

TEMPORALIDAD, NARRACIÓN Y SACRALIZACIÓN
EN EL *LIBRO DE BUEN AMOR*

José Luis Bellón Aguilera
Universidad de Ostrava. República Checa

Esta comunicación parte de una reflexión sobre las propuestas teóricas de Pozuelo Yvancos y Peña-Marín sobre la relación entre temporalidad y narración en Clarín y Cortázar, así como de las de J. Fontaine y otros sobre el tiempo en San Agustín (ver bibliografía). La cuestión no es nada fácil, si se empieza a desbrozar las diferentes posibilidades de análisis de la categoría “tiempo”: tiempo objetivo (exterior), tiempo interno al texto, tiempo de la narración, de lectura, de los personajes, y un largo etcétera de tiempos un tanto inquietante. Pero todos estos “tiempos” son, digamos, contingentes, porque la noción de tiempo es producida históricamente. Quizás lo que haya que preguntarse, en relación con el *LBA*, es qué concepción del tiempo es producida por el texto (conservado). Esto puede contribuir a una mejor comprensión de la cuestión del supuesto yo del arcipreste (ese yo que encamina continuamente al lector a la sorpresa zigzagueando (Lida 1980: 246)) y a una elucidación de la estructura del libro, organizada de una forma que desafía toda racionalidad. La cuestión es demasiado extensa y compleja y por tanto espero que se me toleren las generalizaciones. Me temo, asimismo, que no tendré tiempo suficiente para exponer un análisis detallado, y seguramente sólo podré plantear una serie de hipótesis de análisis (queda pendiente una lectura inmanente más sistemática de la estructura narrativa con relación a la temporalidad de los “personajes” y “episodios”). Quiero dejar esto claro para evitar que alguien pueda pensar que soy demasiado tajante en las afirmaciones que haré a continuación.

Pozuelo Yvancos (1989) y Peña-Marín (1989) parten de y discuten a P. Ricoeur (*Temps et récit* (public. 1983–85)), H. Weinrich (*Tempus* (public. 1964)) y G. Genette (*Discours du récit* (public. 1972))). El problema de estos planteamientos, desde mi punto de vista, es que pueden ser operativos en lo que concierne a la literatura contemporánea, pero no para la literatura medieval (y esto sin considerar aquí los problemas que plantea leer la literatura solo desde la fenomenología y desde el empirismo). En los trabajos citados se usa la noción bergsoniana de *durée* (experiencia subjetiva del tiempo) y se la analiza en relación con la linealidad o fragmentación de la estructura narrativa, como si se estuviera buscando un sentido interno a las narraciones. Los análisis giran en torno a la pregunta de la experiencia subjetiva de la temporalidad de los personajes. Esto implica que el tiempo, en los trabajos citados, es algo externo que el sujeto (sujeto del texto) experimenta, lo cual, quizás, es demasiado suponer, porque lo que se entiende por tiempo en las formaciones sociales que miden la realidad desde parámetros racionales (desde la racionalidad instrumental o científico-técnica) no es sentido de la misma forma en la sacralización feudal (occidental). Entre el medievo y la modernidad hay una *coupure* que el título del libro de Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito* (de 1957), resume bastante bien. Sobre esto último no podemos extendernos.

En términos generales, puede afirmarse que el tiempo medieval es concebido, desde la sacralización, como un instante repetido, un tiempo circular, y Dios está por encima del tiempo. En San Agustín, el tiempo de Dios es un “*hoy perpetuo*”:

«*anni tui nec eunt nec veniunt, isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant; anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt. isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. hodiernus tuus aeternitas; ideo coaeternum genuisti cui dixisti, ‘ego hodie genui te’. omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.*» (*Confesiones*, XI, 13, 16)¹.

Por ello la existencia humana gira en torno a la existencia de Dios: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*», *Conf.* I, 1. Como deja claro el pasaje citado del libro XI de las *Confesiones* –dedicado al tiempo– (“*ideo coaeternum genuisti cui...*”, etc.) la comprensión del tiempo se modifica con la venida de Cristo, que asumió la condición temporal hasta la muerte e hizo del tiempo el camino hacia la vida eterna (Alaux 2000). Dios, el Verbo, se hizo carne para dar ejemplo con su sufrimiento y redimir a los hombres, salvándolos de la nada (en vez de nada, habría que decir “*infierno*”, si miramos con ojos medievales).

