Juan Ruiz y el celibato eclesiástico

Francisco Márquez Villanueva
Harvard University

El estudio de Juan Ruiz y su obra que hoy felizmente nos congrega en esta hermosa tierra andaluza donde bien pudiera haber venido a este mundo,[1] es siempre una exigente puesta a prueba para cuantos nos complace tenerlo a la cabeza de nuestra agenda estudiosa. No es sólo aquel don que él tuvo de infundir de vida su palabra, ni el desafío que ello impone a los límites naturales de nuestros conocimientos. Me refiero, sobre todo, al ingenio deslumbrador con que de continuo es capaz el poeta de invertir, cambiar o revolver sus polos conceptuales mediante cabriolas discursivas que obligan a una continua revisión de los códigos de escuela bajo los cuales trabajamos. Si nos detenemos, por ejemplo, en el duelo entre Trotaconventos y la monja doña Garoça, se observará cómo en lugar de la dialéctica convencional de un debate, lo que allí se ventila es la irreconciliable oposición no analítica, sino vital de una medalla vista y no vista en sucesión seriada de anversos y reversos opuestos, pero igualmente válidos. Semejante juego de perspectivismo (hoy adscrito a modelos árabes)[2] no conduce a un mundo cerrado de ambiguas realidades inestables, como en tiempos modernos hará Cervantes, porque Juan Ruiz sabe bien de dónde viene y a dónde quiere llegar en su mundo de formas y colores a plena luz. Su preocupación hasta un punto de obseso es, como tantas veces repite, el ser correctamente entendido en terrenos harto reales y específicos. No podrá mostrarse por eso más tajante ni meridiano: "La manera del libro entiéndela sotil".[3] El autor no se cansa de reclamar una actitud de ágil adaptabilidad mental como instancia previa a toda posible hermenéutica de su obra. El didactismo establecido de la clerecía buscaba, por el contrario, una codificación de máxima accesibilidad. No hacían falta muchas sutilezas para entender a Berceo.

Quiere decir, pues, que la intelección profunda de su *Libro de buen amor* obliga a estar preparados para seguirle por senderos, si es preciso, de alto riesgo. Y si su poética docencia se limitara a lo trillado, admitido y esperable de un discurso convencional, ¿a

[1] Conforme a la tesis de Emilio Sáez y José Trenchs, "Juan Ruiz de Cisneros (195/1296-1351/1352), *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, SERESA, Barcelona, 1973, pp. 365-370. Desarrolladas por Jacinto Martín Martín y Guillermo Sena Medina, *Juan Ruiz de Cisneros, Arcipreste de Hita, ¿fin de un enigma?* Granada, 1994. Francisco Márquez Villanueva, "La nueva biografía de Juan Ruiz", *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López Baralt*, W. Mejías López ed., 2 vols., San Juan. Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. 1, pp. 33-51.

[2] Leyla Rouhi, "Trotaconventos, Doña Garoça and the Dynamics of Dialectical Reasoning in the 'Libro de buen amor'", *Bulletin of Hispanic Studies*, 76 (1999), pp. 21-33: "In some areas the debate held between Garoça and Trotaconventos provides a puzzling contrast to the basic contours of medieval European strategies of dialectical reasoning. Rather, it appears to recall specific aspects of the medieval Islamic view of art" (p. 21).

[3] Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, J. Joset ed., Taurus, Madrid, 1990, 65 a. Los textos en adelante citados proceden de la misma edición. Sobre la extrema solicitud del autor con ser bien entendido, Thomas R. Hart, *La alegoría en el 'Libro de buen amor'*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, pp. 25-29. Antonio Torres Alcalá, "El 'Libro de buen amor': corteza y meollo", en *Estudios en homenaje a Enrique Ruiz Fornells*, Aldeu, Eire, 1990, pp. 633-640.

qué tantas estratégicas filigranas? El episodio de amor con la monja Garoça, uno de los más desconcertantes de toda la obra, podrá ser un buen ejemplo. Por lo pronto, su presencia en un determinado espacio o momento cronológico de la historia-marco del Arcipreste no podrá ser dada por fortuita. Justo tras las azarosas aventuras del más loco amor con las serranas y el orgiástico regreso triunfal de don Amor el domingo de Pascua, el libro inicia su cuesta abajo, con un hiato en tono algo menor de la vida amorosa, siempre irresuelta, del Arcipreste. La novedad estriba en que su nostalgia de nuevas experiencias se tiñe ahora de cierta envidia melancólica ante la oleada de matrimonios que se solemnizan el domingo de Quasimodo, que sigue al otro de Pascua mayor:

El día de Quasimodo, iglesias e altares
vi llenos de alegría, de bodas e cantares:
todos avién gran fiesta, fazíen grandes yantares
andan de boda en boda clérigos e juglares

Los que antes eran solos, desque eran casados,
veíalos de dueñas andar acompañados;
puñé cómo oviese de tales gasajados,
ca omne que es solo siempre piensa cuidados. (1315-1316)

Al cabo de tantas aventuras, se ha entrado ahora en una nueva provincia emocional porque el Arcipreste no se halla esta vez enamorado de ninguna mujer particular. Experimenta de un modo punzante no tanto su conocida pasión sexual o paulino *stimulus carnis*, como la clase de vacío profundo que sólo puede colmar la "compañía" o presencia en cuerpo y alma de la Mujer. Sin ella al lado, la vida del hombre será una pura lluvia de "cuidados", uno de los vocablos más negativos del léxico de Juan Ruiz y en que obviamenre retiñe en toda su urgencia el *Non est bonum esse hominem solum* (Gen. 1, 18). Se añora esta vez la presencia continuada de una posesión pacífica y no, como tantas otras veces, el simple encuentro sexual. En completa dependencia de los clandestinos oficios de su alcahueta, el Arcipreste llamará a Trotaconventos para que le proporcione lo único que ésta puede ofrecerle, es decir, algún indiferenciado "cobro" porque "solo, sin compaña, era penada vida" (1317d). El clérigo refleja su inédito estado de ánimo, junto con la hondura de su problema, en la elección de palabras, porque *compaña*, lexía sin latencia erótica, no encaja con *cobro*, término cinegético aplicable a la posesión de cualquier hembra.[4] Y esto cuando lo que aquél desearía es un amor estable, una manceba o idealmente -¿por qué no decirlo?- una esposa. El delicado encargo no se muestra fácil de agenciar, pues se siguen los fracasos de la vieja con "una biuda loçana" y también con una dueña que el Arcipreste "vido estar faziendo oración" (p. 567).[5] La buena labia, doblada de "caridat" (1322d) de Trotaconventos encuentra a esta última inicialmente bien dispuesta al "casamiento" que le traen, aunque inmediatamente se aclara que se trata en realidad de un concubinato, arreglo preferible siempre, según la astuta vieja, a un mal matrimonio. No se sabe bien

[4] Dámaso Alonso, "La caza de amor es de altanería. (Sobre los precedentes de una poesía de San Juan de la Cruz)", en *De los siglos oscuros al de oro*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 271-193. Bibliografía sobre el tema medieval de la caza de amor en Gail Phillips, *The Imagery of the 'Libro de buen amor'*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1983, p. 184, n. 21.

[5] Esto si es que no también la aventura frustrada de la mora, fuera de lugar en el texto (Joset, Corominas) o bien otra distinta y asimismo perdida con cierta "marroquía" o africana.

qué pasó, pues el episodio ha sido con toda probabilidad mutilado en el texto, pero aun así es indudable el fracaso por la simple razón de que ella al fin contrajo matrimonio con otro candidato:

> E desque fue la dueña con otro ya casada,
> escusóse de mí e de mí fue escusada. (1330)

Se ha seguido avanzando por un discurso temático ligado al matrimonio, que el Arcipreste nunca se muestra dispuesto a violar. La susodicha rezadora dueña no está interesada en sacrílegos amores de clérigos, sino en encontrar un buen marido y todo termina en un civilizado intercambio de excusas entre adultos que saben lo que les conviene. Al cabo de tanta vana ida y venida, el Arcipreste continúa tristemente preso no del deseo, sino de la soledad, "señero e sin fulana, solo" (1330d). Trotaconventos esta vez le aconsejará, como quien saca el fondo del arca, el recurso heroico de "que amase alguna monja".[6]

La mujer del claustro se ha hallado presente en el *Libro de buen amor* desde el primer momento, pues con toda probabilidad hay que reconocer una abadesa en la bien guardada "dueña en todo y de dueñas señora" (78a) del primer episodio amoroso.[7] Suben aquéllas a un rango temático, mencionadas ya con todas sus letras, hacia la parte final de la obra, a partir del momento en que se dice no haber sido respetadas por la lujuria indiferenciada de don Carnal: "Non guardaste casadas nin monjas profesas" (1166c). Lo cual tampoco quita para que éstas se sumen del modo más conspicuo al recibimiento triunfal de Don Amor:

> Todas dueñas de orden, las blancas e las prietas,
> de Çistel, predicaderas e muchas menoretas,
> todas salen cantando, dizendo chanzonetas
> "¡Mane nobiscum domine!", que tañen a completas. (1241)

En la inmediata disputa acerca de alojar a Don Amor, las monjas previenen a éste contra el ofrecimiento de los míseros escuderos, añadiendo una irónica invitación a probar "nuestro çelicio" (1554d). Protestan todos entonces contra la frivolidad insustancial de las religiosas, pero el Arcipreste está por entero de su parte. Don Amor no podría aceptar mejor hospitalidad que aquella:

> Todo viçio del mundo e todo plazer oviera;
> si en dormitorio entrara, nunca se arrepintiera. (1258cd)

No es pues de extrañar que el Arcipreste acoja sin discusión el magno elogio que de las monjas le predica su Trotaconventos: la generosidad con sus amantes, mantenidos con

[6] Para el tema general del monacato femenino, Fray Justo Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 vols. Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1934, vol. 2, pp. 235-250. Eileen Power, *Medieval Women*, Cambridge UP., Londres, 1975, pp. 89-99.

