

*De la iglesia carismática a la iglesia institucional:
el mundo cultural del Libro de buen amor*

By

John J. Estrada

A dissertation submitted to The Graduate Faculty in Hispanic & Luso-brasilian literatures in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of philosophy, The City University of New York.

2013

© 2013

John J. Estrada

All rights reserved

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in Hispanic & Luso-brasilian literatures in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

Ottavio Di Camillo

Date

Chair of Examining Committee

José del Valle

Date

Executive Officer

Lía Schwartz _____

Alejandro Alonso N. _____

Supervisory Committee

THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK

Abstract

De la iglesia carismática a la iglesia institucional:
el mundo cultural del Libro de buen amor

by

John J. Estrada

Adviser: Professor Ottavio Di Camillo

Juan Ruiz's *Libro de buen amor* (LBA) is probably the most outstanding work of Medieval Castilian literature. One of its defining characteristics is the complexity of the many layered themes, as well as their relationships with the philosophical, theological, doctrinal and legal debates of the first half of the XIV century, the period in which the author lived and wrote. Several short episodes of the work are rewritings in vernacular language of classical and Medieval Latin literary texts. Though the work was written between the year 1330 and 1343, according to the dates of the two oldest manuscripts, the name of the author, as indicated in the text, is still shrouded in mystery. Just as enigmatic, however, seems to be the meaning of the "Libro" for the modern critic, since the interpretations that have been proposed have given rise to many controversies. At the root of these contrasting views and assumptions there is a general unawareness of the true doctrinal concerns that an Archpriest of the time might have had. Because of the

ahistorical approaches to the many problems posed by the LBA, I have tried to examine the profound transformations that the Church was undergoing at this time and how the author's thinking was being shaped by the ongoing religious changes.

The aim of this dissertation is to trace the historical developments of the Catholic Church from its imprecise charismatic beginnings, to prove that, by the first half of fourteenth-century Castile, (when the LBA was composed) the church was still in the process of consolidation as a legal, doctrinal and political institution. By identifying the philosophical and theological issues discussed in the book, I have tried to analyze their meaning in accordance with the ongoing elaboration of the Christian doctrines and moral teachings, as taught and practiced by the clergy of the time.

With regard to the learning and ideas of the author, our examination of the text provides sufficient evidence to show an active intellectual participation in the doctrinal and cultural life of Castile in many of its various manifestations. What is clear is that he professes full obedience to the papacy and the ecclesiastical legislations. His learning, however, is not limited to civil and canonical issues of his day, it also extends to the art of poetry and other literary endeavors. The picture that emerges from our study is not that of a "clérigo ajuglarado" but that of a committed intellectual dedicated to the spread of his convictions.

We arrived at this conclusion through an analysis of the doctrinal decrees and legislations meant to assure the conflict government of the church and the salvation

of all Christians. Equally important, was to trace the interrelationship of the Castilian Kings (los alfonsíes) with the Church, and their reactions to the contrasting interpretations of the Church authority. Castile was also involved with the Avignon papacy. The ensuing struggles in the Church's government, that would last for more than a century, were to reappear in the writings of the intellectuals of the time; their conceptions of orthodoxy, dissidence and heterodoxy were ambiguous. It was within this context that the author of the LBA expressed the legal, doctrinal, philosophical and theological conflicts of his time. His intent was to subsume these controversies into the clarity of his personal vision.

Agradecimientos

El resultado final de nuestra investigación ha aumentado gratamente el campo de lo que ignoro. De esa manera aprender sigue siendo ignorar. Es excesivo lo que queda por investigar y haría con ello una disertación interminable. Nuestro trabajo busca un cierto balance en esos términos.

Este trabajo, el tiempo y el esfuerzo de su elaboración es un reconocimiento a Ottavio Di Camillio, quien fuera durante muchos años el maestro de literatura medieval castellana en el Graduate Center (CUNY). En nombre de muchos de los que hemos sido sus estudiantes expreso mi agradecimiento. Su huella en la contribución al adecuado estudio de la literatura medieval española es hoy de todos reconocida.

Durante mi paso como estudiante graduado, un lunes por la mañana (¡cómo olvidarlo!) mi entonces compañero de cursos y hoy doctor, David Rodríguez me llamó para comunicarme que el profesor Xoán González-Millán había fallecido. Todos perdimos con su muerte y en particular nuestro departamento. Sigo sus enseñanzas en mi exigente interés por la teoría literaria.

Otro día por el correo electrónico, nuestra secretaria ejecutiva, Anna Santiago nos comunicó que el profesor René Garay había muerto. De nuevo otra pérdida para nuestro departamento. Me llevé de él sus conocimientos expresados con modestia auténtica, algo ya casi inexistente en los medios académicos de graduados.

Tomé todos los cursos que dictó el profesor Isaías Lerner, hoy felizmente convaliente de alguna dolencia, no pudo leer estas páginas como había sido el proyecto inicial. Es una lástima porque el paso por su mano correctora actúa siempre como garante de lo bien escrito. Mi agradecimiento por todo lo que aprendí de él.

Mi ingreso al centro de graduados coincidió con la llegada de la profesora Lía Schwartz a la dirección del departamento. Tomé tres de sus cursos y de su maestría para leer los textos con rigor académico, fui desechando la lectura fácil y de impresiones tan de moda hoy. Muchas gracias por todas las veces que recibí su cordial ayuda en mis estudios.

Quedan por mencionar muchos otros nombres de excelente profesores, como es apenas humano, unos dejan más huella que otros y no dejan de ser excelentes.

También mis agradecimientos al profesor José del Valle de quien siempre recibí una gran disposición para colaborar en todo lo relacionado con los últimos episodios de este trabajo. Asimismo, a quien fuera mi compañero de cursos y hoy en día profesor de nuestro departamento, Alejandro Alonso, mi querido lector y de quien ahora sigo uno de sus cursos como oyente, muchas gracias por su disponibilidad inmediata (¡tan difícil hoy en día!) para ser lector de esta tesis.

Gracias a Anna Santiago, secretaria ejecutiva de nuestro departamento, igualmente a Yezenit Barreto, asistente en la secretaría, ellas son el puente que viabiliza toda la comunicación en nuestro departamento.

In memoriam

El 8 de enero del año 2013, el profesor Isaías Lerner finalizó la cuenta de sus días. No quise modificar estas páginas de agradecimiento, escritas dos meses antes de su fallecimiento, como un testimonio de la esperanza que mantuvimos siempre en su recuperación.

Tabla de contenidos

Introducción. 1

Capítulo I

Propuestas y discusiones frente al estado de la cuestión. 26

Capítulo II

La formación temprana de la iglesia cristiana como fuente referencial de los debates eclesiológicos en el siglo XIV y su relación con el Libro de buen amor.

- A. En los avatares de los comienzos comunitarios. 53
- B. En las vías de las formulaciones escritas. 63
- C. El problema del alma humana, el espíritu y la salvación. 67
 - 1. En los antecedentes. 67
 - 2. La salvación y la llegada de los últimos tiempos. 79

Capítulo III

La trayectoria de las doctrinas eclesiásticas hasta el Libro de buen amor.

- A. Gregorio “el grande” como fuente de instrucción del clero eclesiástico. 97
- B. La constitución original de la parroquia y la cura de almas. 102
 - 1. La constitución legal de la parroquia. 104
 - 2. La parroquia como necesidad sacramental. 106
 - 3. El obispo, extensión del emperador y las primitivas parroquias. 114
 - 4. Interpretaciones históricas de la salvación del alma. 129
 - 5. Lucifer, el instigador del pecado y causa de la perdición del alma. 132
 - 6. La actividad penitencial y los usos cambiantes de la confesión. 143

- 7. La astrología en la reconfiguración del destino y la salvación. 147
- C. Las llamadas iglesia y liturgias nacionales en España y el curso del monacato. 154

Capítulo IV

Los procesos de unificación y universalización del cristianismo anteriores al Libro de buen amor.

- A. Unificación litúrgica, institucional y clerical. 165
 - 1. Hacia una unificación conflictiva y desafiante: liturgia y política. 166
 - 2. La consolidación de la cultural clerical no eclesiástica. 181
 - 3. El desarrollo del saber filosófico hacia finales del primer milenio. 187
 - a. En las vías de la fundamentación de los temas filosóficos del Libro de buen amor. 190
 - b. El impacto del Islam en el quehacer filosófico y teológico desde finales del primer milenio hasta el siglo XIV. 195
- B. El desgaste del modelo monástico de San Benito y su tercera reforma. 203
 - 1. La apocalíptica y su función educativa. 209
 - 2. El cristianismo a finales del primer milenio, múltiples conflictos y nuevo ordenamiento de la iglesia. 212
 - 3. Modelos de vida cristiana y el mérito personal. 220
 - 4. Ponderaciones en los finales del primer milenio cristiano. 225

Capítulo V

Nuevos desempeños desde el siglo XI-XIV

- A. Perspectivas para el segundo milenio. 228
 - 1. Las parroquias en acomodación al régimen de vasallaje y los nuevos municipios. 231
 - 2. El monasterio, la parroquia y las prácticas cristianas. 234
 - 3. Variantes en el rol del clero eclesiástico. 236

- B. La primera gran reforma hacia la constitución de una iglesia independiente. 240
- C. La aportación individual en el desempeño de nuevos oficios eclesiásticos. 246
- D. La constitución individual y topográfica de una iglesia devocional. 249

Capítulo VI

La consolidación de la monarquía castellana a través de los siglos XI-XIV: hacia la elaboración de los contextos históricos del Libro de buen amor.

- A. La creación de centros episcopales. 252
- B. Los reinos del norte y la conformación de la corte del rey. 257
 - 1. Desde la formación de las ciudades en Castilla y León hasta mediados del siglo XIV. 263
 - 2. La precariedad de las parroquias en sus actividades educativas. 269
 - 3. Las escuelas catedralicias desde los siglos XI-XIV y los pormenores de la enseñanza en la dialéctica. 274
 - 4. La parroquia como principio de la organización urbana. 282
- C. El ordenamiento eclesiástico en siglos XI, XII y XIII. 287
- D. La trayectoria del marianismo desde sus comienzos hasta el Libro de buen amor. 303
- E. Las sentencias de Pedro Lombardo en la educación del clero eclesiástico. 311
 - 1. La composición y el modelo de las sentencias. 314
 - 2. La dinámica de las sentencias. 318
- F. El decreto de Graciano en el Libro de buen amor. 320
 - 1. Entre el carisma y la legislación eclesiástica. 320
 - 2. El arcipreste y el decreto de Graciano. 324

Capítulo VII

Los prólogos en verso y en prosa: sus fuentes filosófico-teológicas y eclesiológicas en el tejido intertextual del Libro de buen amor.

- A. El prólogo en verso, relaciones textuales filosófico-teológicas y eclesiológicas. 329
- B. El prólogo en prosa: debates y relaciones históricas intertextuales. 354

Bibliografía citada. 372

A: Ottavio Di Camillo, otro “exornador de tantas vicisitudes.”

“A solitary wolf gets strength from solitude.”

Constance Greenleaf. The wolves.

Introducción

El arcipreste de Hita es un personaje de la literatura medieval castellana, con el nombre de Juan Ruiz, según aparece en el texto que estudiamos, el Libro de buen amor.¹ Este personaje pudo bien representar a personas verdaderas para contar historias incluso de cosas inexistentes. Su creador, (¿Juan Ruiz?) cualquiera sea su origen, expresó a través de él, el contexto histórico de su época y dejó así su impronta en la literatura medieval europea. Para darle credibilidad literaria lo representó un presbítero del clero eclesiástico, evidentemente nombrado para un arciprestazgo.² Ese orden jerárquico (*dignitatis*) que ocupa era el escalón más bajo de una intermediación descendente de Dios, según la conflictiva eclesiología de la época. Tal otorgamiento canónico, lo autorizaba a desempeñar funciones educativas,

¹ En adelante lo citaremos el LBA. La edición que utilizamos en este trabajo es la de Alberto Blecua. Libro de buen amor. Madrid: Cátedra, 1998.

² Ya en el canon 4 del concilio primero de Letrán en 1123, se decreta la validez canónica del nombramiento, lo cual hace pensar que el canon resolvía el problema de arciprestes que ejercían sin el debido nombramiento del obispo. El canon hace evidente el problema de una iglesia que se encaminaba irreversiblemente hacia una institucionalización en derecho y que va desechando también las formaciones de autoridad carismática. Nos encontramos al comienzo de un cambio que satisface ciertas necesidades de funciones específicas. En efecto, La figura jurídica del arcipreste se iba desarrollando junto con el ordenamiento en derecho de todos los procedimientos eclesiásticos. Fue una manera de entender las formaciones jerárquicas nacidas del crecimiento de una institución y su burocracia inherente para funcionar. Por ello, en sucesivos concilios ecuménicos se le tiene en cuenta y se le sitúa en el orden jerárquico, con lo cual se le asignan funciones y jurisdicción: **“Nullus omnino archidiaconus aut archipresbyter sive praepositus vel decanus animarum curam vel praebendas ecclesiae sine iudicio vel consensu episcopi alicui tribuat. Immo sicut sanctis canonibus constitutum est, animarum cura et rerum ecclesiasticarum dispensatio in episcopi iudicio et potestate permaneat. Si quis vero contra hoc facere aut potestatem quae ad episcopum pertinet sibi vindicare praesumpserit, ab ecclesiae liminibus arceatur.”** A. Duval, H. Lauret, J. Legrand y Sesoié, eds. Les Conciles OEcuméniques. Concilium Lateranense I 1123. Paris: CERF. 1994, p. 416, canon 4.

disciplinarias y recaudadoras de un número de parroquias, dentro de una diócesis. En la conflictiva vida interparroquial, la parroquia era concebida como el espacio terrenal para vivir la vida cristiana, por tanto cada cristiano tenía que pertenecer a una parroquia. Como consecuencia, el templo parroquial era también el lugar de reunión, a puertas abiertas, más visitado y cercano al lugar de residencia, para casi todos los parroquianos. En él confluían los conflictos políticos, sociales y económicos del momento. Por lo consiguiente, a él venían los mendigos, desamparados, huérfanos y viudas; víctimas de la violencia entre los bandos de linajes, alineados por parroquias, para enfrentarse y apoderarse del poder local. Por tales circunstancias, es necesario iluminar esta situación histórica, analizando algunos elementos socio-históricos de la constitución de las parroquias en España.