En otro lado, San Agustín afirma de nuevo que la divinidad es la dadora y dispensadora de la felicidad, porque solo Dios es omnisciente, sabe lo que es, lo que ha sido y será, en una especie de conocimiento del instante del destino, al que, dicho sea de paso, no se somete:

«*Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est uerus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi; cui tamen ordini temporum non subditus seruit, sed eum ipse tamquam dominus regit moderatorque disponit.*» (*De Civitate Dei*, IV, 33)² (Cf. estrofas 123–154 *LBA*, edic. de Blecua)

(Este pasaje plantea problemas en torno a la irresoluble cuestión –desde un punto de vista lógico– del papel de la Fortuna y del destino, con relación al ‘*libre albedrío*’; volveré sobre ello cuando comente sobre las determinaciones de los astros expuestas en las estrofas 123–154.) El tiempo parece por tanto el modo de las criaturas, el signo de su contingencia y de su caducidad. Y puesto que el tiempo terrestre es una apariencia, un signo que hay que saber leer, pegarse a las cosas del mundo no es sino caer en el error,

¹ «*Tus años no se van ni vienen; mas los nuestros se van y vienen para que lleguen todos. Tus años están todos juntos, porque permanecen; ni hay yentes que sean excluidos por los vinientes; porque no pasan; mas estos nuestros entonces serán todos cuando todos dejen de ser. Tus años son un solo día (2 Petr., 3, 8); y tu día no es cada día, sino hoy; porque vuestro hoy no cede el puesto al mañana, como tampoco sucede al ayer. Tu «hoy» es la eternidad. Por eso engendraste coeterno a aquél a quien dijiste: yo te he engendrado hoy (Ps. 2, 7). Todos los tiempos hiciste tú, y antes de todos los tiempos eres tú; y no hubo tiempo que no hubiera tiempo.*»

² «*Así pues, Dios es aquel dador y autor de la felicidad, porque es el único verdadero Dios, que da reinos terrenos a los buenos y los malvados, y no lo hace al azar, porque es Dios, no la fortuna, sino según el orden de las cosas y de los tiempos, ignorado por nosotros y perfectamente conocido para él; él no sirvió a este orden de tiempos, sino que él mismo, como señor y *moderator*; rige y dispone.*»

puesto que las cosas del mundo se dirigen a su desaparición, a su nada (a la muerte)³. Es por medio de la *memoria* que el cristiano debe acordarse continuamente de la fugacidad y vanidad del mundo sublunar. En las *Confesiones*: «Tout le mouvement intérieur du livre et de ses récits est là préfiguré: cheminement vers une personne, à travers les péripéties de l'inquiétude, jusqu'au dénouement de la paix intérieure enfin découverte.» (Fontaine 1989: 185). En San Agustín, la memoria y la introspección pueden conducir a la paz interior. Está claro que este misticismo interior (especie de búsqueda de la ataraxia pagana reinterpretada desde el paradigma del cristianismo) no está en el *LBA*. El *Libro* del arcipreste no es ni agustinista, ni tomista, ni averroísta, sino algo de todo. Es una *summa* urbana y por tanto, dentro de la lógica de la *summa*, incluye todo el saber medieval; nos las vemos con una especie de suma de saberes que no tiene nada que ver con la racionalidad de la enciclopedia ilustrada (y desde luego no es un “delicioso cajón de sastre”, como se ha sugerido (Linage 2002: 1)).⁴ Con esto quiero decir que, puesto que he mencionado a San Agustín, la primera objeción que se me puede hacer es la cuestión de la raíz agustinista del *LBA*. Sobre esto, remito a los trabajos de Blecua (1995), F. Rico (1985; 1967), Linage (2002), Morros (2002), Joset (2002) y Jenaro–McLennan (1974–79). En el medioevo occidental solemos ver solo aristotelismo, pero el agustinismo religioso circula paralelo al tomismo, y sin confrontación, sin salirse del límite impuesto por la matriz del feudalismo. Como en el prólogo en prosa. Respecto a la “paz interior” agustinista, el problema es que, en la textura del *LBA*, todos somos pecadores. La introspección agustinista parece inútil frente a la flaqueza y debilidad humana con relación al pecado, a las tentaciones desplegadas, en forma de signos, en el Mundo.

