III. El pensamiento de Juan Ruiz

Jacques Joset
Université de Liège

A pesar de unos intentos más o menos recientes de volver a titular la obra de Juan Ruiz *Libro del Arcipreste*, convendremos que los argumentos aducidos par Ramón Menéndez Pidal en fecha tan lejana como 1898 en pro de *Libro de buen amor* siguen en pie por fundamentarse en el mismo texto del Arcipreste (13c, 1630a).[1] Pero, a su vez, dicho título sigue siendo enigmático por el significado de *buen amor* que ha sido la piedra de toque de controversias filológicas y hermenéuticas.[2] No obstante las quince ocurrencias de *buen amor* en el texto son, en su mayoría, reductibles al concepto de 'amor de Dios': ni el antitético "loco amor", ni el amor cortés, ni el platónico ni tampoco otras clases posibles de amores podrían servir de común denominador semántico al "buen amor" de Juan Ruiz. Sin embargo, esa reducción semántica no abarca todas las ocurrencias: así cuando don Amor le aconseja al protagonista de mostrar "buen amor" a la alcahueta (443b), quiere inclinarle a un trato amistoso con la vieja amenizado por la sabiduría popular.[3] Pero la primera aparición de la expresión en el prólogo en prosa no deja lugar a dudas sobre su sentido: "E desque está informada e instruida el alma que se ha de salvar en el cuerpo linpio, e piensa e ama e desea omne el buen amor de Dios e sus mandamientos."[4] Corresponde ese "buen amor de Dios" al sentimiento de atracción respetuosa de la criatura hacia el Creador, sentido confirmado por la rigurosa antítesis que viene a continuación: "E otrosí desecha e aborresçe el alma el pecado del amor loco d'este mundo" (p. 79, ll. 28-30) y la segunda ocurrencia del "buen amor, que es el de Dios" (p. 79, ll. 34-35). La segunda parte del prólogo en prosa se dedica más bien al *loco*

[1] Menéndez Pidal [1898]. En el siglo XVIII, Sánchez [1952:xxxi] y en el XIX, Janer [1952:vi], abogaron por el título *Poesías* o *Cantares del Arcipreste de Hita*. Kellermann [1951] y Capecchi [1953] pusieron en duda la argumentación de Menéndez Pidal pero Lida de Malkiel [1959:39n.33] vuelve a salir en su defensa. Han propuesto la retitulación *Libro del Arcipreste* (o *Libro del Arcipreste de Hita*) a la zaga del Marqués de Santillana en su *Proemio* entre otros Prieto [1979], Zahareas-McCallum [1989:IX], de Vries [1989] (con aplicación de su rígido enfoque numérico de las obras medievales), Dagenais [1994:13] y Vasvari [1990, 1991-1992]. Orduna [1988-1989] distinguía el *Libro de buen amor*, que contendría la mayor parte del "Cancionero" de Juan Ruiz, del *Libro del Arcipreste de Hita*, que sería el mismo *LBA*, más las coplas de la oración inicial y las piezas añadidas (menos los "Gozos" tercero y cuarto). Sin embargo, la mayor parte de los investigadores de la obra, desde Ducamin [1901] hasta Di Camillo [2000], han aprobado la propuesta de Menéndez Pidal.

[2] Han participado en el debate Menéndez Pelayo [1944:272-273], Menéndez Pidal [1898], Cejador [1913: XX], Lecoy [1938:361-362], Kellermann [1951:249], Capecchi [1954:64], Spitzer [1955:127ss], Leo [1958:17], Lida de Malkiel [1959:38-39], Hart [1959:46-66], Gybbon-Monypenny [1961], Sobejano [1963], Márquez Villanueva [1965], Zahareas [1965:26-28], Dutton [1966, 1970], Gariano [1968:67], Joset [1971, 1977, 1988: 129-147], Colombi de Ferraresi [1976:164], Bergstrom [1978], Peters [1979], Álvarez [1983], Orduna [1991], Dagenais [1994:5, 57, 91], Morales Faedo [1997], Eisenberg [1999], López Castro [2000], Rotureau [2000], Di Camillo [2000], quien reduce excesivamente la polisemia de *buen amor* a 'ciencia', 'sabiduría' y 'amistad', Blecua [2001: 313] y un largo etc.

[3] Una lectura semejante en Sobejano [1958:419; 1963:435-436] y otras en Lida de Malkiel [1959:39n.33] (véase Joset 1966:560), Dutton [1966:170] y, conforme a su peculiar clave interpretativa erótica, Vasvari [2000: 241-242].

[4] Remito al texto de mi edición (Madrid, Taurus, 1990) pp. 77-79, ll. 24-27.

amor del mundo, a algunas de sus "maneras e maestrías e sotilezas [...], que usan algunos para pecar" (pp. 83, ll. 94-96) reiterado maliciosamente en el tan glosado: "Enpero, porque es umanal cosa el pecar, si algunos, lo que non los consejo, quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello" (p. 83, ll. 113-115).[5] Este "empero" no corresponde a una invitación, siquiera solapada, a una práctica desaforada del loco amor expresamente rechazada en la frase anterior dirigida a *los de poco entendimiento*: "E desecharán e aborreşçerán las maneras e maestrías malas del loco amor que faze perder las almas e caer en saña de Dios, apocando la vida e dando mala fama e deshonra e muchos daños a los cuerpos." (p. 83, ll. 108-112). Por si fuera poco, el Arcipreste vuelve a declarar la bondad de su intención y a machacar que quiso tan sólo avisar a todos contra "tantas maestrías como algunos usan por el loco amor." (p. 85, ll. 131-132).

La antítesis, clave del prólogo en prosa, repetirá sus dos términos en el cuerpo de la obra. Al pedir la ayuda de Dios en 13cd para "que pueda fazer libro de buen amor aqueste,/ que los cuerpos alegre e a las almas preste", es decir al anunciar el contenido del libro, Juan Ruiz no renuncia al amor de Dios que aprovecha a las almas. Este "buen amor" bien puede "alegrar los cuerpos" ya que el *amor loco*, como sabemos, apoca la vida y da "muchos daños a los cuerpos". La malicia, si la hay, se burla del público de poco o mal entendimiento.[6]

Poco después (c. 18), tras dos metáforas cultas, enlaza el Arcipreste dos comparaciones de tono popular ("como so mala capa yaze buen bevedor,/ ansí so mal tabardo está el buen amor") que sólo sirven para despistar al lector, quien, si aplica al caso el consejo que se le da en la misma enunciación, no se dejará engañar: la apariencia "grosera" del contexto no impide que este "buen amor" sea también de Dios.[7]

En las dos ocurrencias siguientes (66d, 68a), Juan Ruiz vuelve a señalar el título de su obra sin modificar el sentido fundamental de *amor Dei*. La oposición conceptual del prólogo en prosa sigue de pie pero la andadura sinuosa del texto de las cc. 66-68 se desliza entre la firme advertencia del verso 67c contra la "locura" de los mancebos y la clara afirmación del sentido oculto del libro. La dificultad del estos versos estriba, como en muchos otros del *Libro*, en la maraña de los niveles lingüísticos y, desde luego del pensamiento, que Juan Ruiz va tejiendo con sutileza.[8]

De interpretación más delicada aún que el ya comentado *buen amor* de 443b es la doble aparición de la expresión en 932b y 933b. Habla Trotaconventos, quien se indigna del discurso "como en juego" del protagonista y de los nombres que deslucen el oficio de alcahueta (cc. 920-927) a los cuales opone la petición: "llamatme 'buen amor' e faré yo lealtat" (932b). El arcipreste, interpelado por su título eclesiástico (930a), ha de darle la razón: "'buen amor' dixe al libro e a ella toda saçón" (933b). La vieja no desconoce el sentido que *buen amor* tiene para el clérigo: a las palabras displicentes de éste contesta tomando el apodo deseado del vocabulario de su estamento. El vocativo, agrega, no

[5] Véanse Menéndez Pidal [1898], Benito Durán [1946:49-50], Sánchez Albornoz [1961:81-82; 1962: I, 493], Pons [1950:306], Lecoy [1938:290n. 3], Lida de Malkiel [1959:31], etc.

[6] Sobre esta ocurrencia, véanse Kellermann [1951:249], Lida de Malkiel[1959:39 n.33], Dutton [1966:169; 1970:112], Sobejano [1963:432-433], Márquez Villanueva [1965].

[7] Han comentado el verso 18d Gybbon-Monypenny [1961:16], Dutton [1966:169], Sobejano [1963:433-434], Spitzer [1955:108ss], Temprano [1982-1983], Blecua [1992:15n] y, con doble sentido erótico, Vasvari [2000].

[8] Comentarios a estas ocurrencias en Gybbon-Monypenny [1961:23], Dutton [1966:170], Sobejano [1963: 435].

cuesta nada pero engaña la "vezindat" (932c), la cual podrá entenderlo como le dé la gana: el concepto inicial de *buen amor (que es el de Dios)* ha sido pervertido por otros sentidos menos limpios desde el *bon' amors* cortés hasta, por antífrasis, el amor naturalista del aristotelismo radical. La copla 933 intenta explicar el equívoco tan divertido como escabroso: al llamar a Trotaconventos "Buen Amor", el arcipreste protagonista se coloca en el plano de las apariencias engañosas, burlonas e irónicas; pero al llamar "buen amor" a su libro, el Arcipreste poeta "dice razón" (932a) ya que de hecho su obra trata del *buen amor de Dios*. El "cuerdo" entenderá correctamente y escogerá el camino de la razón; el "loco", de que se burla, seguirá descaminado y se perderá.[9]

A primera vista el verso 1331d ("Fe aquí Buen Amor, qual buen amiga buscólo"), también en boca de Trotaconventos, remite al apodo que la vieja acaba de darse y podría glosarse: "Llega a ti Buen Amor quien, como buena amiga, te buscó una amante (buen amor)". El desdoblamiento explicativo no cambia nada el sentido básico que coloca este *Buen Amor* sobre el plano de las apariencias engañosas.[10]

La alcahueta vuelve a enmarañar la semántica al tratar de hacer caer a Garoza en las redes del arcipreste: "amad al buen amigo, quered su buen amor" (1452b). La monja bien puede entender que este *buen amor* es el de Dios cuyo instrumento es el *buen amigo*, con énfasis sobre la ambigüedad del adjetivo. Como en 932b, este *buen amor* está en vilo entre parecer e ironía.[11]

A pesar de lo afirmado por Corominas [1967:560-562n.] y Gybbon-Monypenny [1988:421n.], el contexto de 1507c ("emiéndela todo omne e quien buen amor pecha") muestra a las claras que no hay otra interpretación posible que 'amor de Dios'. El amor de Garoza por el arcipreste participaba del limpio amor de las monjas que aman a Dios (invocado seis veces en el pasaje). Como tal, es el único ejemplo de buen amor verdadero en todo el *Libro* que, por su nombre, debía presentar por lo menos uno. El lector u oyente más capacitado para entender el *planh* compuesto con ocasión de la muerte de Garoza no puede ser sino el que 'paga tributo al buen amor de Dios'.[12]

En el epitafio de la alcahueta enunciado por la misma Trotaconventos, ésta desea la bendición de Dios para quien visitare su tumba y, además, "¡sí [así] l' dé Dios buen amor e plazer de amiga!" (1578b) La yuxtaposición de *buen amor* y de *plazer de amiga* así como el origen divino de ambos deseos puede parecer blasfematorio. Sin embargo, también puede entenderse como desvío irónico del concepto augustiniano de *bonus amor*; que es *recta voluntas* o bien interpretarse tomando en serio el primer deseo y el segundo en son de burla: "¡Dios le dé la gracia de quererle a Él, su Creador! (o ¡Dios le dé [a su criatura] su buen amor!) ¡Y, al de mal entendimiento, le dé la posibilidad de gozar del loco amor

[9] Sobre estos versos véanse Menéndez Pidal [1898], Bonilla San Martín [1906:377], Lecoy [1938:362], Krauss [1942:537], Spitzer [1955:130 n.21], Leo [1958:17-18], Sobejano [1958:418-419; 1963:439-441], Lida de Malkiel [1959:39 n.33, 46, 47 n.41], Gybbon-Monypenny [1961:24], Guzmán [1961:54], Morreale [1963: 319; 1967:272] Zahareas [1965:33-34], Márquez Villanueva [1965:281], Dutton [1966:170-171], Di Camillo [2000:185-186].