El lector actual se pregunta por qué el autor escogió como personaje a un miembro de la jerarquía eclesiástica, un párroco nombrado arcipreste que es el más bajo nivel de jurisdicción. El propósito de este estudio es tratar de responder a ésta y otras preguntas del lector actual y trazar un perfil histórico general del clero eclesiástico, como también el desarrollo de la educación en la fe cristiana, en España en particular, desde los inicios remotos del cristianismo hasta la época de nuestro personaje.

La formación del arciprestazgo fue necesaria porque resolvió dificultades y deficiencias específicas (dado el creciente número de parroquias) tanto en los canales comunicativos acostumbrados, cuanto en la administración eclesiástica. Puesto que el cargo dependía de un obispo, éste lo nombraba en relación con el número de parroquias que tuviera en su diócesis.

El nombramiento era el medio jurisdiccional (*iurisdiccio*) es decir, autoridad delegada por Dios al Papa y de éste, en escala descendente, a través de sus intermediarios, tal como así lo reconocen los concilios de la época. Por lo tanto se trataba de una autoridad externa y variable, (no todos los arciprestes en España y Europa fueron como el de Hita, un lugar además literario) la que cada prelado ejercía de acuerdo con su quehacer, proyectando con sus conocimientos, experiencias y aficiones, el buen o mal cumplimiento de sus funciones.

El orden jerárquico del gobierno eclesiástico, durante el siglo XIV pasaba por un periodo tortuoso y sangriento (el adjetivo sangriento no es retórico) en el cual los fundamentos sobre la naturaleza de la autoridad en la iglesia estaban en discusión. No sólo se debatían en los centros universitarios, en las curias reales y en los cabildos catedralicios, sino también en las casas de formación de las órdenes religiosas. Estos fermentos se extendían hasta las parroquias, el último reducto (en el orden descendente) sobre el cual se ejercía la autoridad papal, pero el primero (en el orden ascendente) para ejercer la autoridad inmediata en manos del arcipreste y el párroco.

La naturaleza y la constitución canónica de las parroquias fueron fuente de conflicto y operaron de manera diferente en cada reino, obedeciendo la mayoría de las veces, a la necesidad específica del ordenamiento territorial de los monarcas, antes que a los designios específicos de algún obispo y en muchos casos haciendo caso omiso de éste. En efecto, este hecho generó un enfrentamiento que creció porque los nombramientos para beneficiarse de una parroquia eran concesiones con titularidad específica, otorgadas por los monarcas a privados y nobles que lo rodeaban. Además de ser también distribuidos entre los miembros

de la familia real, aunque fueran bastardos, así que no tenían que agradecerse al obispo y más aún, ser leales a él.

Además de las injerencias reales, como si fuera poco, había también muchas parroquias, ubicadas estratégicamente, que invocaban el derecho a su competencia jurisdiccional, para impedir o controlar en sus linderos el desempeño de las órdenes mendicantes que dependían particularmente sólo del Papa.³ Desde el siglo XIII este fue otro asunto de un largo y muchas veces, violento conflicto. Es curioso que el autor del LBA escogiera la parroquia con sus desórdenes y problemas, como lugar para situar su obra. No hay que olvidar que en el reparto de la topografía urbana dentro del reinado de Alfonso XI, cuando se compuso la obra, es precisamente el periodo en que la prelación de la legislación real en Castilla tiende a la centralización para construir su poder y situar a los fueros regionales en un plano inferior.

La parroquia, dada su circunscripción administrativa y fiscal en muchas ciudades, estaba también sometida a una doble autoridad que le venía tanto del rey y de Avignon. En esos casos, el obispo, a través de sus arcedianos y arciprestes, imponía al párroco las normas de sus parroquias que le habían sido entregadas para la cura de almas, pero no siempre sus intereses coincidían con los del rey y allí nacía otro enfrentamiento en el cual el arcipreste

³ Tal y como lo analiza John B. Freed, los franciscanos y dominicos se organizaban por provincias, pero éstas no se sostenían dentro de los límites de una diócesis o un reino específico; por lo cual una provincia de estas órdenes podía ser un territorio mucho mayor al de varias diócesis o incluso reinos. Con lo cual la jurisdicción de estas órdenes anticipa la formación de algunas fronteras modernas y es significativo: "The modern boundaries of the European nation states are the product of a long and often bloody evolutionary development, yet the borders of the mendicant provinces in the thirteenth century already anticipate them in a striking and intriguing way." John B. Freed en: C. Jordan, Bruce McNab y Teófilo Ruiz. (Eds.). Order and Innovation in the Middle Ages. Princeton: Princeton UP. 1976, pags. 39-40.

tenía que hacer de intercesor. En otras ocasiones tenía que mediar con los linajes que solían dominar la autoridad municipal y por añadidura, de las parroquias.

En el plano cotidiano, la parroquia no era el lugar⁴ donde se debatían filosófica y teológicamente los problemas eclesiológicos. Era más bien el espacio en que se sostenía la vida cristiana con miras a la salvación, es decir: oír la misa, practicar los sacramentos, cumplir con las devociones y lo más importante, ejercer la caridad cristiana. Con todo ello podemos comprender por qué era el lugar preciso donde comenzaba el largo periplo para la salvación del alma y el lugar perfecto para darle abundante vida a nuestro personaje.

Fue la pertenencia de los simples cristianos a una parroquia la que sostuvo un cristianismo sólo cultural a través de los siglos de incertidumbres e indefiniciones dogmáticas. Pese a desacuerdos teológicos, disputas canónicas en derecho y violentas insubordinaciones eclesiásticas, las actividades culturales siguieron su curso cotidiano. Esta práctica de la fe señala un principio básico para la intelección de la vida cristiana; lo que piensan y debaten los filósofos y teólogos no guarda relación inmediata con las costumbres religiosas del creyente y tampoco las invalida. A todo esto se debe que las parroquias en Castilla pudieran seguir creciendo más que en otras regiones de España. Es importante notar que hay una relación

⁴ En este caso tenemos que hacer una salvedad, algunas de ellas poseían escuelas y por lo tanto si continuaban siendo centro para los debates filosóficos y teológicos, como es el caso de la catedral de Toledo. El tamaño de la ciudad permitió la creación y crecimiento de barrios cuyo núcleo era la catedral. Este era un hecho que se relacionaba directamente con la importancia económica del centro urbano, base para el funcionamiento de un centro de estudios o escuela.

directa entre el crecimiento del número de parroquias y el creciente predominio del castellano en la península.⁵

La situación político-religiosa de Castilla en el siglo XIV no es diferente a la del resto de Europa, donde también se iba formando paulatinamente una variante espiritual, que acuciada por muchos predicadores frente a los desdorosos modelos de vida cristiana, buscaba substraerse a esos crudos avatares resultantes de los enfrentamientos eclesiásticos. El proceso de una interiorización de la fe (los inicios del pietismo) orientada cada vez más hacia un dios personal e interior, empezó a formar un cristiano impertérrito ante el supuesto mundo externo. Con lo cual el creyente conseguía situarse aún más lejos, puesto que materialmente estaba, indiferente frente a lo que se debatía en Salamanca, Oxford, Paris o Bolonia.

Aquello lo entendió y lo vivió el arcipreste con asombrosa claridad. Su modo de proceder será también contrario a esa línea espiritual de la época y por ello es en la parroquia donde el arcipreste instala su nicho y encuentra la manera de mostrar al cristiano lo más importante de la vida parroquial, la salvación del alma en la comunidad de la parroquia y no dentro de los estrechos límites de la interioridad aislada y retraída de la vida cotidiana.

Los historiadores de la filosofía y la teología, hasta ahora interesados en los grandes pensadores y en los sofisticados debates (de finales del siglo XIII y los siglos posteriores) han vuelto en años recientes al análisis de algunas corrientes del pensamiento del siglo XIV. Todo esto es explicable ya que ellos se suelen ver los fundamentos que dieron origen a la filosofía

⁵ Como ya ha estudiado Lecoy, el arcipreste reescribe en castellano obras que circulaban sólo en Latín y dentro de las universidades.

moderna y contemporánea, incluyendo las nacientes concepciones del estado.⁶ Los historiadores tradicionales en cambio, continúan enfocando únicamente, lo que les permite establecer un desarrollo orgánico y sistemático en el desenvolvimiento de la filosofía. Con lo cual, al estudiar muchas historias de la filosofía medieval, asistimos a un desarrollo de la filosofía en tal grado de aparente pureza, que no se encuentra la vida económica, social y política de los creyentes, es más, son excluidos, como si tales contextos fueran ajenos a la filosofía y la teología, por tanto, se ha hecho historia de estos saberes sin mundo social.

Por otro lado, durante la primera mitad del siglo XIV la teología comenzaba a dividirse, no en el sentido negativo, sino en el de su constitución epistemológica. En particular se iba reconfigurando su objeto frente a los desbordes que sobre su saber ejercían las preguntas derivadas de las ciencias, ya que éstas precisaban de explicaciones no sostenibles teológicamente.

Si tenemos en cuenta la complejidad de los conflictos político-religiosos del siglo XIV, nos damos cuenta que un arcipreste era un prelado con responsabilidades significativas que dependían, en cada caso de su formación, su experiencia personal, sus intereses particulares y más importante aún, de las necesidades del obispo que lo nombraba por sus capacidades, depositando en él su entera confianza. Las ejecutorias de un arcipreste eran directamente proporcionales, no a la región o área diocesana que se le asignara, sino a sus propias capacidades y desempeño intelectual.⁷

⁶ Un ejemplo de ello lo tenemos en la obra de Giorgio Agamben, El reino y la gloria.

⁷ El Concilio de Viena, 1311-1312, más cercano a los contextos históricos de nuestro arcipreste, es muy claro en sus decretos, asignándole a tal prelado funciones específicas, muy distinto a los concilios anteriores en los cuales

Con sus conocimientos, nuestro autor construyó un personaje del orden jerárquico con un amplio espacio de individualidad. Hay que subrayar que con ello se enfrentó también a los que atacaban el ordenamiento jerárquico (del que el arcipreste formaba parte) de la autoridad y gobierno de la iglesia como intermediación de Dios a través del Papa. Sus opositores (en su mayoría eruditos franciscanos y dominicos) sostenían, entre otras cosas, que tal concepción de la autoridad acababa con la individualidad ya que los miembros de la jerarquía no podían ser más que meros ejecutores de lo que ya estaba dado por una instancia superior. Para tales opositores, los jefes de la iglesia eran sólo piezas de un armazón en el cual ninguna se puede mover a su antojo porque sus rígidos fundamentos verticales, para lo cuales los horizontales prestaban sólo ayuda, no lo permitían. Pero éste era sólo el referente ético del debate, el que encarnaba la libertad individual del jerarca; otra visión en cambio, se apoyaba en la lectura de La política de Aristóteles y veía abierta la posibilidad de un gobierno tiránico y despótico en la dirección de la iglesia. En este debate ya no se involucraba sólo al clero eclesiástico, sino también a la formación de los gobiernos civiles.

Así que considerando el ejercicio de los jefes en el gobierno eclesiástico como una pérdida de la libertad e individualidad, posición sostenida entonces por muchos teólogos y filósofos, la riqueza y libertad del arcipreste es completamente revolucionaria para la época. Con la creación de este personaje, el autor del LBA no necesitó entrar en los sofisticados

había cierta vaguedad en sus funciones: **“Quod si forsan in eisdem terminis defeceritis in solutione decimae supradictae, vos et quemlibet vestrum similes sententias, quas per vos vel alium seu alias personas idoneas et fideles deputandam seu deputandas a vobis, ad eandem decimam in vestris civitatibus et dioecesibus colligendam in non solventes, illam in terminis supradictis proferri contigerit, incurrer volumus ipso facto. Et vos nihilominus a dilectis filis abbatibus, prioribus, decanis, archidiaconis, praepositis, archipresbyteris et aliis saecularibus et regularibus (...).”** Duval, A., Lauret, H., Legrand, J., Moingt, J. and Sesboué. (eds.) Op. Cit. Concilium Viennense 1311-1312. p. 730, canon 5, n. 15. (Negrilla y subrayados nuestros).

debates para mostrar (¿o tal vez probar?) de manera alegre y feliz, que en la acción directa, ejercida por Dios a través de quienes encarnan la jerarquía eclesiástica (el principio de la intermediación humana) hay un desempeño amplio de la individualidad hasta en el actuar más apetitivo del ser humano: el placer sensual.

Para escándalo de tantos críticos modernos que conciben el cargo de un párroco y más grave aún de un arcipreste desde el punto de vista puritano, les es difícil reconciliar a un personaje que disfruta con el enamoramiento de mujeres y con la ayuda una vieja alcahueta conseguía “juntamiento con fenbra plazentera” (71 d) y cumplir con sus funciones, por supuesto, las eclesiásticas. Es precisamente la individualidad del arcipreste la que se ha perdido en el universo de nuestra época, capaz de leer sólo el comercio de la vida sexual activa (algo impropio y vergonzoso de un clérigo de estos siglos, no de aquellos) y deja de lado el operar conservador en la vida eclesiástica, económica, social y política. Decimos conservador en el sentido estricto del término, pues el arcipreste contribuyó con su obra a mantener la fundamentación de la autoridad de la fe cristiana en la iglesia, que se expresaba en su aquí y ahora, en la autoridad del Papa. Sostuvo con sus versos la práctica adecuada de los sacramentos que inyectaban, desde la autoridad del párroco (el único que podía conferirlos) en su parroquia, hasta el desempeño cotidiano de la vida de los cristianos en el espacio de su parroquia y conseguir a través de su constante relación con ella, la salvación del alma.