[7] Aparte de ella, lo mismo también la "dueña ençerrada" (167d) que "muchas dueñas e otras, de buen saber las veza" (168d). "Dueña" y "monja" alternan como sinónimos en el episodio de Garoça según equivalencias señaladas por Julián L. Bueno, "¿Serían monjas las 'dueñas' de Juan Ruiz?", *La Corónica*, Londres, 9 (1980): pp. 19-28. Igualmente Raymond S. Willis, "An Archpriest and an Abbess", en S. Molloy y L. F. Cifuentes, edd., *Essays on Hispanic Literature in Honor of Edmund L. King*, Tamesis Books, Londres, 1983, 245-254. Asiente, con algunas limitaciones, Jacques Joset, "Algunas 'dueñas' de Juan Ruiz son monjas", *La Corónica*, Londres, 9 (1981), pp. 120-121.

toda suerte de letuarios y afrodisíacos, la lealtad, el recato y la cortesía, pero sobre todo su complacencia y hondo saber en todo lo relativo al amor:

> Más saben e más valen sus moças cozineras
> para el amor todo, que dueñas de suëras. (1340cd)

Todo este loor de las monjas empalma a las claras con la didascalia de don Amor y su recomendación de la mujer que "de amor se repunta" (449b) y se muestra cursada en los diversos capítulos de una compleja ciencia inasequible a la tosca "bausana" (431d). El eros monjil no es sinónimo de frenesíes pasionales, sino de ese sentir sesudo y "sosegado" que tanto echa ahora de menos el Arcipreste:

> Todo plazer del mundo e todo buen doñear,
> solaz de mucho sabor e el falaguero jugar,
> todo es en las monjas más que en otro lugar:
> provadlo esta vegada e quered ya sosegar. (1342)

Va a iniciarse a continuación el largo cortejo de doña Garoça. Muy superior al de doña Endrina, no se trata esta vez de una seducción ni un engaño a cargo de la alcahueta, sino de una pugna de inteligencia entre ambas mujeres. Trotaconventos y la monja se conocen desde hace mucho.[8] La vieja fue su servidora en el convento por espacio de diez años y doña Garoça, discretísima y sin duda no una jovencita, está ya de retorno de muchas cosas. Saben ambas perfectamente lo que allí está en juego a través de un intercambio de apólogos iniciados por la monja, cuyas razones son claras y rectilíneas: no quiere correr, frente al mundo, el peligro de una caída en deshonra y teme además, ante Dios, la fealdad del pecado, porque "religiosa non casta es podrida toronja" (1443d). Frente a esta argumentación religioso-moral, la de Trotaconventos es toda de orden objetivo y práctico. Sin prestar atención a tales escrúpulos, tacha de timorata a la mujer, puesta en lo peor y reacia a admitir lo usual del caso y lo escaso del riesgo que éste apareja. Por lo demás, conoce ella bien la realidad del claustro, que tanto ha "trotado" y doña Garoça no irá nunca a decirle que es allí feliz: la comida es pobre y desabrida, la indumentaria incómoda y poco femenina.[9] La misma monja ha reconocido, respondiendo al saludo inicial, que su vida en el claustro es "así a comunal medida" (1344d), esto es, como si dijera "lo de siempre". Trotaconventos sabe cómo la existencia transcurre allí, ruidosa, entre unas mujeres agriadas por continuas riñas. No conoce aquel mundo de reclusas el juego ni la risa, y la monja ve llegar como un respiro el momento de cambiar el coro por

[8] Sobre las monjas, inquietas por la *insidiatrix pudicitiae* que las engatusa a beneficio de algún monje o clérigo con sus *blanda verba*, J. J. Jusserand,"Les contes à rire des recluses au XIIe siècle d'après Aebred, abbé de Rievaube", *Romania*, 24 (1895), pp. 122-128.

[9] La misma Garoça ha mencionado "las sardinas saladas" (1385a) del refectorio conventual, tópico de una alimentación poco grata que Trotaconventos agrupa con el de una ropa no menos pobre: "Con la mala vïanda, con saladas sardinas/ con sayas de estameña, comedes vós, mesquinas", frente a "las camisas froncidas, los paños de Mellinas" (1394ab y d) de las mujeres en el siglo. Por la misma vía se orienta el "desaguisado fizo quien le mandó vestir lana" (1499d) del Arcipreste, que para J. Joset es "metonimia por 'meterse a monja'" (p. 630). Son aquí de recordar las quejas de Heloísa en su crítica de la regla benedictina que, pensada para hombres, impone a sus monjas del Paracleto el uso de estrechos *femoralia* y otras prendas de lana de imposible uso por causa de las *menstruae purgationes*; ver L. Georgianna, "Heloïse's Criticism of Monasticism", *Mediaeval Studies*, 49 (1987), pp. 221-253 (p. 237).

el "parlador" o locutorio donde le esperan noticias, si no la presencia, de su "entendedor" (1399c). Trotaconventos pone el dedo en la llaga, sin ser contradicha por Garoça, de aquella vida antinatural: "Perdédesvos, coitadas, mugeres sin varones" (1393d).[10] No hay para una mujer error como el rechazo pusilánime del hombre que la ama: "El onme que vos ama nunca lo esquivedes" (1444b). Doña Garoça parece ablandarse un poco y pide que las cosas marchen por su debido cauce, es decir, conforme al "fuero" que veda "que la muger comiençe fablar de amor primero" (1483b) y pide noticia *De las figuras del Arcipreste*. Va a ser esto el triunfo de Trotaconventos, porque la colosal prosopografía del eclesiástico no es ningún verdadero retrato ni tampoco un paradigma de belleza,[11] sino el *summum* de una agresiva masculinidad de boxeador o de gorila, en homología geminada del ideal de erotismo femenino de muy atrás propuesto por don Amor (431-435). Virtuosa, discreta y madura, Garoça no deja por eso de ser una mujer como las demás. ¿Acaso no lo era también Heloísa?

Garoça de hecho ha sido conquistada desde el primer momento. Su resistencia suena a convencional desde el punto mismo en que da oídos a la mensajera, cosa que como siempre se ha hecho notar, no ocurrirá después con la mora que "non la quiso escuchar" (1508c). La fruta se halla en sazón y será el Arcipreste quien asuma desde ahora la palabra. El billete que envía a la cortejada monja es bien acogido y recibe respuesta en la "fermosa rima" (1498b) de su sin duda elegante estilo. Al ver a Garoça por vez primera en la iglesia, el Arcipreste experimenta en términos verdaderamente traumáticos la mayor conmoción en su siempre agitada vida sentimental, recogida en el pasaje más inolvidable de su libro:

En el nombre de Dios fui a misa de mañana,
vi estar a la monja en oraçión, loçana,
alto cuello de garça, color fresco de grana:
desaguisado fizo quien le mandó vestir lana.

¡Valme, Santa María!, mis manos me aprieto;
¿Quién dio a blanca rosa ábito, velo prieto?
Más valdríe a la fermosa tener fijos e nieto
que atal velo prieto nin que ábitos çiento.

Pero que sea errança contra Nuestro Señor
El pecado de monja a omne doñeador,
¡ay Dios!, ¡e yo lo fuese aqueste pecador,
que feziese penitençia d'este fecho error!

Oteóme de unos ojos que parescían candela:
yo sospiré por ellos, diz mi coraçón: "¡Hela!"
Fuime para la dueña, fablóme e fabléla,
Enamoróm' la monja e yo enamórela. (1499-1502)

[10] Por encima del salto cronológico es imposible no recordar aquí a Federico García Lorca: "Las mujeres sin novio están pochas, recocidas, y todas ellas..." (*Doña Rosita la soltera*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1953, p. 1401).

[11] Según la clásica nota de Elisha K. Kane, "The Personal Appearance of Juan Ruiz", *Modern Languages Notes*, 45 (1930), pp. 103-109. Se esfuerza por borrar el sentido sexual del fragmento, acercándolo a una hermenéutica fisiognómica y con miras a optar por el giro decididamente espiritual del episodio de Garoça, Peter N. Dunn, "De las figuras del Arçipreste", en G.B. Monypenny. ed., *'Libro de buen amor' Studies*, Tamesis Londres, 1970, pp. 79-93.

