 24.

34 Hernández en [Deyermond 1991], p. 193.

35 Emilio Sáez & José Trenchs, en [Criado de Val 1973], pp. 365-370.

hipótesis es el hecho de que este Juan Ruiz (nacido hacia 1295) perteneció al entorno del cardenal Gil de Albornoz, por cuya intervención obtenía posiciones importantes dentro de la iglesia, y le acompañaba (en todo caso desde 1353) en sus misiones en Italia. En cambio, en cuanto sepamos, Juan Ruiz de Cisneros nunca ejerció el cargo de arcipreste.<sup>36</sup> Una solución sería entonces separar el autor Juan Ruíz del personaje (fictiva) del arcipreste.

- *“Juan Ruiz” es Johan Rodrigues, director musical en el convento cisterno de Las Huelgas, cerca de Burgos.* Punto en favor es que vivía en la primera mitad del siglo XIV, época en que se escribió el Libro de Buen Amor, al fiarse de los años mencionados en la copla 1634, que el escritor del Libro de Buen Amor parece haber conocido Burgos y además tenía conocimientos de la música. Por otra parte, no se conoce a este Johan Rodrigues en relación con el cargo de arcipreste.<sup>37</sup>
- *El Libro de Buen Amor fue escrito de Gil de Albornoz.* Hipótesis avanzada en 1966 de Manuel Laza Palacio. Albornoz hubiera escrito el libro a finales de su vida, después de 1355.<sup>38</sup> Según Criado de Val el mismo Albornoz tenía el cargo de arcipreste de Hita desde 1353 hasta su muerte en 1367. Durante los años precedentes – en todo caso desde 1343 – el arciprestazgo de Hita estaba en manos de íntimos o familiares de Albornoz: el administrador de sus bienes en España, Pedro Fernández, fue arcipreste de Hita de 1343 a 1351; Pedro Álvarez de Albornoz, sobrino del cardenal, ocupaba el mismo cargo entre 1351 y 1353. O sea que de hecho hubiera existido una conexión directa y concreta entre el arciprestazgo de Hita y el histórico cardenal don Gil.<sup>39</sup>
- *El Libro de Buen Amor fue escrito de Alfonso de Paradinas.* El *explicit* del manuscrito S cierra con el nombre de Alfonsus Paratinensis. Se suele atribuir este nombre al

---

36 [Criado de Val 1976], pp. 91-92. Haywood, en [Haywood 2004], pp. 24-25.

37 Haywood, en [Haywood 2004], p. 25.

38 Citado en [Criado de Val 1976], p. 90. Argumentación fundada en una lectura metódica de la copla 326, parte del “pleito del lobo y la raposa”: “E digo que agora en el mes que paso de febrero, / era de mill e tresientos en el año primero, / rregnante nuestro Señor el leon masillero, / que vino a nuestra çibdat por nonble de monedero” – que presumidamente referiría a hechos históricos.

39 [Criado de Val 1976], p. 93.

copista de S, atribución que le hiciera en todo caso en el sentido literal el escritor del texto en manuscrito S. Un histórico Alfonso nació en Paradinas o Paladinas (cerca de Salamanca) en 1395. Hubiera escrito el manuscrito S por 1417, cuando residía en el Colegio de San Bartolomé en Salamanca (de donde sale el manuscrito S). Sigue siendo tema de discusión la pregunta de si el histórico Alfonso de Paradinas es el *Alffonsus Paratinensis* del manuscrito, y si el nombre bajo el *explicit* indica al copista, el propietario, el patrocinador o otra persona.<sup>40</sup>

#### 2.2.4. Problemas de interpretación

En cuanto al problema de cómo se debe interpretar el Libro de Buen Amor y qué mensaje divulga (si es que tiene la intención de divulgar algún mensaje), hay varias opiniones muy diferentes. Según algunos la multitud de interpretaciones es inherente al objetivo del texto: hubiera sido la intención del autor del Libro de Buen Amor de escribir un texto ambiguo. Otros consideran el origen multiforme del libro, producto de fuentes divergentes cada una con su propio sentido,<sup>41</sup> como causa de toda inseguridad cuando se trata de interpretar el texto. Según aún otros los verdaderos responsables de la confusión son los que posteriormente adaptaron el arquetipo del Libro: así las adiciones de parte del redactor de S al texto más corto que encontramos en los manuscritos G y T, hubieran transformado el sentido original del Libro. Asimismo las lagunas, errores y otras intervenciones que se encuentran en S, G y T hubieran deformado tanto el texto original que resulta imposible sacar en claro las intenciones del autor del arquetipo. Por supuesto la confusión bien puede ser consecuencia inevitable del hecho de que tantos muchos se ocupan con la

---

40 [Dagenais 1994], pp. 119-121. Llama por ejemplo la atención la posición de la firma. El nombre del copista (en los casos que se mencione) suele encontrarse tan sólo después del último texto de un manuscrito, en el colofón. Es posible, naturalmente, que el copista ponga su nombre bajo el texto que es el último escrito de su mano, después de lo cual un "colega" suyo tome la pluma. Pero en el códice de S seguían al *explicit* del Libro de Buen Amor por lo menos dos otros textos escritos de la misma mano ([Juan Ruiz 1965], p. XI). Por tanto es menos probable que "Alffonsus Paratinensis" sea el nombre del copista de S.

41 Cf. [Juan Ruiz 1989], pp. xlix-lxi.

interpretación del texto, en un entorno académico en que se valora mucho desarrollar visiones originales.

Destaca menos la diferencia de opinión cuando se trata de elucidar qué significa el término que muchas consideran como la clave al Libro de Buen Amor: el término *buen amor*. *Buen amor* se utiliza para indicar el amor a Dios o también el amor respetable (el “amor cortés”) entre hombre y mujer, y se opone a *loco amor*, el amor carnal. La pregunta que surge entonces en este contexto es si tenemos que tomar en serio aquí la noción de *buen amor* o si más bien se está parodiando su sentido elevado. De modo que nos encontramos de nuevo en el centro de la controversia general sobre la interpretación del libro del Arcipreste.

Las interpretaciones del Libro de Buen Amor caen en dos categorías largas: (1) interpretaciones que parten de la suposición que el Libro de Buen Amor forma un conjunto temático; (2) interpretaciones que no consideran el Libro de Buen Amor conjunto temático, sino como una compilación de textos muy diferentes uno de otro. Por supuesto las dos categorías no se excluyen mutuamente: Haywood observa con razón que es muy bien posible ver el Libro como una colección de episodios independientes “onto which a degree of unity has been imposed through purposeful organization”.<sup>42</sup>

En lo que sigue presento en resumen algunas visiones importantes.

- *El Libro de Buen Amor como “cycle liturgique de l’amour”*.<sup>43</sup> Esta caracterización de Lecoy en su sentido estricto sólo refiere a aquella parte del Libro de Buen Amor que trata de “la pelea que ouo don Carnal con la quaresma” (1067-1314). Aquella parte efectivamente sigue, como ya indica el epígrafe en el manuscrito S, la secuencia litúrgica en torno al tiempo de cuaresma y pascua. Considerada en su enteridad la obra es, según Lecoy, una *ars amatoria*.<sup>44</sup>
- *El Libro de Buen Amor como texto erótico*. Es, por ejemplo, la visión de Vicente Reynal en su libro *El lenguaje erótico medieval a través del Arcipreste de Hita* (1988).

---

42 Haywood, en [Haywood 2004], p. 33.

43 [Lecoy 1974], p. 356.

44 [Lecoy 1974], p. 360. Para una discusión de las objeciones a la visión de Lecoy (con como argumento principal que en la trama del Libro no se observa una clara evolución progresiva de inexperto a experto, lo que se expectaría si hubiera sido una *ars amatoria*) véase Haywood en [Haywood 2004], p. 33.

- *El Libro de Buen Amor como autobiografía*. Visión ya no vigente, pero sí hay muchos investigadores que creen encontrar huellas autobiográficas en el texto. Así por ejemplo Lecoy concluye de las referencias geográficas que Juan Ruiz fue nativo de la región de Alcalá.<sup>45</sup> Otros observan en el texto indicios de un extensivo currículo universitario de parte de Juan Ruiz.<sup>46</sup>
- *El Libro de Buen Amor como “parodia de un tratado sobre la visita pastoral”*. Visión de Francisco Hernández, que puede servir de *pars pro toto* para todos los estudios que consideran el Libro en primer lugar como obra paródica<sup>47</sup> e incluso obra anticlerical.
- *El Libro de Buen Amor como obra didáctica*. Visión defendida por, entre otros, Spitzer y Lida de Malkiel.<sup>48</sup>
- *El Libro de Buen Amor como “antología, cancionero o enciclopedia poética”*.<sup>49</sup>

### 2.3. Enfoque del presente trabajo

En la presente tesina se elaborará en primer lugar una hipótesis en torno a la interpretación de una versión específica del Libro de Buen Amor, a saber el texto en que se basa el manuscrito S. Punto de partida es la observación que cada versión de un texto medieval merece ser estudiada por sus propias calidades.<sup>50</sup> Además tiene la ventaja de que el texto de S es un hecho, mientras que una reconstrucción de la versión primitiva del Libro de Buen Amor, el arquetipo, no trascenderá el estado de hipótesis y esto en por lo menos dos sentidos. En primer lugar porque no podemos determinar con certeza qué partes de los textos que tenemos hubieran salido de esta primera versión y en segundo lugar porque en el presente estado de la cosa no se puede determinar con certeza que (o si)

---

45 [Lecoy 1974], p. 333.

46 Cf. Haywood, en [Haywood 2004], p. 37: “Taken individually his knowledge of these subject areas need not indicate school study but taken together Juan Ruiz reveals such an impressive breadth and range of knowledge of the contemporary school and university curricula that it seems wise to infer such study.”

47 Cf. [Seidenspinner 1981], p. ix.

48 [Seidenspinner 1981], p. 10.

49 Por ejemplo [Sevilla 1988], pp. 15-16.

50 Cf. [Dagenais 1994], p. 127.

al texto en que se basa S haya precedido otra versión.

De ahí que no voy a intentar reconstruir un arquetipo en este trabajo. En cambio sí se considerarán entre otras cosas el prólogo en prosa y la *Cantica de los clérigos de Talauera* – textos de los que como ya se ha dicho no todos los investigadores están convencidos de que hayan pertenecido al arquetipo – como parte integral del Libro de Buen Amor, con como justificación el argumento de que el redactor del texto en que se basa S también los consideraba como tal. En este contexto se supone entonces que la presencia de estos textos en el Libro de Buen Amor es significativa. Más en general parto de la suposición de que el Libro de Buen Amor, aunque evidentemente está compuesto de textos sacados de fuentes muy variadas, forma un conjunto significativo que se ha redactado con una intención determinada.

Otra suposición es que la redacción y divulgación del Libro en la versión en que se basa S se produjo por motivos inspirados de acontecimientos en la actualidad de entonces. Por eso se discutirá el contexto histórico en que hubiera originado esta versión del Libro.

El presente trabajo no trata de la cuestión si Juan Ruiz ha sido autor del (hipotético) arquetipo. En cambio sí intentaré mostrar que la mención de “Juan Ruiz” o del “arcipreste de Hita” en el texto es significativa. Argumentaré que hay que interpretar estas menciones de nombre en relación con los conceptos medievales de *auctor* y *auctoritas*.

La hipótesis que elaboraré en el presente trabajo, de parte de una fecha tardía para la versión del Libro de Buen Amor que se conoce del manuscrito S. Mucho de lo que sigue en los capítulos siguientes sirve para hacer plausible esta fecha tardía. Sin embargo estoy muy consciente de que no es posible presentar pruebas incontrovertibles ni para esta ni para otras dataciones.

### 3. La tradición manuscrito del Libro de Buen Amor

Referente al problema de la datación del Libro de Buen Amor hay que distinguir entre los manuscritos que contienen los variantes del texto y los mismos variantes textuales. En cuanto a los manuscritos: los más antiguos entre ellos proceden de finales del siglo XIV. El Libro de Buen Amor fue transmitido en tres versiones más largas...

*Manuscrito de Toledo (T)*. 48 folios, recto y verso; el texto del Libro de Buen Amor cubre los folios 1r-37r. En 37v empieza la *Visión de Filiberto*, texto anónimo que sólo se conoce desde este manuscrito.<sup>51</sup> La numeración de las hojas es nueva, pero todavía está visible otra más antigua, de la que se puede deducir que el códice original contaba por lo menos 138 folios. Escrito en papel rugoso, finales del siglo XIV. Encuadernado (de nuevo) en 1899.<sup>52</sup>

*Manuscrito de Gayoso (G)*. 87 folios, recto y verso. La numeración original de los folios se cortó al reencuadernar el manuscrito. Es cierto que faltan hojas, por ejemplo entre 84v y 85r. El manuscrito sólo contiene texto del Libro de Buen Amor; los dos Cantares de ciegos, con los que acaba G, y de la autenticidad de los no todos están convencidos, siguen en el manuscrito en la misma página y sin transición a la copla 1544, que figura en cada uno de los tres manuscritos. El texto se escribió en papel rugoso, finales del siglo XIV.

*Manuscrito de Salamanca (S)*. 105 folios, recto y verso; el texto del Libro de Buen Amor cubre los folios 1r-104r. En 104v se hallan unas recetas medicales, seguidas por un pasaje bíblico (en latín) en 105r-105v. De lo que queda de las numeraciones anteriores se puede deducir que el códice contaba por lo menos 115 folios. El texto

---

51 Edición: [Octavio 1878].

52 Datación de los manuscritos y fragmentos mediante características visibles como tipo de escritura, tipo de papel y terminación del texto (presencia de iniciales, iluminaciones, etc.). Datos sacados de las descripciones y las fotografías de Criado de Val y Naylor en su edición del Libro de Buen Amor (1965), pp. IX-XXV.

se escribió en papel de calidad bastante buena, principios del siglo XV.

...y algunos fragmentos más cortos...

*"Porto"*. Dos folios con un fragmento de una traducción portuguesa del Libro de Buen Amor. Se trata aquí posiblemente de parte de la traducción conocida como *O acypreste de Fisa*, traducción de la que sabemos que se encontraba en la biblioteca del rey Duarte de Portugal (1433-1438).<sup>53</sup> Escrito en pergamino, finales del siglo XIV.

*"Castro"*. Fragmentos recto y verso de un folio encontrado en legajo de papeles del humanista español del siglo XVI Alvaro Gómez de Castro. Escrito en aquel entonces.

*"Fragmento Cazorro"*. Citas del Libro de Buen Amor en un texto de un *juglar cazorro español*, al final de un códice del siglo XIV, que contiene por lo demás un texto de la *Crónica general de España*. A juzgar por la escritura se trata aquí de una copia particular que alguien hizo para su propio uso.<sup>54</sup>

*Citas en el Libro del arcipreste de Talavera* (tres líneas en total).

*Citas en "Gualfredi Anglici Poetria novella"*, un manuscrito latín del siglo XV. En dos glosas escritas al margen se citan las coplas 533 y 1460 del Libro de Buen Amor.

*Cita en "Elogios de armas, insignias y divisas de las reinas, infantes, condes..." de Gonzalo Argote de Molina*. De importancia porque de ella se puede deducir que probablemente Argote de Molina poseía un manuscrito del Libro de Buen Amor ahora perdido.

---

53 [Juan Ruiz 1965], p. XXI.

54 Véase en el Apéndice la foto del folio 141v del manuscrito T, sacada de Criado de Val & Naylor, fig. VI.



...que todos se pueden encontrar en la edición paleográfica del Libro de Buen Amor de Manuel Criado de Val y Eric W. Naylor (1965).

Los manuscritos más antiguos que tenemos a nuestra disposición son por tanto los manuscritos T y G, además del fragmento de Porto, que posiblemente antecede los dos primeros con algunos años.<sup>55</sup>

Estudiando los contenidos de los textos es posible sacar también de ellos indicios sobre su datación, aunque con más dificultad. El texto que se deja fechar con mayor facilidad es el manuscrito G, por lo que termina con un *colofón*, un texto al final de un códice en que se da informaciones sobre las circunstancias de su composición:

Fenito libro, graçias a domino nostro Jesu Christo. Este libro  
fue acabado jueues xx iij dias de jullio del  
año del naçimiento del nuestro saluador Jesu Christo  
de mill e tresientos e ochenta e nueue años.  
Libro.<sup>56</sup>

O sea que el texto del Libro de Buen Amor en el manuscrito G se hubiera escrito en 1389, aserción que corresponde con los demás característicos del manuscrito.

Los manuscritos S y T nos procuran un año de composición *dentro del mismo texto*, a saber en la copla 1634. En el manuscrito T (finales del siglo XIV) se lo pone así:

Era de mill e tresyentos e sesenta e ocho años  
fue acabado este lybro, por muchos males e daños  
daputs que fassen muchos e muchas a otros con sus engaños,

---

55 [Juan Ruiz 1965], p. XXI.

56 [Juan Ruiz 1965], p. 577. El uso de capitales es mío. He resuelto la abreviación *jsu xpō* de una manera un poco diferente.

e por mostrar a los synpres fabras e verços estraños.<sup>57</sup>

Y en el manuscrito S (principios del siglo XV):

Era de mill e tresientos e ochenta e vn años  
fue conpuesto el rromanze, por muchos males e daños  
que fassen muchos e muchas a otras con sus engaños,  
e por mostrar a los synplex fablas e versos estraños.<sup>58</sup>

Así los textos de T y S hubieran sido escritos en los años 1330 (Era 1368) y 1343 (Era 1381) respectivamente.<sup>59</sup> El texto de S sigue continuando un rato después de la copa 1634 (con por ejemplo dos *Gozos de santa María*) para desembocar en un epílogo en verso (*Cantica de los clerigos de Talauera*, coplas 1690-1709) y un *explicit*. En cambio en el texto de T la copla 1634 es de hecho la conclusión; el códice sigue con otro texto: la *Visión de Filiberto*.