El *LBA* es un espejo figural de otros libros, en última instancia reflejo del Libro. Despliega una infinidad de signos que giran obsesivamente en torno al pecado y la lujuria. Constituye una *summa* de todo lo que concierne al saber amoroso medieval, por tanto tiene que incorporar en su dualidad básica los dos opuestos: el buen y el loco amor, lo serio y lo risible, pecado y arrepentimiento⁵. De hecho, parece como si este libro serio–no–serio se concentrara en todo lo concerniente a la locura amorosa como desbordamiento de la *ratio* escolástica. Signos de Dios: el *digitus Dei*, como afirma Alain de Lille, graba en la naturaleza los signos escritos en las cosas (la relación esencia–apariciencia sólo existe en la ideología sacralizada, la *essentia* es el mundo verdadero que hay que saber ver bajo las

³ «[...] quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt, et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt, et omnia intereunt. ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint: sic est modus eorum. tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt. (ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat, cum sonuerit partes suas, ut succedat aliud.) laudet te ex illis anima mea, deus, creator omnium, sed non in eis figatur glutine amore per sensus corporis. eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desiderii pestilentiosis, quoniam ipsa esse vult et requiescere amat in eis quae amat. in illis autem non est ubi, quia non stant: fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? aut quis ea comprehendit, vel cum praesto sunt?» (Conf. IV, 10, 15).

⁴ Cf. Blecua (1995: xxv) «Cuando se discute, la mayoría de las veces con pasión, sobre si el *Libro de buen amor* es obra medieval o preludea ya las innovaciones renacentistas [...], los argumentos literarios nos llevan, sin duda, a la primera opinión: el *Libro de buen amor* es quizá la obra en la que confluyen todas, o casi todas, las tradiciones literarias medievales, o si se quiere, es la obra creada por el sistema escolar de la Edad Media».

⁵ Dualidad clara que debe comprenderse, por supuesto, a partir de los descubrimientos de Mijail Bajtín (1971).

apariencias)⁶. Para evitar las ilusiones del historicismo, no podemos olvidar que el *LBA* es obra individual de un clérigo del siglo XIV, en la que una especie de yo confiesa sus pecados y se pone de ejemplo, como señaló Blecua (1995), o Leo Spitzer: «El yo de las confesiones personales, que arrancan de Rousseau y Goethe, nada tiene que ver con el yo de un poeta medieval, que se presenta a sí mismo como representante de todos los seres humanos» (1980: 232). Nada que ver con el yo de las formaciones sociales burguesas de transición (cf. Juan Carlos Rodríguez 1990). El libro es signo y en él el tiempo es otro signo, visible en los efectos de envejecimiento y muerte y en el paso de las estaciones.

Para el *Libro* del arcipreste todos los hombres y mujeres son pecadores impenitentes y a la llegada de la muerte, es decir, en el momento del encuentro con Dios, sucederá un juicio en el que Dios (*Iudex* terrible) lo juzgará todo con inflexibilidad. La muerte, en el *LBA*, parece envuelta, por la obsesión por el juicio divino y el pecado, en un relato de pánico⁷. El Libro es espejo de la Biblia, y el mito fundamental es el de la caída de Adán: «La concepción católica del hombre y del mundo, con su doctrina del pecado original y el estado de la naturaleza caída» (Linage 2002), resulta extraña al lector moderno: «se sale sin más de los cauces de lo natural y racional» (Linage *id.*). El ser humano es “la masa de Adán”: la *massa damnata*, la *massa peccati*, de que hablaba San Agustín a propósito del género humano: la *massa perditionis* de los tomistas. Como sugiere Jenaro–McLennan, el origen del pecado y la muerte no está en el hombre, sino en lo que el hombre hizo después del pecado, al viciarse y alterarse su naturaleza. Por tanto el tiempo como instante del *LBA* no lo es solo porque Dios está por encima del tiempo, sino por el carácter circular o instantáneo del mito de la caída, en relación con la cual se entiende la venida de Jesucristo. Y esto es algo que el cristiano debe considerar siempre, algo que no debe olvidar, aunque, claro está, puede olvidarlo, interpretar mal los signos: y aquí es donde juega su papel el *LBA*, como espejo del mundo sublunar, espejo del Libro y espejo de la ciudad de Dios, Libro en el que se despliegan los signos de Dios en las cosas, y que por tanto pueden leerse bien o mal. Tiene un carácter absolutamente dual, y hay que saber interpretarlo (el libro insiste constantemente, como se sabe, en este saber interpretarlo): escoger bien o mal, hacer bien o mal, porque finalmente llega la muerte, que digamos que es la verdad de la realidad humana, y de la interpretación se desarrolla una *secunda natura* y puedes condenarte eternamente si no has leído bien el Mundo. Y en este sentido el final: se ha señalado en numerosas ocasiones que el *LBA* es un LIBRO que parece dirigirse (zigzagueando o no) hacia la muerte; por ejemplo Rafael Lapesa (1965: 89), Roger M. Walker (citado en Deyermond *HCLE* 1980: 219) o Emilio Mitre (1986) –entre otros–. Pero la relación establecida con la muerte no es de liberación o de conciencia de regreso al paraíso perdido, sino de –insisto– absoluto pánico, como si detrás de ella sólo existiera el infierno. La obsesión por la muerte atraviesa el libro, por tanto no ha de extrañar que el opuesto, la obsesión por la vida, sea un conducto engañoso, como si ese ‘vitalismo’ extraño que atraviesa el *LBA* fuese el reverso, en clave de *carpe diem* feudal, o síntoma de una pulsión de muerte, de una fascinación por la muerte.