Sería éste el momento de recordar el fracaso de los monasterios dobles o mixtos,[12] las quejas de la correspondencia de Heloísa sobre la vida del claustro, y no menos también al capellán Andrés en su *De amore* y su cautela contra el amor de la monja: *Monacharum igitur penitus contemnamus amorem et earum solatia quasi pestifera refutemus.*[13] Esto para rematar en el dominio hispano con el tema de la monja sensual o pesarosa en el cancionero tradicional[14] y la larga historia de conventos relajados[15] y del galanteo de locutorio. Pero lo que en este punto de veras urge es entender a Juan Ruiz en una de sus veleidades más desconcertantes, cuando a continuación desmiente todo lo que antecede con el desenlace de no un "buen", sino un "linpio amor" (1503c), en que su Arcipreste y la monja se aman espiritualmente para avanzar juntos en las virtudes cristianas de su estado.

Viene la aporía de mano de la dilatada persuasión tentadora de la alcahueta, cuya finalidad erótica no puede ser objeto de duda. De un modo inicialmente cínico, el Arcipreste no ha visto a la monja hasta el momento en que "en el nombre de Dios" va a contemplarla orando en la misa mañanera. La experiencia que se sigue del flechazo comienza de un modo similar al lanzado por Endrina, hasta el punto de coincidir en la misma seducción del "alto cuello de garza". El impacto es sin embargo mucho más hondo bajo un tratamiento menos florido y pronto orientado hacia inéditos niveles de significación. El encuentro con Garoça en la iglesia es el momento en que aquélla deja de ser uno de tantos "cobros"[16] eróticos del Arcipreste para escalar una inédita categoría como personaje literario de altos quilates. Conforme al canon literario del primer paso de amor[17] la monja, de antemano rendida le responde con la inequívoca mirada, a la letra incendiaria, de aquellos ojos "que paresçían candela". La gran sorpresa viene con la elegía que el texto comprime en torno al papel de esposa, madre y hasta abuela que nunca conocerá la exquisita Garoça. Lo hace en verdadera crisis o cortacircuito de la

[12] Conocidos también en otras partes (el famoso y tardío Fontevrault), fueron característicos y más numerosos en España hasta entrado el siglo XII; los condenan San Martín de Dumio y San Fructuoso y fueron barridos por la expansión benedictina de Cluny, con cuyo concepto monástico eran incompatibles; el concilio Laterano de 1139 prohibió por fin a las religiosas tener coro común con los hombres (Fr. Justo Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2, pp. 11-13, 314-315, 243-244, 406). Maur Cocheril, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, París-Lisboa, 1966, pp. 67-69.

[13] Andreas Capellanus, *Tratado sobre el amor*, ed. Inés Creixell Vidal-Quadras, El Festín de Esopo, Barcelona, 1985, p. 266.

[14] La toquinegra, a la que Venus permite "que del vergel del Amor/ se le dé la hoja y flor,/ mas que no llegue a la fruta" según Gregorio Silvestre, citado por Alberto Blecua, "La literatura, signo histórico-literario. ¿Signos viejos o signos nuevos? ('fino amor' y 'religio amoris' en Gregorio Silvestre)", en J. Romera et *alia*, edd., *La literatura como signo*, Playor, Madrid, 1980, pp. 110-144.

[15] Con el caso señero de la pugna entre obispado y frailes dominicos en torno a un convento femenino de Zamora en la segunda mitad del siglo XIII, estudiado por Peter Linehan, *The Ladies of Zamora*, Pennsylvania State UP, 1997. La legislación alfonsí muestra cómo la seducción y rapto de monjas por clérigos hubo de ser frecuente; ver Reginetta Haboucha, "Clerics, Their Wives and Their Concubines in the 'Partidas' of Alfonso el Sabio", *Homo Carnalis*, ed. H. Rodnite Lemay, *Acta* (14, 1999 por 1987), pp. 85-104.

[16] Vocablo de circulación considerable en el *Libro de buen amor*: "Otro cobro non fallo que me pueda acorrer" (601c); "Fijo, el mejor cobro de quantos vós avedes" (782a); "¡Ay de mí! ¡Con que cobro tan malo me venistes!" (783a); "mejor cobro que tenedes: vuestro mal que lo calledes!" (878d); "pues yo non he otro cobro, así fazer me conviene" (885 d); "Coidé en otra orden fallar cobro alguno" (1308a); "De cómo el Arcipreste llamó a su vieja que le catase algund cobro" (p. 565); "Más val tener algún cobro mucho ençelado" (1327a); "onde ovieses cobro, non tenías adama" (1355b).

[17] Paul Zumthor, "Notes en marge du traité sur l'amour d'André le Chapelain", *Zeitschrift fur Romanische Philologie*, 63 (1943), pp. 178-191 (p. 183).

tópica cortés, que no quiere saber de matrimonio y donde el sexo es por definición estéril, según prescribe además el caso de todos los amantes míticos, empezando por Tristán e Iseo.

Matrimonio, familia, hijos y nietos no han contado hasta ahora en el *Libro de buen amor*, pues ni siquiera cabe seguridad acerca de lo que significaba aquel "casar"[18] final (que a la letra no es más que el hecho de vivir bajo el mismo techo) de don Melón y doña Endrina. Trotaconventos ha jugado con Garoça, igual que después Celestina con Melibea, a favor del principio aristotélico de la inexorable y universal atracción entre los sexos,[19] compartida por clérigos y monjas hasta arrollar toda cuestión moral de fondo:

> Sodes monjas guardadas, deseosas, loçanas;
> los clérigos cobdiçiosos desean las ufanas:
> todos nadar desean, los peçes e las ranas...
> a pan de quinçe días, fanbre de tres semanas. (1491)

Ni el Arcipreste ni la monja ignoran ni desprecian la norma moral, pues son pecadores y frágiles, pero no descreídos ni herejes. El impacto causado en Garoça por el erotismo de *Las figuras del Arcipreste* parecería militar a primera vista contra la exquisitez que al nivel de lengua y estilo ha venido perfilando la figura de Garoça. Sólo que esta amante virginal no es la monja priápica de los *escarnhos* galaicos[20] y su aceptación del amor es, por el contrario, forma elocuente de encarecer que ni virtud ni inocencia ponen a salvo de la servidumbre material del sexo.[21] Es lo que de inmediato el Arcipreste va a reconocer con lúcida precisión: su amor será pecaminoso, pero su rechazo es inconcebible y para eso hará penitencia cuando el espíritu ascético recobre el sentido de que en ese momento psicológica y físicamente carece. Y mientras tanto se aprieta las manos incontenibles, porque al fin y al cabo se halla dentro del templo.

Están fallando los códigos y la crítica, por entero desconcertada, habrá de escoger arbitrariamente entre una retirada en autocensura ante el giro sacrílego de la historia, o bien una ridícula deformación edificante, como si para semejante viaje se hubieran

[18] Documenta la fundamental indecisión semántica de *casar* frente a *velarse*, *velado* como 'legítimo desposorio' en la lengua medieval Joan Corominas en su edición, *Libro de buen amor*, Gredos, Madrid, 1967, p. 344. Cautelas similares de G. B. Gybbon-Monypenny, "'Dixe la por te dar ensiempro'. Juan Ruiz's Adaptation of the 'Pamphilus'", en G.-B. Monypenny, ed., *'Libro de buen amor' Studies*, Tamesis, Londres, 1970, pp. 123-147. No hay duda, en cambio, del matrimonio in *facie ecclesiae* de la pareja Melón-Endrina para J. Joset en su edición (p. 378).

[19] Como se ve, la misoginia que en la tradición monástica reservaba a la mujer un exclusivo papel corruptor, inspirado por insaciable lujuria, es frontalmente rechazada por Juan Ruiz, partidario de una absoluta igualdad de derechos y obligaciones en el terreno de la sexualidad. Significa esto una confluencia perfecta con la ideología de Jean de Meun, según expone Luis Beltrán, "La Vieille Past", *Romanische Forschungen*, 84 (1972), pp. 77-96 (pp. 92-95). La completa carencia de un verdadero sentido del pecado era ya diagnosticada por Salvatore Battaglia, "Il 'Libro de buen amor'", *La Cultura* (Roma), 9 (1930), pp. 721-735.

[20] Como la de Alonso Eanes do Cotón y la de Fernán Páez de Talamancos, en M. Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Galaxia, Coimbra, 1970², nos. 37 y 136. Sobre las abadesas impúdicas de los cancioneros galaicos, Kenneth T. Scholberg, *Sátira e invectiva en la España medieval*, Gredos, Madrid, 1971, p. 94. Joaquín Hernández Serna, "Erotismo y religiosidad en el cancionero de burlas galaico-portugués", en *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X*, Universidad de Murcia, 1985, 263-294 (p. 279).