Estos dos años diferentes en el mismo lugar del texto constituyen un problema. Están escritos explícitamente, en letras, lo que hace inverosímil el hipótesis que el uno del los dos sería una corrupción del otro. ¿Se ha de concluir entonces que nos encontramos ante dos años diferentes en que se compuso el Libro de Buen Amor? Tradicionalmente se conjetura en efecto la existencia de una versión primitiva, escrita en el año 1330, que hubiera sido seguida por otra más larga en 1343.<sup>60</sup> Sin embargo hay investigadores que tienen sus dudas en este aspecto y que suponen que originalmente existiera una sola versión (larga) del Libro de Buen Amor. O sea que se hubiera acortado el texto para llegar a la versión que encontramos en T.<sup>61</sup>

---

57 [Juan Ruiz 1965], p. 553.

58 Ibid.

59 Como ya se ha mencionado *supra* (2.2.2) Lawrence interpreta “Era 1368” como “AD 1368”, año en que se hubiera escrito el manuscrito T.

60 Véase [Deyermond 1980], p. 213.

61 Para una revisión del debate véase [Deyermond 1980], p. 216, y [Deyermond 1991], pp. 177-9.

## 4. En busca de un autor

### 4.1. *Auctoritas*, autoridad y autoría

Le but que nous nous sommes proposé est modeste. (...) En réintégrant l'oeuvre de l'Archiprêtre dans le grand concert littéraire et moral du Moyen Âge, nous espérons en mieux faire comprendre la portée et surtout la véritable originalité. (...) [J]e ne pense pas qu'un véritable artiste ait rien à perdre, quand on détruit de lui les portraits trop bien intentionnés, répandus par des admirateurs dont le sens critique n'est pas toujours à la hauteur du zèle.<sup>62</sup>

En nuestros tiempos el concepto de "autor" es primordial a la hora de interpretar textos y cuando se trata de descubrir el "objetivo" de un texto. Es verdad que desde el posmodernismo hay escuelas que prefieren analizar la intertextualidad y la manera en que el lector por el mismo acto de leer crea, por decirlo así, su propio texto y lo rellena de sentido, pero no obstante aun de nuestros días se suele valorar mucho el identificar al escritor de un texto. La noción de "autor" incluso se ha transferido a aquellos sectores del arte en los que la obra de arte producida es de hecho resultado de un esfuerzo colectivo, aunque en estos casos la atribución resulta ser bastante complicada, por ejemplo cuando se trata de películas o series televisivas, de las que se considera en turno al productor, el director, el guionista, el protagonista, el cámara o incluso la sociedad de producción como "el autor".

La cita de Lecoy con que abrió el presente párrafo es muestra de que nuestra preocupación con la identificación de la persona responsable de la creación de una obra de arte, el autor, sale de más que el mero afán de dividir el mundo en categorías claras. La noción de autor para nosotros está vinculada con la originalidad, el ser artista. El autor es un creador, se halla al inicio de algo nuevo, *crea*. Tenemos la idea de que no podemos penetrar a la esencia de un texto al no ser que hayamos identificado al punto de origen del texto, la

---

62 [Lecoy 1974], p. 9.

fuerza de que ha salido – actitud que influye nuestro modo de estudiar y valorar los textos medievales.<sup>63</sup>

Sin embargo cabe realizarnos que la importancia que tiene para nosotros la identificación del autor de un texto o obra de arte no es de todos los tiempos.<sup>64</sup> Observación que en el contexto del presente trabajo vale sobre todo cuando se trata de estudiar textos medievales y la gente que los produjeron. Si bien es que también en la Edad Media se practicaba la atribución de textos, que se atribuyeron textos a determinados nombres o personas, se hizo con motivos diferentes – y por consecuencia a menudo con resultados diferentes – que de nuestros días.

Michel Foucault, en su análisis importante sobre la significación de la autoría en nuestros y otros tiempos, caracterizaba la visión medieval de los productores de textos como sigue:

Ces textes que aujourd'hui nous appellerions littéraires (récits, contes, épopées, tragédies, comédies) étaient reçus, mis en circulation, valorisés sans que soit posée la question de leur auteur; leur anonymat ne faisait pas difficulté, leur ancienneté, vraie ou supposée, leur était une garantie suffisante. En revanche, les textes que nous dirions maintenant scientifiques, concernant la cosmologie et le ciel, la médecine et les maladies, les sciences naturelles ou la géographie, n'étaient reçus au Moyen Âge et ne portaient aucune valeur de vérité qu'à la condition d'être marqués du nom de leur auteur.<sup>65</sup>

Los investigadores modernos ya no comparten la visión de Foucault de la percepción medieval de la autoría,<sup>66</sup> pero sí están de acuerdo con su observación de que aparentemente de un lado hay textos medievales en que es importante mencionar nombre

---

63 Para una discusión véase Zimmermann, en [Zimmermann 2001], pp. 7-9.

64 O quedará.

65 Michel Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969), citado en [Zimmermann 2001], p. 7.

66 Así no hay indicios de que en la Edad Media se hizo una distinción fundamental entre textos "literarios" y "científicos", tampoco utilizando otros términos. Hasta en los manuscritos del siglo XV se puede encontrar poemas que se han anotado tan cuidadosamente como si fueran textos teológicos, he podido constatar.

de autor y de otro lado hay los en que tal mención parece menos importante.

La clave de la relación complicada entre los hombres de la Edad Media y los textos que leían o escribían reside en los dos conceptos de *auctoritas* y *auctor* (o *autor*). *Auctoritas* – una “sententia digna imitatione”, según la definición de Hugocio de Pisa<sup>67</sup> – se relacionaba en la etimología medieval (por ejemplo la de Isídoro de Sevilla) con *authentēs* – “autenticidad”, “veracidad”.<sup>68</sup> Un texto es – o tiene – *auctoritas* en la medida en que está percibido como portador de una “verdad”. En el nivel más basal, pues, *auctoritas* es una propiedad que el lector atribuye al texto que está leyendo. Muchos manuscritos medievales muestran las huellas de una manera de leer en que se registraban los textos en busca de pasajes que merecían la pena ser retenidos: se los marcaba, cubriéndolos de notas en el margen o el interlineado, práctica que aún de nuestros días sigue siendo bastante corriente. Llama la atención que esta práctica no se limitaba a los textos que llamaríamos “científicos” o “filosóficos”, sino se extendía también a textos que clasificaríamos como “literarios”.<sup>69</sup>

En un segundo nivel las *auctoritates* son textos que se emplean como recurso en la construcción de argumentaciones. Entonces representan verdades que se pueden considerar como ciertas y fijas y que se pueden emplear como punto de partida de una argumentación o como argumento en la prueba de una proposición. Se utilizaban *auctoritates* de esta manera sobre todo en la filosofía, la teología y el derecho. Es en este nivel que el concepto de *auctoritas* cambiaba de conotación y poco a poco adquiría el nuevo sentido de “texto de autoridad”, y de ahí “autoridad”. Y es que cada *auctoritas* no tenía el mismo valor. La posición superior en el escalafón la ocupaban las citas de la biblia, los padres de la iglesia y los autores clásicos (en tanto que conocidos). A medida que se desarrollaba el mundo universitario y crecía la autoconfianza de los que formaban su

---

67 “Una sentencia digna de imitación” – definición que ya indica lo que Dagenais llama “el modo ético de leer” en la Edad Media. Lo que se lee se toma como precepto para futuras acciones. Citado en [Dagenais 1994], p. 176.

68 [De Rijk 1981], p. 116.

69 Para una investigación de las *marginalia* en los manuscritos del Libro de Buen Amor véase [Dagenais 1994], pp. 153-170.

núcleo, los comentarios de *auctoritates* también ganaban en influencia y cambiaban a su vez en *auctoritas*.

Para evaluar el valor de una *auctoritas* era en primer lugar importante conocer la fuente, el *auctor*, de donde salía la cita. En la práctica académica de cada día se estudiaba muy poco los *auctores* en su contexto completo; se solían emplear florilegios, como muestra por ejemplo el hecho de que de muchos autores se citaba sólo un número limitado de pasajes. De vez en cuando surgían debates sobre el sentido de determinadas palabras en ciertas citas, que se hubieran podido solucionar fácilmente al haberse estudiado el fragmento referido en su contexto original. Más popular como fuente de *auctoritates* eran las *Sententiae* de Pedro Lombardo, de 1150-52. Otros manuales muy importantes en el mundo universitario de los siglos XIII y XIV eran la *Historia scholastica* de Pedro Comestor y la *Historia ecclesiastica* de Orderico Vitalis, ambos igualmente del siglo XII.<sup>70</sup>

A los teólogos, filósofos y jurisperitos les importaba en segundo lugar que existiera certeza sobre la formulación exacta de una *auctoritas*. Característico del método escolástico fueron las *disputationes*, discusiones ritualizadas en torno a alguna proposición, un *questio*, que se argumentaba entre otras cosas mediante la explicación y comentario de las *auctoritates* relevantes. A menudo una argumentación se basaba en la exégesis de palabras claves en el texto citado. De ahí que se dedicaba mucho tiempo a la verificación de la formulación exacta de las *auctoritates* y a controlar si estaba justificada la atribución de alguna *auctoritas* al *auctor* respectivo, trabajo que no era tarea fácil en un mundo en que los textos continuamente se estaban evolucionando.<sup>71</sup>

La noción de *auctoritas* en el sentido de “texto con autoridad” refiere a un continuo. A un lado del espectro se encuentran entonces los textos del más alto grado de autoridad. En este tipo de textos no sólo importan sus contenidos sino también su formulación exacta. El nombre de *auctor* sirve primero para la identificación del fragmento respectivo y es al mismo tiempo garante de su fidedignidad. Al otro lado del espectro se encuentran textos que aunque no tengan autoridad sin embargo sirven de *auctoritas* en el sentido de que

---

70 [De Rijk 1981], p. 118.

71 [De Rijk 1981], p. 125.

mediante ellos se expresa una verdad. En este tipo de textos la formulación exacta no es de importancia. Al transferir el texto de un manuscrito al otro se puedan cambiar – y mucho – las palabras, pero no pierden su valor con tanto que se preserve su mensaje. En general se puede decir que la medida de *mouvance* que se observa en un texto es indicativa para la autoridad de la que goza: los textos con menos autoridad suelen ser los más variables.<sup>72</sup> La posición de un texto dentro del continuo de *auctoridades* no estaba fija, sino se discutaba constantemente.<sup>73</sup>

Igual que el concepto de *auctoritas* también el de *auctor* sufrió poco a poco un cambio de sentido. Se ha indicado *supra* que en el sentido estricto un *auctor* es la designación con que se identificaba una *auctoritas*. Podía tratarse del nombre de una persona, de un personaje, pero también de una referencia al “título” del libro o palabras claves del texto.<sup>74</sup> Así en la Edad Media se citaba a Averroés bajo el nombre de “el Comentarista”, por sus comentarios de Aristóteles, se refería a la *Historia scholastica* ya mencionada sencillamente con “Comestor” (que no es nombre propio sino un mote: “el comilón” (de libros)) y se llamaba el Libro de Buen Amor el libro “del Arcipreste”, que es el protagonista de la narración marco. O sea que en su significación fundamental un *auctor* no es un hombre de carne y huesos sino un predicado, que fuera del universo lingüístico no tiene existencia. Pero ¿cómo se ha de interpretar entonces los nombres que encontramos en lo que llamaríamos textos literarios? Aquellos también, cuando se utilizan en otras fuentes para indicar el texto relativo, tienen en primer lugar función de referente. Puede ser que se trata entonces efectivamente de nombres de personas que han contribuido a la composición del texto transmitido, o sea que se trata de autores en nuestro sentido, pero no es cierto. Incluso nombres famosos como “Chrétien de Troyes” o “François Vilon” podrían ser “des assemblages symboliques autant que de ‘vrais’ noms...”<sup>75</sup> Parece que tenemos más certeza a la hora de tratarse de nombres de los que es conocido que refieren a personas reales, pero tampoco en casos así no es cierto que los textos que se les atribuyen sean realmente

---

72 [Zimmermann 2001], p. 510.

73 [De Rijk 1981], p. 116.

74 Para algunos ejemplos típicos cf. copla 1152 del Libro de Buen Amor.

75 [Schmitt 2003], pp. 64-65.

suyos. Muchas atribuciones son dudosas y lo eran ya en la misma Edad Media. A menudo encontramos la misma *auctoritas* en diferentes lugares bajo diferentes nombres de *auctores*. En los siglos XII y XIII surge una nueva autoconfianza entre los que se ocupan con la escritura y la reproducción de textos. En el mundo universitario los magistros van transformándose en verdaderas estrellas, que se introducen con nombre y apellido en los textos que escriben, y bajo el mismo nombre se les cita como *auctores* en otras obras. Así en el *Speculum maius* de Vincencio de Beauvais en la versión de 1260 se cita entre otros a Tomás de Aquino (1225-1274), en aquel entonces todavía muy vivo y en el apogeo de su fama.<sup>76</sup>

Asimismo en el mundo del entretenimiento son los trovadores que adquieren un estado propio y en el proceso se encuentran al inicio de lo que llama Kendrick la “‘auteurisation’ de la poésie vernaculaire”. De los 2542 poemas de trovadores que encontraba en casi cuarenta cancioneros de los siglos XIII y XIV, más del noventa por ciento recibe una atribución en el texto acompañante del manuscrito. Parece que los mismos trovadores deseaban alcanzar el estado de *auctor*. Así Guiraut Riquier de Narbona en una canción de 1274 le pide a Alfonso X que les conceda el estado de “doctor de trobar” a él y sus colegas, título que según él les corresponde, ya que es con “acturitat” (*auctoritas*) que producen “lur trobars fis e bos” (*sus invenciones fines y buenas*).<sup>77</sup>

El estado que se atribuye aquí Guiraut Riquier tiene muchas características de lo que para nosotros significa la noción de autor: es alguien que produce algo nuevo, un inventor, un *trovador*, que además está dotado de una personalidad individual, a juzgar por las vidas de trovadores que se encuentran en los cancioneros italianos.<sup>78</sup> Al mismo tiempo sigue subsistiendo la vieja noción del *auctor* garante de la verdad o veracidad de una cita. Así por ejemplo faltan en los cancioneros intencionadamente ciertos canciones; no se han incorporado, aparentemente porque no cabían dentro del imagen respetable que se quería divulgar del trovador relativo.<sup>79</sup> Además la gran medida de *mouvance* que muestran las

---

76 Monique Palmier-Fouquart, en [Zimmerman 2001], p. 155.

77 Laura Kendrick, en [Zimmermann 2001], pp. 507-508, 512.

78 Kendrick, en [Zimmermann 2001], p. 513.

79 Kendrick, en [Zimmermann 2001], pp. 508-509.



canciones indica que la *auctoritas* en el sentido de autoridad que se les atribuía no habrá sido muy grande.<sup>80</sup>

¿Qué significa todo esto para el Libro de Buen Amor, “Juan Ruiz” y el “arcipreste de Hita”? Para empezar cabe observar que el Libro de Buen Amor contiene pasajes que los lectores medievales efectivamente consideraban como *auctoritates*, observación que apoyan las notas (marginales y otras) en los manuscritos del Libro, los epígrafes en S y las referencias al Libro que encontramos en otros textos, entre los que figura sobre todo el Libro del Arcipreste de Talavera.<sup>81</sup> La función de *auctor* se ve cumplida entonces por el predicado “arcipreste de Hita”, ya que es esto el nombre que se emplea para referir al texto de fuente. El nombre “Juan Ruiz” en cambio, que sólo aparece en los textos del mismo Libro de Buen Amor, no cumple en ninguna de las fuentes conocidas con la función de *auctor*.

¿Con qué función cumplen “Juan Ruiz” y el “arcipreste de Hita” dentro del marco del texto? ¿Hay una relación con el posible mensaje del texto? Estas preguntas se discutirán en el párrafo siguiente.

#### 4.2. ¿Juan Ruiz, autor del Libro de Buen Amor?

La atribución tradicional de la autoría del Libro de Buen Amor a “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” se basa principalmente en los argumentos siguientes.

1. Gran parte del Libro de Buen Amor está contada en la primera persona – es lo que suele llamarse el *hilo autobiográfico* del libro. En la copla 19 (que se puede encontrar en los manuscritos S y G) este personaje recibe nombre. En S la copla 19, introduciendo los *gozos de santa María*, reza:

---

80 Kendrick, en [Zimmermann 2001], p. 510.

81 [Dagenais 1994], pp. 124, 168, 176-181.

E por que de todo bien es comienço e rayz  
la Virgen Santa María, por ende yo Joan Rroyz,  
açipreste de Fita, della primero fiz  
cantar de los sus gozos siete que ansi diz<sup>82</sup>

Y en G:

Por que de todo el bien es comienço e rrays  
la Virgen Santa Maria, por ende yo Juan Rruys,  
açipreste de Fita, dello primero fis  
cantar de los sus gosos siete que asy dis<sup>83</sup>

2. En los titulares intercalados del manuscrito S se refiere al narrador del Libro de Buen Amor con “el arcipreste”.
3. En la copla 575 (sólo en el manuscrito S) se menciona a Juan Ruiz por segunda vez:

Yo, Johan Ruyz, el sobre dicho acipreste de Hita,  
pero que mi coraçon de trovar non se quita,  
nunca falle tal dueña como a vos, Amor, pynta,  
nin creo que la falle en toda esta cohyta.<sup>84</sup>

4. En el manuscrito S sigue a la copla 1709 un *explicit* con el texto siguiente:

Este es el libro del arçipreste de Hita, el qual conpuso  
seyendo preso por mandado del cardenal don Gil,  
arçobispo de Toledo.