[10] Comentarios de 1331d en Márquez Villanueva [1965:280], Sobejano [1963:441], Dutton [1966:171; 1970: 116], Gybbon-Monypenny [1988:386n.]

[11] Véanse Lida de Malkiel [1959:39 n.33], Kellermann [1951:249], Hart [1959:113], Gybbon-Monypenny [1961:24], Sobejano [1963:437], Márquez Villanueva [1965:280], Joset [1966:560], Dutton [1966:172; 1970: 117].

[12] Otras interpretaciones en Sobejano [1963:437], Gybbon-Monypenny[1961:24], Dutton [1966:172; 1970: 117-118].

por decir un *pater noster* para la salvación del alma de la alcahueta!" Así se condensan en unas palabras equívocas los dos propósitos declarados de sendos prólogos.[13]

Tan complejas en lo semántico como ésta son las dos últimas ocurrencias de *buen amor* en la c. 1630:

> Pues es de buen amor, enprestadlo de grado:
> no l' neg[u]edes su nonbre ni l' dedes refertado,
> no l' dedes por dineros vendido ni alquilado,
> ca no ha grado nin graçia el buen amor conprado.

La serie de treinta y seis versos en la que esta estrofa está insertada constituye un contexto cristiano en lo ideológico, marcado por la transmisión del *Libro* en lo socioliterario. Como en la c. 13, el autor vuelve a dar el título y el contenido de la obra. El "buen amor", por ser el de Dios, no puede ni venderse ni alquilarse, sino que ha de entregarse gratuitamente: es todo provecho para su difusión y conforme con su contenido didáctico (*no l' neguedes su nonbre*). Además, en el vers *a*, se juega con el sentido de la expresión adverbial *de buen amor* que vale el *de grado* del segundo hemistiquio.[14]

Buen amor, el concepto y la palabra, Juan Ruiz no los inventó sino que los sacó primero de san Ambrosio, donde tiene el sentido de 'caridad' ("Vulnus boni amoris, sunt vulnera caritatis", *De Virginibus*, XIX, 91, Migne, *PL*, XVI), y luego de san Agustín con el significado de 'buena voluntad' ("recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor", *De civitate Dei*, XIV, 7, 2).[15] La oposición entre *buen* y *loco amor* correspondería más bien en los textos del autor de *La ciudad de Dios* a la antítesis *amor Dei / amor mundi* o *caritas / cupiditas*, mientras san Alberto Magno emplea los términos *dilectio* y *amor* (*Mittellateinisches Wörterbuch*, München, 1961, p. 582a, ll. 12-26).[16]

La irrupción de la ideología del amor cortés irradiada desde las literaturas de oc y oïl perturba ese sistema relativamente sencillo. Sin embargo, la codificación de Andrés el Capellán desconoce una oposición *bonus amor / malus amor* introduciendo a partir del siglo XII otras categorías de interés (así la entre *amor purus* y *amor mixtus*) en cuanto refinan los sentimientos de los amantes del *De amore*.[17] Totalmente embrollada será la semántica de esos amores con la intervención de los goliardos quienes ya no diferencian *amor y dilectio*.[18] Al parecer, Juan Ruiz aprovechó esta confusión del vocabulario didáctico-moral pervertido por una ideología mundana en un sentido humorístico, pero sin abandonar la antítesis ortodoxa entre amor de Dios y amor del mundo para explorar los vericuetos del lenguaje amoroso. El empleo de la expresión *bon amors* y *bone amor* en las líricas occitana y francesa y su progresiva polisemia refuerzan la evolución del latín

[13] Véanse también Weisser [1934:243], Capecchi [1954:81-82], Leo [1958:17], Lida de Malkiel [1959:39 n.33], Sobejano [1958:418; 1963:442], Vermeylen [1961:170], Dutton [1966:173; 1970:118].

[14] Sobre la c. 1630, véanse Capecchi [1954:84 y n. 94], Gybbon-Monypenny [1961:24], Zahareas [1965:25], Dutton [1966:173-174], Joset [1973:150-151], Di Camillo [2000:179-182].

[15] Muchos años antes de la nota de Gerli [1982], ya Puyol Alonso [1906] había relacionado a Juan Ruiz con san Agustín a quien citaba por un párrafo de los *Castigos y documentos del rey don Sancho*, LXI.

[16] Es de notar que san Isidro no utiliza *bonus amor* ni *malus amor* aunque sí un *stultus amor*, para llamar a Cupido: "Puer pingitur, quia stultus est et inrationabilis amor" (*Etymologiae*, VIII, xi, 80). Sobre la historia medieval de *caritas / cupiditas*, véase Lot-Borodine [1961].

[17] Andrés el Capellán, *De amore. Tratado sobre el amor*, texto original, traducción, prólogo y notas por Inés Creixell Vidal Quadras, Sirmio (El festín de Esopo, 3), Barcelona, 1990.

[18] Véanse Gybbon-Monypenny [1961:19] y Lehmann [1963].

medieval: en el siglo XII, un Marcabru opone todavía un *bon amors* cortés a un *amars* de "perdicio", como otros poetas contrastan los sinónimos *fin' amors* y *falso amor*, pero en el *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud de Béziers el mismo término de *bon amor* es tan polisémico que designa no sólo el amor de Dios y el amor cortés sino también, por ejemplo, el amor de los ángeles entre sí y el de los santos para con los humanos. En el *Roman de la Rose* de Jean de Meung, la *bone amour* se identifica con el amor al prójimo, prolongación del amor de Dios, pero al final del siglo XIII, la *Clef d'Amors*, trasposición de la *Ars amatoria* ovidiana, ve la *bonne amour chiere* (v. 376) como el resultado de una seducción basada en las apariencias.[19]

No faltan *buenos amores* en las literaturas peninsulares: Gybbon-Monypenny [1961: 21-22] y Dutton [21-22] mencionan varias ocurrencias de *bona amors* opuestas a *mala amors* de pura cepa agustiniana en Ramón Llull y se espigan más en la lírica catalana. La cosecha de *buenos amores* en la literatura castellana anterior a Juan Ruiz, desde el precioso precortés *bon' amar* de la *jarcha* de la *moaxaja* 29 de la colección de García Gómez [1965: 283-288, 409] hasta el *buen amor*, probablemente equivalente de 'amistad' del *Libro de los cien capítulos* (Rey 1960:37), anticipa otra más abundante todavía en las letras medievales españolas posteriores al Arcipreste.[20] Todos los ejemplos recogidos, con excepción de la jarcha, se colocan a lo largo de dos ejes: el del amor de Dios, objetivo o subjetivo, y el del amor humano desde el sencillo respeto hasta el amor entre una mujer y un hombre (sin particular marca de "cortesía"), pasando por la amistad y la caridad.

Pues, el *buen amor* de Juan Ruiz echa raices en un terruño lexicológico ya bien abonado. Pero hablando también del *loco amor* y consciente de la maraña conceptual que resulta del encuentro del amor de Dios y de los amores humanos con todos sus matices desde la satisfacción del instinto sexual hasta el amor platónico, el Arcipreste quiso jugar de todos ellos con las armas de la malicia, ironía, genio verbal de la ambigüedad. Así partiendo de la firme oposición entre *buen amor de Dios* y *amor loco del mundo* en el prólogo en prosa, engaña a su lector-oyente de mal entendimiento desplazando la línea de ruptura hacia la antítesis *buen amor* ('fin' amors' cortés) / *loco amor* ('que desconoce las normas de la cortesía') y entre los sentidos de *buen amor* que hereda de la tradición, no teme entablar un diálogo difícil y sabroso a la vez.

Sin embargo, el prólogo en prosa no es tan llano como la clara oposición entre los dos amores que acabamos de realzar. Zahareas [1965:21-23], quien lo tildaba con imprecisión de *exordium* aunque otros investigadores le habían asignado el género de "sermon joyeux",[21] veía en esta pieza preliminar una especie de puesta en abismo de las ambigüedades de todo el *Libro*. Ni *exordium*, ni "sermon joyeux" sino "sermon culto" es el prólogo para Ullman [1967], Chapman [1970], Kinkade [1970] y Nepaulsingh

[19] Sobre esta evolución, véanse Bliss Luquiens [1907:289-296], Chaytor [1939], Gybbon-Monypenny [1961: 18-24], Sobejano [1963:446-447], Lazar [1964], Joset [1971].

[20] Véanse Gybbon-Monypenny [1961:15], Sobejano [1963:445), Dutton [1966:162-164 y 1970:102, 120-121], Joset [1977].

[21] Lecoy [1934:361] y Green [1963:46-53]. Clarke [1972] sigue interpretando el prólogo en prosa como una variante del "sermon joyeux". Estudiosos norteamericanos han sugerido, con argumentos bastante débiles en nuestra opinión, que Juan Ruiz no fuera el autor del prólogo en prosa; véanse Walsh [1985; 1985-1986] y Dagenais [1994:141-142, 231 n.8]. Sin embargo el mismo Dagenais [1994:81-91] comenta agudamente dicho prólogo remitiendo a la literatura ovidiana medieval como posible fuente de las ideas literarias del pasaje (ya en Dagenais 1986-1987). Higashi [1997] no hace sino repetir esta lectura ovidiana ya bien elaborada por Dagenais y Rico [1967].