En la eclesiología de la época, que nos remite al concilio de Vienne, el arciprestazgo se situaba en el mismo nivel de dignidad que todos los demás jercarcas, la diferencia entre ellos

residía sólo en su jurisdicción, la cual se fundamentaba en el principio de *jurisdiccio derivata*.⁸

El arciprestazgo hacía parte de una línea jerárquica que descendía de Dios al Papa, quién a su vez concedía la jurisdicción, no la dignidad, a la jerarquía eclesiástica y así en orden descendente hasta la totalidad del clero, los religiosos y el género humano. Era precisamente esa concepción de la naturaleza de la autoridad en la iglesia la que no todos estaban dispuestos a aceptar y la que fue generando más y más agudos conflictos que como siempre, terminaron en lo que se conoce como el “gran cisma” que llevó a la existencia posterior de dos y tres papas a la vez, excomulgándose mutuamente.

Ser arcipreste era también aceptar esa visión jerárquica del universo y ordenamiento de La Tierra; actuar a favor de esa visión, defenderla y preservarla en el largo periodo en que era cuestionada y rechazada en sus fundamentos filosófico-teológicos, por no decir políticos. Los ataques y defensas se dieron desde Oxford hasta Roma por todos los centros académicos y los círculos intelectuales congregados alrededor de catedrales o cortes reales. La controversialidad fue lo mejor; lo peor fue la amenaza constante sobre la vida y bienes de quienes, al tener una dignidad eclesiástica, la asumían según el comportamiento del ejercicio eclesiástico en las esferas de la jerarquía, frente a otros jefes o una nobleza que con sus caballeros armados se apoderaba de la autoridad regional o municipal de manera violenta; ese fue el caso vivido en Castilla, incluso desde antes de la minoría de Alfonso XI.

⁸ El principio *jurisdiccio derivata* significa que la autoridad Dios se la transmite a éstos. De tal manera que el papa la tiene no porque sea de él, sino porque Dios se la da para que sea su intermediario. Con ello el Papa no tenía que rendirle cuentas sino a Dios, no así a aquellos que el Papa nombraba para extender su jurisdicción en la tierra, pues debían obediencia al Papa y frente a él estaban obligados a comparecer en caso de conflicto. Por supuesto, muchos vieron en esa concepción del gobierno algo muy cercano a la tiranía y se preguntaban: ¿qué sucede si el Papa enferma mentalmente? ¿Qué ocurre si cae en la herejía? Con lo cual su poder omnímoto se hizo más discutible e inaceptable para muchos.

Nuestro personaje fue un arcipreste a quien le tocó vivir en el preciso y largo periodo en el que la autoridad papal dentro de la iglesia estaba resquebrajada, a causa de las controversias en torno a la constitución legal de la figura del Papa; por las disputas en torno a ella y al poder omnímodo de éste, ya que no podían llegar al consenso.

La autoridad del Papa operaba con muchas vicisitudes en las diócesis a través de concilios regionales; favorecida, eso sí, por la que en todo ello el obispo iba ganando, con enorme injerencia de los monarcas de turno, ¡por supuesto! que dicho sea de paso, favorecían el nombramiento de un obispo por encima de otro o contra otro.⁹ Esa práctica era común no sólo en España, sino en todos los reinos de Europa, ya que los príncipes encontraban en los obispos a sus mejores consejeros. En muchos casos los preferidos eran los que sabían mantener buenas relaciones con la curia de Avignon, plagada de juristas.

Dado el carácter itinerante de la corte real,¹⁰ los obispos, cuando tenían el favor del monarca, como consejeros leales al rey, debían desplazarse con éste en largas jornadas. Tales desplazamientos obligaban al obispo a tomar consigo sus funcionarios más efectivos y

⁹ Tal fue el caso patético del arzobispo de Toledo (1338-1350) Gil Alvarez de Albornoz, quien a la muerte de su tío, Ximeno de Luna, también arzobispo de Toledo, pasó a sucederle inmerecidamente por decisión de Alfonso XI. Debido a esto el cardenal nunca denunció la relación del rey con Leonor de Guzmán, su amante, como parece ser que lo hicieron otros preladados. A la muerte de Alfonso tuvo que huir de Toledo y... buscar refugio en Avignon.

¹⁰ “Alfonso XI cruza incansablemente de Norte a Sur y de Oeste a Este el territorio castellano. De Burgos a Sevilla y Algeciras, de Santiago de Compostela a Alava y Vizcaya, el Monarca recorre los caminos del Reino, imponiendo su presencia y sosegando al país.” De otro lado: “Nobles y caballeros extranjeros –procedentes de Francia, de Inglaterra, aún algunos de Alemania- vienen a Castilla atraídos principalmente por la fama del Rey. Los monarcas ingleses –Eduardo II y Eduardo III- proyectan alianzas matrimoniales con Castilla, el Rey de Francia Felipe de Valois, le otorga ayuda pecunaria y el Papa de Avinón considera la necesidad de nombrar un Cardenal castellano para la curia –donde no lo había y apenas había habido- dentro del círculo de consejeros del Rey Alfonso.” Salvador de Moxó. La sociedad Política castellana en la época de AlfonsoXI. Madrid: 1975, anexos de la revista Hispania, n. 6, p. 195.

capaces, con lo cual debían abandonar sus sedes propias durante largos periodos del año.¹¹ De los arciprestes se esperaba un desempeño ejercivo ya que tenían su misión orientada al control recaudador, litúrgico, pastoral, educativo, disciplinar y administrativo de las parroquias a su cargo.

En la perspectiva eclesiástica, nuestro posible autor, Juan Ruiz, con casi toda certeza, era un presbítero secular y por lo tanto vinculado al clero eclesiástico de su diócesis, con una trayectoria administrativa destacada.¹² Lo anterior lo podemos colegir por los conocimientos que exhibe, hasta en los detalles, de los procedimientos litúrgicos, sacramentales, legales y de administración eclesiástica. Tales conocimientos y modos de proceder sólo eran materia y conocimiento estricto de un presbítero muy educado, ya que dado el carácter legal de la eclesiología de la época, los clérigos no eclesiásticos ya distaban mucho de conocer tales procedimientos. Pero además, su formación y tratamiento de los asuntos de la iglesia, sobre todo filosóficos y teológicos, no estaban al mismo nivel del clero eclesiástico secular. En los últimos años algunos críticos ya empiezan a reconocer esta dimensión del arcipreste.

Su obra es una prueba de lo destacada que fue su formación intelectual en el contexto eclesiástico de aquellas centurias. Precizando aún más, debido a sus funciones como

¹¹ “La elevada posición de tan poderosos magnates y prebostes al frente de puestos u oficios tan importantes, plantea ineludiblemente el problema de su ejercicio efectivo, en cuanto sus múltiples quehaceres y ambiciones de orden público y la atención que requería el cuidado de sus fortunas patrimoniales en unos y de los asuntos pastorales o de administración de sus iglesias en otros, les absorbía mucho tiempo y ello hace pensar en la delegación efectiva de sus funciones o parte de ellas -las más oscuras- en sus subordinados más capaces.” Salvador De Moxó. Ibid. P. 303. (Negrilla nuestra).

¹² Es importante notar que Sancho IV había fundado el estudio de Alcalá para formar exclusivamente al clero toledano. Por lo tanto tenemos una situación que privilegiaba a los clérigos eclesiásticos de Castilla ya que la administración del reino se hacía más compleja y requería de hombres calificados, aún en la iglesia, para los buenos desempeños en la corte. Esto explica la mejor calificación intelectual del clero de Toledo frente a las demás diócesis y arquidiócesis de la península.

recaudador de nuevos tributos y dados sus conocimientos legales y sus exigencias administrativas, (impuestos e incontrolables veinteavos, diezmos y espolios, por ejemplo) el arcipreste tuvo que haberse granjeado enemistades serias. Los enemigos a todo nivel siguen siendo peligrosos, pero en el terreno eclesiástico de aquella época lo eran doblemente, puesto que podían, en lo civil, infligir daño corporal, causar heridas, torturar, matar y excomulgar. La enemistad entre eclesiásticos y las consecuencias de ellas, se dilucidarán durante el periodo que nos interesa en el transcurso de estas páginas: los alfonsíes.

Con las reformas canónicas, el párroco tenía ya para los comienzos del siglo XIV carácter inamovible como titular de unos beneficios legalmente ganados. Pese a tener por derecho la titularidad de la parroquia, no siempre podía hacerse efectiva esta disposición y en muchos casos, tenía que compartir los beneficios con un grupo de nobles o clérigos que también, por tradición, se disputaban la titularidad de la parroquia. Pero esto no se resolvía siempre por acuerdo sino muchas veces por intervenciones violentas de nobles o aristócratas que utilizaban la fuerza; hasta el rey tenía que ver en ello, sin mencionar otros dignatarios eclesiásticos como los arcedianos y arciprestes.

Eran muchos los que no estaban dispuestos a perder los beneficios de una parroquia rica. Hasta había quien alegaba derecho a recibir ingresos de la parroquia pese a no ser residentes de ella o incluso, sin estar ordenados.¹³

¹³ Los historiadores han utilizado la figura metafórica de la poliandría eclesiástica en la constitución y trayectoria de las parroquias en toda la Europa cristiana, no como algunos creen, que se trató únicamente de un fenómeno español. Con tal metáfora se representa a la iglesia como una esposa y por lo tanto casada a la vez con varios hombres. Como bien lo señalara Linehan, para los legados pontificios: "The ideal was parity between the number of clerics and the number of benefices, and to achieve this the legate invoked Alexander III's constitution which made bishops responsible for providing for clerics whom they ordained *sine titulo*." Peter Linehan. The Spanish church and

Estas prácticas llegaron a enfrentar a los obispos con los legados papales (principalmente a la hora de recolectar en metálico lo que le correspondía al Papa) e hizo de las parroquias y el clero adscrito a ellas también un lugar de luchas intestinas.

En relación a los límites de las parroquias (que desde sus orígenes históricos, nunca fueron arcifinios) el arcipreste no deja de mencionarlos y los trae a cuento en el ejercicio de la vida sacramental, narra como los parroquianos que iban en busca de un sacramento al obtenerlo en otra parroquia, dejaban allí su limosna. Por otra parte, la jurisdicción sobre la aplicación de la justicia carecía de una definición precisa.¹⁴ Repetimos que esta situación se agravó con la recolección, en moneda, de gravámenes eclesiásticos como el veinteavo, diezmos, tercias, espolios y primicias que el mismo rey exigía para sí en derecho.

En la itinerancia, impuesta por el modo de proceder del rey y su corte, los arciprestes se veían autorizados por el arcediano y el obispo a cumplir también muchas funciones, no sólo disciplinarias, sino pastorales y educativas. Debemos insistir en que como en todo cargo, los

the papacy in the thirteenth century. Cambridge: Cambridge UP. 1971, p. 32. La perspectiva anterior nos revela un contexto de conflictos de hecho y de derecho en el desempeño de la administración de las parroquias. Desafortunadamente Linehan se dedica más a enfatizar los conflictos con los legados en materias celibatarias (que eran más de orden moral puesto que se hablaba de indignidad) ya que son más comerciales en el siglo XX y XXI. Con ello pasa al terreno secundario el enfrentamiento entre el clero por los beneficios de las parroquias, marco en el que un arcipreste ejercivo comprometía su vida e iba fácilmente a la cárcel o al cementerio. Muchos críticos (por no decir la totalidad) han asumido la posición de Linehan y se apoyan en ella cuando vuelven sobre nuestro arcipreste.

¹⁴ "As exact limitations on ecclesiastical jurisdiction were impossible, clerical and secular judges often charged one another with usurpation of jurisdiction. In general, clergy accused of crime were justiciable in church courts, but in civil cases involving clerics and laymen, it appears that the suit was often heard in the defendant's court. The church's claim to jurisdiction over certain types of cases was also cause for conflict; for example, the *cortes* in 1299 declared that 'no one shall be summoned before ecclesiastical judges in pleas concerning inheritances, but rather shall be summoned before secular judges.' (CLC, I, 141). The complaint was made in 1345 that 'prelates and their vicars and **archpriests** intervene in hearing pleas that ought to be heard by us (the king) and by judges and they impose sentence of excommunication on those who do not wish to consent to this' (CLC, I, 491). Thus it seems that so long as an independent system of church courts existed, conflict was unavoidable."

O'Callaghan, Joseph. A History of Medieval Spain. Ithaca: Cornell UP. 1975, p. 494. (Negrilla nuestra).

talentos y capacidades del clérigo en funciones administrativas y pastorales, caracterizaron la diferencia frente a los demás.¹⁵

Apoyados en la perspectiva del jerarca que marca en sus maneras y modos de proceder la diferencia frente a otros, tenemos que establecer la siguiente constatación histórica: los que han estudiado la historia de la iglesia, desde la perspectiva del siglo XIV y los siguientes, suelen verificar la existencia de papas y cardenales entregados a actividades de derecho pero también al arte, comisionando artistas y autores literarios. El mecenazgo de los grandes jefes de la Edad Media y el Renacimiento, igualó en mucho las cortes seculares de algunos reinos de la época. Lo que para muchos fue un escándalo y un alejamiento del evangelio, puede entenderse de otra manera. El interés por las artes y otras manifestaciones creativas no sucedió de un día para otro sino que siguió un largo camino en el cual los jefes de menor rango tuvieron mucho que ver y nuestro arcipreste está inserto en esa práctica. La nota predominante de este tipo de jerarca era que su nombramiento conllevaba sus intereses culturales previos, por lo tanto el cargo o el nombramiento no abolía la persona sino que éste podía desempeñar el cargo y a la vez dar perfectamente rienda suelta a sus gustos personales, puesto que no había contraposición entre el cumplimiento del cargo y el ejercicio de sus aficiones.