---

82 [Juan Ruiz 1965], p. 10.

83 Ibid.

84 [Juan Ruiz 1965], p. 164.

Laus tibi, Christe, quem liber explicit iste.

Alffonsus Paratinensis.<sup>85</sup>

5. En otras fuentes de los siglos XIV y XV se refiere al Libro de Buen Amor como el *Libro del arcipreste (de Hita o de Fita)*.
6. Ha existido de verdad un Juan Ruiz. En todo caso existe un documento jurídico compuesto hacia 1330 en que se habla de cierto “venerabilis Johannes Roderici, archipresbyter de Fita”, declarando como testigo ante un tribunal eclesiástico.<sup>86</sup>

En el presente párrafo no se pondrá el énfasis en el problema de si un cierto “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” (al que por consecuencia podríamos llamar autor del Libro de Buen Amor en nuestro sentido del concepto) ha contribuido substancialmente al Libro de Buen Amor, aunque sí se tocará a este punto. El énfasis recibe la pregunta de qué función se puede atribuir a las menciones de “Juan Ruiz” y el “arcipreste de Hita” en el texto que se nos ha transmitido. ¿Existe una relación con el posible mensaje del texto?

En cuanto al nombre “Juan Ruiz” llama la atención que sólo se menciona dos veces en el texto. Incluso hay muchos investigadores que opinan que en la versión del Libro de Buen Amor que sirvió de arquetipo para el texto de S se mencionaba el nombre “Juan Ruiz” una sola vez, a saber en la copla 19. Según ellos, Lecoy primero, la segunda mención en la copla 575 (que sólo se halla en S) es “probablemente apócrifa”,<sup>87</sup> es decir una adición tardía de parte del redactor del texto de S, que no hubiera figurado en el arquetipo.

La manera en que se ha incorporado el nombre en el texto es en efecto típica para el tipo

---

85 [Juan Ruiz 1965], p. 574. El uso de capitales es mío. He resuelto la abreviación *xpē* como Christe y he interpretado el nombre al final tal como lo proponen Ramón Menéndez Pidal y Félix Lecoy (véase [Lecoy 1974], p. 37).

86 Para este Juan Ruiz y otros candidatos del mismo nombre véase *supra*, 2.2.3.

87 Por ejemplo [Blecua 1992], p. xix. [Lecoy 1974], p. 329: “La strophe 575 (...) est très probablement apocryphe, car elle en figure que dans le manuscrit S et rompt fâcheusement la marche naturelle du récit par une réflexion intempestive”.

de indicaciones de nombre en los manuscritos medievales que solemos identificar con el nombre del autor: una sola mención, bastante discreta, como parte del texto en curso. Y muy bien puede ser entonces que una persona con el nombre de “Juan Ruiz” haya sido implicada personalmente en la génesis del texto del Libro de Buen Amor. No es lógico que en el siglo XIV haya existido más de un arcipreste con el nombre de “Juan Ruiz”; por consecuencia la identificación de “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” con “Iohannes Roderici” del documento de 1330 parece muy plausible. En cambio es menos probable que el mismo Juan Ruiz haya sido responsable para la versión del texto en que se basa S – si es verdad que aquel texto, como presumo yo, se escribió hacia 1388.<sup>88</sup>

S es único en tener una segunda mención de “Juan Ruiz, arcipreste de Hita”. El efecto de la repetición es que así se pone más énfasis en la mención del nombre. La función principal de aquella repetición tal vez habrá sido llevar a cabo que se acuerde del nombre de “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” en asociación con este texto. Un argumento suplementario para tal suposición es la palabra “sobre dicho” en la copla 575, que refiere a la primera mención y que invita a hojear atrás y leerla otra vez. De esta manera, más que en caso de una mención única y de paso, se graba en la memoria del lector o oyente la asociación entre el libro y “Juan Ruiz, arcipreste de Hita”. Tal vez el redactor de S quisiera efectuar que en la percepción del público se ligase de preferencia (al personaje histórico de) “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” como *auctor* con las *auctoritates* que divulga el Libro.<sup>89</sup>

De haber sido esto la intención, hay que señalar que no ha sido eficaz, ya que en la recepción del Libro de Buen Amor tal como la conocemos no se considera a Juan Ruiz como el *auctor*, sino al “Arcipreste de Hita”. El Libro de Buen Amor se convirtió en el Libro del Arcipreste (de Hita), evolución que no debe de extrañar, visto que la frecuencia de la palabra “arcipreste” en el texto es mucho más grande que la del nombre de “Juan Ruiz”.

Si es verdad, como argumento yo en este trabajo, que el Libro de Buen Amor se escribió en

88 En aquel entonces el histórico Juan Ruiz hubiera tenido entre 80 y 90 años de edad.

89 Cf. la manera extensiva de la que se establecen los *auctores* en el texto del *Roman de la rose*. Entre los versos 10526 en 10667 se menciona cada uno de los nombres de Jean (de Meun) y Guillaume (de Lorris) hasta tres veces, en una parte del texto que además se puede considerar como elogio a los mismos poetas. ([Meun 1974], pp. 296-299.)

efecto para convencer a los sacerdotes ordinarios de que es preferible vivir según la regla del celibato, entonces un arcipreste hubiera sido sumamente apropiado para transmitir en tanto que *auctor* este mensaje. Dentro del organigrama de los ministerios eclesiásticos el cargo de arcipreste ocupa una posición excepcional en este sentido que dentro de un obispado es de un lado alto funcionario, mientras que por otra parte sigue perteneciendo a la clase de los sacerdotes ordinarios. Dentro de la comunidad de sacerdotes ordinarios de la diócesis se le puede considerar con razón el *primus inter pares*.

Originalmente la palabra de “arcipreste” se empleaba para indicar al sacerdote con más antigüedad en un obispado (el “weiheältesten Priester”). Más tarde se utilizaba para indicar al clérigo designado del obispo para representarlo en sus funciones sagradas (consecrar la misa, administrar los sacramentos). O sea que normalmente el arcipreste no era el representante *jurídico* del obispo, pero sí era miembro del cabildo. Además de su tarea litúrgica el arcipreste de una diócesis vigilaba las parroquias subordinadas y en esta capacidad se encontraba en la cumbre de la jerarquía sacerdotal de la diócesis.<sup>90</sup>

Con la introducción de la figura del arcipreste como elemento unificador en el Libro de Buen Amor, la mención recurrente del arcipreste tanto en el texto como en los epígrafes de S,<sup>91</sup> y la relación que se establece hasta dos veces en S con un “Juan Ruiz, arcipreste de Hita” que parece haber sido un contemporáneo (o casi contemporáneo) real del público original del texto en que se basa S, parece que el redactor de S deseaba acentuar que el texto de S, las *auctoritates* de S, lo divulga un *auctor* que en primer lugar pertenece al género de arcipreste (y por consecuencia tiene autoridad de arcipreste), pero que en segundo lugar es una persona real y existente, el arcipreste de Hita, Juan Ruiz, quien – o así se puede presumir – no era un desconocido para ellos que formaban el público visado de esta versión del Libro de Buen Amor. Dicho de otra manera, el redactor de S habrá pensado que el texto con su mensaje aumentaría en potencial persuasiva cuando quedase claro que el *auctor* fue un arcipreste, el arcipreste de Hita, Juan Ruiz.

Surge el problema de la composición del grupo meta visado de esta versión del Libro de

---

90 “Archipresbyter”, en [LdMA], I, 900-901.

91 Según Dagenais los epígrafes no son invenciones del copista de S, sino deben haber sido presentes ya en el modelo que utilizaba. ([Dagenais 1994], p. 119.)

Buen Amor. Se considerará en el capítulo siguiente.

Quisiera terminar el presente capítulo con algunas observaciones sobre el empleo de la primera persona en la narración marco. ¿En qué medida se puede considerar el “yo” del Libro de Buen Amor como referente a la persona de Juan Ruiz?

Que en la narración marco no se trata de un auténtico “hilo autobiográfico” (aunque es posible que el escritor haya incorporado elementos autobiográficos en su texto) destaca enseguida cuando se considera la descripción del arcipreste que constituye el total de las alusiones a su persona. Blecua da un cuadro sinóptico: el protagonista del Libro de Buen Amor es a la vez joven y viejo, escolar, arcipreste, alcaíno, notario.<sup>92</sup> El retrato que surge desde las páginas del Libro no es un retrato real, sino un conjunto de características dictadas por las exigencias del texto.

Según Spitzer el “yo” del Libro de Buen Amor es un “yo poético”. Personalmente preferiría llamarlo un “yo predicador”, un *Predigt-Ich*, ya que se trata aquí en primer lugar de un texto religioso.<sup>93</sup> Pero hay que admitir que no importa mucho la diferencia entre ambos, puesto que el empleo del uno parece mucho al del otro. En ambos casos el “yo” no coincide necesariamente con el “yo autobiográfico”. El *yo predicador*, figura retórica mediante lo cual el sacerdote pretende ser el protagonista de sus propias anécdotas, se utilizaba en los sermones.

Cabe señalar que son muy raros los textos medievales verdaderamente autobiográficos, si bien es que la mayor parte de los ejemplos que sí conocemos data del siglo XII y después. Algunos ejemplos muy conocidos son los tres *libelli* sin título de Guibert de Nogent, las cartas de Bernardo de Clairvaux, la *Historia calamitatum* de Pedro Abelardo,<sup>94</sup> los escritos místicos de Hildegarda de Bingen y la *Vita nova* de Dante.<sup>95</sup> Tampoco en estos casos el empleo de la primera persona resulta ser sin problemas, es decir que parece que incluso en estos textos en muchas ocasiones al uso de la primera persona no se puede atribuir un

---

92 [Blecua 1992], pp. xix-xx.

93 Véase *infra*, 7.4.

94 [Schmitt 2003], p. 66. Otro ejemplo famoso son las cartas de amor entre Abelardo y Heloísa, de las que ya desde el siglo XIX se duda que sean auténticas. ([Duby 1995], pp. 100-102.)

95 [Schmitt 2003], pp. 77-83; “Autobiographie”, en [LdMA], I, 1262-1264.

valor autobiográfico. Los textos siguen entonces modelos anteriores para la “autobiografía”, como las *Confessiones* de Agustín (modelo para la autobiografía religiosa, en que se suele contar el relato de una conversión) o *De vetula* de pseudo-Ovidio (ca. 1250, transformación de calavera a filósofo<sup>96</sup>).

### *Conclusión*

Dejando aparte la pregunta si fue un Juan Ruiz histórico quien escribió un arquetipo del Libro de Buen Amor, se puede decir que en la versión en que se basa S las menciones de “arcipreste”, “arcipreste de Hita” y “Juan Ruiz” tal vez habrán tenido como función introducir a un *auctor* que reforzaba el poder retórico y argumentativa del Libro de Buen Amor. Se ha de suponer entonces que el redactor del texto en que se basa S se dirigiera a un público más dispuesto a hacerse convencer del mensaje del Libro cuando el *auctor* sería arcipreste, el arcipreste de Hita, Juan Ruiz, que en el otro caso.

---

96 “Ovid”, en [LdMA], VI, 1594.

## 5. El público del Libro de Buen Amor

Más importante y más interesante que el problema de quién escribió el Libro de Buen Amor, es la cuestión a quién o quiénes estaba destinado. De saber esto, quizá podríamos decir más sobre el mensaje o la moraleja que pudiera haber tenido el texto. En contestar la pregunta, hay que diferenciar entre el texto en el sentido material y el texto en el sentido abstracto. En el primer sentido estamos hablando de manuscritos, códices y las personas para quienes fueron manufacturados, es decir del público destinatario *real*. En el segundo sentido estamos hablando del público destinatario *visado*: el grupo meta al que podría haber pensado el autor o compilador cuando escribía el texto.

### 5.1. Público destinatario real

Cuando se trata de textos medievales es bastante fácil investigar el público destinatario real, a condición que sepamos más sobre los códices en que se halla el texto. Los manuscritos medievales existen en aproximadamente dos clases: copias hechas de prisa para uso personal y códices preciosos, a menudo manufacturados en escriptorios profesionales. Ambas categorías nos enseñan, por sus formas y contenidos, mucho sobre las personas que los hicieron fabricar. En la Edad Media él que deseaba poseer un libro o texto, tenía que esforzarse mucho. Se puede presumir entonces que los textos que encontramos en los manuscritos medievales no han llegado allí a la ligera. Quienquiera los fijaba por escrito, los valoraba mucho.

En este aspecto hay que darse cuenta que detrás de cada manuscrito copiosamente iluminado se esconde un patrocinador que pidió su manufacturación. Incluso quien hizo preparar un manuscrito para otra persona, para ofrecérselo como regalo (piense en Cristina de Pizán), lo hizo con vista a un destinatario específico. En tal caso a menudo se puede encontrar a principios del manuscrito una miniatura en que se ve el donante espléndido presentando el libro al destinatario. A los patrocinadores privados les gustaba



inmortalizarse en sus libros, en texto e ilustraciones. En el breviario del Duque de Berry (1340-1416), las *Très riches heures*, de principios del siglo XV, se ilumina el mes de enero con una representación de una recepción de año nuevo, en que el mismo duque, sentado al banquete con cara de enfadado, recibe a sus huéspedes.

Los tres manuscritos del Libro de Buen Amor no son ejecutados con tanta abundancia como las *Très riches heures*. Dan en contrario una impresión de bastante austeridad.<sup>97</sup>

Ninguno de los tres está iluminado, aunque en el manuscrito G se han dejado espacios en que se puede dibujar iniciales, lo que indica que originalmente fue la intención de procurar G más tarde de adornaciones. En cuanto a los manuscritos T y S, parecen haber llegado a nosotros en su forma más o menos definitiva. En cada uno de los tres manuscritos el texto ha sido escrito en tinta negra. En S como única adornación se ha dibujado en tinta roja al renglón inicial de cada copla un símbolo de párrafo. Asimismo sólo S tiene titulares intercalados, también ejecutados en rojo. Este tipo de manuscritos “inacabados” se conoce sobre todo de las bibliotecas de convento, en las que los libros servían para la consultación, más que para embellecer la biblioteca.

Mucho se puede aprender de la composición de un códice: ¿de qué textos está compuesto el volumen? Hay códices que parecen un conjunto de textos recopilados arbitrariamente, mientras que en otros existe un enlace evidente entre los varios “libri” que constituyen juntamente el manuscrito. En ambos casos nos proveen de indicios sobre sus propietarios, el estado o clase al que pertenecían, e incluso qué tenían en mente cuando determinaron qué textos deberían que formar parte del códice y en qué orden. De los característicos de la escritura se puede determinar si los textos del códice se han escrito en una sola vez o en etapas, si de un solo copista o de varios.

En este sentido al primer vistazo los tres manuscritos del Libro de Buen Amor son decepcionantes. De ninguno de los tres nos ha llegado el códice completo. Del manuscrito G sólo nos queda texto del Libro de Buen Amor, de modo que solo se puede concluir que es muy probable que el códice de origen contuviera más textos, de los que el Libro de

---

97 Quedará claro que al preparar el presente ensayo no he visto los mismos manuscritos. Tuve que fiarme en las descripciones y las fotos en [Juan Ruiz 1965]. Véase también el apéndice *infra*.

Buen Amor debe haber sido el último. En cambio de T y S sabemos con *certeza* que formaban parte de códices que contenían otros textos también.<sup>98</sup> En S el Libro de Buen Amor está seguido por una página de recetas para medicamentos y un fragmento bíblico escrito en latín, y en T por la *Visión de Filiberto*.

En el caso de S es un indicio prácticamente inequívoco que el códice completo originalmente figuraba en la biblioteca de alguna comunidad religiosa. El fragmento bíblico en latín indica una procedencia religiosa. Y sólo en una comunidad que está dotada de una farmacia se esperarían manuscritos con recetas para medicamentos. ¿Se ha de concluir entonces que S proviene de una biblioteca de convento? Visto los contenidos del mismo Libro de Buen Amor parece más probable una comunidad de sacerdotes seculares, por ejemplo una comunidad de canónigos, fenómeno muy corriente desde el siglo XII.<sup>99</sup> Sería interesante saber *qué* pasaje bíblico se ha copiado en el folio 105.

La *Visión de Filiberto* en el manuscrito T es una discusión breve entre el cuerpo y la alma – tema relacionado al del Libro de Buen Amor. El texto se funda en el poema latino *Visio Philiberti* del siglo XII. O sea que es otro texto religioso que a lo mejor servía para ser utilizado en la predicación.<sup>100</sup> Es un indicio que también T procede de un entorno clerical. Dagenais igualmente opina que es probable que los tres manuscritos originaran en un entorno eclesiástico.<sup>101</sup>

## 5.2. Público destinatario visado

Del público destinatario *real* de los manuscritos que nos han venido del Libro de Buen Amor se puede decir entonces que de toda probabilidad consistía de clérigos. ¿Es este también el público que se propuso el autor o compilador del Libro de Buen Amor cuando escribió el texto? Dicho de otra manera: ¿qué podemos decir del público *visado*?

98 Véase la descripción de los manuscritos aquí *supra*.

99 Igualmente posible sería un convento franciscano. Obsérvese por ejemplo que es un franciscano, un fraile, el que hace arrepentirse al “Don Carnal” en la copla 1128 et sq.

100 [Torres 2004].

101 [Dagenais 1994], p. 121.