[21] O bien lo enunciado por la elocuencia brutal de Juan del Encina: "Compadre, debes saber/ que la más buena mujer/ rabia siempre por hoder" (*Poesía lírica y cancionero musical*, edd. R. O. Jones y C. R. Lee, Castalia, Madrid, 1975, nº 113, pp. 223-224).

necesitado tantas alforjas.[22] Sólo que el problema de un desenlace para el episodio de Garoça no es a fin de cuentas tal, pues se desvanece sobre un plano de bizantinismo crítico (similar al de los hijos de Lady Macbeth) si se entiende como forzado apéndice de un desarrollo temático culminante en la lamentación por el destino absurdo de la flor destinada a marchitarse, sin fructificar, bajo el triste velo prieto. El curtido Arcipreste queda humana y literariamente transfigurado ante la mujer que, al cabo de tantos otros amores, le arranca aquel "¡Hela!". Su nombre es Garoça, la "novia" por antonomasia según una perfecta etimología árabe,[23] plenamente funcionalizada aquí, contra polémicos esfuerzos de banalizarla a base de *coroço* "camisa del maíz",[24] como si cupiera remotamente pensar de la monja como un personaje banal ni despreciable. La "rosa blanca" a que se la compara proyecta un inconfundible simbolismo nupcial y Garoça es aquí la mujer que, lejos de aventuras efímeras, da sentido a la idea de matrimonio como ancla definitiva de dos vidas. El momento poético es a la callada amargo, porque carece de salida o, dicho en otras palabras, no puede tener desenlace. El Arcipreste y la monja no conocerán nunca el amor fecundo del matrimonio y Garoça va a morir muy pronto, por la simple razón de que ha cumplido su misión y literariamente no sirve ya allí para nada. ¿Pero acaso no era el "velo prieto" la anticipada mortaja de una muerta en vida? Garoça, pues, no "muere": la "mata" Juan Ruiz una vez que le ha extraído todo el jugo que como personaje o (más técnicamente) signo ya desemantizado podía ofrecerle. El objetivo de todo el episodio alcanza su clausura con la llegada a aquel punto álgido del encuentro que provoca el lamento sin consuelo del clérigo amante. La intencionalidad ha quedado cubierta y por eso cuanto sigue no es más que una desmedrada *coda* destinada

[22] Con respuesta inconcluyente, realiza un inventario parcial de la nutrida discrepancia crítica acerca del desconcertante desenlace del episodio Philip O. Gericke, "'Mucho de bien me fizo con Dios en limpio amor': Doña Garoça, Andreas Capellanus y el amor cortés en el 'Libro de buen amor'", *Explicación de Textos Literarios*, 6 (1977-1978), pp. 89-92. Intento similar de Nicolás Emilio Alvarez, "'Loco amor', goliardismo, amor cortés y 'buen amor': el desenlace amoroso del episodio de doña Garoça en el 'Libro de buen amor'", *Journal of Hispanic Philology*, 7 (1983), pp. 107-119 (partidario de final edificante). Sólo un esfuerzo del autor por persuadirse de que el estado de virginidad es contrario a la naturaleza como excusa para sus propias transgresiones, según James C. Murray, "Nature: A Measure of Conduct in the 'Libro de buen amor'", *Kentucky Romance Quarterly*, 21 (1974), pp. 3-13. Suscribe sin matización la espiritualidad siempre ejemplar de Garoça G. Phillips, *The Imagery of the 'Libro de buen amor'*, pp. 188 y 205. El contexto erótico en torno a Garoça desmiente el giro espiritualista del final para Jesús Menéndez Peláez, *El "Libro de buen amor": ¿Ficción literaria o reflejo de una realidad?*, Noega, Gijón, 1980. p. 63. Episodio de amor consumado para Vicente Reynal, "'Razones encubiertas' del 'Buen amor' de Juan Ruiz", en *Miscelánea Josep María Solá Solé*, 2 vols., Puvill, Barcelona, 1984, vol. 1, pp. 231-238 (p. 237-238). Expresiones como "limpio amor" o "Dios fue mi guiador" mostrarían que fue un amor conforme a normas divinas, no distintas en esto de las de la Naturaleza, según el mismo, "Alegría, solaz y placer, ingredientes del 'buen amor'", *Imago Hispaniae. Homenaje a Manuel Criado de Val*, Reichenberger, Kassell, 1989, pp. 337-392 (pp. 389 y 392). Episodio esencialmente ambiguo, que rehúye la decisión y es compatible con la idea de un "buen" amor, para Nadine Ly, "L'art de la 'dispositio' dans le 'Libro de buen amor' de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita", *Bulletin Hispanique*, 95 (1993), pp. 379-452 (p. 429-430).

[23] Jaime Oliver Asín, "Historia y prehistoria del castellano 'alaroza'", *Boletín de la Real Academia Española*, 30 (1950), pp. 389-421. Datos complementarios sobre la *arosa* en Joaquina Albarracín Navarro, "El vestido y adorno hispanoárabes en el 'Libro de buen amor'", en M. Criado de Val, ed., *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, SERESA, Barcelona, 1973, pp. 484-494; "Vestido y adorno de la novia tetuaní", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 21-22 (junio-diciembre, 1980), pp. 67-89. No se ve obstáculo, sino más bien lo contrario en que el ya común *alaroza* ampliara su área semántica en el siglo XVI (*Retrato de la Lozana andaluza*) como "cosa garrida o hermosa", según aduce J. Joset en su edición (p. 598). La etimología árabe de J. Oliver Asín es acogida sin reservas por Joan Corominas: "Estoy de acuerdo... en el punto fundamental de la aportación de Oliver: el ambiente mudéjar que revelan en torno a Juan Ruiz estos hallazgos relativos a doña Garoza y a la morisca" (*Libro de buen amor*, p. 522).

a cumplir con las apariencias del contar una historia, así como del que "no digan" en un terreno moral. No hay por tanto "ambigüedad", sino sabia *dispositio* de medios y estrategias de mecánica coartada para eludir complicaciones. Quedarán todavía para la economía interna del libro los menguados restos del tema genérico de las monjas y Juan Ruiz lo extingue con una obligada apostilla moralista sobre la sordidez, demasiado real, de la clase de galantería conventual que bien conoce y con cuya idealización ha venido encantando a sus oyentes:

> Que para amor del mundo, mucho son peligrosas
> e son las escuseras perezosas, mintrosas. (1505cd)

El episodio de Garoça contribuye poderosamente al cierre del libro en su orientalizada estructura de "collar". El problema era inevitable bajo el concepto aristotélico de la sexualidad, recogido en algunas de las tesis condenadas en París por el arzobispo Tempier en 1277[25] y paladinamente enunciadas como punto de partida al comienzo del *Libro de buen amor*.[26] Encastillados allí sus partidarios en la Facultad de Artes, tuvieron éstas repercusión literaria en el *De amore* del capellán Andrés,[27] en el *Roman de la Rose*[28] de

[24] Frente a la que califica de "fantasmagórica novia musulmana", *Garoça* sería "otro de los nombres frutales, carnavalescos del Arcipreste" y por tanto "nombre caricaturesco aplicado a una monja, como 'panoja' (mazorca) a punto de desgranarse", según Luis Jenaro Mac Lennan, "Sobre las derivaciones de 'alaroça' y 'doña Garoça' ('Libro de buen amor', 1392)", *Revista de Filología Española*, 68 (1987), pp. 323-325. Se le había anticipado Leo Spitzer con el asturianismo *corozo* 'panoja del maíz' y por extensión 'cosa de poco valor', "En torno al arte del Arcipreste de Hita", en *Lingüística e historia literaria*, Gredos, Madrid, 1955, pp. 103-130 (p. 127 n.), publicado originalmente en 1934. El maíz, por lo demás, sólo fue introducido en Europa mucho después del descubrimiento de América.

[25] Figuran en su inventario de errores: 168. *Quod continentia non est essentialiter virtus*; 169. *Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem*; 181. *Quod castitas non est majus bonum quam perfecta abstinentia*; 183. *Quod simplex fornicatio utpote soluti cum soluta, non est peccatum*; ver M.-M. Gorce, "La lutte 'contra gentiles' à Paris au XIIIe siècle," *Mélanges Mandonnet*, 2 vols., París, 1930, vol. 1, pp. 223-243 (p. 241).

[26] Francisco Rico, "'Por aver mantenençia'. El aristotelismo heterodoxo en el 'Libro de buen amor'", en *Libro homenaje a José A. Maravall*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1986, pp. 271-297. Coincidente en conjunto Francisco Márquez Villanueva, "El carnaval de Juan Ruiz", *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica. ARCADIA. Estudios y textos dedicados a Francisco López Estrada*, 6, (1987), pp. 177-188. Conexión con el problema del celibato eclesiástico advertida por Antonio Torres Alcalá, "La cazurra dialéctica de Juan Ruiz", en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 2 vols., Istmo, Madrid, 1987, vol. 1, pp. 343-348 (p. 346). Sobre lo amplio y decisivo del concepto de Naturaleza en Juan Ruiz, Julián Bueno, *Elementos eclesiásticos en el 'Libro de buen amor'*, tesis doctoral presentada en Texas Tech. University, 1979, pp. 157-161.

[27] Discusión resumida de la cuestión (Grabmann, Denomy, etc.) por Pietro Palumbo, "La questione della 'Reprobatio amoris' nel trattato di Andrea Capellanus", en *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, 2 vols., Palermo, 1962, vol. 2, pp. 429-446. Obra situada en el momento de paso de la *aetas ovidiana* a *aetas aristoteliana* para Tony Hunt, "Aristotle, Dialectic, and the Courtly Literature", *Viator*, 10 (1979), pp. 95-129.