El culmen de este proceso lo encontramos en los papas del Renacimiento, muchos de ellos conocidos como humanistas, los cuales al cambiar de nombre, llegando a ser los vicarios de Dios, sin embargo, no separaban el cargo de sus gustos personales y cumplían con el oficio

¹⁵ No estamos confundiendo el personaje con su posible autor, Juan Ruiz. Tenemos en cuenta las diferencias entre estos, pero hay tal fusión entre autor-personaje que nos lleva a referirnos a ellos de manera amplia: arcipreste, autor, poeta, Juan Ruiz, etc.

para el cual habían sido nombrados, por Dios. A esta situación se llegó por llevar al desempeño de una dignidad lo individual, y también por la percepción del nombramiento como un conjunto de responsabilidades para desempeñar y cumplir.

Fue aquel un desplazamiento en la concepción del oficio, que hunde sus raíces en el IV concilio de Letrán (1215) orientado todo por abogados, lo que acentuó el rasgo institucional de la administración eficiente basada en el desempeño del sacerdote. A este se le exige educación formal y por ende académica, con lo cual el presbítero se fue constituyendo un individuo calificado para ciertos desempeños eclesiásticos, por no decir institucionales.

Casi de manera unánime los críticos modernos juzgan que nuestro personaje fue un mal arcipreste, de manera ingenua o por prejuicios, se les escapa aquella perspectiva, que llevaba ya un buen tiempo gestándose en el gobierno eclesiástico, en la cual el gusto personal y las aficiones caracterizaron desde los papas hasta los arciprestes. En las responsabilidades del desempeño del cargo eclesiástico no se excluían los talentos individuales: el musical, artístico, filosófico, legal y en definitiva el manejo de la política en los distintos reinos de la época.

Nos parece apropiado para llevar a cabo nuestra investigación remontarnos muchos siglos atrás, hasta las primeras centurias del cristianismo, ya que la iglesia de finales del siglo XIII y XIV, vivirá en conflictos constantes cuyas raíces se extienden a las primeras etapas de su formación. Hablamos de orígenes y no de un origen, este es uno de los problemas, pues no hay un acto único fundacional de la iglesia, sino al contrario, lo que se encuentra en los inicios del cristianismo son diversas experiencias de comunidades diferentes que no confluyen en los mismos principios, más bien éstos evidencian las peculiaridades con las que se vivían las

creencias (fe) en las distintas comunidades. Las celebraciones de la fe no fueron inicialmente unánimes ya que carecían de un patrón fijo, no encarnaban una institución, fueron unas experiencias carismáticas dispersas, en la cuales no había tan siquiera acuerdo si debían limitarse a unas comunidades judías o extenderse al orbe conocido.

Desde sus comienzos y a lo largo de más de dieciséis siglos no se puede encontrar el carácter monolítico creciente que caracteriza a la iglesia católica desde el concilio de Trento. Por ello permanece y queda por fuera de la historia (obstáculo epistemológico) la tendencia incesante a proyectar en la Edad Media, como se hace masivamente en la crítica literaria, la iglesia católica de los siglos XX y XXI. Con tal práctica se ha disuelto la comprensión cabal del LBA en una lectura por demás constitutiva de verdaderos anacronismos que afectan mayormente a los estudiantes que se acercan a la obra sin conocer los contextos culturales, fuentes e historia de la formación de los creyentes cristianos involucrados en el texto.

Para los que se obstinan en mantener como una constante ciertos valores en la historia del cristianismo, conviene pensar que las diferencias entre aquellos y estos siglos no permiten el carácter traslaticio de esa lectura. En el aquí y ahora de nuestro tiempo, podemos trazar la formación de los llamados valores “eclesiásticos tradicionales,” y ver claramente que estos no pueden ser tomados como constantes, al contrario, estuvieron siempre sujetos a variaciones, desplazamientos e inaniciones.

Tales valores son históricos y se construyen a partir de su pragmática, la cual, para nuestros fines, en el caso de la iglesia, se pueden fechar. Así se lo preguntaba a mediados del siglo XX Frondizi: “(...) ¿Tendrán todos los valores el mismo carácter? El problema central se

refiere a la naturaleza del valor. ¿No será previo al intento de su determinación, preguntarse si todos los valores tienen una naturaleza semejante, en lo que se refiere a la objetividad y la subjetividad? ¿No variará el ingrediente de subjetividad u objetividad según la jerarquía del valor?”¹⁶

La axiología no parte de categorías vacías que se llenan como recipientes o éstas no están dadas con anterioridad a las prácticas culturales que las construyen. Lo que desde la perspectiva axiológica y por ende moral era vivido cotidianamente por los creyentes a lo largo de muchos siglos, el XIV es uno de ellos, (no digo que fuera mejor o peor para no hacer apologética) presenta prácticas de fe radicalmente diferentes a las de los siglos XX y XXI y con mayor razón a las de la llamada iglesia primigenia o a las que se dieron de manera desigual, regional y en contradicción entre ellas mismas, a lo largo de la Europa del primer milenio del cristianismo.

Es nuestro propósito seguir un acercamiento genético-cronológico, que nos lleve desde las primeras formaciones cristianas hasta los tiempos del arcipreste. En ello se fijarán los límites y se señalarán las enormes omisiones que hay que hacer (con relación a la historia de la iglesia) al estar obligados por la pertinencia a la obra. Se explorarán un número de tópicos y problemas relacionados directamente con los contextos históricos del LBA. Es esta obra y el contexto cultural de su época el punto de llegada de nuestra investigación. De allí que lo que se plantea como punto de partida esté jalonado por el punto de llegada: una historia de la iglesia vista desde y hasta el LBA.

¹⁶ Risieri Frondizi. ¿Qué son los valores? México DF: FCE. 2009, p. 35.

Antes de examinar algunos fragmentos de nuestra obra (los campos seleccionados para la discusión) es útil trazar, *grosso modo*, la historia de la iglesia en lo que más nos concierne: los antecedentes eclesiológicos en los que se formó la fe de los cristianos hasta mediados del siglo XIV y plantearnos algunas preguntas sobre cómo vio el arcipreste la formación de los cristianos, qué cambios intentó hacer y en qué consistió su aporte. Lo más importante de todo: tendremos un mayor acceso para pensar por qué y cómo el LBA se situó desde la perspectiva de los creyentes para canalizar los debates teológicos y no asumió la confrontación abierta (intelectualmente tenía todos los elementos para hacerlo) en los terrenos filosóficos y teológicos al compás de los intelectuales de su época.

Las discusiones y los argumentos que planteamos están seleccionadas de una serie de problemas filosóficos, teológicos y eclesiológicos que encararon algunas figuras en la trayectoria del cristianismo latino hasta finales de aquél siglo y que se relacionan directamente con la obra que contextualizamos.

En algunos casos procedemos por tópicos de pertinencia, es decir que prima un tópico sobre otros en la medida en que guarda relación con la obra de la cual nos ocupamos. Por ello tendremos que desarrollarlo en la diacronía en la cual se desenvuelve, hasta insertarla adecuadamente en la sincronía del LBA. Seguimos el planteamiento de Daniel Brauer: “El pasado es un *objeto teórico*, tal como el concepto de ‘constelación’, ‘código genético’, ‘sociedad industrial’, etc. Estos conceptos son construcciones pero tienen un referente real al que pretenden hacer comprender y sin el cual carecen de sentido. Podemos entender nuestra creencia en la realidad del pasado por el modo en que nos topamos con él en el curso de nuestra experiencia vivencial y por la forma en que retrospectivamente nos

hacemos un ‘cuadro’ de lo acontecido. Pero no hay algo así como una experiencia originaria de la historia en la que se nos revelaría su presunto sentido oculto. La única forma de acceso a la realidad del pasado histórico es –con todos sus defectos y su carácter fragmentario- la que obtenemos gracias al trabajo historiográfico. De ahí la necesidad de una reapropiación permanente del pasado a través de nuevas propuestas de interpretación, un análisis crítico de los textos, la controversia y la constante revisión de la base empírica de las conjeturas.”¹⁷

La exposición anterior nos proporciona parte del umbral epistemológico de nuestro trabajo. Al elegir el eje histórico como la línea a seguir de esta investigación, somos conscientes de los innumerables esfuerzos que hacen los historiadores hoy en día por cuestionar e incluso, invalidar, las que por mucho tiempo se han considerado verdades establecidas y que al ser tales, durante siglos permanecieron intocadas, como principios ya dados por seguros.

A finales del XX, por los ochentas, G. Duby señalaba: “But the history of beliefs, fear and poverty which is beginning to be created, and the history of hope which really should be undertaken, may expect equal if not greater profit from the rapid shifts to which the historian’s field of inquiry is currently subject.” Más adelante añade para nuestra perspectiva: (...) “teachers, preachers and doctors, all of whom were notables from small towns, themselves educated, who set about collecting the details of the lives of less educated men and women. They were the principal channels in the process of acculturation. They were

¹⁷ Manuel Cruz. (comp.). Hacia dónde va el pasado. Barcelona: Paidós, 2002, p. 51.

instrumental in disseminating knowledge, customs and fashions which a widespread process of imitation diffused from the upper down to the lower echelons of society.”¹⁸

Las fuentes filosófico-teológicas y eclesiológicas del LBA nos permiten, en parte, conocer la formación del autor; asimismo, los contextos nos acercan al campo de los usos y costumbres de su época, nos abren las posibilidades de establecer asociaciones históricas. Las fuentes que analizamos no son sólo simples textos o documentos que le sirvieron a Juan Ruiz (supuesto autor) en el momento de la composición de la obra, sino que también hacen parte de la perspectiva de la historia eclesiástica, desde sus primitivos orígenes, en la cual ellos se inscriben, a lo largo de la educación de la fe cristiana impartida por la iglesia.

El uso que se hace de frases y dichos filosóficos y teológicos análogos no implican necesariamente fuente.¹⁹ Lo que nos obliga a proceder con cuidado en relación específica con lo que se debatía en la época y con ello evitar anacronismos.

Desde la perspectiva que hemos descrito es preciso matizar los argumentos de discusión; al hacerlo podremos darle a la fuente el empleo que se merece en la obra, esto es mucho mejor que rastrear elementos de una supuesta tradición difusa e imprecisa que se mueve en

¹⁸ Georges Duby. Love and Marriage in the Middle Ages. Chicago: Chicago UP. 1994, pags. 209 y 212.

¹⁹ Refiriéndose a la actitud humana de establecer analogías, dice Eco: “En cuanto el mecanismo de la analogía se pone en marcha, no hay garantía de que se detenga. La imagen, el concepto, la verdad, que se descubren bajo el velo de la semejanza se verán a su vez como un signo de otro desplazamiento analógico. Cada vez que uno crea haber descubierto una semejanza, ésta señalará hacia otra en una progresión interminable. (...) Actuamos así porque cada uno de nosotros ha introyectado un principio indiscutible, a saber, que, *desde cierto punto de vista, cualquier cosa tiene relaciones de analogía, contigüidad y semejanza con todo lo demás.*” Umberto Eco. Interpretación y sobreinterpretación. NY: Cambridge UP. 1995, p. 52-53. (Italicas en el texto).

prejuicios personales, lo que con frecuencia ocurre al tratar temas que involucran el desempeño de las actividades eclesíásticas y que lindan con la sobreinterpretación.²⁰

Por qué para ilustrar la vida cristiana intelectual del siglo XIV es necesario establecer las fuentes 1300 años atrás. Una posible justificación es considerar que los documentos y materiales que el poeta utilizó en su aquí y ahora no aparecieron de súbito sino que están insertos en una dinámica de producción textual que guarda relación con la historia de la iglesia cristiana (católica) desde sus orígenes. Estos son orígenes que hay que releer ya que el conjunto de creencias que constituyen tal fe²¹ se validan (ortodoxia eclesíástica) únicamente por la fidelidad al conjunto de creencias determinadas en el calendario (siempre variable) cristiano. Se reproduce un primer momento, por el nacimiento, muerte y resurrección de Jesús, comunicada a los creyentes en los cuatro evangelios y las cartas²² que, para quienes así

²⁰ En la perspectiva expuesta hay otros dos elementos que añade Eco al sopesar la dimensión de la sobreinterpretación y que se han prestado a la crítica fácil de la obra que estudiamos: “La sobreestimación de la importancia de los indicios nace con frecuencia de una propensión a considerar como significativos los elementos más inmediatamente aparentes, cuando el hecho mismo de que son aparentes nos permitirá reconocer que son explicables en términos mucho más económicos.” Eco. Op. Cit., p. 52.

Insertos en esa sobreinterpretación de los críticos, con mayor preponderancia en las obras medievales y del Renacimiento, aparece muchas veces la sobredimensión del hermetismo, que Eco caracteriza como: “un exceso de asombro lleva a la sobreestimación de la importancia de las coincidencias que son explicables de otras formas.” Eco. Op. cit., p. 53.

²¹ “Having faith involves an opening of the heart to Christ, underpinned by a simple trust in God’s goodness. It is essentially an emotional rather than rational state of being. Charles Freeman. The closing of the western mind. New York: A.A. Knopp, 2003, p. 117. Esta descripción de Freeman, tomada a la vez de las hagiografías de los primeros cristianos, establece el terreno resbaladizo en el que se formó la fe de la mayoría de los creyentes. Básicamente ha sido una adhesión emocional y sentimental.

²² “This practice of sharing letters in various churches probably took place near the end of the first century. Scholars generally conclude that several of Paul’s letters were circulating together in the churches no later than the end of the first century, at least in Asia Minor and probably also elsewhere. Clement of Rome (ca. 95) is the first of the apostolic fathers to refer to Paul’s writings, (...). Lee M. McDonald. The Biblical Canon. Peabody, Mass: Hendrickson, 2007, p. 266.

lo decidieron en su momento, constituyen el canon del Nuevo Testamento²³ y con ello el ideario de la llamada, “**iglesia apostólica.**”

Un segundo momento de esos orígenes hay que establecerlos en la patrística que fijó inicialmente algunos principios que hasta el siglo XIV no podían ser aún dogmáticos. Al decir algunos damos por sentado que no lo fueron todos. En efecto el trabajo inconcluso de las creencias cristianas en el siglo XIV, bajo la impronta de Aristóteles y sus estudiosos, acarrió su más aguda crisis en dos principios nunca resueltos: la definición del alma y el gobierno de la iglesia, los cuales presionaban una formulación creíble y viable.