En la introducción a su edición del Libro de Buen Amor Sevilla y Jauralde señalan que de las coplas 1626-1630 se suele sacar la conclusión de que el libro del Arcipreste fue escrito para un público general:

Buena propiedat ha do quir que sea,  
que si lo oye alguno que tenga muger fea,  
o sy muger lo oye que su marido vil sea,  
faser a Dios seruiçio en punto lo desea.

Desea oyr misas e faser oblaçones,  
desea dar a pobres bodigos e rrasiones,  
faser mucha lymonsna e desir oraçiones,  
Dios con esto se sirue, bien lo vedes varones.<sup>102</sup>

Pero según ellos “[n]o es así de sencillo”. En realidad el narrador del Libro de Buen Amor no se dirigiese, tampoco en este fragmento, al gran público, al vulgo, sino a un tipo de lector “mucho más culto y sagaz, que supiera apreciar su arte como poeta”. Porque no todos entenderán su libro:<sup>103</sup>

Muchos leen el libro, toviéndolo en poder,  
que non saben qué leen nin lo pueden entender;  
tienen algunas cosas preçiadadas e de querer  
que non les ponen onra, la cual devían aver.<sup>104</sup>

El Libro de Buen Amor se dirige entonces a un público elitista. También en el sentido social, se puede deducir del hecho de que el texto muestra de un lado un “franco desprecio (...) por todo lo que sea rural, villanil, etc.”, mientras que por otra parte pone gran énfasis

---

102 Coplas 1627-1628. [Juan Ruiz 1965], p. 551.

103 [Sevilla 1988], p. 28.

104 Copla 1390, en la versión de [Sevilla 1988], p. 29.

“nobleza” y “buen linaje” (por ejemplo en las coplas 168, 583, 598, 911, 912 en 1342). Según Sevilla y Jauralde el Libro de Buen Amor se dirige a un público urbano de clérigos que sepan apreciar las parodias de los oficios divinos o de las horas canónicas y que entiendan el latín.<sup>105</sup>

Del hecho de que el texto contiene de una parte alusiones a la lectura y el texto en tanto que escrito (por ejemplo en la copla 80: “Enbiele esta cantiga, que es de yuso puesta”, referencia a la colocación espacial del texto en la página) y de otra parte alusiones a la escucha y los oyentes (por ejemplo en la copla 12: “los que lo oyeren puedan solaz tomar”) se puede deducir que de toda probabilidad el texto estaba destinado a ser leído en voz alta a un grupo de oyentes.<sup>106</sup> Es probable que ciertos pasajes (anunciados en el texto como *cantigas, cantares, chançonetas, trobas de trotar*) fueran cantados, con o sin acompañamiento musical.<sup>107</sup>

Que por lo menos la versión en que se basa S estaba destinada a un público clerical, se puede deducir entre otras cosas del hecho de que se ha optado por una estructura textual sumamente religiosa: la del libro de ejemplos, precedido de un prólogo o sermón y alternado con oraciones en verso y otras poemas de tono religioso. De serlo así a lo mejor en la *Cantica de los clerigos de Talauera*, con la que cierra la versión de S, se da un retrato (pintado con burla indulgente) del grupo meta que visaba el redactor del Libro: el alto clero urbano.

Una descripción más larga de la estructura y los contenidos del Libro en la versión de S, en que se discuten los puntos mencionados aquí *supra* y se elabora una hipótesis sobre el mensaje de esta versión del Libro, se da en el capítulo 7. Allí se discute también la tipología de la figura del protagonista, el arcipreste, que en el texto llamativamente no cumple con los estereotipos del sacerdote priápico que solemos encontrar en los *fabliaux*, sino juega un papel más bien positivo: el del pícaro. Argumentaré que esto también es indicio que el Libro de Buen Amor se dirige a una audiencia de clérigos. A ello precede, en

---

105 [Sevilla 1988], pp. 29-31.

106 Lawrance, en [Haywood 2004], pp. 48-50. Cf. [Verdon 2003], p. 287-288. Coplas citadas según [Juan Ruiz 1965], pp. 30, 8. Cf. también [Dagenais 2004], pp. 183-184.

107 Lawrance, en [Haywood 2004], p. 51.

el capítulo 6, un esbozo del ambiente religioso en que pudo originar el Libro de Buen Amor.

## 6. El contexto histórico

### 6.1. El mundo religioso castellano del siglo XIV

El celibato es meramente una de las obligaciones que se imponían varias veces a lo largo del siglo XIV a los sacerdotes de la provincia eclesiástica española. A juzgar por el número notable de sínodos y concilios que se dedicaba a ellas, la moralidad del clero español se encontraba en plena y alarmante degradación. Sin embargo no hay indicios de que los clérigos castellanos de aquel entonces llevaban una vida más decadente y licenciosa que sus cohermanos en otras partes de Europa, o que se trataba realmente de un deterioro moral en comparación con los siglos anteriores. Entonces ¿qué estaba el caso? Planteamiento al que es muy difícil dar respuesta unívoca. Se puede presumir la implicación de varios factores.

- *Contratiempos socio-económicos y crisis espiritual*

El siglo XIV fue, en todo caso desde un punto de vista social y económico, para toda Europa un tiempo de adversidades. Una sucesión de malas cosechas sembraba hambre y pobreza. Se sufría grandes necesidades y una mortalidad elevada, sobre todo en las ciudades, que para los productos alimentarios estaban dependientes del campo. “La gente murió en las plazas y en las calles, la mortalidad fue tan grande que murió el cuarto de la población,” escribe el cronista de Fernando IV referente al hambre de 1302 en Castilla. Otra ola de hambre, que afectaba a Europa entera, siguió en 1315-1317, pero en general se puede afirmar que para gran parte de la población la necesidad era crónica, con todas sus implicaciones.<sup>108</sup> La pobreza, la malnutrición y los daños causados por una serie de conflictos violentos contribuyeron a que las grandes epidemias de la peste negra de la segunda mitad del siglo XIV causasen tantas victimas.<sup>109</sup> Al producirse la primera epidemia de la

---

108 [Mollat 2006], pp. 194-196, 237.

109 [Mollat 2006], p. 237; [O'Callaghan 1975], pp. 407-408.

peste negra en 1348-1349, *la gran mortandad*, Castilla se mantenía por mayor parte en salvo (fue afectada sobre todo Cataluña<sup>110</sup>), pero aquí también la muerte negra se hizo endémica. Una de las víctimas más notables fue Alfonso XI, que sucumbió a la peste en 1350.<sup>111</sup> Otras propagaciones importantes se produjeron en 1361 y 1374-1375.<sup>112</sup> A finales del siglo XIV la población de las ciudades, a pesar de un influjo constante de inmigrantes desde el campo, se había reducido drásticamente.<sup>113</sup>

En circunstancias así es imaginable que muchos tenían el sentimiento de vivir en una época de declive, en un mundo abandonado de Dios. Reinaba una “viva percepción de crisis religiosa”.<sup>114</sup> Los abusos existentes dentro de la iglesia, el mal comportamiento de muchos clérigos – espinas todas en el ojo de Dios. La situación sólo se podía cambiar al arrepentirse y volverse a la vida prescrita de Dios.

No cabe duda de que la crisis que se produjo al mismo tiempo en el campo político-eclesiástico habrá contribuido – en la percepción de los que estaban concientes de ella – al sentimiento de que la sociedad se encontraba en plena caída. Al nivel de los dirigentes de la iglesia se estaba desarrollando un combate de competencias, que perjudicaba la autoridad espiritual de las papas. Había conflictos abiertos entre el papa y los poderes seculares (en 1303 Felipe el Hermoso de Francia hizo captivo al papa Bonifacio VIII) y entre el papa y las provincias eclesiásticas locales. Durante el siglo XIV los papas fueron de hecho los vasallos de los reyes franceses; incluso se trasladó en 1309 la corte papal de Roma a Aviñón, en el sur de Francia, donde quedaría hasta 1403. Desde 1378 había también un papa en Roma, así que durante un rato había dos papas que se disputaron el liderazgo de la iglesia católica; fue la época del gran cisma occidental, que duraba hasta 1403.<sup>115</sup>

Hay que matizar el imagen del siglo XIV como época de decadencia, ya que al mismo tiempo en el campo de la industria y el comercio España experimentaba un

---

110 [O’Callaghan 1975], p. 460-461.

111 [Rucquoi 1993], p. 220.

112 [Mollat 2006], p. 250.

113 [Duby 2002], p. 994.

114 [García 2001], p. 620.

115 Cf. [Lannoy 2006]

período de crecimiento económico.<sup>116</sup> Las clases pudientes por la escasez de víveres sólo se veían afectadas en el punto financiero,<sup>117</sup> no en su estómago; asimismo en la segunda mitad del siglo, cuando se produjeron las propagaciones de la peste negra, las víctimas principales se encontraban entre los pobres y débiles. Consecuencia positiva de las epidemias de peste fue que por la gran mortalidad en muchos sectores se produjo una escasez en mano de obra, que causó un aumento en los salarios.<sup>118</sup>

Además no es cierto que en aquel entonces se percibía una relación directa entre las adversidades y los desastres de un lado y de otro el comportamiento poco ejemplar del clero. Para tal suposición en todo caso no hay indicios. El clamor a la reforma sí fue en armonía con un deseo más generalizado, por lo menos entre los propensos a tales anhelos, de reflexión espiritual. En cambio el vulgo, en tiempos de calamidades, estaba más bien propenso a buscar un chivo expiatorio concreto para culpabilizar. Así durante la epidemia en varias lugares en España se produjeron violencias dirigidas a los judíos.<sup>119</sup>

- *La competición en la cura de almas: los mendicantes frente al clero secular*

Los intentos de imponer la reforma al clero a lo mejor se pueden explicar como una estrategia para encontrar solución a otro problema: el de la competición enorme que el clero secular en las ciudades experimentaba de parte de las órdenes mendicantes.<sup>120</sup>

Las órdenes mendicantes – instituidas a principios del siglo XIII; a partir de 1274 quedaban cuatro: los dominicos, los franciscanos, los carmelitas y los eremitos agustinos – eran un fenómeno sumamente urbano. Se dedicaban sobre todo a la predicación y la cura de almas entre el pueblo llano y tenían gran éxito con su

---

116 [O'Callaghan 1975], pp. 472-473.

117 Por los precios elevados de alimentos, pero en el caso de los obispos también por los ingresos reducidos de los diezmos. ([García 2001], p. 620.)

118 [Mollat 2006], p. 242.

119 [Valdeón 2004], pp. 129-130.

120 Véase también [Jacquemets 1947], VIII, 1158-1163.



mensaje de una vida sencilla y el cuidado del prójimo, no sólo entre los pobres, sino también entre la burguesía acomodada.<sup>121</sup>

El movimiento estaba organizada de manera muy disciplinada. En sus propios seminarios los frailes recibían una formación detenida en la teología y el arte de la predicación. Con apoyo del rico patriciado urbano, pero también de la curia, la corona y a menudo incluso de los obispos locales, se construyó su propia infraestructura de iglesias, seminarios, hospitales y conventos, que en muchos sentidos constituían el núcleo de la vida social e intelectual de las ciudades.<sup>122</sup>

Competición incombustible para los clérigos seculares. Sobre todo los párrocos sencillos habían recibido una formación de nivel relativamente bajo: sus conocimientos del latín, de la liturgia y los preceptos y reglas eclesiásticos estaban defectivos;<sup>123</sup> aún menos se les había entrenado en la predicación, el trato con parroquianos ni estaban al corriente de invenciones bastante nuevas como el purgatorio, oír la confesión, el rosario y las devociones mariales – con los que los franciscanos y los dominicanos atraían a tantos creyentes.<sup>124</sup> Además a menudo sus vidas en efecto estaban poco ejemplares. Era normal tener mujer y hijos. Por la competición de las órdenes mendicantes veían disminuirse sus ingresos – y esto mientras que ya sufrían la alta presión pecuniaria de las *tercias reales* y otros impuestos – algo que llevaba a algunos efectivamente a la miseria y les conducía a intentar lo todo para mejorarse las condiciones.<sup>125</sup>

No hay indicios de que en el siglo XIV la conducta de vida de los párrocos o su comportamiento pastoral hubieran deteriorado en comparación con los siglos anteriores. Al contrario sobre todo en el campo de la formación se había mejorado mucho desde el siglo XII cuando por primera vez se había señalado los problemas.

---

121 Los franciscanos tenían para los ciudadanos ricos la posibilidad de afiliarse como simpatisante del movimiento, adhiriéndose como socio de lo que se llama la *tercera orden*.

122 [Berlioz 1994], pp. 231-232, 237. Cf. [Benito 2000], pp. 251-252. En muchas ciudades castellanas, sobre todo en las más pequeñas, los establecimientos conventuales se situaban extramuros.

123 [O'Callaghan 1975], p. 497; [Berlioz 1994], p. 231.

124 [Berlioz 1994], pp. 236-237.

125 [Berlioz 1994], p. 231; [García 2001], p. 620. Véase también [Frank 1984], pp. 127-129.

Se había reformado las escuelas catedrales, donde se educaba a los clérigos seculares, y se había establecido universidades, en Palencia (desde 1208 o 1212), Salamanca (desde 1218) y Valladolid (antes de 1250), fundadas con apoyo real, con objeto (entre otras cosas) de mejorar el nivel de los sacerdotes ordinarios.<sup>126</sup> Por otro lado es verdad que incluso en el siglo XIV sólo una pequeña minoría entre los clérigos gozaba de una formación universitaria.<sup>127</sup>

En todo caso las incitaciones y obligaciones que se imponía una y otra vez en los concilios y sínodos castellanos a lo largo de de siglo XIV se pueden considerar como otros tantos intentos de poner al día la reputación y la dignidad con la alta pauta para la cura de almas y los que la debían efectuar, establecida de las órdenes mendicantes.

- *El centralismo frente a la autonomía local*

Llama la atención que en la sucesión de sínodos diocesanos y concilios provinciales que se convocaban entre 1302 y 1388 en Castilla, siguen surgiendo los mismos puntos (o casi los mismos) cada vez que se discute el comportamiento que se espera de parte de los sacerdotes ordinarios.<sup>128</sup> Una explicación posible para este fenómeno es que los clérigos eran muy testarudos y siempre recaían en las mismas faltas. Pero también podría ser indicativo de un rechazo de parte de los obispos o cabildos de poner en efecto los preceptos, que por fin de cuenta venían desde la curia, y vigilar su mantenimiento.

Los intentos papales y curiales a la intervención en la política de las diócesis locales, tuvieron una acogida poco entusiasmada de parte de los obispos y los cabildos.

Tradicionalmente los obispados gozaban de una autonomía relativamente grande, sobre todo en cuanto a los asuntos internos. Más que con el papa el episcopado se sentía ligado con el rey.<sup>129</sup> Así en nombre los cabildos tenían el privilegio de elegir

---

126 [Verger 2007], pp. 11, 45.

127 [Verger 2007], pp. 116-117.

128 Cf. [Roskoványi], II, pp. vi-xiv, que menciona concilios referente a este tema en 1324, 1329, 1335 y 1388.

129 [Rucquoi 1993], p. 366

un candidato al obispado, pero en práctica fue el rey el que designaba el nuevo obispo. A partir del papa Inocencio IV (1243-1254) los papas intentan asumir el poder también en materia de designaciones eclesiásticas, no sólo en cuanto a las designaciones obispaes (resultaba bastante limitada su influencia en este punto), sino también en cuanto a las designaciones de los cargos eclesiásticos más bajos.<sup>130</sup> Desde entonces, cuando se trataba de posiciones de canónigo, capellán, rector y otros beneficios sin o con cura era la curia que decidió sobre la distribución de cargos.<sup>131</sup>

En las diócesis las intervenciones papales causaban irritación y provocaban la resistencia,<sup>132</sup> aunque en general, procediendo así, los obispos castellanos no podían contar con mucha cooperación de parte de los reyes, ya que el rey y los papas de Aviñón se apoyaban mutuamente y seguían por ejemplo una política común respecto a la conquista de los territorios islámicos.<sup>133</sup> Aún más, también de parte de las Cortes se promulgaban decretos que visaron la reforma del clero – aunque estos planes se empezaron a ejecutar tan sólo a finales del siglo XIV.<sup>134</sup>

En este contexto la ineffectividad curiosa de los decretos sinodales y conciliares a lo mejor se puede explicar en términos de una no cooperación intencionada de parte del alto clero del diócesis.

- *A los “abusos” (hasta la introducción de las Constitutiones Aegidianae) no se consideraba como problema urgente*

Otra explicación, que de ninguna manera excluye las ya mencionadas, es que sencillamente no se consideraba a los “abusos” entre el clero bajo como muy urgentes – aún menos los que tocaban al conducto personal. El fenómeno de las barraganas – mujeres que cohabitaban con un sacerdote – era ampliamente aceptado en España, si bien es que se les despreciaba a estas mujeres, consideradas

---

130 [O’Callaghan 1975], p. 490.

131 Desde 1335 la intervención papal será formal. ([Southern 1990], p. 158.)

132 Igual que en otras partes de Europa. Cf. [Southern 1990], p. 135.

133 [O’Callaghan 1975], p. 488.