[28] Alan M. F. Gunn, *The Mirror of Love. A Reinterpretation of 'The Romance of the Rose'*, Lubbock, Texas, Texas Tech P, 1952, pp. 476-478 (bibliografía pormenorizada). Aldo D. Scaglione, *Nature and Love in the Late Middle Ages*, U. de California P, Berkeley y Los angeles,1963, pp. 33-40. Implicaciones morales de su concepto de *Natura*, en Mary Ellen Faughan, "Morality in the 'Romance de la Rose': The Misunderstanding Figure of Nature", *Proceedings of the PMR Conference*, 4 (1979), pp. 137-131. Responsabilidad colectiva en esta literatura de los *artiens*, señalada por Jean Charles Payen, *La Rose et l'Utopie. Revolution sexuelle et communisme nostalgique chez Jean de Meung*, Editions Sociales, París, 1976, p. 65. Sobre Jean de Meun y sus antecesores en la tradición medio-latina, George D. Economou, *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1972, pp. 104-124. El cáustico espíritu subversivo del erotismo amoral que caracteriza al grupo ampliamente definible como goliardo es brillantemente acotado por Jacques Le Goff, *Les intelectuels au Moyen Age*, Le Seuil, París, 1957, pp. 34-36. Estudio de urgencia de los alcances de estas cuestiones en Juan Ruiz por Antonio Torres Alcalá, "El 'Libro de buen amor' y el '*Roman de la Rose*': algunas analogías", *Anuario Medieval*, 2 (1990), pp. 172-183.

Jean de Meun y la poesía de los goliardos en términos y grados muy discutidos hoy por la crítica, pero imposibles de desligar al menos de una común afinidad ambiental o de época. Para el caso de España la cuestión está dando sus primeros pasos, con la perspectiva incluso de un duelo subterráneo entre *El caballero Zifar*,[29] teorizador ortodoxo de la castidad no tanto contra Aristóteles como de la influencia de los judíos sobre los reyes, y el *Libro de buen amor*, lanzado como se ve en el sentido más contrario. Juan Ruiz se mueve con todo esto dentro de claros discursos de época, teniendo en cuenta que el celibato eclesiástico ofrecía un blanco inmediato a la moral naturalista del averroísmo. Es por eso uno de los temas de base del *Roman de la Rose* de Jean de Meun, donde es defendido por Faux Semblant[30] o la Hipocresía, mientras que la Vieille denuncia que todo el que entra en religión se arrepiente hasta el punto en que apenas evita ahorcarse.[31] Un siglo atrás Heloísa se atrevía a reclamar sus derechos conyugales, hasta el punto de combatir, quejosa, la continencia monástica[32] y Boccaccio da lecciones teóricas y prácticas acerca del sinsentido de la castidad en el claustro.[33] El Arcipreste, por su parte, se desinteresa del fondo doctrinal de aquellos análogos para centrarse sobre el cuadro desolador que en el plano humano significa para hombres y mujeres el estado de celibato y virginidad impuesto por la Iglesia. Su ataque no es tan "oblicuo" como alguna vez se ha dicho[34] y su mayor originalidad está en su mirada amistosa hacia el matrimonio, menospreciado hasta el ridículo en la literatura de la baja Edad Media y por lo general aborrecido también de los clérigos.[35] Las *calamitates* de Abelardo hablaban por sí solas.

Para Juan Ruiz la mejor arma contra la lujuria no es la continencia, sino el matrimonio[36] y no cabe dejar a un lado el hecho de que el códice de Salamanca se cierre precisamente

[29] Sobre la preocupación de este relato con todo amor que no sea estrictamente conyugal, Wendell Smith, "Marital Canon-Law Dilemmas in 'El libro del caballero Zifar'", *La Corónica*, 27 (1999), pp. 187-206. Sobre el *Libro de buen amor* como respuesta supuestamente festiva al *Zifar*, Lynn Williams, "The Burden of Responsibility in the 'Libro de buen amor'", *The Modern Language Review*, 85 (1990), pp. 57-64. Aristotelismo y antiaristotelismo del *Zifar*; discutido por Francisco J. Hernández, "El 'Libro del cavallero Zifar'. Meaning and Structure", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2 (1978), pp. 89-121 (p. 114 y ss.).

[30] En unión de Contrainte Astenance (A. M. F. Gunn, *The Mirror of Love*, pp. 374, 468, 471). También Genius ataca en el *Roman de la Rose* a los defensores del celibato (frailes mendicantes), pues "la chasteté monastique, lorsqu'elle contredit les aspirations de l'individu, est un crime contre Nature" (J. Ch. Payen, *La rose et l'Utopie*, p. 123).

[31] A. M. F. Gunn, *The Mirror of Love*, p. 470; se aducen los vv. 13.867-75, 13.779-88, 13.999-14.018, 14.025-26.

[32] A. D. Scaglione, *Nature and Love in the Low Middle Ages*, p. 28.

[33] Viene aquí a punto la novela de Masetto de Lamporecchio, el falso mudo hortelano de un convento de monjas (II, 1) y su burlona introducción contra "quegli unomini e... quelle femine che sí sono stolti, che credono troppo bene che, come a una giovane è sopra il capo posta la benda bianca e indosso messole la nera cocolla, che ella più non sia femina né più senta de'feminili appetiti se non come se di pietra l'avesse fatta divenire il farla monaca" (*Decameron*, ed. V. Branca, Einaudi, Turín, 1980. p. 328).

[34] Cierto "oblique argument against the Church's rule of sacerdotal celibacy", en palabras de Dorothy Clotelle Clarke, "Juan Ruiz: Sacerdotal Celibacy and the Archpriest's Vision", en J. R. Jones ed., *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Esten Keller*, Juan de la Cuesta, Neward, 1980, pp. 103-112 (p. 103).

[35] Sin que sea excepción el mismo Jean de Meun en el *Roman de la Rose* (J.-Ch. Payen, *La Rose et l'Utopie*, p. 53). Sobre todo a partir de esta obra los clérigos figuran en vanguardia para no ver en el matrimonio más que una dura servidumbre, según observa Emile Telle, *L'oeuvre de Marguerite d'Angouleme reine de Navarre et la querelle des femmes*, Toulouse, 1937 (reimpresión Ginebra, 1969), pp. 23-24.

[36] André Michalski, "La parodia hagiográfica y el dualismo Eros-Thanatos en el 'Libro de buen amor'", *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, SERESA, Barcelona, 1973, pp. 57-77 (p. 74). Jesús Menéndez Peláez, preliminar a su edición *Libro de buen amor*; Everest, Madrid, 1980, p. 43.

con la *Cántica de los clérigos de Talavera*. Es una de las cuestiones más controvertidas del *Libro de buen amor* en el aspecto cronológico, autorial y biográfico. No es que vayamos a resolverla *hic et nunc*, ni aun tal vez en un futuro inmediato, pero no por eso deja de ser necesario situarla, al lado de cuanto queda expuesto, en la perspectiva (ahora visible) de una destacada faceta o consistencia temática de la obra. En las últimas páginas del libro la *Cántica* se enfrenta sin tapujo con la protesta contra el celibato eclesiástico, so pretexto del mandato de abandonar a las mancebas que un innominado arcipreste ha de anunciar, conforme a sus deberes de tal, a los miembros del cabildo talaverano por orden del arzobispo don Gil de Albornoz. Don Ramón Menéndez Pidal, Felix Lecoy y otros[37] principalmente estudiaron su relación con un grupo de poemas latinos titulados *De concubinis sacerdotum*, *Consultatio sacerdotum* y *De convocatione sacerdotum*, casi tres versiones de una misma pieza dadas por mucho tiempo como obra de Walter Mapes (1135?-1209?) y tenidas hoy como anónimos productos del género goliardesco.[38] Mapes es de todas maneras uno de los autores mediolatinos favoritos de Juan Ruiz y cuya obra (al igual que el *Pamphilus*) ha tenido sobre la mesa al redactar también algunos de los *exempla* del duelo Trotaconventos-Garoça. Dicha dependencia, que con frecuencia ha servido para calificar a la *Cántica* como añadidura deleznable, si ya no espúrea, del *Libro de buen amor*, precisa ser en este momento puntualizada.