[1974].[22] Ullman lo coloca en la tradición voluntarista (San Agustín) de la controversia que la oponía a los intelectualistas (Santo Tomás de Aquino).[23] Chapman deslinda en él la huella de las *artes praedicandi*, lo descompone en sus partes tópicas y reconoce las *auctoritates* citadas rechazando la presencia agustiniana. Para Kinkade, se trataría de una versión popular de un sermón culto que ha de comentarse con la ayuda de textos romances. Y Nepaulsingh se contenta con agregar las *Leys d'Amors* y el *Libro del caballero Zifar* entre los textos romances aducidos por Kinkade y más procesos retóricos a los descubiertos por Ullman y Chapman.[24] El anuncio de lecciones prácticas de amor loco del famoso "Enpero, porque es umanal cosa el pecar, si algunos, lo que non los consejo, quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello" (p. 83, ll. 113-115) es menos original de lo que se ha comentado a veces: la *via negationis* escolástica, o sea el método de descripción del mal para orientar hacia el bien, pertenece al didactismo sermoniario y se da como una pirueta, un riesgo asumido por el poeta.[25]

Frente a estas lecturas múltiples y plurales del prólogo en prosa como sermón (culto o burlesco, paródico o meditativo), Jenaro-MacLennan las rechaza todas y propone en un estudio minucioso y ampliamente documentado considerar el prólogo como la justificación intelectual del *Libro*, que revela "tras su bíblico ropaje un fondo de oración meditativa arcaica y profunda, fuertemente impregnada en la Escritura, sobre la condición humana." (Jenaro-MacLennan 1974-1979:152) Los elementos patrísticos del prólogo abundan desde la inicial tripartición del alma (*entendimiento, voluntad, memoria*) de raíces agustinianas (*De Trinitate*, XIV, vii, 10) cruzadas de referencias bíblicas, como el *timor Domini* (*Salmo*, CX, 10) en el sentido hebraico de 'temor amoroso, respeto'. La tesis central (*la memoria del alma... non es apropiada al cuerpo humano*, p. 81, ll. 79-82) viene reforzada por argumentos sacados de san Gregorio Magno (*Epistolarum lib XI*, indict. IV, epist. XIII; Migne, *PL*, 77, col. 1128 C), y sobre la naturaleza humana, de la visión gregoriana profundamente pesimista de *Moralia in Job* (en particular V, VIII y XXXIV) (Jenaro-MacLennan 1974-1979:156-162). Esta condición hace que el hombre no puede escapar del pecado.

Otra lectura teológica del prólogo en prosa es la de Ynduraín [2001:69-94] quien vincula las consideraciones de Juan Ruiz sobre el entendimiento y la voluntad con la escolática tomista y las sobre la memoria con el neoplatonismo del *De natura et dignitatis amoris*, cap. II, de Guillermo de Saint-Thierry.

La literatura jurídica es otra fuente de inspiración de nuestro prólogo en particular el *Decreto* o *Concordia discordantium canonum* (hacia 1140) de Graciano, citado repetidas

[22] Otros investigadores realzan el aspecto paródico del "sermón culto" así Deyermond [1970] y Walsh [1979-1980], mientras Beltrán [1977:41-42] y Burke [1980-1981] lo rechazan y tildan el prólogo de "sermón universitario" o "meditative sermon" en la tradición agustiniana. Definitivo partidario de una interpretación seria, no paródica, del prólogo es Ynduraín [2001:94], quien lo lee como una exposición de normas ortodoxas. Otro análisis de sus aspectos teológicos en Paiewonsky Conde [1972:333-345] y una lectura estructuralista en Álvarez [1988].

[23] Advierten también la presencia de san Agustín (en particular del *De magistro* y *De civitate Dei*) en el *Libro de buen amor* Hart [1959:46-66], Michalski [1973], Nepaulsingh [1977], Gerli [1982] y Brownlee [1985]. Ynduráin [2001:14, n.2] opina que no es imprescindible suponer una dependencia directa de san Agustín cuyas ideas pudieron pasar por otros teólogos y doctores como san Isidro.

[24] Sobre los paralelismos posibles con el *Zifar*, véanse también Deyermond-Walker [1969] y Joset [1993].

[25] Véanse Martínez Torrejón [1987:86 n.20], Di Stefano [1999:37, 40]. Para Kinkade [1970:310] la frase corresponde a una llamada a la voluntad del lector libre de escoger el bien o el mal. El determinismo no se daría, pues, en el prólogo.

veces por Juan Ruiz por su estatuto de *auctoritas* prestigiosa.[26] De ahí que se le atribuyeran sentencias quizá sacadas del *Speculum judiciale* de Guillermo Durando o del bagaje cultural de la clerecía del tiempo.[27]

Tampoco es de olvidar la presencia de Aristóteles en su variante del averroísmo latino de los siglos XIII y XIV en este manifiesto por una *concordia discordantium rerum* presente en el libro que abrimos. Así cuando dice Juan Ruiz que las tres cosas del almas, si buenas son "aluegan la vida al cuerpo" (p. 77, l. 10), recicla un cliché de la *Etica nicomaquea* (X, 9, 1178b34-35) bien conocido de los "filósofos naturales" averroístas, lo que no implica la adhesión al corpus filosófico de Averroes.[28]

Buen ejemplo de la impregnación en la Escritura es la cita de apertura *Intellectum tibi dabo* (*Salmos*, XXXI, 8) repetida una y otra vez en el prólogo. Este "buen entendimiento" ("intellectus bonus", *Salmos*, CX, 10) de alcance didáctico-religioso es tan indispensable para la salvación eterna como para entender el libro. Pero hay que contar con la flaqueza moral humana y con los de poco entendimiento quienes, confundidos por las trampas de la semántica, llaman "buen amor" a las pasiones que llevan al infierno.

Por fin, antes de terminar el prólogo profesando la fe católica e invocando a la Trinidad al umbral del libro, Juan Ruiz, muy consciente del valor poético del mismo y responsable de la difusión de la "ciencia" poética, proclama un último propósito suyo: "E conpóselo otrosí a dar algunos leçión e muestra de metrificar e rimar e de trobar; ca trobas e notas e rimas e ditados e versos fiz conplidamente, segund que esta çiençia requiere" (p. 85, ll.136-139).[29] No cabe duda que para el Arcipreste, esta lección enunciada en un lugar estratégico de la pieza preliminar era tan importante como las de teología, exégesis, patrística y derecho de las que acababa de hacer alarde.

El prólogo en prosa, verdadero programa de lectura del *Libro de buen amor*, destaca, por lo tanto, la condición fundamentalmente pecadora del hombre ("porque es umanal cosa el pecar"). Desde ahora el pecado será uno de los hilos ético-ideológicos de la obra. El mismo *yo* del poeta lírico cristiano tiene una conciencia clara de esta condición (34c, 42a) y también su protagonista ficticio (76a), quien reprochará a Don Amor el traer consigo todos los pecados mortales en una diatriba que ocupa la décima parte del *Libro* (cc. 217-387) y cuyo modelo podrá encontrarse en la *Summa de vitiis et virtutibus* de Guillermo Peraldo (segundo cuarto del s. XIII). Sin embargo la digresión permanece firmemente vinculada al conjunto de la obra en cuanto los pecados resultan del *amor inordinatus* (concepto agustiniano) o "loco amor".[30] Pero, según hizo con el *buen amor*,

[26] Véase Cherchi [1993].

[27] Jenaro-MacLennan [1974-1979:168] propuso corregir *Decreto* en *Digesto* en dos lugares del prólogo en prosa (ll. 76, 78). Gybbon-Monypenny [1988:108n] rechaza con razón la sugerencia y propone a su vez a Guillermo Durando como fuente. Joset [1990:80n] cita una frase sobre la memoria muy parecida sacada del prólogo del *Libro del caballero Zifar* ("E porque la memoria del ome ha luengo tienpo, e non se pueden acordar los omes de las cosas mucho antiguas sy las non fallan por escripto [...]", ed. C. González, Cátedra (Letras hispánicas, 191), Madrid, 1983, p. 70) que prueba su amplia difusión en la literatura de clerecía.

[28] Sobre estos últimos puntos, véase Jenaro-MacLennan [1974-1979:173-184] con una reserva prudente de nuestra parte en cuanto a una formación intelectual del Arcipreste en Aviñón y/o en Boloña y otra de Rico [1985:188n. 36] sobre la presencia de cualquier averroísmo en el prólogo en prosa. Un análisis complementario de las tres potencias del alma en Dagenais [1994:86-90].

[29] Sobre la conciencia artística de Juan Ruiz, véase Zahareas [1965:62-69].

[30] Sobre la condición pecadora del hombre y la naturaleza equívoca del pecado en el *LBA*, véase Zahareas [1965:33-36; 1978-1979]. Una lectura del *LBA* como reescritura del mito del pecado original en Francomano [1997-1998]. Sobre la digresión de los pecados mortales, véanse Lecoy [1938:194-200], Ricard [1966], Hamilton [1970], Oyola [1979:101-161], Bueno [1980, 1983:85-94], Vasvari [1985-1986], Dishman [1986].

tergiversa el concepto de pecado en la adaptación del *Pamphilus*: en 817b, precave a Trotaconventos de no engañarlo, que sería "pecado muy grande", cuando en realidad caería en un pecado mayor si la alcahueta lograse seducir para él a Endrina. En el otro gran episodio de seducción en el que interviene Trotaconventos, hasta desea pecar con Garoza: "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!" (c.1507). Al final del *Libro*, la metonimia *el pecado* por 'el diablo' (1618b) da cuenta de la extensión de su dominio: todo ser humano fue, es y será su presa.

Para contrarrestar la inclinación hacia el mal, el hombre de "buen entendimiento" y, sobre todo, de "buena voluntad" tiene las armas de la penitencia, del arrepentimiento y de la confesión. La penitencia se esgrime como arma de resistencia a los pecados mortales (250b, 259d...). El peregrinaje a Santa María del Vado y la oferta de cantigas sobre la Pasión de Cristo a la Virgen (cc. 1043-1066) son formas de arrepentimiento de un clérigo pecador después de las "luchas" contra las serranas. La batalla de la Cuaresma contra Carnal, en la que se reconoce el enfrentamiento del ciclo cristiano y del ciclo pagano, del "buen amor de Dios" y de naturaleza humana aficionada al loco amor, del arrepentimiento y del pecado, ve la victoria provisional de aquella: "demandól [a Carnal] penitençia con grand arrepentir" (1128d),[31] lo que introduce la digresión sobre la confesión que el *yo* del Arcipreste en tanto autor-comentarista toma a su cargo ("Pues que de penitençia vos fago mençión [...], 1131a"). El fundamento histórico del *excursus* podría ser, según Hernández [1987-1988:16], el proceso que opuso al arzobispo de Toledo y los clérigos de Madrid en el que toma parte el Venerable Johan Rodríguez en tanto testigo, mientras que para García y García [1985], la fuente de la digresión sería el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez (ca. 1316). Sin embargo, las aproximaciones de textos apuntan más hacia las decretales de Graciano y el *Repertorium sive Breviarum aureum super corpus juris canonici* de Guillermo Durando, como señala acertadamente Gybbon-Monypenny [1988:348-351nn.].[32]

Para derrotar a los mortales pecados, que "de cada día nos trahen muy conbatidos" (1583b), y precaverse de las trampas de la carne, el diablo y el mundo, el cristiano tiene también las armas de las obras de misericordia, dones del Espíritu Santo y sacramentos (cc. 1583-1605).[33] Esta nueva digresión sigue, a modo de señal de penitencia, el episodio

[31] Aparentemente Juan Ruiz establece entre "penitencia" y "arrepentimiento" una relación de exterioridad a interioridad: "es menester que faga por gestos e gemidos/ sinos de penitençia que es arrepentido." (1138cd). Una nota sobre la penitencia como elemento estructurador de la construcción del *yo* y del *Libro* en Root [1989-1990]. Kinkade [1995-1996:134] llama la atención sobre un *Art d'amors* francés de finales del s. XIII-principios del XIV donde se mencionan (vv. 49cd) los mismos remedios (penitencia, arrepentimiento y confesión) que en Juan Ruiz para contrarrestar la flaqueza de la naturaleza humana.