Dada la distancia que separaba ese siglo con el periodo de los santos padres, uno se pregunta qué autoridad, “con olor a santidad” podía reformar completamente la iglesia. Para responder a esta pregunta los hombres de letras de la época se apoyaron en la veta del derecho y con su hermenéutica formularon nuevos dogmas. Así fue durante el siglo del arcipreste y los siglos posteriores.

Las fuentes que son familiares al autor,²⁴ que asume en su producción literaria la realidad social en que vive, pasan por el sentir, el pensar y el elegir del autor, un poeta: no como un

²³ Sólo en el apéndice E, a finales de su extenso trabajo (549 páginas) McDonald nos revela el propósito que le animó para emprender un nuevo estudio de la formación del canon bíblico: “The idea behind this endeavor was, of course, that we should base our doctrine, worship, and ministry not on what later voices added to the biblical text but on what the original authors themselves said.” McDonald. Op. Cit., p. 464.

²⁴ “Among the factors involved in the production of culture (apart from its basic raw material) there is a legacy, a fund of forms on which each generation draws. The principal concern of literary history, of the history of the arts and of philosophy, is to make an inventory of these forms, to show how this fund is impoverished or increased, and how it changes, to specify the genealogy of external forms, to shed light on the effect of taste and fashion and the process of branching out, cross-fertilization and finally eclipse. This can be viewed as a storehouse where there some are full and others are empty. All this has a relatively independent history, and naturally, there is a history of forms.” (...) “The presence of a legacy of possible forms, starting with language forms, must be taken into account. It was a legacy which was **not fixed, but which changed over time.**” Georges Duby. Love and marriage. Chicago:

reflejo físico y automático de ella, sino, como una reinstauración de ésta. Como es observable, la obra no es un tratado teológico, pero posee una visión teológica, tanto de la historia eclesiástica como del aquí y el ahora de su composición.²⁵

Los contextos culturales a la vez poseen un carácter bifronte: por un lado están los que el poeta no pudo elegir sino que le fueron dados por su momento histórico, en particular la España y la iglesia de Castilla en la cual vivió: “el conjunto de creencias socialmente compartidas.”²⁶ Por el otro fue el contexto histórico en el que Juan Ruiz decidió tomar parte y que habla de su manera de participar en un proceso de interpretaciones y disputas doctrinales que podemos seguir en el texto que nos ocupa y que como ya hemos dicho, es necesario rastrearlos desde sus comienzos históricos.

Esta última consideración será lo que nos ayude a superar el anacronismo con el que se suele leer el LBA, especialmente a los estudiantes que se acercan a la obra por propósitos académicos. Hay que reiterar a este respecto que la mayoría de los críticos suelen proyectar la iglesia Católica de los siglos XX y XXI al siglo XIV, como si esa fuera la del arcipreste, en detrimento del valor político y eclesiológico del texto, y así se intenta explicarla en una sumatoria de aventuras sexuales, parodias, sátiras, didactismo y moralismo apolíticos.

chicago UP. 1994, p. 131. (Negrilla nuestra). Esta cita es importante porque introduce una independencia clara entre ciertas prácticas culturales y la economía misma.

²⁵ Haciendo referencia al problema de las fuentes, nos viene muy al caso de nuestro autor el comentario de Cadden al respecto: “But medieval authors do not always cite (or indeed always know) the sources of their opinions, and the precise influence of such Works is difficult to gauge not only because their influence is diffuse but also because they themselves are often borrowing and echoing both **learned and popular tenents**.” Joan Cadden. Meanings of sex difference in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge UP. 1993, p. 13. (Negrilla nuestra).

²⁶ T. Van Dijk. Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 69.

Nuestro estudio, como es evidente, debe mucho a todos los críticos del LBA que nos han precedido, aunque no estemos de acuerdo con todos ellos hay que reconocer sus aportaciones significativas en la correcta intelección del LBA. De tal manera que damos una alta valoración a esos lectores que nos han ayudado a comprender mejor la obra.

No tendríamos nada qué decir o lo que es peor, qué pensar, si todos dijéramos lo mismo. Lo diferente obliga a pensar lo que se cree por cierto, de allí que lo que hacemos con estas páginas se inscribe en el camino crítico e interpretativo de los diversos momentos históricos de aproximación e intelección del LBA.

Capítulo I

Propuestas y discusiones frente al estado de la cuestión

Mi investigación se propone analizar la trayectoria de la iglesia desde los comienzos carismáticos del cristianismo, la llamada **“iglesia apostólica”** (el eje diacrónico) hasta el paradigma constituido por la época en que fue compuesto el LBA, más o menos la primera mitad del siglo XIV (el eje sincrónico).²⁷ Este procedimiento nos conduce además a otras dos vertientes: la primera, aquella que hace la obra claramente distinta, diferente a las demás producciones literarias de la Europa de su época; y la segunda, la que la relaciona históricamente con la cultura de su tiempo: el desarrollo de la filosofía, la teología y la literatura de aquel periodo. Para ello retomamos una observación que hiciera Di Camillo hace

²⁷ “El *Libro de buen amor* se escribió en los años anteriores a 1330 (PL 2002b), con un *terminus a quo* de 1322, año en que el legado papal Fray Guillermo de Godin, cardenal Santa Sabina, convocó el concilio nacional de Valladolid, en la diócesis de Palencia, sufragánea de Toledo. (...) Mediante tres referentes internos de la obra (las penas de los clérigos y de los legos concubinaros, la moda del tabardo y la digresión sobre la penitencia) hemos fechado con un *terminus a quo* en el citado año 1322 la redacción de la obra. El LBA fue copiado en el año 1330 en el manuscrito de Toledo o en el modelo de este, el cual representa, junto con el manuscrito G, el primer estadio recepcional. Fue ‘añadido’ con algunas piezas nuevas y ‘enmendado’ (muy poco) ‘compuesto’ de nuevo en el año 1343. La carta de don Gil de 1342 es el nuevo *terminus a quo* de este segundo estadio recepcional, representado por el manuscrito S. Hemos rechazado las hipótesis contrarias a estas fechas, en concreto las de Henry A. Kelly (que propone una fecha tan a finales del siglo XIV para el *Libro*) y, para la *Cántica de los clérigos de Talavera*, la de Francisco J. Hernández (que propone, para este episodio que aparece sólo en el Ms. S, un año cercano a 1292, en el pontificado de don Gonzalo Pétrez). José Luis Pérez L. [Investigaciones sobre el Libro de buen amor en el archivo y biblioteca de la catedral de Toledo](http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/perez.htm). Centro Virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/perez.htm 2/10/2007, p. 2.

ya bastante tiempo al referirse a la confusión reinante en la comprensión de la obra debido a la sumatoria de conjeturas y lecturas interpretativas: “This inability to understand fully the text of the LBA is due, to a great extent, **to our inadequate knowledge of the culture of the author and of the time in which he lived**. Such a serious impediment has prevented us from grasping, however imperfectly, the pragmatic context that was present at the various stages of the work’s composition and, more important still, the grid of current and inherited semiotic systems that made up the poet’s culture which he in turn synthesized in the language of this most puzzling literary text.”²⁸

Es en esa perspectiva que podremos entender cómo Juan Ruiz funde su decir con lo ya dicho y valorar su impronta en la literatura; no hay que perder de vista que siendo una obra con criterios eclesiológicos y teológicos, permanece fiel a la ficción literaria. Con esa visión podemos situar al autor históricamente en el proceso interpretativo de las doctrinas eclesiásticas y los conflictos inherentes a ellas, como por ejemplo la búsqueda de una litúrgica única. Desde Carlomagno la imposición de la uniformidad litúrgica como eje unificador, fue el problema central: lograr unificación y con ella alcanzar universalidad, lo que caracterizó la iglesia de la Edad Media en general y la española en particular.

En aquella coyuntura histórica, necesitamos contextualizar la situación eclesiástica en la que le tocó vivir a Juan Ruiz; un periodo en el que los asuntos de la iglesia se volvieron

²⁸ Ottavio Di Camillo. “Libro de Buen Amor 70A: What are the libro’s instruments?” *Viator* 21 (1990): p. 240. (Negrilla nuestra).

marcadamente políticos.²⁹ Esto explica por qué la producción ruiciana va en contravía de otra tendencia espiritual del siglo XIV dedicada a acentuar el lado oscuro de la vida terrenal.

Nuestro poeta insiste en que la vida del cristiano, aún en su contingencia en el mundo terrenal, puede alargarse con los festejos y alcanzar la meta última: la salvación del alma. Esto nos obliga a reconsiderar los canales de verticalidad (de arriba hacia abajo) con los que se vieron siempre las manifestaciones culturales, el año litúrgico, las fiestas patronales, conmemoraciones, ferias³⁰ y carnavales. Como bien vio Bajtin, este tipo de festejos se nutrían y vibraban de percepciones populares que respondían a motivos de la gran masa de campesinos y gente pobre. Eran ellos y no una élite desde arriba los que canalizaban de diversas maneras esas expresiones culturales.³¹ Las estructuras de las prácticas religiosas, la mal llamada religiosidad popular no fueron puramente jerárquicas, de arriba abajo, sino que sus canales tomaron diversas direcciones, ya que fueron los creyentes quienes construyeron la religiosidad y con ella los valores comunes.

El cometido de nuestra investigación intenta reinsertar, dentro de lo posible, la historia de la filosofía y de la teología en la producción histórica de la cultura de cuyo tejido el cristianismo

²⁹ Un caso, pero fueron muchos, durante casi dos años, 1292-1294, no hubo un papa en la iglesia, sino pretensiones de imponer obispos romanos que terminaron siempre en actos violentos. De tal manera que el supuesto trono papal estuvo muchas veces vacante. Según la doctrina que le dio al papa el poder de representar a Cristo, nadie lo representó en aquellos años, mejor aún, nadie podía representarlo. Pero este es sólo un caso; durante los comienzos del siglo XIV, el papa no pudo vivir siquiera en Roma, simplemente porque su vida corría peligro.

³⁰ (...) “el auge de mercados y ferias, la presencia cada vez más numerosa de mercaderes extranjeros y el desarrollo de unas clases medias urbanas de comerciantes y artesanos, son fenómenos cuyo análisis resulta imprescindible para comprender adecuadamente el mundo castellano de finales de la Edad Media.” Manuel F. Laredo. Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media. Madrid: Arco, 1996, p. 9.

³¹ Respecto a esta reconsideración, véase el estudio seminal: Mijail Bajtin. La cultura popular en la edad media y el Renacimiento. Madrid: Alianza, 1987.

hace parte fundamental. Esto nos permite comprender el mundo cultural de la obra que estudiamos, en sus relaciones con otros discursos de la época.³²

Las herramientas interpretativas de las que disponemos y que son extensión de nuestra actividad como lectores, facilitan a este texto mejor que a otros, nuevas aproximaciones críticas que pueden extenderse a otros campos del conocimiento. Esto explica que después de un periodo de poco interés, una renovada actividad crítica sobre el libro haya merecido desde los primeros años del siglo XXI diversos estudios y congresos internacionales. Nuestro trabajo forma parte de este creciente interés e intenta llegar a una mejor comprensión del LBA, ya que toda investigación es enriquecida por los rechazos y debates que ella misma provoca.

El LBA aborda temas de carácter dogmático, como la trinidad, la autoridad del Papa en la iglesia, los sacramentos, el alma, la omnipotencia divina, que sin dejar de ser poesía podrían fácilmente ser mal entendidos y comprometerían la vida de quien los exponía. Lo que el autor manejó también con maestría estética para nuestro deleite. No se conoce todavía en la literatura medieval europea una obra que siendo poesía reúna los temas motivos y debates abiertos en tan amplio abanico como la de Juan Ruiz.³³

³² Es un hecho la inserción en la obra de múltiples debates en distintas vertientes: filosóficas, teológicas, eclesiásticas, litúrgicas, legales, etc. Esto lo iremos evidenciando.

³³ Con todo el ateísmo epidérmico y el anticlericalismo propio de los estudiantes universitarios, me sumo al comentario de Linage Conde: "De manera que, por ejemplo, a un arcipreste le hubiera sido **imposible** en la primera mitad del siglo XX publicar un libro como el del *Buen amor*." Antonio Linage Conde. El Arcipreste de Hita y el "Libro de buen amor." Centro Virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/linage.htm 2/5/2007 p. 4. (Negrilla nuestra).

Agregaría que un obstáculo básico para acercarse al personaje del Arcipreste es el rol codificado del presbítero en los siglos XX y XXI, que siempre se proyecta sobre nuestro personaje, atribuyéndole actos impropios de su consagración.