Los susodichos poemas latinos fueron tardíamente atribuidos a Walter Mapes sólo por afines con la vena satírica de su *De nugis curialium* y su fama de hombre chistoso.[39] La diana en este caso ha sido la lujuria clerical, caracterizada bajo un módulo de clara exageración faceciosa. Así la hinchazón de toques como los diez mil sacerdotes reunidos para la *Convocatio* y los repetitivos argumentos ofrecidos, uno tras otro, por los treinta participantes en la *Consultatio*. Contra el mandato en aquel caso de Inocencio III, acuerdan no sólo desobedecerlo, sino proponer frente al mismo un generoso privilegio a favor de toda la clerecía en materia de concubinas:

> Habebimus clerici duas concubinas:
> Monachi, canonichi, totidem vel trinas:
> Decani, prelati, quatuor vel quinas:
> Sic tandem leges implebimus divinas.[40]

Frente a lo abstracto y tardígrado de semejante cuadro, la *Cántica*, aun dentro del tratamiento no menos festivo, se aleja de su fuente con el mismo sesgo reductor prodigado por Juan Ruiz a los *exempla* de Mapes. Las cuarenta y cuatro estrofas de la *Consultatio* se reducen allí a diecinueve, pero todo el cuadro se dibuja bajo una luz muy distinta al pasar de un tratamiento genérico, aplicable a la clerecía de cualquier parte, a la donosa rebelión

[37] Ramón Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991[9] (edición original 1924), pp. 270-274. Félix Lecoy, *Recherches sur le 'Libro de buen amor' de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*, Droz, Paris, 1938, pp. 229-236. J. Bueno, *Elementos eclesiásticos en el 'Libro de buen amor'*" pp. 122-126.

[38] A. K. Bate, "Walter Map and Giraldus Cambrensis", *Latomus*, 30 (1972), 860-875. Lewis Thorpe, "Walter Map and Gerald of Wales", *Medium Aevum*, 47 (1978), 6-21.

[39] Sobre su reputación de *verborum facetia praeditus*, A. K. Bate, "Walter Map and Giraldus Cambrensis", p. 863.

[40] Thomas Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, The Candem Sociedty, Londres, 1841, p. 179. Sigue siendo útil el estudio de la *Consultatio* por Charles Oulmont, *Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature poétique du Moyen Age*, París, 1911 (reimpresión, Ginebra 1974), pp. 30-35.

de los clérigos de la cercana Talavera. Sobresalen allí los nombres propios: el arzobispo don Gil, el chantre Sancho Muñoz, el canónigo don Gonzalo y hasta las concubinas, Teresa del tesorero y Orabuena, la que "anoche fue al baño" (1698d) del deán. Todo ello toques no sabemos si veraces, pero desde luego ambientales y de algún modo asociados con la específica localización de Talavera, cuya resonancia alusiva no ha sido todavía criticamente aclarada. Los tales clérigos son gentes sencillas, con mucha menos formación legal ni teológica que los de la *Convocatio*, pero resultan en cambio buenos conocedores, por contraste, de literatura erótica en vernáculo,[41] como *Blancaflor e Flores* y los largos amores de Tristán. Mejor pintados también en el comprensible sobresalto con que el malhadado arcipreste y su embajada alteran el engranaje personal de cada uno en la tranquila normalidad de la villa. Como sus colegas británicos o de donde fuera, se apuntan a citar el salmo 143-3, *Nobis enim dimittere quoniam suave* (1700 d)[42] bajo idéntica marca de fábrica de las horas canónicas del clérigo galante y doñeador.[43]

Tanto la cántica del *Libro de buen amor* como la *Convocatio sacerdotum* acogen bajo registros similares, pero no idénticos, de entre bromas y veras el carácter antinatural del celibato eclesiástico,[44] porque la conducta sexual de sacerdotes y monjas contribuye en el *Libro de buen amor* como argumento *a fortiori* de la fuerza incontrastable del instinto.[45] Los talaveranos, sin embargo, se muestran felices en su domesticidad "monógama", por contraste con las fantasías desaforadamente promiscuas de los clérigos de la *Convocatio*. Mejor preparados doctrinalmente, oponen éstos a una disciplina de hecho impuesta por la reforma gregoriana (1073-1085) cierto canon atribuido al papa Clemente I (90-99 a. d.) que no ya aprueba, sino prescribe el matrimonio de los clérigos,[46] así como el ejemplo de Zacarías, padre de San Juan Bautista, y de David que, de anciano, compartía su lecho con una muchacha. El chantre Sancho Muñoz, que acogiera como manceba a una huérfana, ve en la nueva disciplina el dislate de no dejar otra alternativa que la prostitución como único posible remedio de unos y de otras:

> En mantener omne huérfana, obra es de pïadad,
> otrosí a las vibdas; esto es cosa con verdad;
> porque si el arçobispo tien' que es cosa de maldad,
> dexemos a las buenas e a las malas vos tornad. (1707)

[41] La irónica indiscreción del Arcipreste confirma la importancia de la clerecía peninsular como omnívora consumidora de literarura erótica. En el siglo anterior el rey Sabio constataba lo mismo en su sátira contra los que ni siquiera dejaban de refocilarse con libros erotológicos de origen árabe; ver Francisco Márquez Villanueva, "Las lecturas del deán de Cádiz", *Studies on the 'Cantigas de Santa María*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1987, pp. 329-354.

[42] Jugando por supuesto con *cunnus*. Ver Leo Spitzer, "Lucca: sconiato-florent, conia", *Archivum Romanicum*, 11 (1927), pp. 248-50. Louise O, Vasvari, "An example of 'Parodia sacra' in the 'Libro de buen amor': 'quoniam' 'pudenda'", *La Corónica*, 12 (1983-1984), pp. 195-203.

[43] Otis H. Green, "On Juan Ruiz's Parody of the Canonical Hours", *Hispanic Review*, 26 (1958), 12-34. De "pornographic parodies" de ritos, las califica D. C. Clarke, para quien Juan Ruiz "depicts the pathetic state of mind resulting from denial of nature" ("Juan Ruiz: Sacerdotal Celibacy and the Achpriest's Vision", p. 107).

[44] "La obra nace para satirizar y hacer reír a costa de las antinaturales leyes del celibato, su arbitraria obligatoriedad y las graves consecuencias que estas leyes acarrean a la Iglesia y a la sociedad" (J. Bueno, *Elementos eclesiásticos en el 'Libro de buen amor'*, p. 166).

[45] J. Bueno, *Elementos eclesiásticos en el 'Libro de buen amor'*, p. 164

[46] "Credo quod hanc, domini, nostis clementinam:/ omnis debet clericus habere concubinam;/ hoc dixit, qui coronam gerit auro trinam:/ hanc igitur retinere docet disciplinam" (Th. Wright, *The Latin Poems*, p. 176, vv. 57-60).

Y para el sesudo capitular todo procede de la arbitrariedad de un arzobispo en enemiga de un pecado poco menos que imaginario: "Él quiere acaloñarnos lo que perdonó Dios" (1705c).

Entra dentro de lo posible que el clero de la colegial de Talavera[47] tuviese alguna pícara reputación *ad hoc* o que, en efecto, se hubiera distinguido en aquellos días por una resistencia de este jaez. La consideración de mayor interés viene, sin embargo por otro camino. La historia medieval del celibato eclesiástico está sembrada de agrias protestas que, en ocasiones, cuajaron en actos violentos contra la jerarquía o sus mandatarios[48] y no sorprende por eso la militante amenaza con que el tesorero talaverano estaría dispuesto a pasar a las manos con el propio don Gil:

> Si toviese al arçobispo en otro tal angosto,
> yo le daría tal buelta que nunca viese al agosto. (1704cd)

En lo que hace a España el clero concubinario constituyó una masiva realidad hasta bien entrada la edad Moderna, con alto potencial para la erupción de muchas otras "Talaveras" que no han entrado en la historia literaria. Roma no pudo nunca con la clerecía peninsular en el doble frente de que dejaran las concubinas ni de que, al menos los capitulares, aprendieran un poco de latín, como atestigua la ingrata lucha del legado Juan de Abbeville en el siglo XIII y el abandono final por los pontífices de tan imposible empeño.[49] Pero, a mayor abundamiento, lo esencial aquí es que el episodio del *Libro de buen amor* encaja perfectamente con la tenaz resolución mantenida por el azobispo don Gil de Albornoz en el capítulo *De vita et honestate clericorum.*[50] Presionado

[47] Había sido erigida en 1211 por el arzobispo don Rodrigo Ximénez de Rada. Sobre su historia y vicisitudes, Conde de Cedillo, "La iglesia parroquial y ex-colegial de Santa María, de Talavera de la Reina", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 35 (1927), pp. 265-275. En 1395 el arzobispo de Toledo seguía quejoso de "cómo la dicha Iglesia era muy mal servida, y los canónigos por morar apartados no vivían casta ni honestamente" (J. Cejador en su edición, *Libro de buen amor*, 2 vols., La Lectura, Madrid, 1913, vol. 2, p. 281).

[48] En 1074 los sinodales de Maguncia conspiran para asesinar al obispo que les ha comunicado el canon sobre prohibición del concubinato y lo mismo ocurrió en Lausana, donde pusieron en fuga al legado pontificio (Henry Ch. Lea, *An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, Houghton Mifflin, Boston, 1884, pp. 231 y 341). En el concilio de Burgos de 1080 el legado fue objeto de burlas, en medio de un gran tumulto, al tocar el tema del celibato (*ibid.*, p. 304). Sobre actos de violencia contra la justicia encargada de ejecutar las leyes contra el amancebamiento clerical pueden verse los que todavía se producían en Salamanca a fines del siglo XV, según José García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, CSIC, Madrid, 1971, pp. 136-137.