Junto a la obsesión por el *dies irae*, el *LBA* habla del tiempo de otras formas, también indirectas. En el *LBA*, parece como si las categorías espacio-temporales desaparecieran

⁶ «Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est in speculum / Nostrae vitae, nostrae sortis / Nostrí status, nostrae mortis / Fidele signaculum» (citado de Várvaro 1983: 60).

⁷ Cf. el ‘Dies irae (Hymnus in exequiis)’ de Thomas de Celano (fl.1215): «quantus tremor est futurus / quando Iudex est venturus / cuncta stricte discussurus.»

o simplemente no existieran; las criaturas humanas del *LBA* parecen moverse en un mundo estático, como señala Spitzer «moverse sin salir de un sitio» (1980: 234), y sus apariciones y desapariciones del *Libro*: «Se insertan en sentido radial en torno a una verdad central y autoritaria: cada narración simboliza en el fondo la verdad única.» (Spitzer 1980: 234). Como se sabe, en Aristóteles las discusiones sobre el tiempo se entremezclan considerablemente con las del movimiento. Esta es una cuestión fundamental en las disquisiciones del aristotelismo heterodoxo y el averroísmo latino (condenado en 1277 y contra el que había reaccionado Sto. Tomás): problema de la eternidad del mundo, de la creación y final del mundo sublunar, la inmortalidad del alma individual y otras *quaestiones* relacionadas. Si, como señalan Blecua (1995) y Rico (1985) el autor del *LBA* estaba al corriente de estos debates, esperaríamos un tratamiento de los problemas en la obra. Pero el texto no se enzarza directamente en una *disputatio* sobre el origen del mundo y el problema de la eternidad y el movimiento. Lo hace subliminalmente de varias formas, en la misma organización de la obra, p. ej. en la descripción de los ciclos conductuales de sus personajes o figuras (más que hablar de “personajes” deberíamos hablar de “figuras”), y en el episodio de la determinación de los astros (estrofas 123–154). En el primer caso, como señala Lecoy a propósito de lo que llama “segundo núcleo del poema”:

«[En el segundo núcleo], el poema sigue a partir de la copla 950, una línea trazada por mano bastante firme, línea por otra parte ideal, e incluso simbólica, no real ni sugerida por hechos reales. Valga la expresión, estamos ante una especie de ciclo litúrgico del amor, que se adapta fielmente al ritmo de las estaciones y del tiempo. Al principio, la primera salida del poeta, después del invierno, cuando apunta la primavera (945) y la nieve cubre aún la cima de los montes. En la montaña, a las primeras sollicitaciones de la savia amorosa, hay diversas aventuras groseras, que son como primicias de placeres más delicados. Luego llega el tiempo de la gran penitencia. Pero pronto el retorno de los dos grandes “emperadores” del mundo (1211a), el Amor y don Carnal, vuelve a iniciar la era de los goces y del placer. El poeta, ayudado por Trotaconventos, se lanza por la senda del amor, para seguirla con diversa fortuna, hasta el momento en que la muerte, al arrebatarle a su aliada, le recuerda la terrible realidad: es forzoso pensar en retirarse.» (Lecoy 1980: 229)