En la época de nuestro arcipreste el conflicto eclesiástico partió de las soluciones a cuestiones doctrinales y legales no inherentes a la fe cristiana desde sus comienzos. En aquel siglo, al darles solución como dogmas de fe o decretos conciliares, se impusieron exabruptamente a los creyentes, exacerbando la sociedad en todos sus niveles. El LBA es partícipe de aquellos conflictos y guía de manera ortodoxa las interpretaciones que estos cambios supusieron en la vivencia cotidiana de la fe. Con su maestría fue inoculando la eclesiología de la época, sin entrar en debates intelectuales. Asimismo, convierte algunos de sus episodios en “instrumento” pedagógico para facilitar, agilizar e incrustar estos nuevos derroteros en sus oyentes, de manera dulce y útil al estilo horaciano, tal como lo analizó Di Camillo en su estudio de los versos “De todos los instrumentos yo, libro, só pariente: / Bien o mal, cual puntares, tal diré ciertamente;” (70: a,b). En palabras del crítico, “El objetivo del poeta, de acuerdo con Horacio, es ser útil o placentero, pero sólo aquel que es capaz de mezclar lo útil con lo agradable obtendrá cada *punctum*. Afirmaciones concernientes a este doble propósito de la poesía pueden encontrarse con diferente expresión en muchos lugares del LBA. (...) Mucho más importante para nuestro análisis es el hecho de que el *punctum* de Horacio parece tener la misma función de los puntos de la estrofa 69. En ambos casos el objetivo del autor es informar al lector que la composición poética debe ser juzgada y específicamente aprobada por *puntos*.”³⁴

Al establecer en perspectiva histórica las producciones filosófico-teológicas y eclesiásticas se quiere enfatizar también cómo el LBA se inscribe y participa necesariamente de la amplia

³⁴ Para el extenso análisis de este planteamiento véase: Di Camillo Ottavio. “Medievalia & humanística” estudios sobre literatura española.” Salamanca: SEMYR, 2009, p. 145.

y variada actividad legislativa dentro de la iglesia en el siglo XIV.³⁵ Fue en este periodo que la autoridad eclesiástica se expresó con la imposición de decretos que modificaron casi todos los aspectos de las prácticas cristianas, provocando un enorme rechazo y desconcierto desde la jerarquía hasta el conjunto de los creyentes; estos cambios resultaron en verdaderos conflictos políticos y legales, ajenos a los críticos de la obra, que dejaron a los párrocos y al clero secular sin la propedéutica para llevar a cabo su nueva misión presbiteral entre sus comunidades.

El clero secular buscó formas de agrupación para poder sobrellevar esas nuevas cargas para las cuales no estaba preparado. Pero al centrarse la actividad salvífica en el cumplimiento de los sacramentos, la dificultad era mayor porque la existencia de estos en los decretos no era garantía de su cabal comprensión. Un arcipreste debía representar ahora la sana ortodoxia que venía de Avignon³⁶ y tenía dos opciones: proceder disciplinariamente a través de proponer

³⁵ La historia de la iglesia católica registra el mayor número de concilios ecuménicos en estos dos siglos. Si tomamos en la extensión histórica los dos mil años de cristianismo, sólo estos dos siglos registran el mayor volumen de estas asambleas conciliares ecuménicas; algunas de ellas imposibles de concluir por actos violentos. Desde esta perspectiva podemos entender por qué casi todos los papados de más duración (teniendo en cuenta que los papas en aquellos periodos vivían un promedio de poco más de cuatro años) desde el siglo XII, estuvieron en manos de abogados con amplios conocimientos en derecho. Los antecedentes de los siglos IX y X no son mejores, baste decir que el siglo IX, por ejemplo conoció 21 Papas u obispos de Roma. Peor aún, el X conoció asimismo, 24 Papas u obispos de Roma. algunos de ellos en los 17 y 20 años de edad. En el siglo XIV, cuando ya existía un mejor aparato eclesiástico legal y organizativo, los debates, tanto ideológicos, sobre la naturaleza de la autoridad en el gobierno de la iglesia, cuanto sobre el derecho consuetudinario que alegaban las familia aristocráticas de Roma para elegir su propio obispo (Papa) impidieron el nombramiento expedito de un nuevo Papa. En agosto del año 1316, después de 26 meses de la muerte del Papa Clemente V, fue elegido Juan XXII como nuevo Papa (en Avignon). Es curioso anotar que dado el valor que le atribuyen al Papa, no hubiera una cabeza visible y canónica en la iglesia durante más de dos años. El resultado de esta situación fue el enfrentamiento continuo entre funcionarios civiles y eclesiásticos. Pero esa acefalía en la iglesia se repitió varias veces a lo largo del siglo XIV y se extendió al XV, la que supuso para España, una enorme injerencia de los monarcas en el nombramiento de obispos y arzobispos, como también de los nobles y sus caballeros en el manejo de los bienes eclesiásticos y la administración por la fuerza, de las diócesis. Lo que enfrentaba, primariamente, en las pequeñas regiones, a los arcedianos y los arciprestes.

³⁶ "Since Celestine V had resigned the papacy the popes had not been mystics. With the exception of Benedict XII, they had not even been theologians. The Avignon popes were lawyers: nearly all of them had taught law and undertaken ecclesiastical administration. Most of their cardinals were canon lawyers. They showed a strong

castigos o encontrar la manera de introducir pedagógicamente como hace con maestría el LBA estos decretos, evitando más enfrentamientos desdorosos, como los hubo.

Por ello un primer momento de estos cambios en las doctrinas cristianas, está evidenciado por la producción abundante de manuales para impartir el buen uso de los sacramentos. Otra dimensión de este periodo se puede situar en los creyentes, quienes súbitamente se vieron obligados a dejar las prácticas sacramentales acostumbradas en sus parroquias, aceptar al mismo tiempo la eliminación de algunos órdenes eclesiásticos y aceptar las nuevas funciones de los que quedaron, adoptar cambios litúrgicos, acoger obligaciones, pecados y dogmas de fe nuevos. Como si lo anterior fuera poco: exacciones y pagos en metálico con fines penitenciales e indulgencias.

Nunca antes la iglesia había tenido tanto material escrito en materia de derecho para llevar a cabo sus funciones y a la vez tanto desconcierto y búsquedas extremas de los creyentes para alcanzar su salvación. El gobierno de la iglesia para citar sólo el caso más visible en la historiografía de la época, se desvanecía. Los reyes, cristianos convencidos, como era el caso de España, intentaron controlar estos conflictos en sus reinos a través de diferentes actos legislativos. Aunque tales legislaciones no se implementaran cabalmente, es el caso de Las

tendency to organize the church as a vast administrative machine and to think of the Christian life as a matter of juridical relationships rather than as a real and living relationship between God and man. They thought in terms of dogma, imposed by laws and decretals, controlled by an Inquisition which stamped out heresy mercilessly (...) A system of indulgences could mitigate such penalties." Yves Renouard. *The Avignon Papacy*. NY: Barnes&Noble, 1994, p. 121. Parfraseando sus mismas palabras en páginas siguientes, durante el siglo XIV, la autoridad del Papa fue mantenida a través de los obispos y asimismo, el cuerpo total de sus clérigos era mantenido a través de los beneficios. En ese marco eclesiástico-administrativo se inscribía el nombramiento de un arcipreste.

partidas,³⁷ su sola formulación recoge ya una obligación de los monarcas y aunque no fuesen ungidos mantuvieron el funcionamiento de la iglesia, la asumieron como parte de su competencia. El mejor punto de referencia a estos hechos la podemos encontrar en la primera de Las partidas, titulada así: “Estas leyes de todo este libro son establecimientos como los homes sepan creer et por guardar la fe de nuestro Señor Jesu-Christo complidamente así con ella es; et otrosí de cómo sepan vevir los unos con los otros bien et ordenadamente según el placer de Dios.”³⁸

Regresando al terreno social de aquellos decenios, las prácticas cristianas se llenaron de reformas que venían desde comienzos del siglo XIII, impuestas por decreto que contribuyeron, no entre los teólogos y los filósofos que las cuestionaron y las discutieron, a la desorientación de los feligreses en general.³⁹

³⁷ “While the prologue in all these texts categorically states that Alfonso X made the laws contained in this book, ‘**et por esta razon fecimos señaladamente este nuestro libro, por que siempre los reyes de nuestro señorío caten el asi como en el espejo que vean las sus cosas que han de enmendar et las enmienden, et segunt aquesto que lo fagan los suyos.**’ No one doubts that compilation was a collaborative task undertaken by a company of anonymous jurists in royal service.” Joseph Callaghan. En: Las siete Partidas. Robert I. Burns. (ed). Philadelphia: Pennsylvania UP. 2001, p. xxxvii. Vol. I. (Negrilla nuestra).

³⁸ Real Academia de la Historia. Las siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. París: Lecointe y Lasserie, ed. 1845, pags. 1-2.

³⁹ “La jerarquía española participó mayoritariamente en los trabajos del Lateranense IV. Asistieron a aquella asamblea ecuménica un sesenta y cinco por ciento de los obispos calificados, entre los que se encontraban muchos miembros de los cabildos. Tuvo bastante resonancia el pleito por la primacía de Toledo, en el que se embarcaron los metropolitanos al comenzar el concilio.” (...) “Los prelados españoles se mostraron por el contrario, muy poco receptivos respecto al clima de reforma que Inocencio III trató de imprimir al gran concilio lateranense.” J. Fernández Conde. En: Historia de la Iglesia en España II-2º. Ricardo García Villoslada (director). Madrid: BAC, 1982, p. 47-48.

Cualquiera que coteje las historias de la iglesia de otros países, por ejemplo, Francia e Inglaterra se encontrará con la misma descripción. No fue un fenómeno español, al contrario, se trataba de una reacción humana, lógica de esperarse. Las reformas modificaban lo más prístino de todos los creyentes: sus tradiciones litúrgicas y las vivencias ancestrales de vivir la fe cristiana en consonancia con los antepasados. La introducción de prácticas como el examen de conciencia, la confesión de boca (no más escrita) y privada, para citar sólo un ejemplo. De tal manera que un Concilio que se fundamentó en el derecho, como se puede cotejar desde el mismo Papa que lo convocó, un

Es en este desconcierto que Juan Ruiz con su maestría poética, escribió parte de su obra para inyectar las reformas y concentrar su trabajo en la unificación doctrinal venida de Roma o Avignon. Tenemos que insistir que no se entiende el contexto de la obra diciendo que el clero era inculto o “ajugarado”. Fue en esta época cuando se le impuso con más rigor disciplinario, una práctica sacramental para la cual no estaba preparado, todo lo contrario a falta de cultura. Es difícil comprender desde el siglo XXI, cuando la lecto-escritura es un derecho y al estado le corresponde la obligación de alfabetizar a los ciudadanos, que hubo una época en que para enseñar la fe y llevar a cabo las actividades litúrgicas no era necesario saber leer y escribir, sino tener una buena memoria.⁴⁰ Un caso embellecido por la poesía de Berceo nos ejemplifica aquella situación de muchos clérigos de la época:

“Era un simple clérigo, pobre de clerecía,
dicié cutiano Missa de la sancta María;
non sabié decir otra, deciéla cada dia,
más la sabié por uso qe por sabiduría.”⁴¹

abogado, hasta el conjunto de sus cardenales en el momento, todos abogados; tomó muchísimos años, varios siglos para imponerse. Lo importante es superar la atmósfera de una supuesta “terquedad” del temperamento Español, elemento éste que está por fuera de la historia, (que miraba siempre un pasado visigótico glorioso: “Oh, santa España la de Isidoro”) hacia la consonancia con el resto de Europa.

⁴⁰ Debemos señalar que la función del presbítero era básicamente celebrar la misa de memoria: “The mass was celebrated *for* the people, but not *with* the people. For this reason the adoption of Latin and alien cultic language was not a problem. **The important thing was not understanding the cult, but its correct performance by the priest.**” Wilhelm F. Isnard. A history of the Mediaeval Church. London: SCM. Press. 1995, p. 16. (Negrilla nuestra).

⁴¹ Gonzalo de Berceo. Los milagros de nuestra señora. Brian Dutton (ed.) London: Tamesis, 1971. Vol. II, p. 90.

En esta estrofa Berceo, interesado en promover el culto mariano, nos ofrece un material de primera mano que ilustra el oficio específico del sacerdote de la época: decir la misa y de memoria; hay que recordar que decir implicó también cantarla y actuarla. Esa situación particular solamente ejemplariza lo que venía desde tiempo atrás, de ahí que nos sirva la literatura como documento histórico. Es la nueva concepción legal de la iglesia, manejada por notables juristas, la que en parte produce ese desconcierto, pues sabemos por el mismo Berceo en el poema, que ese pobre clérigo fue denunciado al obispo por no cumplir con los decretos y por decir siempre la misma misa; a punto estuvo de perder todos los permisos para celebrar, pero fue salvado por la la hermosura de su canto para alabar a María.

El LBA presenta vertientes pedagógicas es decir, que instruye al creyente no sólo para el ejercicio de algunos sacramentos, sino también en lo legal, con algunos de los elementos más rutinarios del derecho procesal de la época. Aún así, no es una producción didactista, en el sentido literal de la palabra. Tampoco su autor es un ironista o moralista como se continúa sosteniendo a propósito: “Por temperamento, por lecturas, por el ambiente en que se ha educado, ha adquirido el hábito de contemplar la vida bajo el prisma benévolo de la ironía, y ésta, cuando coincide en una persona dotada de talento, es una de las formas más profundas de conocer al hombre interior. (...) A mi modo de ver, y con esto me sumo sin vacilar a una tesis **ya sostenida por otros**, Juan Ruiz es un moralista que está en la línea de los arzobispos reformistas de su tiempo.”⁴²

⁴² Ramón Gonzalez Ruiz. El nicho del arcipreste. Centro Virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/gonzalvez.htm 2/5/2007, p. 23. (Negrilla nuestra). Consideramos de especial valor la explicación que ofrece R. Rorty respecto a la ironía: “Lo opuesto a la ironía es el sentido común,(...) tener sentido común es dar por sentado que las afirmaciones formuladas en ese léxico último bastan para describir y

No nos atenemos a las líneas anteriores, repetidas por muchos críticos. Nuestro análisis muestra que no hay ni moralismo a ultranza, pero sí vertientes morales como la de dar limosna, obedecer la autoridad y cumplir con los sacramentos. No hay tanto didactismo cuanto propósito de ironizar; es más, sus finalidades son diversas, se expanden como un abanico que logra desde hacer reír hasta hacer pensar y debatir los asuntos políticos del momento.⁴³

Generalmente los historiadores tienen problemas al tratar con creencias religiosas. Esta dificultad es aún mayor cuando se refieren al saber metódico sistemático que llegó a ser muy tardíamente, la interrelación filosofía-teología elaborada desde los orígenes del cristianismo a través de la Edad Media. Por ello resultan en lugares comunes e insuficientes los estudios que han intentado explicar la particularidad del asunto en la época de nuestro arcipreste y en los supuestos intelectuales del LBA. En efecto, desde los comienzos del siglo XIV podemos verificar los debates académicos que buscaban deslindar definitivamente, la filosofía de la teología confiriéndoles estatutos epistemológicos diferentes. De esa manera a partir de este

para juzgar las creencias, las acciones y las vidas de quienes emplean léxicos últimos alternativos.” Richard Rorty. Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona: Paidós, 1996, p. 92.