134 [Rucquoi 1993], p. 369.

poco respetables.<sup>135</sup> Muchos sacerdotes a su vez eran hijos de sacerdote, o sea “bastardos”, porque fueron nacidos fuera del matrimonio. El hijo extramarital que deseaba hacerse sacerdote “con cura de almas” tenía que pedir dispensación del papa, procedimiento bastante usual. Así el cardenal Gil de Albornoz presentó el solo 30 de junio de 1353 tres peticiones al papa Inocencio VI (1352-1362) con la solicitud de legitimar respectivamente a 20, 200 y 100 hijos de sacerdote y soltera o de soltero y soltera, para que se les pudiera admitir a la ordenación sacerdotal.<sup>136</sup> En este contexto cabe señalar que no hubo concilio o sínodo en la Castilla del siglo XIV que tenía los abusos entre los clérigos como punto principal en su agenda. De ahí que en la mayoría de los decretos sinodales y conciliares hasta 1388 no se dedica más de algunas frases a este tema.<sup>137</sup>

Varios de los abusos de parte del clero que se criticaban en el siglo XIV se mencionan en el Libro de Buen Amor. Entre ellos es más importante la falta de castidad entre los sacerdotes, el no cumplir con la obligación al celibato. En el párrafo siguiente se discute los problemas del celibato y el papel que jugaba Gil de Albornoz referente a ellos.

## 6.2. Gil de Albornoz y las *Constitutiones Ægidianæ*

Hasta finales del siglo XI el celibato sólo era obligatorio para los religiosos que vivían en monasterios, siguiendo reglas que les imponían una vida de abstinencia. En cambio a los clérigos seculares les estaba permitido casarse, lo que de hecho solían hacer. A partir del papa Gregorio VII (†1085) los pontífices consecutivos intentaban imponer el celibato a los diáconos y sacerdotes también, aunque sin tener mucho éxito. Respectivo al celibato muchas comunidades eclesiásticas locales seguían su propia política. A gran parte de los obispos parecía poco atractivo, por razones muy comprensibles, poner en ejecución los

---

135 [García 2001], p. 622.

136 [Sáez 1976], pp. 314-316.

137 Cf. [Roskoványi], II, pp. vi-xiv.

decretos papales. Y mientras estaban asegurados del apoyo de sus soberanos, no había nadie que pudiera forzarlos. Además en el derecho canónico de entonces estaba vigente la regla curiosa de que el matrimonio que había contrahido un sacerdote a pesar de la prohibición quedaba válido y no se podía anular.<sup>138</sup> O sea que tampoco jurídicamente se podía imponer el celibato.

En una serie de concilios de los siglos XII y XIII, con el IV concilio de Letrán (1215) como punto final, se hace definitivamente obligatorio el celibato para todos los clérigos de las órdenes superiores (es decir los subdiáconos, diáconos y sacerdotes), cenobitas y canónigos regulares. Desde entonces quienquiera haya recibido la ordenación sacerdotal ya no puede casarse. Los matrimonios de los sacerdotes casados se declaran inválidos, sus hijos bastardos (con todo tipo de consecuencias para sus derechos de sucesiones) y se puede perseguir judicialmente a los sacerdotes y sus mujeres por la cohabitación fuera del matrimonio.<sup>139</sup>

Durante las décadas siguientes se intenta poner en efecto las decisiones del concilio de Letrán en las varias provincias eclesiales de Europa, mediante decretos y decisiones promulgados en los concilios y sínodos locales. Como ya he indicado en el párrafo anterior es una estrategia que progresa muy laboriosamente. También al nivel de los obispos surge la resistencia a la hora de introducir la obligación al celibato. Desde finales del siglo XIV se intenta en algunos concilios matizar abiertamente las obligaciones juzgadas demasiado rigurosas.<sup>140</sup>

Los legados papales velaban a la implementación en las varias provincias eclesiásticas de las decisiones del papa y la curia. Uno de ellos fue el español cardenal Gil Álvarez Carillo Albornoz (ca. 1310-1367). A Albornoz se considera como uno de los pilares del régimen de los papas a medianos del siglo XIV, “un grand administrateur, homme de guerre et diplomate”, que “parvient enfin à rétablir l’Église dans ses droits, à remettre de l’ordre, à promulguer des constitutions qui dureront cinq siècles”.<sup>141</sup> Como arzobispo de Toledo

---

138 [Bologne 2004], p. 68.

139 [Bologne 2004], pp. 68-69.

140 [Bologne 2004], p. 70; [Baumgartner 1953], II, 389-390.

141 [Histoire 1946], I, p. 472.

(1338-1350) había participado a las campañas de conquista en Andalucía, bajo el mando de Alfonso XI. Al mismo tiempo se esforzaba en poner orden al cuerpo sacerdotal de la iglesia en Castilla. En el sínodo de 1342 revivió las viejas constituciones referentes al conducto moral del clero.<sup>142</sup> Después de su ordenación al cardenalato, en 1350, trabajaba sucesivamente en la corte papal en Aviñón y a partir de 1353 como legado del papa en Italia. Allí compuso las llamadas “*Constitutiones Ægidianæ*”, una compilación y adaptación de otras constituciones anteriores. En ellas se describe la organización de los tribunales eclesiásticos, la extensión de su jurisdicción, los castigos que se pueden imponer a los clérigos de mala conducta, las normas de comportamiento que tienen que observar los clérigos y cuál es el papel que juegan los tribunales eclesiásticos en asuntos de lo penal y de lo civil. Estas *Constitutiones* se imponían a las provincias eclesiásticas que pertenecían a su jurisdicción de legado papal. Las debían ratificar los concilios locales. Hasta en el siglo XIX las *Constitutiones Ægidianæ* quedaban vigentes en la iglesia católica.<sup>143</sup>

Son probablemente estas *Constitutiones* a las que alude el epílogo del Libro de Buen Amor, sobre todo a aquellas secciones referentes al comportamiento (sexual) de los clérigos. Porque no sólo está prohibido a los sacerdotes de celebrar la misa sin la luz de las candelas y de mostrarse en la calle si no llevan tonsura y hábito, tampoco les está permitido entrarse en “*li acti seculari et inhonesti*”: les es por ejemplo ilícito conceder préstamos con interés, llevar armas o – y esto es el tema candente del epílogo – tener “amiga palesamente” (art. 13 del libro III).<sup>144</sup> El que tiene amantes o concubinas será excomunicado:

Anchora vetemmo a tutti li caquíici e religiosi specialmente constituti in sacri ordini che tegnano amighe o concubine o abiano palesamente. E chi contrafarà incorra in la sentencia della excommunicatione ipso facto. Et altramente sí gravemente sia

---

142 [Criado de Val 1976], pp. 102-104.

143 [Jacquemet 1947], I, 280-282; [Colliva 1977], pp. 533-735 (“*Costituzioni Egidiane*”).

144 Citas tomadas del índice de materias de la versión italiana de 1357. “*Le ‘Costituzioni Egidiane’ del 1357*”, en [Colliva 1977], p. 728.

punito che per dimostracione della pena cognosca come greve cosa sia et enorme in li caquíici cusí facto peccato.<sup>145</sup>

Preceptos muy importantes, que debían conocer todos los clérigos, incluso los con poco dominio del latín. Por eso las Constitutiones fueron traducidos también en el lenguaje común, como muestra la traducción italiana de la que he sacado las citas aquí arriba. En 1388 se convoca un concilio en Palencia en el que se discute precisamente este punto de las Constitutiones. Ya en 1322 el concilio había publicado un decreto sobre la falta de castidad entre el clero español, decreto del que gran parte de los implicados no había hecho caso. Ahora se confirma de nuevo la decisión de entonces. Las actas recuerdan las Constitutiones de “bonae memoriae Guillelmus Eppus Sabinensis S.R.E. Cardinalis in partibus Hispaniae Apost. Sedis Legatus”. A todos los clérigos y religiosos, regulares o seculares, que tienen concubina públicamente y que después de un plazo de dos meses siguen persistiendo en el delito, se destituirá de su cargo y perderán todas sus posesiones, incluidos los ingresos procedentes de algún *beneficium*.<sup>146</sup>

Es mi opinión que este concilio palenciano y el decreto que resultaba han constituido el motivo principal para hacer pública la versión del Libro de Buen Amor que conocemos de S. Proporcionaré los argumentos para apoyar mi afirmación en el párrafo 7.5. del capítulo siguiente.

---

145 “Le ‘Costituzioni Egidiane’ del 1357”, p. 612.

146 [Roskoványi 1861], II, pp. 83-84.

## 7. El mensaje del Libro de Buen Amor

### 7.1. La estructura del Libro de Buen Amor

Empecemos con algunas palabras sobre la estructura: ¿qué se puede decir de la construcción textual del Libro de Buen Amor? Me limito por el momento a la versión subyacente al texto del manuscrito S, incluyendo entonces la *Cantica de los clérigos de Talauera* al final. De esta manera se puede dividir el Libro de Buen Amor en unas tres partes:

- Un *prólogo* en prosa.
- Un *libro de ejemplos* en verso. Esta parte central a su vez está construido de textos más cortos, intercalados en una narración marco, con el arcipreste como personaje principal.
- Un *epílogo* también en verso: la *Cantica de los clérigos de Talauera*.

El cemento entre estas partes lo forma una serie de oraciones rimadas:

- La *Oraçion quel açipreste fizo a Dios quando començo este libro suyo*, coplas 1-10, que precede al prólogo.
- Entre prólogo y libro de ejemplos:  
Una oración a Dios, en que el arcipreste le ruega la fuerza para escribir un libro sobre el buen amor “que los cuerpos alegre e a las almas preste” (coplas 11-13). Después se dirige a los que están escuchando su texto (coplas 14-18): ha puesto su libro en verso para presentar su mensaje en una envoltura de regalo cuanto más divertida. Y si les ofendiera su lenguaje herético, les ruega que sin embargo se tomen a pecho la moraleja:



E por que mejor de todos sea escuchado,  
fablar vos he por tobras e cuento rrimado;  
es un dezir fermoso e saber sin pecado,  
rrazon mas plazentera, ffablar mas apostado.

Non tengades que es libro neçio de devaneo,  
nin creades que es chufa algo que en el leo.  
Ca segund buen dinero yaze en vil correo,  
ansi en feo libro esta saber non feo.<sup>147</sup>

En la copla 19 se anuncian los *Siete gozos de María*, que siguen en las coplas 20-32 (primera versión) y 33-43 (segunda versión). En la copla 43 el narrador concluye su oración a María...

Por nos otros pecadores non aborescas,  
pues por nos ser merescas,  
madre de Dios,  
antel con nusco parescas,  
nuestras almas le ofrescas.  
Ruegal por nos.

...oración que está seguida en la copla 44 por el *libro de ejemplos*.

- A la conclusión del *libro de ejemplos* (coplas 1626-34) siguen:  
Dos *Gozos de santa María* (1635-41 y 1642-49), seguidos de una solicitud a los auditores de abastecer a los estudiantes de provisiones o limosnas abundantemente:

Por vna rasion que dedes,

---

147 Coplas 15 y 16. [Juan Ruiz 1965], p. 9.

vos ciento de Dios tomedes,  
e en parayso entredes,  
¡ansí lo quiera el mandar!<sup>148</sup>

Una avemaría (1661-67).

Cuatro *Canticas de loores de santa María*.<sup>149</sup>

En el manuscrito S las cuatro *Canticas de loores* están seguidas por la parte final, la *Cantica de los clerigos de Talauera*.

En cuanto a los contenidos, ¿qué se puede deducir del prólogo, la parte central y el final del texto? ¿Cómo hay que interpretar a las oraciones intercaladas en el texto?

## 7.2. El prólogo

Discutamos primero el prólogo. Contrario al resto del texto éste se ha escrito en prosa. La forma es la de un sermón o predicación, en que se da exégesis de una perícopa de la Santa Escritura, en este caso un fragmento del Salmo 31 (32), uno de los siete salmos llamados *penitenciales*:<sup>150</sup>

---

148 Copla 1654. [Juan Ruiz 1965], p. 560.

149 Se anuncia en la copla 1626:

Por que santa María, segund que dicho he,  
es comienço e fyn del bien, tal es mi fe,  
fiz le quatro cantares e con tanto fare  
punto a mi librete, mas non lo çerrare.

Anuncio que deja a sospechar que en realidad a la copla 1634 deberían haber seguido las cuatro *Canticas de loores de santa María* y que los dos *Gozos de santa María* formaban un conjunto en cuatro partes con los dos *Gozos* a principios del *Libro de ejemplos*. Así la estructura del texto hubiera sido más equilibrada, más simétrica.

150 Tradicionalmente se llama *salmos penitenciales* a los salmos 6, 32, 38, 51, 102, 130 y 143. El término es de Agustín. Hasta el siglo XVI se cantaban particularmente en la liturgia de los viernes de cuaresma. (“Bußsalmen”, en [LdMA], II, 1153.)

Intellectum tibi dabo et instruam te in via hac qua gradieris. Firmabo super te oculos meos.<sup>151</sup>

Sin dominio del latín es difícil seguir el sermón.<sup>152</sup> O sea el autor se dirige a un público culto que tiene conocimientos del latín y de la biblia suficientes para comprender las alusiones (y por ende el texto). Que el autor está escribiendo aquí en prosa y no en verso es muestra que hay que tomar muy en serio su mensaje. En el siglo XIV el empleo de prosa todavía se reservaba para lo que aquí supra he bautizado textos con *auctoritas*, es decir textos jurídicos, filosóficos, teológicos, históricos y científicos.

En el prólogo el autor acentúa que su libro sobre todo no haya que malinterpretarlo. En su libro, dice, “son escriptas algunas maneras, e maestrias, e sotilezas engañosas del loco amor del mundo, que vsan algunos para pecar”.<sup>153</sup> Pero

Dios sabe que la mi intençion non fue de lo fazer por dar manera de pecar, ni por mal dezir, mas fue por reduçir a toda persona a memoria buena de bien obrar, e dar ensienpro de buenas costunbres e castigos de saluaçion.

E por que sean todos aperçebidos e se puedan mejor guardar de tantas maestrias, como algunos vsan por el loco amor.<sup>154</sup>

Sólo él que esté al tanto del “loco amor” se puede salvaguardar de ello con eficacia. El alma, “que se ha de saluar en el cuerpo linpio”,<sup>155</sup>

con el buen entendimiento e buena voluntad, con buena rremenbranca escoge e ama el buen amor, que es el de Dios...<sup>156</sup>

---

151 “Te doy intelecto, y te instruyo en el camino que debes seguir. Fijo en tí mis ojos.”

152 Dagenais discute la reproducción del latín de parte de los copistas y concluye que según toda apariencia en muchas lugares no habrán entendido nada. Aunque tampoco perfecto el copista de S sale viniendo en este respecto. ([Dagenais 1994], pp. 139-142.)

153 [Juan Ruiz 1965], p. 6.

154 [Juan Ruiz 1965], p. 7.

155 [Juan Ruiz 1965], p. 3.

156 [Juan Ruiz 1965], p. 4.

El autor con su libro no sólo intenta promulgar un mensaje, sino también mostrar su destreza en el arte de trovar:

Conposelo otrosi a dar algunos leçon e muestra de metrificar e rrimar e de trobar;  
ca trobas e notas e rrimas e ditados e uersos, que fiz conplida mente segund que  
esta çiençia requiere.<sup>157</sup>

A juzgar por el prólogo pues el autor nos quiere advertir contra las tentaciones del amor carnal, al que mete en contraposición el buen amor, el amor a Dios. Que se dirige con este mensaje bastante general a un público restringido lo muestra su empleo del latín, ya que para seguir su argumento sin dificultades hay que poseer cierto conocimiento de esta lengua. Dicho de otra manera, se dirige aquí a un público de clérigos.

¿Hay que entender el prólogo como una parodia de un sermón, según afirman algunos?

En el propio texto encontramos poco que pudiera apoyar tal hipótesis. Tanto el empleo de prosa como la ausencia de todo intento de humor indican que el autor escribió su sermón con intenciones serias. O sea que si el autor nos asegura que su libro sirve a propagar el amor espiritual, hay que tomar en serio aquel mensaje.

Hay algunos (por ejemplo Willis<sup>158</sup>) que afirman que el prólogo se hubiera añadido más tarde al texto, a fin de proveer el texto original de un sentido y mensaje nuevo. El argumento principal para tal afirmación es que el prólogo sólo figura en uno de los tres manuscritos y precisamente en aquel manuscrito (S) que parece representar una versión tardía. Argumento rechazado por Lawrence que ha inspeccionado el manuscrito G (según los partidarios de la teoría de las dos versiones representante de una versión previa del Libro de Buen Amor) y concluye que el prólogo debe haber estado presente también en aquel manuscrito.<sup>159</sup>

Además la presencia de un prólogo sería completamente conforme la tradición latina de

---

157 [Juan Ruiz 1965], p. 7.

158 [Willis 1972], p. xxxv.

159 Lawrence, en [Haywood 2004], p. 57.

los libros de ejemplos. Estos también solían proveerse de un prólogo en que se explicaba el objetivo de la obra en cuestión.<sup>160</sup> En este contexto Dagenais nota llamativas correspondencias textuales entre el prólogo al Libro de Buen Amor y el prólogo a la colección de ejemplos a Walter el Inglés, la fuente principal para los *exempla* en el Libro de Buen Amor.<sup>161</sup>

Sin embargo es muy bien posible que haya existido un arquetipo del Libro de Buen Amor al que faltaba el prólogo, pero a base de los materiales disponibles es imposible verificar o falsificar definitivamente tal hipótesis.

### 7.3. Las oraciones en el texto

Llama la atención la multitud de oraciones en el libro. Cuando se mira al Libro de Buen Amor con un ojo cerrado, se perfilan los contornos estructurales de las *Confessiones* de Agustín. En las *Confessiones*, igual que en el Libro de Buen Amor, alternan oraciones con partes narrativas y discursivas. Igual que el libro de Buen Amor, las *Confessiones* se han escrito visando un fin didáctico – la conversión del narrador, Agustín, al cristianismo católico sirve de modelo al lector – e intentan seducir al lector mediando el empleo de artificios literarios. No creo que esta semejanza sea coincidencia. En el Libro de Buen Amor igual que en las *Confessiones* el objetivo es efectuar la autoidentificación de los lectores o auditores con el protagonista, con sus deseos y tribulaciones, para que acaben de estar convencidos del buen camino hasta la salvación del alma.