[49] Sobre sus esfuerzos contra la indisciplina de la clerecía española en materia de instrucción latina y concubinato (sínodos de Valladolid, 1228 y Lérida 1229), asi como la renuncia de Roma a ambas pretensiones tras un siglo de lucha, ver John Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge UP, 1971, pp. 48, y 237. El concilio provincial de 1303 tomaba ya medidas contra los concubinarios según José Jurado, "'Libro de buen amor', vv. 19 bc. Problemas de crítica textual", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 175 (1988), 347-391, p. 368, pero en 1335 el concilio de Salamanca reconocía el fracaso de la legislación anterior (R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, p. 172). Relación más completa de las medidas de concilios castellanos para implantar a lo largo de tres siglos la disciplina del IV Laterano (1215) sobre el concubinato clerical, en J. Menéndez Peláez, ed. *Libro de buen amor*, pp. 22-26. Resumen de lo tocante al celibato eclesiástico en España tras el IV concilio de Letrán en Francisco J. Hernández, "Juan Ruiz y otros arciprestes", *La Corónica*, 16 (1987-1988), pp. 1-31 (pp. 7-9). Los pontífices, muy duros en otras partes, hubieron de resignarse a abandonar la idea en el caso de la Iglesia española (H. Ch. Lea, *An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy*, p. 308).

[50] Juan Benetyto, *El cardenal Albornoz. Hombre de Iglesia y de Estado en Castilla y en Italia*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, pp. 77-78. También Salvador de Moxó, "La sociedad en la Alcarria durante la época del Arcipreste", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 171 (1974), pp. 229-265.

acerca del particular desde Roma, convocó el sínodo toledano de 1342 con el fin de dar cumplimiento a las disposiciones ineficazmente prescritas en previas asambleas sobre el concubinato de su clero, *volentes detestabili et horrendo libidinis morbo, prout nobis est possibile viam precludere*.[51] Conforme a lo dictado en otros sínodos y en especial el de Valladolid de 1322, incluyen aquellas actas la pena usual de pérdida de beneficios que el deán de Talavera estaría dispuesto a sufrir antes que perder a su inestimable Orabuena. Es correcta la fechación del episodio en "las calendas de abril" (1690a) que el moderno editor comprueba como 16 de abril de 1342,[52] rebosante para mayor inoportunidad de la clásica asociación temática con el renacer primaveral del amor.[53] Y es también cierta la desusada extensión de las mismas medidas *clericorum vel laicorum* al concubinato de seglares casados, lo cual explica que "algunos de los legos tomaron azedía" (1695c) y sumaran sus voces a las protestas del cabildo. La impopularidad de la medida era abrumadora: "Tal que si plugo a uno, pesó a más de dos mill" (1690d).

Sobre todo, lo que supone un sello de la más pura autenticidad hispana y sin anticipo en los poemas latinos es la reacción automática del apelar de la jerarquía eclesiástica ante el rey:

> Que maguer somos clérigos, somos sus naturales;
> servímosle muy bien, fuemos sienpre leales:
> demás sabe el rey que todos somos carnales:
> quererse ha adolesçer de aquestos nuestros males. (1697)

Si se busca una nota privativamente hispana en toda la cuestión del celibato eclesiástico, es sin duda ese buen entendimiento entre la corona y el clero transgresor, al que ahora se suma el peso adicional del prolongado y público adulterio de Alfonso XI con doña Leonor de Guzmán. ¡Y tanto que sabía el soberano que "todos somos carnales"! Contra elemental legalidad canónica, los reyes castellanos supieron apreciar lo pacífico y poco aventurero del grupo como factor de estabilidad en el seno de una sociedad proverbialmente inquieta.[54] Desde el siglo XIII los reyes se atraen a la clerecía de las

[51] J. Beneyto, *El cardenal Albornoz*, p. 77.

[52] José Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y del pueblo*, Universidad de la Laguna, 1976, p. 208. Las disposiciones en materia de concubinato (pp. 208-209) no disponen de modo directo la pena de excomunión, pero ésta se fulmina contra clérigos o seglares que se opongan o incumplan lo dispuesto. Con base en el concilio de Valladolid de 1322 y aparte de pérdida de los beneficios para los clérigos, se niega sepultura eclesiástica a las concubinas, así como se prohíbe su asistencia a los divinos oficios so pena de ser allí mismo despojadas de sus vestiduras (el lujo indumentario de las mancebas de altos clérigos era proverbial). Juan Ruiz trataría de recoger en su obra un eco de aquella legislación según Frank Morris, "The Problem of Celibacy in the 'Libro de buen amor'. A Reconsideration", *La Torre de Papel*, 8 (1980), pp. 7-17.

[53] Como una gran ironía bajo aquel contexto la considera Erminio Braidotti, *Eroticism in the 'Libro de buen amor'*, Dissertation, University of Pennsylvania, 1981, p. 67. De rebote, el involucrar de algún modo al rey en un asunto de esta clase suponía además una crítica velada de don Gil de Albornoz en su conocida lenidad hacia la vida inmoral de Alfonso XI con doña Leonor de Guzmán, de la cual evidentemente era muy favorecido el prelado (Manuel Criado de Val, *Historia de Hita y su arcipreste. Vida y muerte de una villa mozárabe*, Editora Nacional, Madrid, 1976, p. 98).

[54] De un modo típico, el rey Sabio concede muchas legitimaciones de progenie clerical (con el consiguiente derecho de heredar a los hijos) a diversos arciprestazgos y a los sacerdotes de Salamanca durante los difíciles años de 1270-1271. El pontífice podía hacerlo también, pero con menos facilidad (Honorio III lo prohibió por completo) y a cambio de un desembolso; ver Agustín Rubio Semper, "Disposiciones sobre clérigos dadas por Alfonso X", en *Actas del Congreso Internacional Alfonso X el Sabio*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, 1989, 2 vols., vol. 1, pp. 191-197.

diócesis clave con el buscadísimo privilegio de poder legar sus bienes a sus hijos, un estado de cosas que ni siquiera fue corregido bajo los Reyes Católicos a pesar de su decantada reforma del clero secular.[55] El valor documental de la *Cántica de los clérigos de Talavera*, lo mismo que su oportunidad como remate del *Libro de buen amor*, se hallan fuera de toda duda.

Posterior sin duda, si es que no escrita a raíz de aquellos hechos, la *Cántica* podría ser vista como un aditamento providencialmente adecuado a la naturaleza profunda del *Libro de buen amor*, pero nunca como un pegote adventicio ni ajeno a las preocupaciones más profundas de su autor.[56] Se halla de por medio el problema biográfico de la eventual participación de Juan Ruíz en el asunto y la famosa polémica entre Dámaso Alonso con su cárcel "de cal y canto" y María Rosa Lida, con su cárcel del pecado como alegoría cristiana.[57] No ilumina el texto si el arcipreste mensajero es el mismo que amó a doña Garoça, pero la confesión del pesar con que aquél la ejecuta parece sobreentenderlo. Si el arzobispo realmente envió a Juan Ruiz como hombre de confianza para tan delicado empeño, no habría podido a primera vista hacer peor elección. Sólo que no es fácil imaginar a don Gil de Albornoz, agudo político y diplomático, encargando tan delicada embajada a un ejemplo viviente de lo contrario. Contra un "autobiografismo" inducido

[55] En 1077 el legado pontificio a un concilio celebrado en Gerona trabaja para que los hijos de clérigos no puedan heredar sus beneficios (H. C. Lea, *An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, p. 304). La sanción se hizo rutinaria a partir de entonces y, por cuanto se sabe, fue muy escasamente ejecutada. La Partida I aprueba por la puerta falsa la barraganía clerical y desde Fernando III es frecuente la dispensa de la prohibición de heredar a la descendencia, documenta Peter Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, p. 186; los obispos por lo demás tenían abiertamente concubinas y legaban sin dificultad sus bienes; mientras que en el Concilio de Basilea (1435), la delegación del rey de Castilla hizo por salvar la "costumbre" de la libídine clerical de las nuevas medidas contra el concubinato (*ibid.*, pp. 237 y 326). Los clérigos del cabildo de Guadalajara tenían privilegio real para heredar a sus hijos, contra el derecho canónico (F. J. Hernández, "Juan Ruiz y otros arciprestes", pp. 13-14). El problema de la clerecía concubinaria aparece repetido una y otra vez en los concilios y asambleas eclesiásticas de finales del siglo XV, dando fe de su pertinacia; la misma doña Isabel se permitía hacer un cortesano cumplido cuando el cardenal Mendoza le presentaba a sus "pecados" o prole ilegítima; "Parece, por consiguiente, exagerado hablar de una *reforma del clero español por los Reyes Católicos*", concluye J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español*, p. 354.