⁴³ Julian Weiss, en un estudio extenso: The ‘Mester de Clerecía’: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile. Woodbridge: Tamesis, 2006. Plantea que al envolver bajo el rótulo de didácticas muchas de las producciones literarias medievales se subestima su valor literario, amén de su originalidad y contribuciones intelectuales. Aunque algunas obras sostengan un peso como difusoras de principios, sin embargo ellas abordan elementos políticos, sociales y teológicos que están siempre en un proceso de reconceptualización y por lo tanto se mueven en un terreno en el cual tienen circulación por su carácter innovativo. Como si esto fuera poco, contribuyen intelectualmente a la comprensión de su momento histórico con sus realizaciones estéticas.

siglo se marcó el comienzo del fin de un sistema metafísico de trayectoria aristotélica, pero no de la metafísica como tal.⁴⁴

El mayor problema con el que se han encontrado los críticos y que no han podido superar, estriba en que no hay una línea directa, única y unitaria de ese largo proceso de elaboración filosófico-teológica. Lo que se encuentra es una fragmentación discontinúa y regional⁴⁵ muy difícil de seguir para el crítico literario o el historiador. Es muy complicado abarcar las sutilezas de los desenvolvimientos del pensar filosófico-teológico en los siglos XIII y XIV y debido a ello, cuando se estudian los contenidos teológicos del LBA es muy común encontrar una sobrestimación de Tomás de Aquino, impuesta por tomistas y neotomistas, que desdeñan las aportaciones de otras corrientes filosóficas de ese siglo y lo que es peor, ignoran los debates filosóficos que serían los que le dieron cabida a las nuevas perspectivas filosóficas.

El campo de estudio de la filosofía y la teología a finales de la Edad Media, se muestra muy amplio frente al de los textos literarios que fueron muy escasos. Por ello el estudio de estos periodos ha quedado en manos sólo de teólogos o filósofos a quienes no les interesa, excepto como entretenimiento, la literatura. Algunos historiadores, herederos de la epistemología contemporánea de la historia, en particular de Hayden White, tratan de tener en cuenta la producción de obras literarias de los periodos sobre los cuales hacen historia, pero aún en

⁴⁴ Véase, Stephen F. Brown, Thomas Dewender y Theo Kobusch. (Eds.). Philosophical debates at Paris in the Early Fourteenth Century. Leiden: Brill, 2009.

⁴⁵ En los siglos después de Gelasio, el llamado papado en sus asuntos temporales, fue profundamente modificado por la fragmentación de la autoridad en el Imperio Romano de occidente: Inglaterra cayó en manos de los anglos y los sajones; Las Galias en las de los francos; España en las de los visigodos e Italia parcialmente en manos de los lombardos. Realmente la única esperanza de los obispos de Roma para ganar legitimidad con pretensiones de universalidad, más allá de toda duda, descansaba en la posibilidad de un nuevo emperador en occidente.

ellos hay muchos remanentes de la teoría del reflejo en el momento específico de abordar los textos literarios.

Somos conscientes de que los temas filosóficos y teológicos en la historiografía literaria suelen tratarse con información de manuales, llenos de las mismas repeticiones y datos⁴⁶ y no entran en los estudios académicos o el syllabus que seguimos en nuestros estudios de literatura. También hay que señalar que en el ambiente universitario se nota: “cierto anticlericalismo que asocia indiscriminadamente los textos medievales a asuntos de sacristía y

⁴⁶ Una manera de ver el estado de la cuestión en el aspecto filosófico de LBA es el definido por Jacques Joset en los siguientes términos: “Le discours se moule dans la pensée de l’aristotélisme hétérodoxe ou radical, condamné à Paris 1277, mais déjà connu dès 1235 en Espagne, où le moine renégat Tomás Escoto le diffusait encoré à l’époque de L’Archiprêtre qui, en tant qu’auteur, attribue á son personnage une argumentation philosophique visant á justifier sa luxure.” Jacques Joset. “Mesure” et glissements de sens: Approche du système de pensée de Juan Ruiz. En: Carlos Heusch. (Ed.). Libro de buen amor de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita. Paris: Ellipses, 2005, p. 49.

Como se puede ver, tal caracterización se sigue moviendo en el lugar común. Las categorías de averroísmo y el posible averroísmo medieval posee cada vez más matices serios de discusión a tal punto que se discute si es posible categorizar exactamente lo que constituyó el averroísmo y si éste se debió a Averroes o a las erróneas interpretaciones de éste. Ejemplo de esto es la famosa doctrina de las dos verdades, hace mucho tiempo atribuida a Averroes y de la cual sabemos que nunca fue tal tal. Bajo el nombre de Averroes se catalogaron algunas visiones filosóficas que no eran heterodoxas, sino que representaban un momento en la comprensión de Aristóteles, máxime que hasta los planteamientos filosóficos de Thomas de Aquino, la raigambre de la ortodoxia, fueron también condenados en París en 1277, justo tres años después de su muerte. Al hablar de la doctrina de las dos verdades sabemos que se trató de un tópico común e inicial de las historias de la filosofía medieval, escritas por profesores de los siglos XVII y XIX, hoy ya no dadas por ciertas, además de imprecisas. La investigación de este periodo intelectual se perfila como el movimiento de los intelectuales entre las traducciones y la comprensión e interpretación de Aristóteles, lo que caracterizó un terreno intelectual en el cual la misma recepción de Averroes sufrió interpretaciones. Todas ellas enmarcadas en el clima intelectual de la transmisión textual y que ya en el siglo XIV mostró una comprensión más cabal del sistema aristotélico. Dicho sea de paso, Aristóteles elaboró todo un sistema filosófico que pretendió ser exhaustivo, dar cuenta de todo, algo que no conocía parangón en obra filosófica alguna traducida al latín. Los conflictos derivados de esta impronta aristotélica se conocen como el “Aristóteles latino.” Como dato histórico importante en el estado de la cuestión de estos debates, se puede precisar que fue sólo hasta el año 1323 que el Papa Juan XXII, canonizó a Santo Tomás y al año siguiente le levantó las censuras de París. No fue sino hasta el año de 1567, que el Papa Pío V, lo declara “doctor universal de la iglesia.” Por muchos años el santo fue sospechoso de heterodoxia o no se podía tomar como garante oficial de la fe católica, sus planteamientos filosóficos y su concepción de la potencia obediencial fueron refutados por Francisco Suárez (1548-1617) : “En cualquier caso, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, surgió con Suárez la decisión plenamente consciente de realizar una metafísica independiente de la teología -e incluso una metafísica previa a todo intento de constituir una teología- Y por ello, Suárez tuvo que afrontar desde el principio toda la tradición cristiana e incluso oponerse a los primeros esfuerzos-¡tan meritorios sin embargo!- de la restauración salmantina, porque en su opinión no supieron distinguir suficientemente la teología de la metafísica. Alain Guy. Historia de la filosofía española. Barcelona: Anthropos, 1985, p. 110.

de campanarios.”⁴⁷ Básicamente lo que encontramos es un desconocimiento cabal de la historia de la iglesia, lo cual conduce a la incesante proyección de la iglesia de los siglos XX y XXI sobre los textos medievales españoles.

Como si las dificultades investigativas anteriores fueran pocas, se suma a ellas la de un porcentaje alto de historiadores para los cuales en la Edad Media sólo existieron Inglaterra, Francia, Alemania y algo de Italia, pese a que: “Castilla did not exist in the year 800, by the year 1000 it was a modest county of the kingdom of León, by 1300 it was the largest state in europe.”⁴⁸ No deja de irritar que diversos estudios de la Europa medieval a lo sumo mencionen en un párrafo todo el medioevo español. No se si sean peores los trabajos que se limitan también a decir que debido a la invasión musulmana, España vivía aislada del resto de Europa por cierta terquedad en el temperamento español que sólo valoraba su pasado visigótico. Además otra carencia es el estudio actualizado de la filosofía griega, en su variante latina, junto a los préstamos y reelaboraciones que tienen que ver con la literatura española medieval en particular.⁴⁹

El escollo mayor y es una paradoja en el occidente cristiano, es la escasa, por no decir nula, educación en la formación, usos, traducciones y familias de los textos que llamamos La Biblia.

⁴⁷ Francisco Bertelloni y Giannina Burlando. (Ed). La filosofía medieval. Madrid: Trotta, 2002, p. 305.

⁴⁸ Richard Fletcher. Moorish Spain. Berkeley: California UP. 1992, p. 9.

⁴⁹ “To those who saw themselves as beneficiaries of science and enlightenment who were already beyond the point where they could be overtaken, the Middle Ages still seemed to belong in the category of primitive world of unmastered and unmasterable powers that were nothing but names and addresses of helplessness. It was theological absolutism –without its mitigations in the institutions for the administration of grace- that made the Middle Ages look dark when seen in retrospect after the modern age’s act of foundation.” Hans Blumenberg. Work on Myth. Cambridge: MIT Press. 1990, pags. 10-11.

Este vacío que hace parte *ex professo* de la cultura cristiana puede trazarse y comprenderse por la utilización del texto sagrado desde siempre, en manos de unos pocos.⁵⁰

Tomando en consideración lo que se ha dicho sería valioso recorrer las rutas exegéticas hasta el LBA y hacer referencias a la recepción de algunos libros bíblicos del Antiguo Testamento ya que éstos fueron enfatizados en diversas épocas, con predominio y desplazamientos de unos sobre otros en un proceso en el que nuestro arcipreste es partícipe. Pues es de anotar que los textos de La Biblia no tuvieron la misma demanda a través de la Edad Media. Las múltiples y variadas recepciones de algunos de ellos y la ausencia de muchos otros, nos permite definir cuáles libros de La Biblia fueron los más estudiados en la época de nuestro arcipreste.

Si lanzamos una mirada retrospectiva desde el LBA y nos situamos en los comienzos de la era cristiana, podemos decir que ninguno de los creyentes en los primeros siglos del cristianismo podría imaginarse el grado de poder que alcanzaría su iglesia en la primera mitad del siglo XIII. La paradoja logra su límite y constituye su antípoda al saber que la iglesia primitiva⁵¹ fue sentida, vivida y finalmente pensada, sólo como un poder espiritual de hermandad; expresada con la metáfora de un cuerpo en el que circulaba la vida de Cristo.

⁵⁰ Cualquiera que coteje artículos, ponencias y referencias al LBA notará que se habla de La Biblia y su relación con la obra, cuando en realidad dicha relación se limita a unos pocos textos de las escrituras, es decir, los relevantes de su época. Lo más interesante es que también desde los inicios, los primeros cristianos trataron de apoyarse en el Antiguo Testamento, para asuntos del gobierno, las leyes, el universo, la justicia, etc., mostraron siempre una propensión a la especulación que fue característica de la instrucción y difusión de la fe.

⁵¹ La categoría de iglesia primitiva la usamos en un sentido amplio. Pues lo propio fueron comunidades a las cuales, les damos el rótulo de iglesia; a tal categoría en palabras de Bornkamm: "le es inherente una ambivalencia peculiar. Su evolución podía decantarse tanto en una dirección paganizante, como, viceversa, hacia un auténtico mensaje cristiano." Günther Bornkamm. El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo. Salamanca: Sígueme, 1975. P. 59.

Nunca se vivió como la fundación de una bien definida institución sino más bien como una comunidad de creyentes en “el resucitado” que existía sólo dentro de ellos y así nutría sus vidas. Para el buen desenvolvimiento comunitario existían diversos carismas o dones y eran estos los que delimitaban y establecían las responsabilidades de cada individuo.⁵² Estos comienzos de la iglesia, la llamada “**iglesia apostólica,**” en el siglo XIV serán los fundamentos de las discusiones y los materiales eclesiológicos de agudos debates en todos los niveles. La idealización de esos comienzos sirvió siempre de referente y desde ella se enfrentaron hasta en formas violentas los jefes eclesiásticos con los predicadores, teólogos, místicos y feligreses. El arcipreste en su perspicacia política fue capaz de advertir que estos conflictos conducían a derribar la autoridad del papado y de los obispos, por consiguiente optó por una vía irrefutable para el creyente: insistir en la salvación del alma a través de la caridad y el ejercicio de los sacramentos, con lo cual inculcaba en los feligreses, la autoridad de los obispos y el poder del Papa como “vicario de Cristo en la Tierra.”

También, porque es una carencia en el estado de la cuestión, es nuestro propósito delinear primero la formación del clero eclesiástico en su sentido lato, (desde los comienzos) y en un segundo lugar, en su carácter estricto: el de clérigo ordenado *in sacris* desde el siglo XIII (IV concilio de Letrán, 1215) hasta finales del siglo XIV. En la constitución doctrinal y sacramental

⁵² No presentamos esta descripción simple y lacónica como un ideal o un ejemplo de perfección de la vida cristiana. Nos atenemos a hechos que no fueron siempre uniformes, que representan modalidades de vivir una realidad que se conoce en teología como *El Kerigma* y que vivida en la oralidad, lo que quedó como texto escrito atestigua muy, pero muy poco, toda la dimensión vital que no fue escrita. Aquí podemos rastrear todas las fantasías y falsificaciones de textos que intentaron reconstruir desde una fisonomía de Jesús hasta su biografía. Además fueron siempre el punto de apoyo de muchas tradiciones como por ejemplo la de la sagrada familia; José el carpintero; los milagros de la virgen, etc. Todos ellos de mucho peso en la cultura cristiana de la Edad Media. No es nuestra intención hacer apologética ni idealizar estos periodos ya de por sí debatibles en todas las perspectivas históricas. Muchas de estas narraciones sabemos que representan las fantasías (algunos le dirán deseo) de sus narradores, de las cuales podemos afirmar que fueron siempre un ideal.

de este concilio, el sacramento del orden, la ordenación del presbítero, adquirió una majestuosidad ritual y doctrinal desconocida hasta el momento, retomando del derecho romano, la expresión con la cual se hacía referencia a la adopción del emperador por los dioses: *consecratio*, hacer de alguien partícipe de lo sagrado. El arcipreste lo alaba en sus versos:

“el santo sacramento de Orden sacerdotal

con fe santa, escogida, más clara que cristal,” (1591: a,b).