[32] En la c. 1152, Juan Ruiz señala otras fuentes: el *Speculum juiciale* de Guillermo Durando (c. 1270) además del *Repertorio* del mismo canonista; la *Summa aurea* o *Summa super titulis decretalium Gregorii IX* o *Summa Hostiensis* de Henricus Bartholomeis, cardenal de Ostia; el *Apparatus, seu quinque libri Decretalium* (c. 1250) del papa Inocencio IV; el *Rosarium Decreti* (c. 1300) de Guido de Baisio; la *Novela*, las glosas a las decretales de san Gregorio, quizá, con más precisión la *Novella in Decretales Gregorii IX* (1338) de Johannes Andreae, según Kelly [1984:23-28] y, por fin, otra colección de decretales *Decretorio* (ms. *G*) o *Diratorio* (ms. *S*) por *Directorio*, identificado por Kelly [1984:23-24] con el *Directorium juris* (1322) de Petrus Quesnel. Walsh [1985, 1985-1986] no convence cuando supone que la digresión sobre la confesión es obra de un eclesiástico ajeno a Juan Ruiz en vista de proponer una lectura ortodoxa del *Libro de buen amor*. Ynduráin [2001:36] observa el interés evidente del Arcipreste por los aspectos jurisdiccionales de la confesión.

[33] Sobre las armas del cristiano véanse Lecoy [1938:179-187], Ricard [1973:95-103], Bueno [1983:85-94], Dagenais [1994:106].

de la seducción fallida de la monja Garoza, quien había preferido la vida conventual al pecado del amor loco (c. 1385). Apenas evocado el deseo de pecar con la monja, levanta el vuelo la imprescindible penitencia (1501d) que entraña el arrepentimiento del arcipreste protagonista de tal forma que "mucho de bien me fizo con Dios en linpio amor" (1503c).[34]

Todos los conceptos manejados hasta aquí quedan supeditados a una concepción del mundo resumida en las cc. 71-76 comentadas por Rico [1985]:

> Como dize Aristótiles, cosa es verdadera,
> el mundo por dos cosas trabaja: la primera,
> por aver mantenencia; la otra cosa era
> por aver juntamiento con fenbra plazentera.

Descartadas las fuentes anteriormente propuestas, *Politica*, I, ii y viii, 1252*a* y 1256*b* (Buceta 1925) e *Historia animalium*, VIII, i, 588*b* y V, viii, 542*a* (Zahareas 1965:181-182), se identifica el dicho de Aristóteles con planteamientos generales que constituyen el núcleo de la "filosofía natural" del *De anima*, II.[35] La nutrición y la generación representan la misma función del alma vegetativa, la perduración, de tal forma que ha de entenderse que el mundo (es decir todas las cosas vivas) se esfuerza en sobrevivir y perpetuarse aunque el complemento del último verso ('con fenbra plazentera') remite ya al segundo grado de la vida y a una propiedad del alma sensitiva. En consecuencia, Juan Ruiz desvía con malicia los planteamientos del *De anima*, así como se apropia una observación común: "el omne de mal seso todo tienpo, sin mesura/ cada que puede, quiere fazer esta locura" (74cd), es decir "aver mantenencia" juntándose "con fenbra plazentera", lo que alcanza un tercer grado del alma, el discursivo, y remite a la naturaleza humana, que como sabemos desde el prólogo en prosa, está más inclinada al mal y al pecado que al bien.

El discurso sigue las pautas del aristotelismo heterodoxo o radical, condenado en París en 1277, pero ya conocido en 1235 en España, donde el fraile renegado Tomás Escoto todavía lo estaba difundiendo en los años del Arcipreste quien, en tanto autor, atribuye a su personaje una argumentación filosófica encaminada a justificar su lujuria. La irrupción de la filosofía naturalista en el *Libro de buen amor* reconstituye un eslabón entre los vv. 27.256 y 27.285 del *Breviari d'amor* de nuestro ya conocido Matfré Ermengaud de Béziers y el *Breviloquio de amor y amiçia* (c. 1437) de Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado, como ha demostrado, hilando fino, Cátedra [1989:41-56].[36]

Pero en otros lugares del *Libro de buen amor*, *mundo* tiene una extensión semántica diferente de la ocurrencia anterior. En el sentido bíblico se opone a Dios y por eso viene connotado despectivamente: "Como diz' Salamón, e dize la verdat,/ que las cosas del

[34] Una perspectiva diferente del "pecado de monja" en Zahareas [1965:35].

[35] Di Stefano [1999:644] sigue sin excluir *Historia animalium* de las fuentes posibles del pasaje.

[36] Véase también Blecua [1992:XXXIII-XXXVIII]. No es de excluir en este recorrido del aristotelismo radical una interferencia del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* de Alí Abenragel en la traducción encargada por Alfonso X , como sugiere López-Baralt [1985:55-56]. Lope García de Salazar citará en prosa la c.71 en su *Libro de bienandanzas e fortunas* (1471-1476), según señalan Armistead [1976-1977] y Dagenais [1994:187-188]. Dagenais [1989; 1994:206-207] declara ser escéptico en cuanto a la exégesis de Rico y a la concadenación histórica de Cátedra, pero, en nuestra opinión, sus argumentos no logran desarmar la sutileza erudita de los investigadores españoles. Ynduráin [2001:20-21] lee las reiteradas referencias a Aristóteles en clave burlesca.

mundo todas son vanidat" (105ab). El sintagma 'Dios y el mundo' representa el conjunto espiritual y terrestre que rodea al hombre, quien puede echarlo todo a perder si se deja poseer por el "loco amor del mundo": "a Dios pierde e al mundo, Amor, el que más quieres" (399d).[37] Puede también ser un equivalente de 'sociedad', *siglo* en el vocabulario de Juan Ruiz. En este sentido, el mundo se somete a las leyes generales de la economía mercantil: "el dinero, del mundo es grand rebolvedor" (510b).

Contra aquel mundo inestable pintado por el Arcipreste de Hita, mundo del pecado original y mundo histórico de la feudalidad decadente, el hombre tiene sólo un remedio: la "mesura", virtud bíblica ya laicizada, que a lo largo del *Libro de buen amor* surge como el ideal por alcanzar en todas circunstancias. Desde un principio, el concepto se aplica al amor cortés de que es la esencia. "Sey como la paloma, linpio e mesurado" (563a), le aconseja Don Amor al arcipreste, tras recordarle que el vino "muchas bondades tiene si s' toma con mesura" (548b), caso particular de un comportamiento general:

> En todos los tus fechos, en fablar e en ál,
> escoge la mesura e lo que es cumunal:
> como en todas cosas poner mesura val,
> así sin la mesura todo paresçe mal. (c. 553)

Mesuradas tienen que ser las dueñas ideales perseguidas por el seductor fino (169c, 581c), pero la mesura es también una virtud que figura en la panoplia de las armas del cristiano contra la soberbia (1588c) y entre las imprecaciones a la Muerte se le reprocha su falta completa de mesura (1522c). De tal forma que, igual que otros conceptos claves del *Libro*, la mesura se pinta de matices equívocos: la mesura cortesana que Don Melón atribuye a Doña Endrina (682a) es tan hipócrita como la calidad de "buen amigo" (683b) de que se jacta. Ni siquiera la penitencia es camino seguro a la salvación: la penitencia extrema que impone la Cuaresma a Carnal lleva a lo mismo que la gula, a la debilidad y apocamiento de la vida. La misma penitencia tendrá, pues, que adoptar la mesura como norma de conducta. El mundo de los amores logrados como el de la ética cristiana ("Noli esse justus multum, et noli plus sapias quam necesse est, ne obstupescas", *Eccl.*, VII, 16) se miden por el mismo rasero de la mesura.[38]

Juan Ruiz como poeta de clerecía que se preciaba de inscribir su obra en un sistema de pensamiento, coherente a pesar de su complejidad, tenía que enfrentarse también con el determinismo astrológico, problema filosófico que no dejó de preocupar a los mejores teólogos medievales y renacentistas. La postura inicial del Arcipreste es estrictamente determinista ("qual es el asçendente e la costellaçión/ del que naçe, tal es su fado su don", 124cd); la ilustra el cuento del hijo del rey Alcaraz (cc. 129-139). Pero la doctrina viene sobredeterminada por la intervención divina que siempre puede cambiar un destino:

> Bien ansí nuestro Señor Dios, quando el çielo crió,
> puso en él sus signos e planetas ordenó,
> sus poderíos çiertos e juïzios otorgó,
> pero en sí mayor poder retuvo que les non dio. (c. 148)

[37] El estudio de Seidenspinner-Nuñez [1988-1989] trata de la antítesis Dios *vs.* mundo en el *Libro de buen amor*; pero no cuestiona su alcance filosófico.

[38] También Ynduráin [2001:36, 112] realza la importancia del concepto de "mesura" en el *Libro de buen amor*.

Este concepto, que equilibra los poderes de los astros y los de Dios, clásico en la Europa medieval, no es el que se aplica al *yo* protagonista sino el determinismo astrológico de partida: su nacimiento bajo el signo de Venus "justifica" su carrera de seductor (cc. 153-154).[39] Esta lógica falaz, de la que Juan Ruiz está muy consciente y juega aquí con malicia, es una pieza más de las polémicas sobre astrología que interpelaban al mundo intelectual de la Europa medieval. Descartadas las fuentes orientales *directas* de las doctrinas (la ortodoxa y la heterodoxa), aunque sí bien pueden serlo las del apólogo del horóscopo del hijo del rey Alcaraz, el desliz de la teoría admitida por la Iglesia al determinismo riguroso corresponde jocosamente a otra propuesta del aristotelismo radical condenado en 1277 (Rico 1985:193-194): "[...] la 'heterodoxia' de Juan Ruiz, o [más bien] la que el autor del *Libro de buen amor* imprime en la descabalada mente de su personaje enamorado puede ser también un agudo recurso para retratar la falsa lucidez de su criatura" (Cátedra 1989: 72). Por otra parte, la lógica falaz del protagonista lo aleja del autorretrato realista: sus "figuras" (cc. 1485-1489) son las retóricamente convencionales de un hombre nacido bajo el signo de Venus (153a) con sus rasgos sanguíneos y sensuales pero destinado al fracaso amoroso según los criterios de la fisionómica del tiempo: "el cuerpo ha bien largo, mienbros grandes, trefudo, ..." (1485b).[40]

Otro tópico del pensamiento medieval, la "fortuna" aparece también, aunque con discreción, en el *Libro de buen amor*. La rueda de la fortuna fue, de hecho, la alegoría más socorrida (y la consolación) de los altibajos del destino humano, lo que no dejaba de plantear, otra vez, la problemática de las relaciones entre una *ventura* (la palabra *fortuna* no pertenece al vocabulario de Juan Ruiz) que parece cambiar a ciegas y el poder omnisciente de Dios. Desde un principio, la aparición de la palabra predica una conciliación conceptual ya que al aconsejar al hombre que escoja "lo mejor el de buena ventura" (67d), le señala el camino del buen amor de Dios que se esconde en las páginas del libro. La segunda aparición es negativa pero da cuenta a la vez del voluntarismo que consigue vencer un signo astrológico aciago y de la difusión general de la imagen de la rueda mediante el refranero: "[...] dize una escritura/ que 'buen esfuerço vençe a la mala ventura'" (160bc).[41] Pero Dios, como en la relación dialéctica con el poder de las constelaciones de que la *ventura* parece ser otro nombre,[42] sirve de arbitro supremo:

[39] Sobre fuentes e interpretaciones de la doctrina astrológica y del cuento insertado, véanse Castro Guisasola [1923], Crawford [1925], Lecoy [1938:160-163], Deyermond [1963], Ullman [1964], Zahareas [1965:188-201], Michael [1970:188-190], Arias y Arias [1970], Kinkade [1970:310-314], Knowlton [1973-1974], Colombí de Ferraresi [1976:184-185], Álvarez [1981-1982; 1982], Marmo [1983:174-186], Castro [1984:389], López Baralt [1985:43-58] y la respuesta de Joset [1988:671-63] a esa tesis arabizante, Cátedra [1989:70-72], Vicente García [1999]. Para Ynduráin [2001:113-130] la digresión astrológica de Juan Ruiz es un episodio de la querella teológica que oponían los nominalistas de Occam a los realistas tomistas, polémica a la que se sumaba otra jurídica sobre el origen (razón o voluntad divinas) de la justicia y de la *equitas*. Walsh [1985 y 1985-1986] vuelve a proponer que el comentario astrológico del *LBA* no pertenece a Juan Ruiz reduciendo abusivamente la complejidad intelectual del texto.