Interesante en este contexto es que el copista de S en varios lugares se apasionó por la oración que estaba transcribiendo y en la fiebre de su devoción añadió palabras al original, por ejemplo en las coplas 20, 38 en 1649.<sup>162</sup>

---

160 Sobre este tema véase Marie-Anne Polo de Beaulieu, en [Zimmermann 2001], pp. 175-200.

161 [Dagenais 1994], p. 82. Véase también Barry Taylor, en [Haywood 2004], pp. 90-91.

162 [Dagenais 1994], p. 138.

#### 7.4. El libro de ejemplos

La parte central del Libro de Buen Amor tiene la forma de un libro de ejemplos.<sup>163</sup> El texto incorpora 32 *exempla*, encuadrados en una narración marco más o menos consistente con un arcipreste como protagonista. Salen en mayor parte del “Esopus” de Walter el Inglés (Gualterus Anglicus, fl. ca. 1200),<sup>164</sup> una colección de 62 *exempla*, escritos en hexámetros latinos, que en la Edad Media contaba como el *Isopete* de norma.<sup>165</sup> Sólo seis de los *exempla* que encontramos en el Libro de Buen Amor salen de otras fuentes. Las versiones de los ejemplos que encontramos en el Libro suelen seguir el texto de Walter con bastante fidelidad, adaptando en el proceso nombres geográficas y otras alusiones a la situación española (por ejemplo los “mures de Monferrado e Guadalajara” que en el original quedan anónimos).<sup>166</sup>

Los libros de ejemplos desde el siglo XII se utilizaban sobre todo – pero no exclusivamente – como recurso al escribir sermones. Sobre todo las órdenes mendicantes, maestros de la predicación en público, los empleaban mucho, ya que los *exempla* tenían un valor de atención muy elevado, apelaban a la imaginación y por consecuencia constituían el vehículo por excelencia para explicar un mensaje abstracto a un público sencillo. Los ejemplos se tomaban de fuentes como la biblia, los clásicos, la historiografía, las vidas de santo y los cuentos de animales.<sup>167</sup>

La proposición que quiero elaborar en el presente trabajo es que el Libro de Buen Amor es esencialmente un libro religioso, con un mensaje específico, destinado a un público de clérigos. El carácter religioso del libro destaca también en la parte central, aunque para los lectores modernos no es tan evidente su presencia como en el prólogo, las oraciones o el epílogo. Así el hecho de que la narración marco que sirve de enlace entre los 32 *exempla* trata en líneas generales de las aventuras amorosas de un arcipreste, parece chocar a primera vista con una interpretación piadosa. Por su énfasis en el amor corporal hay

163 Característico tipográficamente acentuado en los manuscritos S y G. ([Dagenais 1994], p. 124.)

164 [Dagenais 1994], p. 124; [Lecoy 1974], pp. 113-137; Taylor, en [Haywood 2004], p. 89.

165 [Jacobs 1889]

166 Taylor, en [Haywood 2004], pp. 92-93.

167 “Exempel, exemplum”, en [LdMA], IV, 161.

algunos que incluso consideran el Libro de Buen Amor poema erótica, o por lo menos un *ars amatoria*.

Algunas observaciones de antemano. En primer lugar cabe mencionar<sup>168</sup> que para los hombres de la Edad Media el carácter erótico de un texto no formaba necesariamente impedimento para una interpretación espiritual o religiosa. Dagenais cita de un fragmento de un comentario de Honorio de Autun († ca. 1157) sobre el Cantar de los Cantares, que muestra claramente que se han entendido las alusiones sexuales en el texto, mientras que no obstante se explica la canción simbólicamente en términos de una iniciación al amor a Dios:

Praeterea notandum quod Cantica in quinto loco agiographiae calculum ponunt, quia nimirum quinque gradus amoris sunt, videlicet visus et alloquium, contactus et oscula, factum.<sup>169</sup>

Hay que añadir que se considera el Cantar como la quinta entre las hagiografías, ya que existen cinco grados de amor, es decir la vista y la conversación; el contacto y el beso; el acto (sexual).

Para nosotros es muy difícil tomar en serio una explicación ética o moralista de lo que llamaríamos un texto erótico. Pero que no hay que interpretar necesariamente como irónica la afirmación del escritor del prólogo del Libro de Buen Amor que las descripciones del *loco amor* sirven para avisar,<sup>170</sup> se ve apoyado por otras aserciones semejantes en otros textos, como en este fragmento de Petrus Cantor († 1197), en que se pregunta si es pecado dar informaciones sobre el *ars amatoria*:

---

168 Siguiendo [Dagenais 1994], pp. 84-86.

169 Citado en [Dagenais 1994], p. 85.

170 Cf. *supra* 7.2.

Ergo ille qui docet artem amatoriam non ne utitur ea et peccant moraliter dicimus quod non utitur ea sed tradi eam. Ille autem qui per eam corrumpit mulieres utitur ea. Doctor uero tradit eam non ad usum sed ad cautelam.<sup>171</sup>

Por ende de él que enseña el arte de amar para que no se aplique y no se peque moralmente no dicimos que la aplica sino que la transmite. En cambio él que mediante ella corrumpe a las mujeres la aplica. El sabio empero no la transmite para que se aplique sino para avisar.

En general se puede decir que los lectores medievales estaban inclinados a enterpretar los textos que leían en un sentido moral – lo que Dagenais llama “ethical reading”, la *lectura ética*.<sup>172</sup> Generalización que por lo tanto no implica necesariamente que hay que interpretar el Libro de Buen Amor y los cuentos de amor que contiene en primer lugar en un sentido ético o religioso, pero sí que no es imposible que se visase – y en serio – efectivamente tal interpretación.

En el mismo texto del Libro de Buen Amor se hace varias veces de modo explícito la asociación entre lo contado y la interpretación ética que hay que aplicar a ello. Pero tenemos que fiarnos en la palabra del redactor del texto cuando nos asegura de sus buenas intenciones? ¿No se trata más bien aquí de ironía? A lo mejor sea útil hacer una comparación entre el Libro de Buen Amor y un género medieval del que generalmente no se contesta el carácter sumamente sexual y cómico: el *fabliau*. Existen entre el Libro de Buen Amor y los *fabliaux* franceses y provenzales de los siglos XII y XIII de una parte algunas semejanzas, pero de otra también por lo menos dos diferencias llamativas y, creo yo, significativas.

En primer lugar se puede observar una diferencia de registro. En el Libro de Buen Amor no se pronuncia ni una palabra indecente. Destaca la falta de descripciones explícitas de los actos sexuales, lo que queda manifiesto al considerar el lenguaje franco de los *fabliaux*,

---

171 Citado en [Dagenais 1994], p. 84. La puntuación es mía.

172 [Dagenais 1994], p. 8.



en que abundan las partes anatómicas. Puede servir de ejemplo el fragmento siguiente de *La Damoisele qui ne pooit oïr parler de foutre*, en que un tal David con pretextos astutos consigue seducir a una doncella pudorosa después de haberse introducido en su cama:

Daviez li a sa main mise  
sor les memeletes tot droit,  
et demanda ce que estoit.  
Cele dit: “Ce sont mes memeles,  
qui mout par sont blanches et beles:  
n’en i a nule orde ne sale.”  
Et Daviez sa main avale  
droit au pertuis desoz lo vandre,  
par o li viz el cors li entre,  
si santi les paus qui cressoient:  
soués et croiz encor estoient.  
Bien taste tot o la main destre,  
puis demande que ce puet estre.<sup>173</sup>

Etcétera. Al lado de tal lenguaje los cuentos del Libro de Buen Amor se manifiestan como modelos de rectitud. Es un indicio de que el objetivo del texto no es excitar al lector o auditor.

La segunda diferencia importante reside en la naturaleza del protagonista de la narración marco, el arcipreste en busca de amor. Lo que llama la atención aquí no es el hecho de que el protagonista es sacerdote, sino que se trata de un personaje positivo, un héroe. Es muy significativo. El arcipreste, un “omne commo otro pecador”,<sup>174</sup> es un personaje con el que se puede identificar el lector o auditor. Es, como ya hemos visto, un indicio de que el Libro de Buen Amor se dirigió a un público de clérigos.

---

173 “La Damoisele qui ne pooit oïr parler de foutre”, en [Rossi 1992], p. 100.

174 Copla 76. [Juan Ruiz 1965], p. 28.

En la narración marco el arcipreste intenta seducir a algunas damas nobles, entre las que figura una monja. Busca la asistencia de una alcahueta, a la que más lejos en el libro se da el nombre de Trota Conventos o Urraca, que tiene que procurarle citas con las señoras – asistencia que cada vez al principio resulta en un fracaso. En un entreacto largo y alegórico tiene discusiones con don Amor y con “doña Venus, muger de don Amor”. Sigue un episodio en que el narrador (que por lo demás en esta parte se llama don Melón Ortiz y no es sacerdote<sup>175</sup>) con asistencia de Trota Conventos seduce a la atractiva doña Endrina y la “deshonra”. Ahora Endrina está obligada a casarse con él en vez de con la persona a quien ya estaba prometida. Siguen cuatro “Canticas de sserrana” después de las otra narración alegórica, “de la pelea que ouo don Carnal con la quaresma”, tiene, como la primera, función de entreacto. En la última serie de episodios de la parte central el arcipreste pide otra vez la asistencia de Trota Conventos para que le ayude en sus intentonas de seducción. Muere Trota Conventos y está enterrada, al gran dolor de los muchos a los que había prestado sus servicios de alcahueta. Su entierro cierra la narración marco de la parte central del Libro de Buen Amor.

El tópico del sacerdote implicado en conflictos amorosos lo encontramos también en la literatura secular de la Edad Media, incluso en situaciones muy parecidas a las contadas en el Libro de Buen Amor, pero con esta diferencia crucial, que en los cuentos seculares el sacerdote no es el héroe, sino un personaje ridículo. En el universo misógino de los fabliaux a los clérigos se les pone en una misma línea con las mujeres: son ingenuos, muy deseosos de la compañía femenina, siempre los primeros para el chismorreo, poco fiables e insaciables en materia de sexo. En sumo, no son hombres de verdad. Va sin decir que una y otra vez acaban llevando la peor parte.

Puede servir de ejemplo típico otro *fabliau* francés. En *Du prestre crucefié* les sorprende en fragante al párroco de pueblo con su amante el marido engañado, un tallador de crucifijos en madera. El sacerdote se despliega sobre una de las cruces que se hallan en el taller como si fuera figura de cristo, con objeto de esconderse entre las demás imágenes.

---

175 Otro indicio que el “yo” del Libro de Buen Amor no se debe interpretar en el sentido autobiográfico. Indicio también que el autor del Libro de Buen Amor al componer su libro echó mano de fuentes diferentes.

Pero el marido se percate de él enseguida:

Et li preudom tout esraument  
le provoire tout estendu  
voit, si l'a bien aperçeü;  
voit la coille, et le vit qui pent.  
"Dame," dist il, "vilainement  
ai en ceste ymage mespris.  
J'estoie yvres, ce m'est avis,  
quant je ceste chose i lessai!  
Alumez, si l'amenderai."<sup>176</sup>

Al pronunciar estas palabras el "preudom" toma un cuchillo y corta pene y testículos de la "imagen". A penas el sacerdote sabe escaparse a la calle, donde recibe una paliza de unos paseantes y para colmo tiene que pagar una indemnización al tallador. Humor medieval. El cazador cazado es un tema recurrente en este tipo de cuentos. El que toma el pelo a otra persona y sale triunfando es el héroe, él que sufre el engaño es un papanatas. Y mientras que a veces las mujeres en los *fabliaux* sí que les ganan la partida a sus maridos (por ejemplo en *Berengier au lonc cul*), los clérigos sin excepción pertenecen a la clase de los cenizos y los bragazas.

Otro *fabliau*, *Le prestre teint*, variante de *Du prestre crucefié*, muestra paralelos llamativos con pasajes en el Libro de Buen Amor, sobre todo en la primera parte del cuento.

Encontramos aquí también (y por eso incluyo el relato) la figura de la alcahueta, personaje conocido de la literatura goliarda medieval – Trota Conventos en el Libro de Buen Amor.

En *Le prestre teint* un sacerdote pone los ojos a una mujer casada y en sus conatos de seducirla pide la asistencia de una alcahueta, que se llama dama Hersent y que es

---

176 "Du prestre crucefié", en [Gier 1985], p. 112.

la marrugliere del mostier,  
qui mout savoit de tel mestier.  
Il n'a el mont prestre ne moigne  
ne bon reclus ne bon chanoine,  
se tant feïst qu'a li parlast,  
que de s'angoise nel getast.<sup>177</sup>

Igual que en el Libro de Buen Amor falla la intervención. La mujer casada, “qui mout estoit preuz et courtoise”, rechaza con indignación las patrañas de dama Hersent, la echa en la calle y cuenta lo todo a su marido, el *sire* Picon, pintor de estatuas. El matrimonio decide tender un lazo al sacerdote. Como su homólogo en *Du prestre crucefié* el sacerdote acaba como cuerpo de crucifijo y por poco se ve castrado.

La alcahueta, la mujer virtuosa, así como el empleo de topónimos y nombres propios (Orléans, Hersent, Gerbaus, Picon) y la indicación de tiempo detallada (“l'entree de mai” de este año)<sup>178</sup> que sirven para evocar la ilusión de autenticidad: son todos elementos que encontramos también en el Libro de Buen Amor. Por otra parte son muy significativas las diferencias: en el Libro de Buen Amor no se humilla al protagonista.

En el Libro de Buen Amor el arcipreste sigue siendo dueño de la situación; es el pícaro y no la víctima – y cuando se percata de que el objeto de su amor ya está casada, incluso y voluntariamente da un paso atrás:

E desque fue la dueña con otro ya casada,  
escusose de mi e de mi fue escusada,  
por non faser pecado, o por non ser osada,  
toda muger por esto non es de ome vsada.<sup>179</sup>

---

177 “Le prestre teint”, en [Rossi 1992], p. 272.

178 [Rossi 1992], pp. 266, 268.

179 Copla 1330. [Juan Ruiz 1965], p. 424.

Contrariamente a los clérigos de los *fabliaux* el arcipreste sabe conservar el dominio de sí mismo.

Los sacerdotes de los *fabliaux* parecen mujeres. En cambio el arcipreste es un hombre de verdad, incluso un hombre de honor. A dos ocasiones tiene éxito – más o menos – con sus intentos de seducción, pero ambas veces su aventura de amor termina en toda virtud. En la serie de episodios en torno a doña Endrina (650-944) el protagonista se casa con la chica después de seducirla.<sup>180</sup> Asimismo la aventura con la monja (1332-1507) tiene un desenlace respetable. Pero hay que decir que aquí es sobre todo por iniciativa de la monja, que no quiere romper su voto al Señor, ya que

...sea errança contra nuestro Señor  
el pecado de monja a omne doñeador.<sup>181</sup>

Aunque los dos están enamorados uno de otra, toman la decisión de hacerse compañía “en lyncio amor” y nada más:

Resçibio me la dueña por su buen Seruidor,  
ssyenprel fuy mandado e leal amador,  
mucho de bien me fiso con Dios en lyncio amor,  
en quanto ella fue byua, Dios fue mi guiador.

Con mucha oraçion a Dios por mi rogaua,  
con la su abstinencia mucho me ayudaua,  
la su vida muy lyncia en Dios se deleytaua,  
en locura del mundo nunca se trabajaua.

---

180 Ya se ha observado aquí *supra* que el narrador en este episodio no es el arcipreste Juan Ruiz, sino que se llama don Melón Ortiz.

181 C. 1501, [Juan Ruiz 1965], p. 502.

Para tales amores son las rreligiosas,  
para rrogar a Dios con obras piadosas,  
que para amor del mundo mucho son peligrosas,  
e son las escuseras peresosas, mentirosas.

Atal fue mi ventura que dos messes pasados,  
murio la buena duena, oue menos cuydados,  
a morir han los onbres, que son o seran nados,  
Dios perdone su alma e los nuestros pecados.<sup>182</sup>

Es claro que aquí nos hemos alejado mucho del mundo voluptuoso de los *fabliaux*. Es un mundo en que don Carnal se ve castigado por un fraile, un mundo en que los clérigos errantes vuelven al buen camino gracias a las monjas que permanecen fieles a Dios, un mundo de mujeres virtuosas que no se dejan engañar (casi) nunca por palabras falsas pero melifluas. En sumo, nos hallamos aquí en el mundo de la Iglesia.

Ahora bien, ¿cómo hay que interpretar la parte central del Libro de Buen Amor? Para empezar, se puede decir que si es el caso que esta parte admite de una interpretación generalizada – lo que no es cierto, ya que la parte central no forma un conjunto orgánico sino visiblemente echa mano de fuentes muy variadas<sup>183</sup> – se debe encontrar forzosamente en la narración marco. A su vez la misma narración marco se puede considerar como un *exemplum* (o una serie de *exempla*) y al arcipreste, símbolo del sacerdote-lector del libro, como figura clave. Al juzgar por las coplas 1627-1628 a finales de la parte central el mensaje del Libro de Buen Amor sería que hay que vivir en castidad, incluso cuando tienes esposa fea o marido malo, y que hay que servir a Dios.<sup>184</sup> Parece a primera vista una moraleja general, destinada a un público general, pero a la luz de lo precedente queda claro que hay que aplicar aquel mensaje al grupo meta del Libro de Buen Amor, o sea que

182 Coplas 1503-1506, [Juan Ruiz 1965], pp. 503-5.

183 Cf. Bienvenido Morros, en [Actas 2002], [cvc.cervantes.es/obref/arcipreste\\_hita/morros.htm](http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/morros.htm)

184 Cf. *supra* citaciones en 5.2. Que nos encontramos aquí de hecho ante la moraleja de la narración marco lo confirma el epígrafe encima de la copla 1626 en S: “De commo dize el arcipreste que se ha de entender este su libro”. ([Juan Ruiz 1965], p. 551.)

es el sacerdote quien debería vivir en castidad, sirviendo a Dios. En otras palabras, es el celibato del que estamos hablando.