[56] R. Menéndez Pidal (*Poesía juglaresca y juglares*, p. 272) tiende a ver allí sólo el gran ejercicio de goliardismo en todo el *Libro de buen amor*; mientras que F. Lecoy (*Recherches sur le 'Libro de buen amor'*, p. 236) señala únicamente un reflejo indiferenciado de las costumbres del momento. Frente a ellos, Anthony N. Zahareas opone la experiencia autobiográfica del autor y su manifiesta continuidad con el macrotema del amor carnal en la obra (*The art of Juan Ruiz, Archpriest of Hita*, Estudios de Literatura Española, Madrid, 1965, p. 107). No encuentra J. Bueno base para negar el carácter histórico del episodio, ni aun para dejar de verlo, como "clave del arco" de toda la obra (*Elementos eclesiásticos en el 'Libro de buen amor'*, pp. 127 y y 165). D. C. Clarke duda entre reconocer en el episodio una crítica de los colegas que no guardan sus votos o un ataque de despedida al celibato eclesiástico ("Juan Ruiz: Sacerdotal Celibacy and the Archpriest's Vision", p. 112). "Piccolo capolavoro d'umorismo e di satira" para F. Capecchi, "Il 'Libro de buen amor' di Juan Ruiz, arcipreste de Hita", *Cultura Neolatina*, 14 (1954), pp. 135-164 y 59-90 (p. 87).

[57] Dámaso Alonso, "La cárcel del Arcipreste", *Cuadernos Hispanoamericanos*, no. 86 (febrero, 1957), pp. 156-177. Contradecía en esto también a Leo Spitzer ("En torno al arte del Arcipreste de Hita", p. 113), a Félix Lecoy, (*Recherches sur le 'Libro de buen amor*, p. 331) y a María R. Lida en sus "Notas para la interpretación, influencia, fuentes y texto del 'Libro de buen amor'," *Revista de Filología Hispánica*, 2 (1940), pp. 105-50 (pp.107-108). Si la interpretación alegórica puede tener alguna probabilidad en relación con el texto inicial de 1 d, no ocurre lo mismo con el de 1674 f y la noticia específica del colofón del códice *S*. Por lo demás es indudable que Juan Ruiz no sentía la vida como exilio o cárcel, lo cual hace imposible admitir ninguna alternativa a la prisión auténtica y material, de acuerdo con la convicción de Rafael Lapesa, "El tema de la muerte en el 'Libro de buen amor'", en *Actas del Segundo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Nimega, 1967, pp. 73-91 (pp. 77-78). Igualmente J. Menéndez Peláez: "Una lectura sin artificios mentales exige la acepción real del término 'prisión'" (ed. *Libro de buen amor*; p. 30).

por una lectura fácil de su obra, hace por el contrario sentido que Juan Ruiz fuera elegido por su prestigio de canonista, colaborador probado de Albornoz y persona de fama, al menos, no escandalosa para los tiempos. Si, conforme al texto, confesó en Talavera actuar forzado "con más midos que de grado" (1691a), hurtándose a toda condena moral del cabildo y en completa neutralidad sobre la apelación al rey, es nada más que lo que cuadraría no a cualquier libertino, sino a un hombre de saber y conciencia con graves reservas previas acerca del celibato eclesiástico. Es también lo que pudo constituir para don Gil de Albornoz una desagradable sorpresa y le impulsara a imponer un castigo a aquel antiguo amigo y compañero de estudios, al borde ahora de incurrir en una de las desviaciones del aristotelismo radical de la época. El moderno editor del concilio toledano de 1342, José Sánchez Herrero,[58] propone una concatenación de este orden como base de su prisión "sin meresçer" (1674f) por orden del arzobispo. No es posible en todo esto la certeza, pero tampoco ninguna otra interpretación más lógica de las noticias tradicionales.[59]

La cuestión del celibato eclesiástico da paso, como se ve, a muy diversas implicaciones que no podrán ser aquí agotadas. Al menos desearía insistir en su tangencia con el problema de género y estructura que, bajo acuerdo general, es el más arduo y central del *Libro de buen amor*. Desde fines del siglo XIX (M. Fernández y González, A. Castro, M. R. Lida, O. H. Green) ha venido avanzándose su afinidad con la heterogeneidad acumulativa de la *maqama* árabe.[60] Se halla ésta comprometida con el alarde lingüístico y el didactismo del amor bajo el concepto-sombrilla del *adab*, a la vez que alejada de la idea de estructura ínsita en Occidente como herencia del mundo clásico. Fórmula de inmenso éxito, por esencia porosa, calidoscópica e identificada con la amenidad a todo trance, la *maqama* se impuso en Oriente como objeto de importación a todas las lenguas circundantes, lo mismo que en al-Andalus lo haría con el hebreo y, por obra y gracia de

[58] *Concilios provinciales*, pp. 48-49.

[59] Que la *Cántica de los clérigos de Talavera* "tuvo por base un hecho real y efectivo que luego Juan Ruiz abultaría a su talante" y "quizá" basado en alguna carta del arzobispo contra el amancebamiento, era ya mantenido por Julio Puyol y Alonso, *El arcipreste de Hita. Estudio crítico*, Madrid, 1906, p. 284. Lo mismo Julio Cejador en su edición y después F. Lecoy, *Recherches sur le 'Libro de buen amor'*, p. 232. Indeciso Corominas en la suya (p. 624). Proporciona un fondo consistente a la presencia de Juan Ruiz y su prisión por orden del arzobispo J. Beneyto: "La *Cántica* era, en efecto, insolentísima, e hizo bien don Gil en encarcelar a don Juan" (*El cardenal Albornoz*, p. 86). Estudio más detallado de J. Martín Martín y G. Sena Medina, "La prisión del Arcipreste", en *Juan Ruiz de Cisneros, arcipreste de Hita*, pp. 66-77. Es también probable que la prisión no durase mucho, pues en febrero de 1343 don Gil presentaba en Aviñon una petición por procurador de beneficios a favor de varios familiares suyos, entre los que se cuenta Juan Rodríguez de Cisneros, según documento de José Trenchs Odena, "Albornoz y Aviñón: Relaciones con la Cámara Apostólica (1325-1350)", en E. Verdera Tuells, ed., *El cardenal Albornoz y el Colegio de España*, Publicaciones del Real Colegio de España, Bolonia, 6 vols., 1972, vol. 1, pp. 256-286 (p. 274). Inaceptables, por puramente especulativos, tantos los principios como los análisis particulares acerca de toda la cuestión de la *Cántica* por Henry A. Kelly, *Canon Law and the Archpriest of Hita*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghampton-New York, 1984. Convincentemente rechazado por J. Jurado, si bien sus propias tesis relativas a cronología de la *Cántica* y a toda posible involucración de Juan Ruiz en el asunto son a su vez hipercríticas o fácilmente rebatibles ("'Libro de buen amor', vv. 19 bc", pp. 358 y 369-370). Se ha sugerido, incluso, que la protesta de los clérigos de Talavera, manipulada por los enemigos políticos de don Gil, contribuyera a su definitivo alejamiento de España tras el advenimiento de Pedro I; ver Hilda Grassotti, "En torno al exilio del cardenal Albornoz", en *El cardenal Albornoz y el colegio de España*, 1, 319-343 (p. 341).

[60] Francisco Márquez Villanueva, *Orígenes y sociología del tema celestinesco*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 104-111.

Juan Ruiz, al dominio románico del castellano. Nada semejante en cuanto al problema de fondos, si no es a modo de hito negativo, por el lado semítico. Alfaquíes y rabinos no sólo desconocían el celibato, sino que lo consideraban una lacra determinante no de la castidad, sino de la impureza que tenían por congénita del clero cristiano.

Sólo que éste es también el momento de delimitar la otra orilla de distanciamientos no menos decisivos, porque la *maqama* y sus grandes maestros no sobrepasan el esquema narrativo del cuento, ni por razones de ortodoxia religiosa pueden llegar a la problematización del fenómeno humano con el grado de conciencia que, por egregio ejemplo, alcanza la cuestión del celibato como cumbre y desembocadura del *Libro de buen amor*. Leído bajo la valoración de lo dicho y de lo que Umberto Eco llama *il non detto*[61] propio del lector moderno (o de su anticipo), las páginas del Arcipreste revelan tanto una sutil coherencia discursiva, que marcha desde el "cómo segund natura los omnes e las otras animalias quieren aver compañía con las fenbras" (p. 109), hasta su clausura con la puesta en tela de juicio del celibato eclesiástico a través del episodio de Garoça y la *Cántica de los clérigos de Talavera*. Siendo esencial comprender que, pese a afinidades conceptuales o de escuela, no lo hace a través de las macizas arquitecturas de un poema medieval como el de Jean de Meun, sino al de las estrategias de comunicación a que nos aveza el arte de la novela moderna.[62] Equivale esto a decir que la integración aculturadora de una forma literaria árabe no ha funcionado en absoluto allí a modo de ningún servil trasvase colonial, sino como una mutua hibridación abierta a posibilidades renovadoras que, en ruptura con el pasado, sólo eran concebibles en la península Ibérica. Un epidesarrollo autóctono y diferencial, que es para nosotros un exigente programa de estudio bajo un concepto de *mudéjar* que no significa a secas lo árabe o lo judío, sino la mutua hibridación de Oriente y Occidente sobre un plano de amplia interacción humana. Un *mudéjar* no sólo vigente en las artes visuales, sino también en lo intelectual y literario, es decir, de algo que cabe decir bella y paradigmáticamente realizado en el *Libro de buen amor*.

[61] Umberto Eco, *'Lector in fabula'. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milán, 1979, p. 51.

[62] Conforme a la intuición de Marcelino Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, 10 vols., CSIC, Santander, 1944, vol. 1, p. 134.