[40] Sobre las figuras del arcipreste, véase la nota de Joset [1990:624] con bibliografía a la que se agregará Briere [1987] y Ly [1992].

[41] Comentarios sobre las fuentes posibles de este verso (*Alexandre*, 71a, ms. *P* y/o el refranero) en Lida [1941], Corominas [1967:110n.], Joset [1990:142n.], Blecua [1992:42n.]. Sobre el sentido positivo o negativo de *ventura* en el contexto de 1506ab, véase England [1983-1984].

[42] Confirmarían dicha relación versos tales como "[...] de tal ventura seo/ que, si lo faz mi signo o si mi mal asseo,/ nunca puedo acabar lo medio que deseo" (180ac).

> Muchas vezes la ventura, con su fuerza y poder,
> a muchos omnes non dexa su propósito fazer:
> por esto anda el mundo en levantar e en caer;
> Dios e el trabajo grande pueden los fados vençer. (c. 692)

Y la misma lógica equívoca que remataba la digresión astrológica le permite al protagonista acudir a la protección divina contra la ventura (cc. 693-694) para revalidar la cortesía dudosa y heterodoxa que hizo que declarara a Endrina: "ámovos más que a Dios" (661c), y volviera a exclamar: "Dios e mi buena ventura me la tuvieron guardada" (877d) tras constatar que "quísom' Dios bien guiar e la ventura mía" (687d).[43]

El así llamado por los editores *Cantar contra* (o *a*) *la Ventura* (cc. 1685-1689), aunque sea una composición añadida al *Libro* propiamente dicho y como tal sospechosa de ser apócrifa, retoma los tópicos señalados, en particular el de la vinculación del tema con la astrología ("Ventura astrosa", 1685a), el de las quejas del *yo* lírico y de su deseo que la rueda de la fortuna dé una vuelta hacia arriba cambiando en buena la mala suerte de uno.[44]

Hasta aquí los núcleos duros del pensamiento de Juan Ruiz. Alrededor giran temas periféricos, dependientes funcionalmente de los focos complejos de su concepto del mundo y destino humano que, si bien recogen elementos culturales conocidos que convergen en la Castilla medieval, se dan en el *Libro de buen amor* como una construcción original.

Entre esos temas periféricos, el de la muerte domina la segunda parte de la obra. Ya una de las "dueñas" del arcipreste se le había muerto, "como es natural cosa el nasçer e el morir" (943a). En la digresión sobre la confesión, la muerte constituye un caso de excepción al orden canónico de preeminencia de los confesores (cc. 1156-1160). Reaparece en un verso notable por su estructura imaginaria e implicaciones ideológicas en la fábula del "mur de Monferrando y del mur de Guadalajara" contada por Garoza en una especie de premonición de su propia muerte: "con miedo de la muerte, la miel non es sabrosa" (1380c).[45] La muerte de la monja (cc. 1506-1507) acrecienta la presencia del tema en la parte final del *Libro* precediendo a la de Trotaconventos (cc. 1518-1519), a las imprecaciones contra la Muerte alegorizada, al planto y al epitafio de la alcahueta (cc. 1520-1578).[46] Entre los vehementes reproches y culminándolos, el protagonista identifica a la Muerte con el mismo infierno (c. 1553) cuyo único contrincante eficaz no es nadie menos que Cristo: "tú l' mataste una ora. Él por sienpre t' mató" (1558d). Cristo cuyo poder logra hasta salvar a la mismísima alcahueta (1568cd): la aserción no es ningún sacrilegio sino aplicación paródica de un topos del género de las lamentaciones

[43] Dios y la ventura, esta vez mala, vuelven a ser aliados en el contexto engañoso de la locura fingida de Trotaconventos: "dixo luego la gente: 'Dé Dios mala ventura/ a vieja de mal seso que faze tal locura.'" (934cd)

[44] Para un estudio filológico de este poema separado, véase Morreale [1980].

[45] Sobre este verso y sus implicaciones, consúltese con prudencia Walker [1970].

[46] Sobre fuentes y comentarios de las cc. 1520-1578, véanse Lecoy [1938:200-212], Lida de Malkiel [1941: 159], Leo [1958:89-112], Zahareas [1965:209-217], Lapesa [1966], Ross [1973], Rico [1985:194-197], Tesauro [1987]. Dagenais [1994:20 y 106] hace constar que el ms. *T* contiene también la *Visión de Filoberto* relacionada con el *LBA* por el tema de la muerte e integra las imprecaciones en la tradición de la lírica meditativa. Linares González [1996:9] vincula la muerte con el invierno dentro de un concepto cíclico del *LBA*.

por un personaje desaparecido (*planh*) o última expresión de la misericordia divina que rozaría lo atrevido.[47]

Aunque presente en todas las tradiciones literarias de la Europa Medieval, el miedo a la muerte, consabido es, se hace tema recurrente en las grandes obras de los siglos XIV y XV. No cabe duda de que aquella inquietud ha de valorarse a la luz de los cambios sufridos en las sociedades occidentales y, particularmente, en la Castilla del Arcipreste que está viviendo el tránsito ajetreado de una organización feudal (con las peculiaridades del feudalismo de la corona de Castilla) a otra de cuño burgués.[48] La crisis del siglo XIV se refleja en dos temáticas subalternas, el dinero y la corrupción de los estamentos sociales, que a veces se traban como en la fábula del pleito que "el lobo e la raposa ovieron ante Don Ximio, alcalde de Bugía" (cc. 321-371), que si bien se resuelve en pro de la integridad de la justicia, evidencia posibilidades de corrupción por el comportamiento de los protagonistas. El apólogo, espejo genérico de rancia tradición, refleja la misma crisis en el "enxienplo del ladrón que fizo carta al diablo de su ánima" (cc. 1454-1479). El cuento no deja espacio ni a la figura del juez imparcial: aquí el ladrón compra y vuelve a comprar a un "alcalde" corrupto, emblema de la institución judiciaria de la primera mitad del siglo XIV con todas las mediaciones que supone la transposición literaria (Joset 2001). La convergencia temática se da con toda crudeza ya sin intermedios narrativos en la digresión sobre el poder del dinero (496ac, 509ac). Por supuesto es en ésta (cc. 490-514) donde Don Amor revela al arcipreste, seductor desesperado, la "propiedad" que tiene el dinero no sólo en las relaciones amorosas sino en el conjunto de la sociedad. Además del filtro contextual alegórico, se tomará en cuenta que aquí Juan Ruiz adapta libremente un poema de los *Carmina Burana*, "Nummus rex", como han señalado varios estudiosos a la zaga de Lecoy [1938:237-243].[49] En su texto se denuncian con particular insistencia la venalidad de la Iglesia y la simonía: "Si tovieres dineros, avrás [...]/ del papa ración; conprarás paraíso, ganarás salvación: do son muchos dineros, es mucha bendición." (c. 492)

Más complejo y conforme al estatuto resbaladizo del "buen amor" es el papel de la mujer en el *Libro*. Si el arcipreste protagonista bien puede jactarse de que "de dueña mesurada sienpre bien escreví" (107d), su admiración tiene por objeto la mujer que obedece al canon de la cortesía (*mesurada*). Pero a continuación, una falacia teológica perturba el razonamiento tendiendo a justificar el naturalismo de la pulsión sexual (cc. 109-110).[50] que le presiona a seducir a Cruz, la panadera, aventura de la que sale

[47] La c. 1570 (que, además, plantea problemas de ecdótica de no fácil resolución) en particular está al límite de lo sacrílego: "Cierto, en Paraíso estás tú assentada,/ con los mártires deves estar aconpañada: sienpre en el mundo fuste por Dios martirïada [...]". Para una lectura literal de estos versos, véase Joset [1990:656n.]. V.q. Francomano [1997-1998:222].

[48] Para el contexto histórico de la primera mitad del siglo XIV, se consultarán las principales historias de la España medieval entre las cuales nos contentaremos con mencionar a de Moxó [1990:256-332]. Relacionadas con el Arcipreste son las páginas de Gybbon-Monypenny [1988:13-14] y la bibliografía de la nota 8.

[49] Véanse Castro [1954:383-384], Chapman [1961], Zahareas [1965:99-105], Round [1997]. Gybbon-Monypenny [1988:55, n.46] señala la presencia de un manuscrito del siglo XIV del poema goliárdico en la Biblioteca de la catedral de Toledo (ms. 94-22, ff° 117v°-119r°), que contiene también la obra de "Virgilio Cordobés" (1290) donde ora se rebaten ideas del aristotelismo radical, ora se acogen propuestas condenadas por el obispo de París en 1277 (Rico 1985:186-187). La "coincidencia" no deja de ser curiosa. Sobre el tema del dinero en el *Libro de buen amor*, que rebasa lo apuntado aquí, se consultará Joset [1973]. Cano Ballesta [1994-1995:10] observa también que el "mercadero bueno" desplaza al hidalgo cómo figura ideal del *Libro de buen amor*.