### 7.5. El epílogo

La obligación al celibato es tema también del epílogo del Libro de Buen Amor, la *Cantica de los clerigos de Talavera*. En esta parte, parece, se coloca el Libro de Buen Amor dentro de un contexto histórico específico. La *Cantica* abre como sigue:

Alla en Talavera, en las calendas de abril,  
llegadas son las cartas del arçobispo don Gil,  
en las quales venia el mandado non vil  
tal que si plugo a vno peso mas que a dos mill.

Aqueste açipreste que traya el mandado,  
bien creo que lo fiso mas con midos que de grado;  
mando juntar cabildo, aprisa fue juntado,  
coydando que traya otro mejor mandado.

Ffablo este açipreste e dixo bien ansy:  
“Sy pesa a vos otros, bien tanto pesa a mi;  
¡ay, viejo mezquino! ¿En que envegeçi?  
En ver lo que veo e en ver lo que vy.”

Llorando de sus ojos, començo esta rraçon,  
diz: “El papa nos enbia esta constituçion,  
he vos lo a desir, que quiera o que non,  
maguer que vos lo digo con rrauia de mi coraçon.”

Cartas eran venidas que disen en esta manera:  
que clerigo nin cassado de toda Talauera  
que non touiese mançeba cassada nin soltera,  
qual quier que la touiese descomulgado era.<sup>185</sup>

Todos los elementos se encuentran aquí: las *Constitutiones Ægidianæ* (las “cartas del arzobispo don Gil”, la “constitucion” que “el papa nos enbia”), la obligación del celibato y el arcipreste que tiene que comunicar todo esto con desgana a un capítulo en reunión, que recibe el mensaje con igual medida de desgana. Es dudoso que nos encontremos aquí ante la descripción de una convocación histórica. El modelo de este episodio han sido *De concubinis sacerdotum*, *De convocacione sacerdotum* y sobre todo el *Consultatio sacerdotum*, una serie de tres poemas goliárdicos<sup>186</sup> del siglo XIII que se solían atribuir a Walter Map (ca. 1130-ca. 1210).<sup>187</sup> El texto español es una adaptación libre del original en latín, manteniendo la estructura pero adaptando las alusiones del original a las situaciones locales. Así, por ejemplo, las referencias al papa Inocencio III (mencionado en *De concubinis sacerdotum*) han desaparecido, mientras que algunos clérigos, anónimos todos en el original, han recibido nombre en el texto del Libro de Buen Amor (el chantre Sancho Muñoz, don Gonçalo canónigo).<sup>188</sup>

No es cierto que las referencias históricas que contiene la *Cantica* aludan al concilio de Palencia de 1388 y las medidas que tuvieron que tomar los dirigentes diocesanos para efectuar los decretos del concilio. Según Pérez López, “constitucion” aquí y en la copla 337, donde se menciona una “costitucion de legado”, referiría a una constitución conciliar (en su opinion: la constitución del concilio de 1322), el “legado” siendo el legado papal presente en el concilio.<sup>189</sup> Otros, con argumentaciones parecidas, interpretan “constitucion”

---

185 Coplas 1690-1694. [Juan Ruiz 1965], p. 571.

186 En realidad probablemente tres variantes de un mismo texto.

187 [Blecua 1992], p. 443n; [Lecoy 1974], pp. 229-236; [Walker 1925], p. 6; “Walter Map”, en [LdMA], VIII, 1997-1998.

188 Para los textos de *De concubinis sacerdotum*, *Consultatio sacerdotum* y *De convocacione sacerdotum* véase [Wright 1841], pp. 171-182.

189 Citado por Haywood, en [Haywood 2004], p. 23.



como refiriéndose a las constituciones de otros concilios o sínodos. En este sentido, por ejemplo, Criado de Val menciona el sínodo de 1342, cuando “Don Gil vuelve a poner de actualidad las viejas constituciones, caídas en desuso”.<sup>190</sup> El problema con tales interpretaciones es que en las fuentes latinas que yo he visto se refiere a los decretos conciliares o sinodales como “decreta” y no como “constitutiones”. O sea que en aquel caso hay que tomar “constitucion” como refiriéndose a constituciones papales. Dicho de otra manera, lo más probable es que la *Cantica* (igual que tal vez la copla 337) da alusiones a las constituciones papales de 1353, las compuestas por el legado papal don Gil de Albornoz, las llamadas Constitutiones Ægidianæ.

Ahora bien, puesto que las Constitutiones Ægidianæ tan sólo se ratificaron en el concilio de Palencia de 1388, hay que concluir entonces que la *Cantica* se escribió en o después de 1388. Se puede objetar que “don Gil”, que según lo dice nuestro texto ha escrito “cartas”, ya estaba muerto en 1388 – y es verdad. Sin embargo, como las constituciones llevaban el nombre del antiguo arzobispo de Toledo (y seguirían llevarlo hasta su supresión en el siglo XIX) parece natural que a ellas, a las “cartas” se refiera como si hubieran venido del mismo “don Gil”.

En todo caso, para establecer cuál haya sido el mensaje de la *Cantica* y del Libro entero, no importa mucho si la *Cantica* – y por tanto la versión del Libro que se está estudiando en el presente trabajo – se escribió alrededor de 1388 o más bien alrededor de 1343.

En la *Cantica* algún arcipreste anónimo está encargado de la transmisión de la “constitución del papa”. Cargo bastante curioso, visto que mientras que un arcipreste sí tenía la función de representante del obispo (o arzobispo) en asuntos de liturgia pero nunca en asuntos jurídicos. Parece más probable que no nos hallamos aquí ante un acontecimiento fictivo pero realista, sino ante una descripción simbólica. O sea, el “mandado” del arcipreste no es otro que el Libro del Arcipreste. Y lo que sigue en la *Cantica* es la descripción de como reaccionará el clero al percatarse del mensaje del Libro. A los miembros del cabildo en la *Cantica* en todo caso no les apetece mucho obedecer a los mandos papales. El deán quiere interponer recurso ante el rey de Castilla:

---

190 [Criado de Val 1976], p. 104. Fecha que coincide con la mencionada en la copla 1634 de S.

“Que maguer que somos clerigos, somos sus naturales,  
seruimos le muy bien, fuemos le sienpre leales.  
Demas que sabe el rrey que todos somos carnales;  
quered se ha adolesçer de aquestos nuestros males.”<sup>191</sup>

Prefiere renunciar su posición eclesiástica al renuncio de sus relaciones sexuales:

“Ante renunciara toda la mi prebenda,  
e desi la dignidad e toda la mi renta,  
que la mi ora-buena, tal escatima prenda.  
Creo que otros muchos syguiran por esta senda.”<sup>192</sup>

Asimismo el tesorero del cabildo prefiere mudarse a Oropesa (pequeña ciudad cercana a Talavera) a ponerle a su concubina en la puerta. Le gustaría mucho arrearle un guantazo al arzobispo:

“¡Sy yo touiese al arçobispo en otro tal angosto,  
yo le daria tal buelta que nunca viese al agosto!”<sup>193</sup>

Total que el ambiente está muy cargado, lo que sin duda también en realidad habrá sido el caso cuando se introdujeron los nuevos preceptos sacerdotales.

No cabe duda de que el imponer el celibato al clero secular ha sido un proceso laborioso y lento. Si en práctica se observaba los preceptos dependía (y sigue dependiendo) en primer lugar de la disposición de los interesados a prestar su concurso en observarlos, ya que es muy difícil arrancar a un colectivo la abstinencia sexual. Desde este punto de vista es imaginable que, al verse confrontado con este problema, se buscara medidas para

---

191 Copla 1697. [Juan Ruiz 1965], p. 572.

192 Copla 1699. [Juan Ruiz 1965], p. 572.

193 Copla 1704. [Juan Ruiz 1965], p. 573.

*convencer* a los implicados de que es justo observar los preceptos. En mi opinión, una de las medidas ha sido precisamente el Libro de Buen Amor.

## 7.6. Humor, gravedad y ambigüedad

El imponer del celibato fue una medida que provocaba mucha resistencia. En circunstancias así, ¿cómo convencer a la gente para que cambie de punto de vista? Una solución sería disfrazar el mensaje desagradable, empaquetándolo cuanto más atractivamente, de modo que por lo menos se escuchará. Y al presentarlo de modo que los auditores no sólo entenderán lo que se dice, sino también se dejarán convencer de la verdad de lo dicho.<sup>194</sup> Para alcanzar este objetivo el Libro de Buen Amor toma recurso a algunas estrategias retóricas y literario-poéticas.

La estrategia que más llama la atención es, por supuesto, el empleo de ritmo y rima y de juegos de palabras, en suma el mostrar una gran destreza en el arte de trovar.<sup>195</sup> En las palabras del escritor del prólogo: “Ca trobas e notas e rrimas e ditados e uersos, que fiz conpluda mente, segund que esta çiençia requiere.”<sup>196</sup>

No todos los investigadores están convencidos de que los versos del Libro de Buen Amor efectivamente se hayan escrito “segund que esta çiençia requiere”. En muchas de las ediciones modernas las irregularidades observadas – de las que abunda el texto – se completan y se corrigen, bajo la justificación que los testimonios evidentemente contienen muchas fallas en este aspecto. Queda abierto el debate en torno a la cuestión de si la presencia de los “errores” en la poesía del Libro de Buen Amor ha sido intención o accidente y cuál puede ser su significación.<sup>197</sup>

Otra estrategia es el empleo de humor y parodia. “Can humour contribute to a serious message?” se pregunta Haywood.<sup>198</sup> La respuesta es, por supuesto, que sí puede contribuir

194 Cf. [Seidenspinner 1981], pp. 88-89.

195 Véase *supra*, 7.2.

196 [Juan Ruiz 1965], p. 7.

197 Cf. Lawrance, en [Haywood 2004], p. 62.

198 Haywood, en [Haywood 2004], p. 30.

a ello y que también en la Edad Media el humor constituyó medida muy aceptada y a menudo utilizada en la retórica para facilitar la digestión de un mensaje grave y difícil. Lo acentúa también un proverbio latín medieval, citado por Dagenais, que dice en efecto que se ríe con mayor benevolencia a cosas serias cuando se les adorne con bromas: “Dulcius arrident seria picta locis.”<sup>199</sup>

El empleo del humor contribuye a una de las características del libro más discutadas, es decir su ambigüedad. Si es verdad que haya mucho dentro del Libro de Buen Amor que se puede interpretar como parodia, ¿cómo se puede distinguir entonces entre lo serio y lo burlesco? La respuesta es que no podemos hacer tal distinción con certitud – y nosotros aún menos que los propios coetáneos del libro. El Libro de Buen Amor es ambiguo para nosotros precisamente porque ya no vivimos la realidad medieval; ya no entendemos las referencias y citas escondidas, se nos escapa gran parte de las alusiones a la actualidad y la situación de entonces. Quizá aún más importante es que ya no compartimos la misma actitud en cuanto a la lectura y la escritura. Como muestra claramente el análisis de Dagenais, la interacción de la gente medieval con lo escrito se caracterizaba por una profunda ambigüedad incluso al nivel de las palabras y letras sueltas, que por su forma física tampoco para los hombres de la Edad Media tenían un sentido unívoco.<sup>200</sup>

La ambigüedad del Libro de Buen Amor es, por lo menos en parte, intencionada. Seidenspinner, en su análisis del empleo de humor en el Libro de Buen Amor, lo explica citando a Agustín (en *De doctrina christiana*): nos da satisfacción cuando tenemos la sensación de que estamos percatando por fin el sentido de un texto difícil. En cambio tenemos a menudo desprecio para el conocimiento adquirido sin esfuerzo. O sea que para un escritor es aconsejable no formular su mensaje de manera explícita y unívoca, sino ocultarlo en alegoría y ambigüedad.<sup>201</sup>

Seidenspinner discierne en el uso de humor y de ambigüedad en el Libro de Buen Amor tres registros o módulos, que a menudo se aplican simultáneamente: lo cortés-idealizado,

---

199 [Dagenais 1994], p. 82.

200 [Dagenais 1994], pp. 135-136.

201 [Seidenspinner 1981], pp. 10-11.

lo cómico-realista y lo religioso-didáctico. En el registro cortés-idealizado se encuentran los juegos lingüísticos, la ambigüedad, las alegorías, las “invenciones” – aquí, el placer del lector está íntimamente vinculado con “el arte de trovar”.<sup>202</sup> Al segundo nivel, de lo cómico-realista, el humor es consecuencia sobre todo de la confrontación entre realidad e idealización.<sup>203</sup> Finalmente, el registro religioso-didáctico se tipifica por la perspectiva trascendental: punto de partida aquí es que bajo la superficie (la realidad que percibimos, el sentido literal del texto que leemos) se esconde otra verdad más profunda, de naturaleza espiritual.<sup>204</sup>

Para Seidenspinner el Libro de Buen Amor es un texto que intencionadamente deja al lector o oyente la libertad de sacar conclusiones o de elegir.<sup>205</sup> No obstante hay que señalar que en el Libro de Buen Amor sí se expresa de modo explícito cuál es la actitud que se espera de nosotros, la audiencia, frente al amor carnal.<sup>206</sup> Que los lectores modernos somos propensos a interpretar en un sentido paródico incluso la misma expresión de la moraleja, nos enseña más sobre nosotros que sobre la recepción del texto en la Edad Media. En cambio, en cuanto al mensaje referente a la obligación al celibato se puede decir efectivamente que no se expresa explícitamente por ninguna parte en el texto, aunque quizá con una sola excepción. Esta excepción la encontramos en la *Cántica*, a saber en las coplas 1693-1694, cuando el arcipreste, “llorando de sus ojos”, les cuenta a los clérigos de Talauera (=la audiencia del Libro) cuál es el mensaje (=el mensaje del Libro) que les trae.<sup>207</sup>

## 7.7. Interpretar el Libro de Buen Amor

La interpretación que acabo de elaborar en el presente capítulo tiene como punto de partida la suposición que el epílogo que tiene el Libro de Buen Amor en la versión de S, la

---

202 [Seidenspinner 1981], p. 17

203 [Seidenspinner 1981], pp. 21-23.

204 [Seidenspinner 1981], pp. 10-13.

205 [Seidenspinner 1981], p. 90.

206 Como hemos visto en 7.4.

207 Véase *supra*, 7.5.

*Cantica de los clérigos de Talauera*, da al libro su sentido específico. El mensaje de la parte central, tal como se lo expresa en las coplas 1627-1628, es una petición general a la vida casta. A través del epílogo aquel mensaje general se aplica a un grupo meta específico: son especialmente los clérigos los que tienen que vivir en castidad. En este sentido el libro daría un precepto concreto a un público definido con exactitud sobre cómo tiene que organizar su vida.

Dagenais supone que efectivamente el público de la Edad Media leía libros sobre todo para tirar de ellos lecciones para la vida de cada día: “The reader’s storehouse, memorial and textual, prepares him to face real-world ethical judgment.” Desgraciadamente “we are not likely to find substantial direct evidence of medieval readers applying a given ethical lesson gleaned from their readings to a specific life situation.”<sup>208</sup>

En lo precedente he partido de la suposición de que el Libro de Buen Amor forma un conjunto consistente y significativo, suposición compartida de gran parte de los investigadores del Libro, pero no de todos. Dagenais señala en este contexto que es curioso que los investigadores modernos prestan tanta atención al posible sentido de la narración marco, mientras que todo indica que lo que en la recepción medieval llamaba la atención eran sobre todo los *exempla* individuales.

Parece que el público medieval practicaba sobre todo lo que Dagenais llama “discontinual reading”: no se consideraba la obra como conjunto, sino se leía en fragmentos sueltos.<sup>209</sup>

Eso significaría que sólo unos pocos lectores habrán descubierto la lección sabia del Libro de Buen Amor, que solo se desvela cuando se considera el libro en su totalidad. Aún menos se la habrán tomado a pecho.

---

208 [Dagenais 1994], p. 62.

209 [Dagenais 1994], pp. 150, 208-213.

## 8. Conclusión

En el presente trabajo doy una interpretación global del texto del Libro de Buen Amor en la versión en que se basa el manuscrito S.

He argumentado que es probable que el Libro de Buen Amor en la versión que conocemos se compuso en o después de 1388, año en que el concilio de Palencia ratificó las Constitutiones Ægidianæ de 1353. Queda la posibilidad de que el libro se redactó en otro año, por ejemplo en 1343, el año que se menciona en la copla 1634 de S. En ambos casos es posible que el redactor del Libro de Buen Amor tuviera la intención de convencer a un público de clérigos que es preferible vivir una vida de castidad.

He argumentado que es posible que un cierto Juan Ruiz en su capacidad de escritor contribuyó a alguna versión del Libro de Buen Amor y que es plausible que este Juan Ruiz es el mismo que el “venerabilis Johannes Roderici, archipresbyter de Fita” que se menciona en un documento jurídico de 1330 y que se suele considerar como el autor del Libro.

Más importante que la persona histórica de Juan Ruiz sin embargo es la función que la mención de su nombre pudiera haber cumplido. Hay indicios de que el redactor del texto en que se basa S intencionadamente introdujo a un “arcipreste”, el “arcipreste de Hita”, “Juan Ruiz” como *auctor* para las *auctoritates* que se puede encontrar en el texto. Dicho de otra manera, quizá la atribución a este *auctor* o *auctores* sirvió para aumentar el poder persuasivo del texto.