Dentro del ciclo del mundo sublunar, con su carácter de signo de Dios, el tiempo real de la vida es apariencia, frente al tiempo verdaderamente real, la predestinación⁸. Pero todo esto no puede saberse, y el hombre debe confiar en la omnisciencia de Dios. Esto está claro en las estrofas 123 y siguientes. Tras plantear la determinación de los astros (el planeta Venus) para justificar o explicar la inclinación del yo a las “fenbras placenteras”, y ejemplificarlo con la historia del rey Alcaraz, el texto da una clave interpretativa, un giro brusco en una estrofa, la 140 (texto de Blecua 1995: 45):

Yo creo los estrólogos verdad naturalmente;
pero, Dios, que crió natura e açidente,
puédelos demudar e fazer otramente:
segund la fe cathólica yo desto [só] creyente.

⁸ El texto, de este modo, alude a la cuestión, peliaguda, del ‘libre albedrío’, tan problemática.

Lo que continúa ejemplificándose con la *semejança* siguiente (141 y ss.). De modo que el *fado* (el *fatum* latino), ese estar escrito desde la eternidad lo que ha de ser, puede ser modificado por Dios. El escritor del *LBA* no niega la existencia del destino, pero tampoco la omnipotencia y omnisciencia de Dios.

Concluyendo: El *LBA* parece determinado por la profecía intemporal y repetitiva de la venida de Dios, el paralelismo cielo-tierra, el mito de la caída. La posibilidad del arrepentimiento (elegir el buen amor) puede salvar al pecador. El realismo figural planteado por Auerbach (1950) parece estar presente en el *LBA*, sin embargo, uno tiene la sensación de hallarse entre personas vivas (como decía Gramsci (en *Cultura y literatura*) a propósito de la *Divina comedia*, último momento del realismo figural), de modo que el texto parece determinado más por el realismo criatural (resultado de la vigencia de las teorías naturalistas), o tal vez puede ser una mezcla de ambos. *Figura*: reproducción de lo que ya está escrito, referido a otra realidad ya escrita, figuración de lo pre-figurado en las escrituras anteriores. El *LBA* es un bajorrelieve trasunto del relato bíblico de la caída y redención, junto a las teorías naturalistas. La cuestión es que no se trata de *mímesis*, sino de la lógica señor / siervo, porque ¿cuál es el sentido de este tiempo-instante, tiempo congelado? Este tiempo cíclico y feudal parece un tiempo congelado, espejo de la orquestación de los hábitos sociales de reproducción del sistema: «A universe frozen in the cycles of rural life: the seasons followed one another unchangingly and time moved in a circle like that which the stars described in the heavens.» (Duby 1981: 31). Es el sistema de los tres *ordines* inmutables, estáticos: *oratores*, *bellatores*, *laboratores* (cf. Duby 1985, 1978, 1973), visible en la alegoría de la tienda de don Amor:

«La vieja jerarquización feudal asoma en la descripción de los meses del año (c. 1270–1300). Aquí tenemos caballeros (noviembre, diciembre, enero), hijosdalgo (febrero, marzo y abril), ricoshombres (mayo, junio, julio) y labradores (agosto, setiembre y octubre). En los comentarios al mes de marzo aparece el grupo social que nos faltaba: los eclesiásticos cuya proverbial concupiscencia se desata al llegar la primavera» (cf. Beltrán (1977), cit. en Pedraza y Rodríguez 2001: 441–2).

Carne y Mundo, Pecado, tiempo estático y Dios como *Iudex* inflexible del pecado, tales son los significantes que empapan el *Libro*, enlazados a un condominio de las teorías naturalistas (*aver mantenencia*) y una concepción de los ciclos de reproducción. Todo esto parece desembocar en las *dueñas chicas* y en la Virgen María como protección frente al mal y, por tanto, frente a la condenación eterna.