[50] Sobre estas coplas, véase Zahareas [1965:204].

mal parado (cc. 115-121): la admiración por la mujer ideal de la literatura cortés se ha mudado en misoginia ante la traidora de la "troba cazurra", mediante una argumentación maliciosa. Esta peripecia y la argumentación deslizante que la acompaña podrían ser paradigmáticas del tratamiento de la figura femenina en nuestra obra. Pero las mismas mujeres rebasan en variedad los modelos literarios mencionados. Así castiga Don Amor al arcipreste: "Para todas mugeres tu amor non conviene" (428a). El *Libro de buen amor* esconde en sus versos huellas de un tipo femenino heredado, quizá indirectamente, del *Ars amatoria* de Ovidio, desde luego precortés.[51] En esta perspectiva, la mujer es antes que nada objeto de deseo y de caza por su debilidad moral: "Toda muger nasçida es fecha de tal massa:/ lo que más le defienden, aquello ante passa" (523ab). Pero "nunca fallé tal dueña como a vós Amor pinta" (575c), lo que no impide que el desgraciado protagonista siga buscándola. Una nueva pirueta desdice la perspectiva pesimista hasta invertir la negación en afirmación: "busqué e fallé dueña de qual só deseoso" (580d), identificada con Doña Endrina que entre muchas cualidades, es "cortés e mesurada" (581c),[52] es decir conforme al canon de la mujer ideal, digna de *fin' amors*. No nos extrañaremos si en su oscilar constante entre polos opuestos, el Arcipreste, después de pintarnos "la más noble figura de quantas yo ver pud" (582a), nos ofrece retratos de las repulsivas serranas (cc. 950 y sigs.) que, invirtiendo los rasgos de las pastoras de las *pastourelles* tradicionales, vuelven a integrar la literatura misógina.[53] Ésta se encontrará también desparramada en sentencias tales como "todas las fenbras son de coraçón flacas" (1201b) o, en tono más jocoso, en el tratadito de fisionómica ambigua sobre las virtudes y vicios de las "dueñas chicas" cuyo remate, desvío semántico de un dicho atribuido a Aristóteles, condensa el antifeminismo: "del mal tomar lo menos, dízelo e sabidor,/ por ende de las mugeres la mejor es la menor" (1617cd).[54]

El código moral que rige la "honra" femenina está supeditado a la presión social tradicional como se advierte en las palabras de Doña Endrina (c. 885) o de la monja Garoza:

> Desque ya es la dueña de varón escarnida,
> es d'él menospreçiada e en poco tenida,
> es de Dios aïrada e del mundo aborrida:
> pierde toda su onra, la fama e la vida. (c. 1422)

Es el mismo código compartido por el *yo* protagonista al interpelar a un supuesto público de lectoras u oyentes femeninas: "Dueñas, aved orejas, oíd buena lición,/ entendet bien las fablas, guardatvos del varón" (892ab). El paternalismo de tales advertencias se cruza

[51] Sobre la inspiración ovidiana del arcipreste, véanse Gybbon-Monypenny [1988:40-49] y la bibliografía de la p. 46, n. 37. La coexistencia de misoginia y cortesía dentro de la misma obra también se da en la literatura ovidiana francesa o por lo menos en el *Art d'amors* de finales del siglo XIII-principios del XIV estudiado por Kinkade [1995-1996:128-129].

[52] Calidad reiterada por ejemplo en 737a: "Respondióle la dueña con mesura e bien".

[53] Sobre las aventuras del arcipreste en la sierra hay abundante bibliografía que se encuentra en la nota a las cc. 950-1042 de Joset [1990:404] a la que se agregará Johnston [1976], Villegas [1978] y Casillas [1998-1999].

[54] Para las fuentes de estos versos y textos de la tradición española posterior, véase Joset [1960:674] y la bibliografía de la nota correspondiente a la que se agregarán Hatzfeld [1973: 10-16] y Porras Collantes [1979]. Un análisis diferente de la *cauda* en Impey [1975] quien la lee como conciliación de lo erótico y de lo religioso. Nepaulsingh [1975] rebate esa interpretación. López Baralt [1987] propone una fuente árabe para la digresión, pero véase Joset [1990: 670].

con rasgos de discreta complicidad mezclada de la humildad propia del enamorado cortés: "A vós, dueñas señoras, por vuestra cortesía,/ demándovos perdón [...]" (948ab).

La variedad y variabilidad que son claves estructurales del *Libro de buen amor* difractan las aproximaciones tradicionales de la mujer y permiten al arcipreste retratar a la mujer ideal con el mismo genio que la repelente sin que se le pueda adscribir en el bando feminista o misógino de la literatura medieval: los contempla a ambos desde arriba y los utiliza irónicamente repartiendo con equidad los pasajes del *Libro* de los que se podrían apoderar sendas corrientes de la polémica.[55] Huelga decir que la misma relación equívoca se da en las apariciones de la alcahueta Trotaconventos, cuyo papel consiste en borrar las fronteras entre el mundo recluido de las mujeres objetos de la seducción del arcipreste, haciendo que salgan al mundo exterior (Arias 1987:378-379).[56]

[55] Para un análisis del cambio de percepción de la alteridad femenina en relación con la crisis ideológica de las sociedades occidentales de los siglos XIV y XV, véase Ferreras Savoye [1995].

[56] La onda de estudios feministas de los tres últimos decenios del siglo XX acarreó también su cuota de contribuciones sobre "la mujer en el *Libro de buen amor*" de calidad varia y alcance diverso: Nepaulsingh [1980-1981], Gimeno [1983], Goldberg [1983], MacCurdy [1985-1986], Reynal [1991], Miranda [1997], Graña Cid y Segura Graiño [1998], Di Stefano [1999:29-30], Miaja de la Peña [1999; 2000], Souviron López [2001: 96-100], ...

Bibliografía

Actas, 1973, véase Criado de Val, M.

Álvarez, Nicolás Emilio, "La astrología judiciaria del *Libro de buen amor* y la obra alfonsí", *La Corónica*, X (1981-1982), p. 5.

–, "*Las siete partidas* alfonsíes y el apólogo astrológico del *Libro de buen amor*", *Crítica hispánica*, IV (1982), pp. 97-110.

–, "'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*, VII (1983), pp. 107-119.

–, "Análisis estructuralista del prefacio del *Libro de buen amor*", *Kentucky Romance Quaterly*, XVIII (1988), pp. 237-255.

Arias, Consuelo, "El espacio femenino en tres obras del medioevo español: de la reclusión a la transgresión", *La Torre (Nueva Época)*, I (1987), pp. 365-388.

Arias y Arias, Ricardo, "El *Libro de buen amor* y su visión de la vida", en *El concepto del destino en la literatura medieval española*, Ínsula, Madrid, 1970, pp. 255-281.

Armistead, Samuel G., "Two Further Citations of the *Libro de buen amor* in Lope García de Salazar's *Bienandanzas e fortunas*", *La Corónica*, V (1976-1977), pp. 75-77.

Beltrán, Luis, *Razones de buen amor: oposiciones y convergencias en el libro del Arcipreste de Hita*, Fundación Juan March-Castalia, Madrid, 1977.

Benito Durán, Ángel, *Filosofía del Arcipreste de Hita. Sentido filosófico del* Libro de buen Amor, Impr. Hispania, Alcoy, 1946.

Bergstrom, Stanford E., "A Structural Constant in the *Libro de buen amor*. Variations on the Duality of Love", *Journal of Hispanic Philology*, III (1978), pp. 37-48.

Bizzarri, Hugo Óscar, *Pseudo-Aristóteles. Secreto de los secretos (Ms. BNM 9428)*, SECRIT, Buenos Aires, 1991.

Blecua, Alberto, véase Ruiz, Juan.

Bliss Luquiens, F., "The *Roman de la Rose* and Medieval Castilian Literature", *Romanische Forschungen*, XX (1907), pp. 284-320.

Bonilla San Martín, Adolfo, "Antecedentes del tipo celestinesco en la literatura latina", *Revue Hispanique*, XV (1906), pp. 372-386.

Briere, Daniel H., "Physiognomy and the *Libro de buen amor*", *Medieval Perspectives*, II (1987), pp. 129-136.

Brownlee, Marina Scordilis, *The Status of the Reading Subject in the* Libro de buen amor, University of North Carolina (Studies in Romance Languages and Literatures, 224), Chapell Hill, 1985.

Buceta, Erasmo, "La *Política* de Aristóteles, fuente de unos versos del *Libro de buen amor*", *Revista de Filología Española*, XII (1925), pp. 56-60.

Bueno, Julián L., "Los pecados capitales y las armas del cristiano", *Crítica hispánica*, II (1980), pp. 41-52.

–, *La sotana de Juan Ruiz. Elementos eclesiásticos en el* Libro de buen amor, Spanish Literature Publications Co., York (South Carolina), 1983.

Burke, James, "The *Libro de buen amor* and the Medieval Meditative Sermon Tradition", *La Corónica*, IX (1980-1981), pp. 122-127.

Cano Ballesta, Juan, "¿Pretende casarse la serrana de Tablada?", *La Corónica*, XXIII (1994-1995), pp. 3-11.

Capecchi, Fernando, "Il *Libro de buen amor* di Juan Ruiz, Arcipreste de Hita", *Cultura Neolatina*, XIII (1953), pp. 135-164 y XIV (1954), pp. 59-90.
Casillas, Wandi, "El significado arquetípico de las serranas en el *Libro de buen amor*", *La Corónica*, XXVII (1998-1999), pp. 81-98.
Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 1984 (1ª 1948).
Castro Guisasola, Florencio, "El horóscopo del hijo del rey Alcaraz en el *Libro de buen amor*", *Revista de Fillología Española*, X (1923), pp. 396-398.
Cátedra, Pedro M., *Amor y pedagogía en la Edad Media. (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)*, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones (Acta Salmanticensia. Estudios filológicos, 212), Salamanca, 1989.
Cejador, Julio, véase Ruiz, Juan.
Chapman, Janet A., "A Suggested Interpretation of Stanzas 528 to 549a of the *Libro de buen amor*", *Romanische Forschungen*, LXXIII (1961), pp. 29-39.
–, "Juan Ruiz's 'Learned Sermon'", en *'Libro de buen amor' Studies*, 1970, pp. 29-51.
Chaytor, H.J., "Provençal Influence on the *Libro de buen amor*", *Modern Humanities Research Association Bulletin*, XVIII (1939), pp. 10-17.
Cherchi Paolo, "Il prologo di Juan Ruiz e il *Decretum Gratiani*", *Medioevo Romanzo*, XVIII (1993), pp. 257-260.
Clarke, Dorothy C., "Juan Ruiz as Don Polo", *Hispanic Review*, XL (1972), pp. 245-259.
Colombi de Ferraresi, Alicia, *De amor y poesía en la España medieval: Prólogo a Juan Ruiz*, El Colegio de México, México, 1976.
Corominas, Joan, véase Ruiz, Juan.
Crawford, J. P. Wickersham, "El horóscopo del hijo del rey Alcaraz en el *Libro de buen amor*", *Revista de Filología Española*, XII (1925), pp. 184-190.
Criado de Val, Manuel (ed.), *El Arcipreste de Hita. El libro, el autor, la tierra, la época. Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, Seresa, Barcelona, 1973.
Dagenais, John, "A Further Source for the Literary Ideas in Juan Ruiz's Prologue", *Journal of Hispanic Philology*, XI (1986-1987), pp. 23-52.
–, "*Se usa e se faz*: Naturalist Truth in a *Pamphilus* Explicit and the *Libro de buen amor*", *Hispanic Review*, LVII (1989), pp. 417-436.
–, *The Ethics of Reading in Manuscript Culture. Glossing the* Libro de buen amor, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.
de Moxó, Salvador, "Época de Alfonso XI", en José Mª Jover Zamora (dir.), *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*. XIII. 1ª. *La expansión peninsular y mediterránea (c. 1212-c.1350)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990 (2ª ed.).
De Vries, Henk, "*Buen Amor:* Apuntes para un estudio estructural del *Libro*", *Iberoromania*, XXIX, 1989, pp. 80-124.
Deyermond, Alan D., "The Greeks, the Romans, the Astrologers and the Meaning of the *Libro de buen amor*", *Romance Notes*, V (1963), pp. 88-91.
Deyermond, Alan D., y Roger M. Walker, "A Further Vernacular Source for the *Libro de buen amor*", *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVI (1969), pp. 193-200.
Deyermond, Alan D., "Some Aspects of Parody in the *Libro de buen amor*", en *'Libro de buen amor' Studies*, 1970, pp. 53-78.