*Laus tibi, Christe,  
quem liber explicit iste.*



## Bibliografía de referencias

- [Actas 2002] Juan Ruiz, *arcipreste de Hita, y el Libro de Buen Amor*. Actas del congreso celebrado en Alcalá la Real, mayo de 2002. Versión electrónica: [cvc.cervantes.es/obref/arcipreste\\_hita/default.htm](http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/default.htm).
- [Baumgartner 1953] Charles Baumgartner & M. Olphe-Galliard (eds.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. II, Paris 1953
- [Benito 2000] Félix Benito Martín, *La formación de la ciudad medieval*, Valladolid 2000
- [Berlioz 1994] Jacques Berlioz (ed.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris 1994
- [Blecua 1992] Alberto Blecua, "Introducción", en: Juan Ruiz, *Arcipreste de Hita, Libro de Buen Amor*, Alberto Blecua (ed.), Madrid 2003 (1992), pp. xiii-xcvii
- [Bologne 2004] Jean Claude Bologne, *Histoire du célibat et des célibataires*, Paris 2004
- [Colliva 1977] Paolo Colliva (ed.), *Il cardinale Albornoz, lo stato della Chiesa, le "Constitutiones Aegidianae"*, Bolonia 1977. Contiene: *Le 'Costituzioni Egidiane' del 1357*
- [Criado de Val 1973] M[anuel] Criado de Val (ed.), *El Arcipreste de Hita. El libro, el autor, la tierra, la época. Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, Barcelona 1973
- [Criado de Val 1976] Manuel Criado de Val, *Historia de Hita y su Arcipreste. Vida y muerte de una villa mozárabe*, Madrid 1976
- [Dagenais 1994] John Dagenais, *The ethics of reading in manuscript culture. Glossing the Libro de Buen Amor*, Princeton 1994
- [De Rijk 1981] L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen 1981
- [Deyermond 1980] Alan Deyermond (ed.), *Historia y crítica de la literatura española, 1. Edad media*, Barcelona 1980
- [Deyermond 1991] Alan Deyermond (ed.), *Historia y crítica de la literatura española, 1/1. Edad media, primer suplemento*, Barcelona 1991
- [Duby 1995] Georges Duby, *Dames du XIIe siècle, I*, Paris 1995
- [Duby 2002] Georges Duby, *Qu'est-ce que la société féodale?*, Paris 2002
- [Eubel 1960] Conradus Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, Padua 1960 (reimpresión fotográfica de la edición de 1913)

- [Frank 1984] Isnard Wilhelm Frank, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf 2005 (1984)
- [García 2001] Juan José García & José Ángel Lecanda (eds.), *Introducción a la historia de Castilla*, Burgos 2001
- [Gier 1985] Albert Gier (ed.), *Fabliaux*, Stuttgart 1985
- [Haywood 2004] Louise M. Haywood & Louise O. Vasvári (eds.), *A companion to the Libro de Buen Amor*, Woodbridge 2004
- [Histoire 1946] George de Plinval & Romain Pittet (eds.), *Histoire illustrée de l'Église*, 2 vols., Genève / Paris 1946.
- [Jacobs 1889] Joseph Jacobs, "A short history of the Aesopic fable", en: Joseph Jacobs (ed.), *The fables of Aesop*, London 1889. Versión electrónica: [etext.library.adelaide.edu.au/a/aesop/a3j/a3j\\_hist.html](http://etext.library.adelaide.edu.au/a/aesop/a3j/a3j_hist.html)
- [Jacquemet 1947] G. Jacquemet et al. (eds.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, 15 vols., Paris 1947-2000
- [Juan Ruiz 1965] Juan Ruiz, *Libro de Buen Amor. Edición crítica*, Manuel Criado de Val & Eric W. Naylor (eds.), Madrid 1965
- [Juan Ruiz 1989] Juan Ruiz, *Libro del Arcipreste. (También llamado Libro de Buen Amor). Edición sinóptica*, Anthony N. Zahareas & Thomas McCallum (eds.), Madison 1989
- [Jurado 1993] José Jurado, *Bibliografía sobre Juan Ruiz y su Libro de Buen Amor*, Madrid 1993
- [Lannoy 2006] François de Lannoy, *Avignon et les papes français*, Bayeux 2006
- [LdMA 2003] *Lexikon des Mittelalters*, 9 vols., München 2003 (Stuttgart 1999)
- [Lecoy 1974] Félix Lecoy, *Recherches sur le Libro de Buen Amor de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*, A.D. Deyermond (ed.), Westmead 1974
- [Meun 1974] *Le roman de la rose*, Daniel Poirion (ed.), Paris 1974
- [Mollat 2006] Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Bruxelles 2006 (1978)
- [McBrien 1997] Richard P. McBrien, *Lives of the Popes*, London 1997
- [O'Callaghan 1975] Joseph O'Callaghan, *A history of medieval Spain*, Ithaca / London 1975
- [Octavio 1878] José M. Octavio de Toledo, "Vision de Filiberto", *Zeitschrift für romanische Philologie* (2) (1878), pp. 50-69

- [Roskoványi 1861] Augustinus de Roskovany, *Coelibatus et breviarium, duo gravissima clericorum officia, e monumentis omnium seculorum demonstrata, accessit completa literatura*, vol. 2, Pesta 1861
- [Rossi 1992] Luciano Rossi & Richard Straub (eds.), *Fabliaux érotiques. Textes de jongleurs des XIIe et XIIIe siècles*, Paris 1992
- [Rucquoi 1993] Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris 1993
- [Sáez 1976] Emilio Sáez & José Trenchs Odena (eds.), *Diplomatario del cardenal Gil de Albornoz*, Barcelona 1976
- [Schmitt 2003] Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris 2003
- [Seidenspinner 1981] Dayle Seidenspinner-Núñez, *The allegory of good love. Parodic perspectivism in the Libro de Buen Amor*, Berkeley etc. 1981
- [Sevilla 1988] Florencio Sevilla & Pablo Jauralde, "Estudio preliminar", en: Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, Pablo Jauralde (ed.), Barcelona 1988
- [Southern 1990] R.W. Southern, *Western society and the church in the Middle Ages*, Harmondsworth 1990 (1970)
- [Torres 2004] Agustín Tonahitu Torres Miranda, "La Visión de Filiberto: predicación y contexto eclesial en un debate del siglo XIV", abstracto de presentación al Congreso internacional X jornadas medievales, del 20 al 24 de septiembre 2004 en la Universidad nacional autónoma de México, [www.waldemoheno.net/XJornadasResumenes.htm](http://www.waldemoheno.net/XJornadasResumenes.htm)
- [Valdeón 2004] Julio Valdeón Baroque (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid 2004
- [Verdon 2003] Jean Verdon, *S'amuser au Moyen Âge*, Paris 2003 (1980)
- [Verger 2007] Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge*, Paris 2007 (1973)
- [Walker 1925] Hugh Walker, *English satire and satirists*, London 1925
- [Willis 1972] Raymond S. Willis, "Introduction", en: Juan Ruiz, *Libro de Buen Amor*, Raymond S. Willis (ed.), Princeton 1972

[Wright 1841] Thomas Wright (ed.), *The Latin poems commonly attributed to Walter Mapes*,  
London 1841

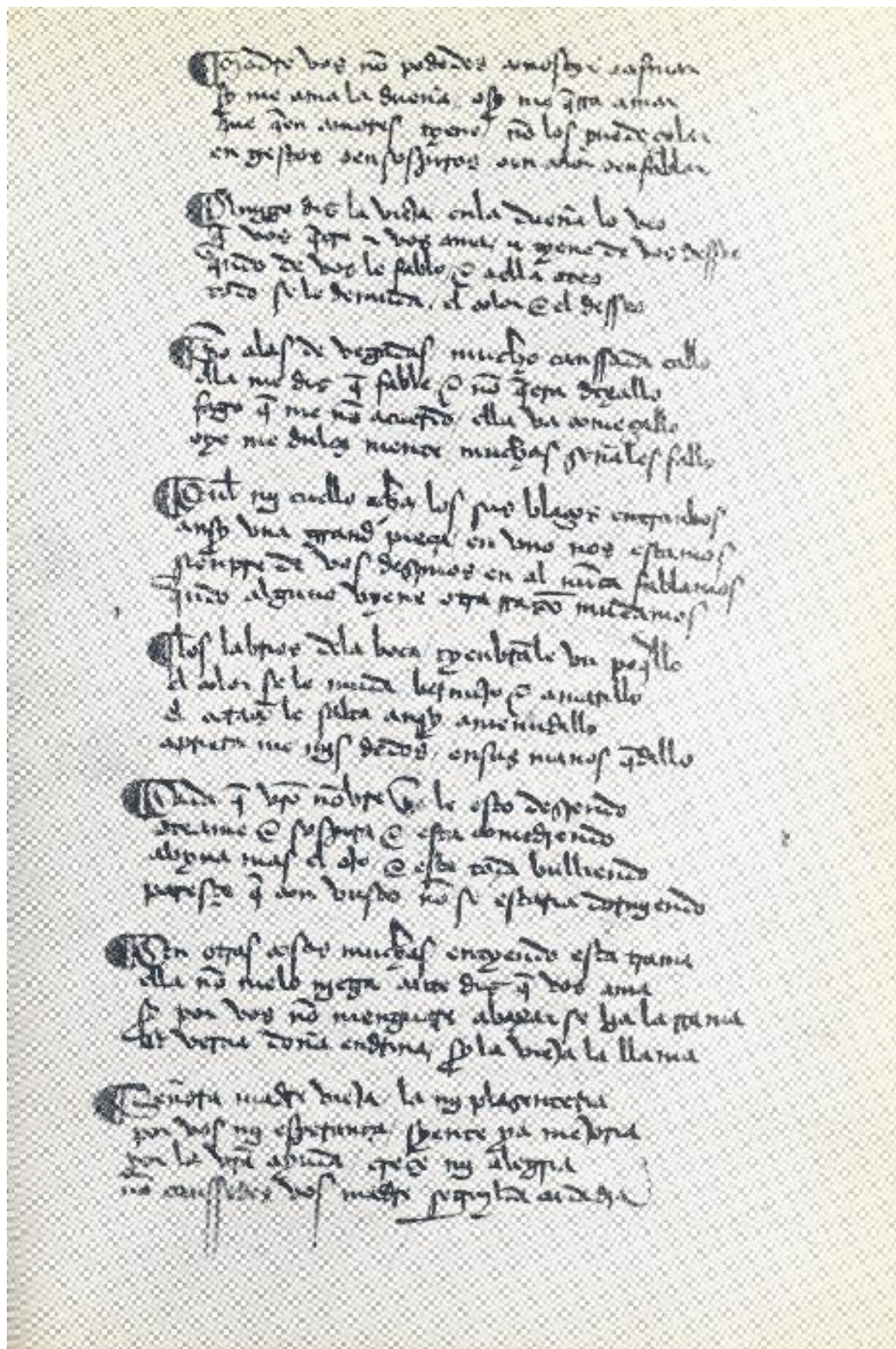
[Zimmermann 2001] Michel Zimmermann (ed.), *Auctor et auctoritas. Invention et  
conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris 2001

1. Página del manuscrito de Toledo

¶ Tanto que dia los ptecos a Judga  
 el llamo al alto di. conel fue a fabla  
 metio mano a si. como si dende fue pta  
 una copa de oro noble de de ptepa  
  
 ¶ se que en ptepa allando el alto  
 di el Judgado luego unyo: el ptepa  
 no fallo por q muestra ptepa de balde  
 De lo de por qe ptepa vos merinos ptepa  
  
 ¶ Sabo el ladron sueto su pena sta ptepa  
 bpo su mal ferra qta qta a qta ptepa  
 no has vosos fue ptepa a esmpaña por don  
 enose el diablo a fue ptepa su la dton  
  
 ¶ llamo a su mal unyo a su amo, oha  
 vino el malo a di q llamas a diol dia  
 fue a su amo sueto no remas en un fia  
 depe qta el ptepa ptepa no a su nja  
  
 ¶ apete el alto unyo q eta unyo  
 puso mano en su seno a fallo negro fallado  
 fue una qta ptepa a diola al adelantado  
 el alto di mado a de en ptepa  
  
 ¶ levandol a su fin vido en altes rones  
 este el su mal unyo di por q no me a ptepa  
 ptepa el diablo di por q no a ptepa  
 a mado a fabla a sueto no a su nja

del su amor no finy eneste rto mayor  
 Siempre oya della buena fama e fuerro  
 miera al pa ny fido ny qe q floga qe  
 qe duna en todo de buena senora  
 no pedia ser solo una oya conella  
 mucho de ome se guardan ally do ella mora  
 may mucho and guardan los indios al copo  
 galy toda nobleza se oyo e de seda  
 \* coplida es de dudar bicos e ada muy leda  
 es de buando costumbre susyda e qe  
 no puda vencer se por pinda moneda  
 qe buiel esta romora qe es dpu de pnesta  
 ro la y mesagera qe de rana epnesta  
 noe parda la fama qe la buena copnesta  
 by no fere el mundo no da buenaprestes  
 dno la buena qe pda aly ny mesagera  
 de vya mucho oyo qe ex ampalapa  
 qe fallase mal end e castigo e su mana  
 buen como la comadre en agoya molles  
 L 15 C Gabia doliente el led de dolor  
  
 215 qe usado hien el led de dolor  
 e qe dno qe usado hien el led de dolor  
 como plaga conella e sin qe me lo  
 allegado si co dno mucho pa su amor  
 pa le fere ser yco pa mas le allegan  
 ambicajo lo ro det qe papa ay anco  
 dny qe la comadre qe qe hien matra





De otome aaw oth.  
 no lre quifesse lem.  
 no tem. matre. pffie.  
 no amor. pffie. lre te.  
 ne por fca ne por faie  
 a seia no fite que.  
 malomeq su copulhu.  
 e este fido. se matem.

De estrolago anigo  
 que enna sciecia.  
 eu digo da estrol. fia.  
 que omis uolre fiteia  
 q otome qudo nate.  
 lare na sua nateia  
 offyao e que ele nate  
 a quel oulga p sentora.

**E**sto disse drolomeo.  
 rassi adisse pito.  
 rousree qndee meestree  
 tate. neeste. acerto om.  
 auel. r. acedente.  
 rasia. r. estrol. go.  
 da quele q nate el te  
 seu. shaco r. essen. da.

De euytas q palatlu  
 moito pda crelia. si  
 r. opriente. gndee. nate.  
 de jende. f. p. nate. cona.  
 maq. no. aulo. fite. p. nate.  
 or. essen. fite. te. p. nate.  
 ne. una. r. nate. p. nate.  
 aeste. estrol. go. d. nate.

De euytas q palatlu  
 moito pda crelia. si  
 r. opriente. gndee. nate.  
 de jende. f. p. nate. cona.  
 maq. no. aulo. fite. p. nate.  
 or. essen. fite. te. p. nate.  
 ne. una. r. nate. p. nate.  
 aeste. estrol. go. d. nate.

oude fite. r. sentora.  
 o silia. manes. an. alig.  
 p. muitor. de. d. fite.  
 ai em. tepra. d. nate. p. nate.

De acalu em dte  
 ne som. gndee. eu. alig.  
 ne em. moito. r. sentora.  
 ne. edam. de. seia. d. nate.  
 p. nate. q. p. nate. fite. esto.  
 que. fite. uer. d. nate.  
 segun. d. nate. r. nate.  
 r. meestree. estrol. go. nate.

De q tu qra. r. auiso.  
 ceiteo. fite. r. atale.  
 d. nate. r. de. nate. p. nate.  
 em. de. nate. nate. r. nate.  
 r. quade. p. nate. nate. nate.  
 p. nate. r. nate. fite. nate.  
 de. nate. p. nate. r. nate.  
 fite. de. nate. r. nate.

**E**ra hui p. nate. moure.  
 alig. nate. nate. nate.  
 r. nate. hui. fillo.  
 nate. q. nate. nate. nate.  
 na. nate. p. nate. fite. nate.  
 ai. de. nate. fite. nate.  
 estrol. go. r. nate. nate.  
 de. fillo. nate. nate.

De euytas q palatlu  
 moito pda crelia. si  
 r. opriente. gndee. nate.  
 de jende. f. p. nate. cona.  
 maq. no. aulo. fite. p. nate.  
 or. essen. fite. te. p. nate.  
 ne. una. r. nate. p. nate.  
 aeste. estrol. go. d. nate.



5. "Castro"

esquino, magrito, no ay mas carne é el  
en b<sup>a</sup> polo muy invernizo despues de un magu  
379  
De sinor, y de amada, y de moti, y de Rio  
alas ues co algo, alas ues uapio  
istoria grande hecho pequena ocasion,  
desesperar el ome, es pder coracon.  
q gra <sup>trabajo</sup> ~~deser~~ <sup>cuanto</sup> ~~deser~~ <sup>deser</sup> so  
da q vro no bre yo lo estoy dependo  
riame, y sorpura, e esta comi duendo,  
china mas el olo, y esta toda bullendo  
arcei q co busco no se estaria durmiendo  
Exo la buena uista, en hora muy chiguilla  
ana dolor muy grande, y salte muy gra ma,  
despues de grandes lluvias uene la buena or  
pos de grandes nubes uene dol, y sobri  
do auedes amiga de ~~ay~~ me el coracon,  
dino de bueto duro, mas fuerte q de lion,  
por mucho q nos digo siemp' de zides no,  
ya mujer tan dura, qual fuerades pa uaró  
De ~~...~~ ~~...~~ como el ~~...~~ ~~...~~