BIBLIOGRAFÍA

- Alaux, Marie–Paulette (2000), ‘Le sens du temps chez saint Augustin’, en *Itinéraires augustiniens*, 23, enero 2000: *Le temps*. <http://www.assomption.org/Ressources/ItinerairesAugustiniens/IA23/SommaireIA23.html> [consultado 2/04/2007].
- Auerbach, Erich (1950 [1942¹]), *Mímesis: La realidad en la literatura*, México: F.C.E.
- Bajtín, Mijail (1971), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona: Barral.
- Beltrán, Luis (1977), *Razones de buen amor: oposiciones y convergencias en el libro del Arcipreste de Hita*, Madrid: Fundación March–Ed. Castalia.
- Blecua, Alberto (ed.) (1995), *Libro de buen amor*, Madrid: Cátedra.
- Deyermond, Alan (1980), *Historia y crítica de la literatura española*, I: *Edad Media*, Barcelona: Crítica, [HCLE–I]
- Duby, Georges (1985), *Guillermo el Mariscal*, Madrid: Alianza [*Guillaume le Maréchal. Le meilleur chevalier du monde* (1984)].
- (1981), *The Age of the Cathedrals – Art and Society 980–1420*, London: Crom Helm.
- (1978), *Les Trois Ordres ou l’Imaginaire du féodalisme*, París: Gallimard.
- (1973), *Guerriers et paysans – VII–XII siècle, Premier essor de l’économie européenne*, París: Éditions Gallimard.
- Fontaine, Jacques (1989), ‘Temps de l’homme et temps de Dieu: le temps du récit autobiographique dans les *Confessions* de Saint Augustin’, en vv. aa. (1989), 185–202.
- Jenaro McLennan, Luis (1974–79), ‘Los presupuestos intelectuales del prólogo al LBA’, en *AEM*, 9: 151–186.
- Joset, Jacques (2002), ‘El pensamiento de Juan Ruiz’, en *Actas del Congreso del LBA (Alcalá la Real (Jaén), mayo 2002)*: http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/joset.htm [consultado 21/03/2007].
- Lapesa, Rafael (1965), ‘El tema de la muerte en el *Libro de Buen Amor*’, en *Actas del II Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 73–91: http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/02/aih_02_1_007.pdf [consultado 21/12/06].
- Lecoy, Félix (1980 [1974]), ‘Elementos estructurales en el *Libro de buen amor*’, en *HCLE* — I, 228–231.
- Lida de Malkiel, María Rosa (1980 [1941; 1959]), ‘El estilo de Juan Ruiz y la construcción del episodio de doña Garoza’, en *HCLE* – I, 239–247.
- Linage Conde, Antonio, (2002) ‘El mundo del Arcipreste de Hita’, en *Actas del Congreso del LBA (Alcalá la Real (Jaén), mayo 2002)*: http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/linage.htm [consultado 21/03/2007].
- Mitre, Emilio (1986), ‘El sentido medieval de la muerte’, *Anuario de estudios medievales*, 16: 621–630.
- Morros, Bienvenido (2002), ‘Las fuentes del *Libro de buen amor*’, en *Actas del Congreso del LBA (Alcalá la Real (Jaén), mayo 2002)*: http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/morros.htm [consultado 21/03/2007].
- Pedraza, F. y Rodríguez, M. (2001), *Manual de literatura española*, I: *Edad Media*, Pamplona: CÉNLIK Ediciones.
- Peña–Marín, Cristina (1989), ‘Subjetividad y temporalidad en el relato’, en VV. AA. (1989), 159–167.

- Petit, Jean-François (2000), 'L'expérience humaine du temps chez saint Augustin', en *Itinéraires augustiniens*, 23, enero 2000: *Le temps*. <http://www.assomption.org/Ressources/ItinérairesAugustiniens/IA23/SommaireIA23.html> [consultado 18/01/07]
- Pozuelo Yvancos, José María (1989), "Tiempo del relato y representación subjetiva (un problema teórico y unos cuentos de J. Cortázar)", en VV. AA. (1989), 169–184.
- Rico, Francisco (1985), "Por aver mantenencia". El aristotelismo heterodoxo en el LBA', *El Crotalón*, 2: 169–198.
- (1967), 'Sobre el origen de la autobiografía en el *Libro de buen amor*', *Anuario de Estudios Medievales*, IV, 301–325.
- Rodríguez, Juan Carlos (1990), *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid: Akal.
- Spitzer, Leo (1980 [1934]), "Yo, *Juan Ruiz*: personalidad e impersonalidad en el arte del Arcipreste de Hita", en *HCLE* I, 231–5.
- Várvaro, Alberto (1983 [1968]), *Literatura románica de la Edad Media*, Barcelona: Ariel.
- VV. AA. (1989), *Le temps du récit*, Madrid: Casa de Velázquez.