Di Camillo, Ottavio, "Hacia el significado original de *buen amor* en el *Libro* del Arcipreste de Hita", en *Estudios de filología y retórica en homenaje a Luisa López Grigera*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2000, pp. 173-189.

Di Stefano, Giuseppe, véase Ruiz, Juan.

Dishman, Amalia, "Los pecados capitales en el *Libro de buen amor*", en M. Criado de Val (dir.), *La Juglaresca. Actas del I Congreso Internacional sobre la juglaresca*, Edi-6, Madrid, 1986, pp. 337-344.

Ducamin, Jean, véase Ruiz, Juan.

Dunn, Peter N., "De las figuras del Arçipreste", en *'Libro de buen amor' Studies*, 1970, pp. 79-93.

Dutton, Brian, "*Con Dios en buen amor*. A Semantic Analysis of the Title of the *Libro de buen amor*", *Bulletin of Hispanic Studies*, XLIII (1966), pp. 161-176.

–, "*Buen amor*: Its Meaning and Uses in Some Medieval Texts", en *'Libro de buen amor' Studies*, 1970, pp. 95-121.

Eisenberg, Daniel, "Juan Ruiz's Heterosexual 'Good Love' ", en *Queer Iberia. Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to Renaissance*, Duke University Press, 1999, pp. 250-274.

England, John, "Juan Ruiz's *ventura*", *La Corónica*, XII (1983-1984), pp. 277-279.

Ferreras Savoye, Jacqueline, "*El Buen Amor*, *La Celestina*: la sociedad patriarcal en crisis", en Iris M. Zavala (ed.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). II. La mujer en la literatura española*, Anthropos (Cultura y Diferencia), Barcelona, 1995, pp. 69-100.

Francomano, Emily, "*Saber bien e mal*: The Fall and the Fruits of Reading the *Libro de buen amor*", *La Corónica*, XXVI (1997-1998), pp. 211-226.

García Gómez, Emilio, *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1965.

Gariano, Carmelo, *El mundo poético de Juan Ruiz*, Gredos, Madrid, 1968.

Gerli, E. Michael, "*Recta voluntas est bonus amor*: St Augustine and the Didactic Structure of the *Libro de buen amor*", *Romance Philology*, XXXV (1982), pp. 500-508.

García y García, Antonio, reseña de H.A. Kelly [1984] en *Revista española de derecho canónico*, XLI (1985), pp. 634-636.

Gimeno, Rosalie, "Woman in the *Book of Good Love*", en B. Miller (ed.), *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983, pp. 84-96.

Goldberg, Harriet, "Sexual Humor in Misogynist Medieval Exempla", en B. Miller (ed.), *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983, pp. 67-83.

Graña Cid, María del Mar, y Cristina Segura Graiño, "Simbología del cuerpo y saber de las mujeres en el discurso masculino clerical. Dos ejemplos bajomedievales", en A. Cerrada y J. Lorenzo (eds)., *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 105-121.

Green, Otis H, *Spain and the Western Tradition*, The University of Wisconsin, Madison, 1963.

Guzmán, Jorge, *Una constante didáctico-moral del* Libro de buen amor, Edición Cultural, México, 1963.

Gybbon-Monypenny, Gerald B., "*Lo que buen amor dize con rrazon te lo prueuo*", *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXVIII (1961), pp. 13-24.
–. (ed.), *'Libro de Buen Amor' Studies*, Tamesis Books (col. Támesis, Serie A, Monografías, 12), Londres, 1970.
– [1988], véase Ruiz, Juan.
Impey, Olga T., "*Parvitas* y *brevitas* en el *Libro de buen amor*", *Kentucky Romance Quartely*, XXII (1975), pp. 193-207.
Hamilton, Rita, "The Digression on the Confession in the *Libro de buen amor*", en *'Libro de buen amor' Studies*, 1970, pp. 149-157.
Hart, Thomas R., *La alegoría en el* Libro de buen amor, Revista de Occidente, Madrid, 1959.
Hatzfeld, Helmut, *Explicación de textos*, California State University, Sacramento, 1973.
Hernández, Francisco J., "Juan Ruiz y otros arciprestes, de Hita y aledaños", *La Corónica*, XVI (1987-1988), pp. 1-31.
Higashi, Alejandro, "'E ruego e consejo a quien lo leyere e lo oyere [...] que quiera bien entender e bien juzgar la mi entençión' (*Libro de buen amor*, ls. 125-127)", *Medievalia*, XXV (1997), pp. 43-51.
Janer, Florencio, véase *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*.
Jenaro-MacLennan, Luis, "Los presupuestos intelectuales del prólogo al *Libro de buen amor*", *Anuario de Estudios Medievales*, IX (1974-1979), pp. 151-180.
Johnston, Robert M., "*Fuy a provar la syerra*: The Archpriest and the *Serranas*", en *Proceedings of the Pacific Northwest Conference on Foreign Languages*, Pullman, WA 27, 1976, pp. 176-183.
Joset, Jacques, véase Ruiz, Juan.
–, «Le *Libro de buen amor* vu par María Rosa Lida de Malkiel», *Le Moyen Âge*, LXXII (1966), pp. 545-567.
–, «Le 'bon amors' occitan et le 'buen amor' de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. Réflexions sur le destin d'une expression 'courtoise'», *Actes du V^e Congrès International de Langue et Littérature d'Oc et d'Etudes franco-provençales*, II, Centre d'Etudes occitanes-Revue des Langues Romanes, Montpellier,1971, pp. 349-368.
–, "El dinero en el *Libro de buen amor*: sociedad feudal y burguesía", en *Actas*, 1973, pp. 139-157.
–, "*Buen amor* en las literaturas hispánicas posteriores a Juan Ruiz", en *Estudios ofrecidos al Excmo. Sr. D. Emilio Alarcos Llorach*, II, Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1977, pp. 355-371.
–, *Nuevas investigaciones sobre el* Libro de buen amor, Cátedra (Crítica y estudios literarios), Madrid, 1988.
–, "Del *Libro del caballero Zifar* al *Libro de buen amor*", *Boletín de la Real Academia Española*, LXXIII, (1993), pp. 15-23.
–, "Des vierges et des diables: de Berceo à l'Archiprêtre", en *Convergences Médiévales. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, De Boeck Université (Bibliothèque du Moyen Âge, 19), Bruxelles, 2001, pp. 271-285.
Kane, Elisha K., "The Personal Appearance of Juan Ruiz", *Modern Language Notes*, XLV (1930), pp. 103-109.
Kellermann, Wilhelm, "Zur Charakteristik des *Libro del Arcipreste de Hita*", *Zeitschrift für Romanische Philologie*, LXVII (1951), pp. 225-254.

Kelly, Henry Ansgar, *Canon Law and the Archpriest of Hita*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies (Medieval & Renaissance Texts & Studies, XXVII), Binghampton (New York), 1984.

Kinkade, Richard P., "*Intellectum tibi dabo*...: The Function of Free Will in the *Libro de buen Amor*", *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVII (1970), pp. 296-315.

–, "A Thirteenth-Century Precursor of the *Libro de buen amor*: the *Art d'amors*", *La Corónica*, XXIV (1995-1996), pp. 123-139.

Knowlton, Edgar C., "Two Oriental Analogies of Juan Ruiz's Story of the Horoscope", *Romance Notes*, XV (1973-1974), pp. 183-187.

Krauss, Werner, reseña de F. Lecoy [1938], *Zeitschrift für Romanische Philologie*, LXII (1942), pp. 534-538.

Lapesa, Rafael, "El tema de la muerte en el *Libro de buen amor*", en *Estudios dedicados a James Homer Herriot*, University of Wisconsin Press, Madison, 1966, pp. 127-144 (reimpr. en *De la Edad Media a nuestros días*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 53-75).

Lazar, Moshé, *Amour courtois et fin' amors dans la littérature du XII^e siècle*, Klincksiek, (Bibliothèque française et romane, Série C,VIII), París, 1964.

Lecoy, Félix, *Recherches sur le* Libro de buen amor *de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*, Droz, Paris, 1938.

Lehmann, Paul, *Die Parodie im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart, 1963.

Leo, Ulrich, *Zur dichterischen Originalität des Arcipreste de Hita*, Klostermann (Analecta Romanica, 6), Francfort, 1958.

'Libro de Buen Amor' Studies, 1970, véase Gybbon-Monypenny, Gerald B.

Libro de los cien capítulos, ed. de A. Rey, Indiana University Press (Humanities Series, 44), Bloomington, 1960.

Lida de Malkiel, María Rosa, "Notas para la interpretación, influencia, fuentes y texto del *Libro de buen amor*", *Revista de Filología Hispánica*, II (1940), pp. 105-150.

–, *Libro de buen amor*, selección, edición con estudio y notas por M.R. Lida, Losada, Buenos Aires, 1941.

–, "Nuevas notas para la interpretación del *Libro de buen amor*", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XIII (1959), pp. 17-82.

Linares González, Gabriel E., "El encadenamiento de pasado y porvenir. Del cuerpo y el espíritu en el *Libro de buen amor*", *Medievalia*, XXIII (1996), pp. 1-11.

Ly, Nadine, "*Libro de buen amor.* L'autoportrait d'un 'âne' ou les deux portraits et les trois déclinaisons de l'Archiprêtre", en G. Mercadier (ed.), *L'autoportrait en Espagne: littérature et peinture*, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1992, pp. 17-36.

López-Baralt, Luce, "Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita", en *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Hiperión, Madrid, 1985, pp. 43-58.

–, "Juan Ruiz y el Šeyj Nefzawi 'elogian' a la dueña chica", *La Torre (Nueva Época)*, I (1987), pp. 461-472.

López Castro, Armando, "Las aventuras de la carne en el *Libro de buen amor*", *Actas del VIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, II, Santander, 2000, pp. 1083-1094.

Lot-Borodine, M., *De l'amour profane à l'amour sacré (Études de psychologie sentimentale au Moyen Age*, Nizet, Paris, 1961.

MacCurdy, G. Grant, «The Feminine Hierarchy of the *Libro de buen amor*», *La Corónica*, XIV (1985-1986), pp. 90-91.
Marmo, Vittorio, *Dalle fonte alle forme. Studi sul* Libro de buen amor, Liguori (Romanica Neapolitana, 14), Nápoles, 1983.
Márquez Villanueva, Francisco, "El buen amor", *Revista de Occidente* (2ª época), III (1965), pp. 269-291.
Martínez Torrejón, José M., "El *Libro de buen amor* y un manual de cortesía: el *Facetus 'Moribus et vita'*", *Anuario de Letras*, XXV (1987), pp. 65-90.
Menéndez Pelayo, Marcelino, *Antología de poetas líricos castellanos*, t. I (*Obras completas* de M. P., t. XVII), Aldus, C.S.I.C., Santander, 1944.
Menéndez Pidal, Ramón, "Título que el Arcipreste de Hita dió al libro de sus poesías", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, II (1898), pp. 106-109.
Miaja de la Peña, Mª Teresa, "*Donosas* y *plazenteras*. Las mujeres en el *Libro de buen amor*", en *Discursos y representaciones en la Edad Media. Actas de las VI Jornadas Medievales*, UNAM - El Colegio de México, México, 1999, pp. 339-349.
–, "Erotismo y misticismo en las figuras femeninas del *Libro de buen amor*", en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, I, Castalia, Madrid, 2000, pp. 188-193.
Michael, Ian, "The Function of Popular Tale in the *Libro de buen amor*", en *'Libro de buen amor' Studies*, 1970, pp. 177-218.
Michalski, André S., "La parodia hagiográfica y el dualismo Eros-Thanatos en el *Libro de buen amor*", en *Actas.*, pp. 57-77.
Miranda, Lidia Raquel, "Los espacios femeninos en el *Libro de buen amor*", *Anclajes. Revista del Instituto de análisis semiótico del discurso*, I, 1997, pp. 123-136.
Morales Faedo, Mayuli, "El 'buen amor' en Juan Ruiz a la luz del plurilingüismo bajtiniano", *Medievalia*, XXV (1997), pp. 52-62.
Morreale, Margherita, "Apuntes para un comentario literal del *Libro del buen amor*", *Boletín de la Real Academia Española*, XLIII (1963), pp. 249-371.
–, "Más apuntes para un comentario literal del *Libro de buen amor*, con otras observaciones al margen de la reciente edición de G. Chiarini", *Boletín de la Real Academia Española*, XLVII (1967), pp. 213-286 y 417-98; XLVIII (1968), pp. 117-144.
–, "El cantar a la Ventura en el *Libro de buen amor*", en *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Estern Keller*, Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 1980, pp. 127-140
Nepaulsingh, Colbert I., "The Rhetorical Structure of the Prologues to the *Libro de buen amor* and the *Celestina*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LI (1974), pp. 325-334.
–, "Sobre Juan Ruiz y las dueñas chicas", *Cuadernos Hispanoamericanos*, IXC (1975), pp. 645-649.
–, "The Structure of the *Libro de buen amor*", *Neophilologus*, LXI (1977), pp. 58-73.
–, "Juan Ruiz, Boccaccio, and the Antifeminist Tradition", *La Corónica*, IX (1980-1981), pp. 13-18.
Orduna, Germán, "El *Libro de buen amor* y el *Libro del Arcipreste*", *La Corónica*, XVII (1988-1989), 1-7.
–, "Lectura del 'buen amor' ", *Incipit*, XI (1991), pp. 11-22.
Oyola, Eliezer, *Los pecados capitales en la literatura medieval*, Puvill, Barcelona, 1979.

Paiewonsky Conde, Edgar, "Polarización erótica medieval y estructura del *Libro de buen amor*", *Bulletin Hispanique*, LXXIV (1972), pp. 331-352.

Peters, T., "'Buen amor' en el *Libro de buen amor*: un exámen en síntesis de distintos enfoques de interpretación", *Trayecto* (Utrecht), 1979, pp. 42-53.

Poetas castellanos anteriores al siglo XV, ed. T. A. Sánchez, P. J. Pidal y F. Janer, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1952.

Pons, Joseph-Sébastien, "L'Archiprêtre de Hita. Esquisse pour un portrait", *Bulletin Hispanique*, LII (1950), pp. 302-312.

Porras Collantes, Ernesto, "Apuntaciones para el estudio de *las dueñas chicas* del Arcipreste", *Thesaurus*, XXXIV (1979), pp. 164-180.

Prieto, Antonio, "La titulación del *Libro del Arcipreste de Hita*", en *Estudios sobre literatura y arte dedicados al Profesor Emilio Orozco Díaz*, III, Universidad de Granada, Granada, 1979, pp. 53-71.

Puyol y Alonso, Julio, *El Arcipreste de Hita. Estudio crítico*, Sucesores de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1906.

Rey, Agapito, véase *Libro de los cien capítulos*.

Reynal, Vicente, *Las mujeres del Arcipreste de Hita, arquetipos femeninos medievales*, Puvill Libros, Barcelona, 1991.

Ricard, Robert, "Les péchés capitaux dans le *Libro de buen amor*", *Les Lettres Romanes*, XX (1966), pp. 5-37.

–, "Las armas del cristiano en el *Libro de buen amor*", en *Actas.*, 1973, pp. 95-103.

Rico, Francisco, "Sobre el origen de la autobiografía en el *Libro de buen amor*", *Anuario de Estudios Medievales*, IV (1967), pp. 301-325.

–, "*Por aver mantenencia*. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*", *El crotalón*, II (1985), pp. 169-198.

Root, Jerry, "Discursive Strategies in the *Libro de buen amor*. Confession, Autobiography, and Allegory", *La Corónica*, XVIII (1989-1990), pp. 153-155.

Ross, Waldo, "Nota sobre el sentido de la muerte en el *Libro de buen amor*", en *Actas.*, 1973, pp. 104-112.

Rotureau, Emilienne, "Lecture d'un passage du *Libro de buen amor*. L'art de jouer avec le corps", *Les Langues Néo-Latines*, CCCXVIII (2000), pp. 17-28.

Round, Nicholas G., "Juan Ruiz and Some Versions of *Nummus*", en *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, Tamesis Books, Londres, pp. 381-400.

Ruiz, Juan, *Libro de buen amor. Texte du XIV^e siècle*, publié pour la première fois avec les leçons des trois manuscrits connus, Privat (Bibliothèque Méridionale, 1ère série, t.VI), Toulouse, 1901.

–, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. y notas de J. Cejador y Frauca, La Lectura, Madrid, 1913, 2 vols.

–, *Libro de buen amor*, ed. crítica de J. Corominas, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, Textos, 4), Madrid, 1967.

–, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. de G.B. Gybbon-Monypenny, Castalia (Clásicos Castalia, 161), Madrid, 1988.

–, *Libro del Arcipreste (También llamado "Libro de buen amor")*, ed. sinóptica de A.N. Zahareas (con la colaboración de T. McCalum),The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1989.

–, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. de J. Joset, Taurus (Clásicos Taurus,1), Madrid, 1990.
–, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. de A. Blecua, Cátedra (LetrasHispánicas, 70), Madrid, 1992.
–, *Libro del buon amore*, trad. di V. La Giola, introd. e note di G. Di Stefano, Rizzoli (Classici Rizzoli), Milano, 1999.
–, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. de A. Blecua, Crítica (Clásicos y Modernos, 7), Barcelona, 2001.
Sánchez, Tomás Antonio, véase *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*.
Sánchez Albornoz, Claudio, "Originalidad creadora del Arcipreste. Frente a la última teoría sobre el *Libro de buen amor*", *Cuadernos de Historia de España*, XXXI-XXXII (1960), pp. 275-289; reimpr. *Cuadernos por la libertad de la Cultura*, XLVII (1961), pp. 75-83.
–, *España. Un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1962 (2ª ed.).
Seidenspinner-Núñez, Dayle, "On 'Dios y el mundo'. Author and Reader Response in Juan Ruiz and Juan Manuel", *Romance Philology*, XLII (1988-1989), pp. 251-266.
Sobejano, Gonzalo, reseña de U. Leo [1958], *Romanische Forschungen*, LXX (1958), pp.413-429.
–, "Escolios al *Buen amor* de Juan Ruiz", en *Studia Philologica. Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, III, Gredos, Madrid, 1963, pp. 431-458.
Souviron López, Begoña, *Retórica de la misoginia y el antisemitismo en la ficción medieval*, Universidad de Málaga (Estudios y Ensayos, 49), 2001.
Spitzer, Leo, "Zur Auffässung der Kunst des Arcipreste de Hita", *Zeitschrift für Romanische Philologie*, LIV (1934), pp. 237-270; trad. española "En torno al arte del Arcipreste de Hita", en *Lingüística e historia literaria*, Gredos, Madrid, 1955, pp. 103-160.
Temprano, Juan Carlos, "'Assí so mal tabardo yaze el buen amor'", *La Corónica*, XI (1982-1983), p. 4.
Tesauro, Pampilio, "La muerte en el *De miseria* y en el *Libro de buen amor*", *Incipit*, VII (1987), pp. 127-138.
Ullman, Pierre L., "Stanzas 140-150 of the *Libro de buen amor*", *Publications of the Modern Language Association of America*, LXXIX (1964), pp. 200-205.
–, "Juan Ruiz's Prologue", *Modern Languages Notes*, LXXXII, 1967, pp.149-170.
Vasvari, Louise O., "La digresión sobre los pecados mortales y la estructura del *Libro de buen amor*", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXIV (1985-1986), pp. 156-180.
–, "*Chica cosa es dos nuezes*. Lost Sexual Humor in the *Libro del Arcipreste*", *Revista de Estudios Hispánicos*, XXIV (1990), 1-22.
–, "El refranero polisémico del buen amor: *so mal tabardo está el buen Amor*", en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, I, Castalia, Madrid, 2000, pp. 238-243.
–, "The Battle of Flesh and Lent in the *Libro del Arcipreste*: Gastro-genital Rites of Reversal", *La Corónica*, XX (1991-1992), 1-15.
Vermeylen, Alphonse, reseña de U. Leo [1958], *Les Lettres Romanes*, XV (1961), pp. 168-171.
Vicente Gracía, Luis Miguel, "La astrología en el *Libro de buen amor*. Fuentes y problemas sobre el uso de conceptos astrológicos en la literatura medieval española", *Revista de Literatura*, LXI (1999), pp. 333-347.
Villegas, Juan, "Hacia el sentido de las serranas en el *Libro de buen amor*", *Boletín del Instituto de Filología de la Universidad de Chile*, XXI (1978), pp. 275-291.

Walker, Roger M., "*Con miedo de la muerte la miel non es sabrosa*: Love, Sin, Death in the *Libro de buen amor*", en *'Libro de buen amor' Studies*, 1970, pp. 231-252.
Walsh, John K., "Juan Ruiz and the *Mester de clerezía*: Lost Context and Lost Parody in the *Libro de buen amor*", *Romance Philology*, XXXIII (1979-1980), pp. 62-86.
–, reseña de Henry A. Kelly [1984], *Hispania*, LXVIII (1985), pp. 767-768.
–, reseña de Marina Scordilis Brownlee [1985], *La Corónica*, XIV (1985-1986), pp. 321-326.
Weisser, Fritz, "Sprachliche Kunstmittel des Erzpriesters von Hita", *Volkstum und Kultur der Romanen*, VII (1934), pp. 164-242, 281-348.
Ynduráin, Domingo, *Las querellas del buen amor*, Seminario de estudios medievales y renacentistas, Salamanca, 2001.
Zahareas, Anthony N., *The Art of Juan Ruix, Archpriest of Hita*, Estudios de literatura Española, Madrid, 1965.
–, "Structure and Ideology in the *Libro de buen amor*", *La Corónica*, VII (1978-1979), pp. 92-104.
Zahareas, Anthony N. y McCallum, Thomas, véase Ruiz, Juan.