Aunque la teología del sacerdocio halla sus raíces en las formaciones de las primitivas iglesias cristianas, (pues no se trató nunca de una formación unánime) herederas del modelo sacerdotal del judaísmo, Aarón y el sumo sacerdote Melquizedec, en el siglo XIII su rol fue reconcebido radicalmente en sus fundamentos teológicos, doctrinales y legales, bajo el sacramento del orden.

Cuando en el LBA se habla de los ordenados (*in sacris*) ya se evidencia la instauración social, legal y sacramental del presbítero; lo que hizo de éste una persona con autoridad jurídica, reconocida en derecho, frente al cristiano como persona natural. La diferencia mayor estaba en la investidura canónica del presbítero, la cual lo hacía sujeto a dos derechos, obedecía a lo civil y lo canónico. Con ello queremos mostrar que el modo de proceder de la iglesia se afincó en los estrechos marcos del derecho para todos los fines prácticos. Esto sirvió de acicate, alimentando los movimientos de laicos, pero también de mujeres religiosas que no asumieron un papel pasivo frente al nuevo rol de los consagrados que se habían convertido más en funcionarios para lo divino que en imitadores de Cristo. Es por ello que constatamos

históricamente la existencia de muchos movimientos de religiosas que pretendieron expiar, en sacrificios personales, el pecado de la iglesia tal como se manifestaba en la clerecía.

En los años de 1335 contextos del LBA, advertimos que el presbítero ya concentraba en sí y para sí las funciones múltiples que antes eran propias del clero eclesiástico en sus diversos órdenes. Pero a la vez, esta concentración implicó la pérdida de derechos para los entonces ordenados *in sacris*, bajo legislación canónica.⁵³ Lo cual fue el inicio de múltiples conflictos en la interpretación y viabilidad del presbiterado, con excesivas funciones; además de concebirse como un hombre consagrado, convertido en funcionario para lo sagrado, utilizando un anacronismo, llegó a ser el profesional de la misa y los sacramentos. Esta concepción siguió un largo desarrollo, que se basó sólo en el desempeño de sus funciones bien cumplidas y no en la representación de Cristo. Por esa razón pudieron entrar los intereses propios de los ordenados en un nuevo modo de proceder, aneja a la consagración, bien sea con el cargo, nombramiento o dignidad. Fue un proceso que llegó a constituir las curias Avignonesas y

⁵³ Al hablar de los derechos no estamos utilizando el concepto moderno de derechos humanos. Lo hacemos desde la perspectiva del derecho de costumbres, bajo el cual el presbítero poseía negocios de lucro económico; regentaba lugares públicos como tabernas; realizaba transacciones en metálico (ya para la época); tenía su concubina y a veces esposa; poseía derechos sobre parroquias lejanas; cobraba por la dispensación de los sacramentos; vestía a sus capacidades económicas con joyas, por ejemplo, se asociaba con otros presbíteros, por afinidad, para vivir canónicamente en modalidades comunitarias; negociaba con los poseedores de beneficios el usufructo de ellos; participaba en la recolección de exacciones; prestaba obediencia y lealtad a un noble, príncipe o rey. Como podemos ver, los decretos de los concilios fueron impidiendo estos y muchos otros derechos de costumbre para el clero secular. Lo cual hizo poco apetecible el sacerdocio secular. Todo esto favoreció a las órdenes franciscanas, los dominicos, agustinos, carmelitas, etc., quienes comenzaron a cargar con las funciones de más alcance y responsabilidad dentro de la iglesia. Otro aspecto de esto también estuvo en los conflictos de estas mismas órdenes y las jerarquías eclesiásticas (las órdenes dependían directamente del Papa y estaban exentas del mandato obispal a pagarle a éste tributaciones); también se agudizaron las rivalidades entre las órdenes por debates teológicos. Todo lo cual contribuyó a un uso del derecho canónico cada vez más refinado, expuesto desde sus fundamentos filosóficos y que llevó al conflicto definitivo que impidió el gobierno de la iglesia, llegando a acentuar aún más los conflictos con las nacientes monarquías nacionales y el poder de estas para también decidir y velar por lo eclesiástico, algo que le venía del derecho de costumbres. En el caso de España los últimos alfonsíes actuaron en vez del papa. Posteriormente y con el advenimiento de los Trastámara alcanzó ya dimensiones impensadas y tanto Enrique II como su hijo Juan I, actuaron, para lo eclesiástico en Castilla, como si fueran Papas... y casi todos los eclesiásticos le obedecieron.

posteriormente las romanas cuando los papas fueron mecenas de las artes y otros saberes, aún místicos, hasta el culmen del Renacimiento.

Nuestro arcipreste es uno de esos presbíteros conocedores de artes, música e instrumentos musicales: “El autor del LBA tenía sin duda conocimientos musicales; de eso no hay duda. (...) Para los historiadores de la música el LBA ha sido motivo de quebraderos de cabeza, pero también fuente de interesantes noticias, sobre todo por los nombres de los instrumentos, de algunos de los cuales ofrece la única mención o una de las muy escasas. (...) Juan Ruiz sabe de instrumentos y juglarías y ahí es donde nos puede ser útil.”⁵⁴ Pero los esfuerzos investigativos de Rey lo conducen a lo mismo a dar soporte a la visión del arcipreste ajuglarado. Con lo cual se abandona una perspectiva de la eclesiología en que está inserto nuestro personaje.

Las legislaciones reavivaron⁵⁵ el debate en torno al simbolismo, función y significado de los sacramentos, si tenían sólo un significado simbólico u operaban un cambio en la esencia de quien lo recibía. Elemento último que puso en duda la dignidad o indignidad de muchos obispos y presbíteros, los únicos que en aquel entonces podían conferir ya los sacramentos.⁵⁶

⁵⁴ Pepe Rey. Puntos y notas al músico Juan Ruiz. Centro virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/rej.htm 2/10/2007, pags. 12 y 9.

⁵⁵ Las fuentes de este debate se pueden situar ya dos siglos antes del XIV, en la desacralización filosófica de la naturaleza: “This desacralizing of nature- and of the outlook men brought to nature- produced an unmistakable crisis both in the recourse to symbolist interpretation which a certain way of looking at nature invited, and the limitations now placed upon the preternatural. Criticism of symbolism, necessarily felt throughout speculation on the sacraments, was in fact largely impeded by literary and liturgical conformism, all the more so since **the radical distinction between a causal explanation and an interpretation of ‘meaning’ in discussions of natural phenomena remained unclearly drawn; it was not to be much more clearly drawn even in the middle of the thirteenth century.**” D. M. Chenu. Nature, Man, and Society in the twelfth century. Toronto: Toronto UP. 1997, p. 14. (Negrillas nuestras).

⁵⁶ Al desembocar los caudales: históricos; filosóficos; teológicos; eclesiológicos, y legales en el LBA, habremos conseguido también ver desde sus orígenes, las revezas que generaron una serie de problemas que no era posible evitar y que requirieron una solución unitaria. Por lo tanto, en la finalidad última de este trabajo se llegará, usando

Es preciso repetir que la dignidad era conferida por Dios y frente a él se era o no pecador. En cambio la autoridad venía mediada a través del Papa que se la transmitía al obispo.

La manifestación de la crisis y el desconcierto general derivado parcialmente por estas reformas estuvo marcada por la formación de movimientos emancipadores de seglares, con intentos comunitarios importantes. Tal fue el caso de la comunidad de Montailou, cuyas influencias se rastrean en las Coronas de Castilla y Aragón en los siglos XIV, pero contribuyeron a que el inquisidor Jacques Fournier, fuera elegido Papa, Benedicto XII. Su sofisticado aparato para el proceso inquisitorial marcó el desarrollo de la inquisición medieval como una institución de la cual también la corona debía hacer parte, incluso contribuir a su financiación, como de hecho fue. La inquisición a partir de Fournier fue un sistema cada vez más organizado y apoyado en eruditos de la ley que eran capaces de detectar la herejía a partir de los componentes verbales de los inquiridos. (Esta descripción no implica nuestra aprobación, pero es preciso constatar este hecho porque en la época que nos interesa marcó el destino de predicadores y supuestos digresores).

Desde finales del siglo XIII y a lo largo de casi todo el siglo XIV, por todas partes de la Europa Cristiana (en unas regiones más que en otras) laicos iluminados por algún versículo de las escrituras, exaltados por una interpretación de carisma personal y sus dotes oratorias, se dieron a la tarea de concitar a los creyentes comunes para emprender un camino de

un criterio epistemológico, a una unificación no primariamente intencionada. Queremos decir con esta afirmación que la explicación de unos fenómenos a menudo conduce a explicar otro conjunto de ellos no comprendidos originariamente dentro del objeto de investigación o mejor aún, a resolver otro conjunto de problemas distinto; es la ley de la sinergia, a nuestro favor.

perfección espiritual en el cual los mandatos de la iglesia eran desatendidos.⁵⁷ Tales movimientos hallaron expresión formal en muchas comunidades y otros tantos tuvieron un carácter errabundo, enfrentándose a la coerción unificadora de la iglesia y fueron reprimidos violentamente hasta la muerte. Esta no fue una iniciativa de nobles, letrados o mercaderes burgueses, aunque a estos estratos pertenecieron casi todos los santos del siglo XIV; sino de hombres y mujeres, campesinos (por situarlos en la esfera de la producción) pobres que sufrían pestes, el hambre y las calamidades naturales. Una situación nunca antes vista, los sacramentos y la jerarquía eclesiástica eran desobedecidas, se buscaba una comunicación directa con Dios, sin intermediarios y los cuatro evangelios eran material obligado de meditación de todos esos movimientos.

Como elementos últimos, pero no de menor importancia, está el carácter político que tuvo la injerencia de los papas aviñoneses en el acontecer de España. Sus intervenciones en asuntos eclesiásticos regionales estuvieron siempre marcadas por el tinte político directo. Si se cotejan las credenciales de los múltiples legados pontificios (todos ellos abogados) enviados a España *ad hoc*, con sus funciones, no hay duda que todo giraba en torno al acontecer político. Es lógico que al estar los papas ahora protegidos por la corte francesa, los choques entre los reinos de España con los de Francia y posteriormente los intentos de alianza, los ponían en peligro evidente. Es por eso que papas como Juan XXII ejerciera su poder para modificar las extensiones de las diócesis en España, reduciéndolas en extensión para la

⁵⁷ En parte, sólo en parte, el comienzo legal de este movimiento se puede trazar en el intento reformador de Inocencio III, quien vio en el movimiento apostólico de la pobreza radical de Francisco de Asís, una manera posible para vivir dentro de la iglesia. Pero después de la muerte del fundador, muchos de sus seguidores se convirtieron en los más elocuentes y extremos críticos del papado medieval, denunciando por doquier las formas de vida de las jerarquías eclesiásticas y como siempre, comparándolas con las de Jesús y sus discípulos en los evangelios.

creación de otras, afectando con ello los límites de las parroquias más ricas, para así limitar los bienes de los obispos de los cuales no tenía su favor.

El evento más destacado en el ámbito político fue la abolición de la orden del Temple, forzada (en la atmósfera amenazante de aquellos años) por Clemente V y sustanciada por los trabajos de los arzobispos de Toledo y Santiago, con la ayuda de otros obispos. Pero el decreto que abolió la orden en toda la iglesia, coincidió en el reino de Castilla y León con la muerte del rey Fernando IV, lo que generó una rebatiña entre nobles, ricoshombres y La Corona por los acaudalados bienes de la orden. Proceso en el cual finalmente, Alfonso XI recibió parte de los bienes que pertenecían al Temple en España.

En el terreno intelectual hay que señalar los decretos que dogmatizaron acerca del alma humana. Con ellos se quiso poner fin a una disputa que llevaba ya siglos y que cada vez más amenazaba uno de los fundamentos últimos de la doctrina eclesiástica: la salvación. Por ello contribuye a llenar este vacío en el estado de la cuestión, nuestro trabajo de situar los orígenes y disputas en torno a este problema, un debate siempre de timbre intelectual ya que en estas discusiones el LBA se adhiere estrictamente al dogma del Concilio de Vienne.

Los dos momentos que hemos referido, tanto el que se refiere al juicio contra Los Templarios cuanto a la formulación dogmática del alma (componentes del concilio de Vienne de 1312) se pueden unir a la revisión final de los decretos, los retoques últimos que le diera el Papa Juan XXII al enviar a las universidades, la legislación conocida como **Las Clementinas**, llamada así por tener su origen legislativo en vida del papa Clemente V, su antecesor y gestor. Con ellas se hizo un intento de sistematizar la legislación canónica para proveer a la iglesia

con un camino de compromisos, no sólo entre los rangos eclesiásticos sino también frente a la emergencia del estado nacional. El propósito fue hacer viable esas relaciones, para las cuales la metáfora del camino nos presta toda su lucidez.

A pesar de todo ese rico contexto en el que intervino nuestro autor, sólo el tópico del celibato sigue marcando las arremetidas de la crítica y la primera mirada de los estudiantes. Así en referencia a ese supuesto angustiado estado de nuestro personaje, toma Márquez Villanueva estos versos:

“Fiz llamar Trotaconventos, la mi vieja sabida;

presta e plazentera, de grado fue venida;

roguél que me catase alguna tal garrida,

a solo, sin conpañã, era penada vida.” (1317).

Al analizarlos, plantea Márquez: “El clérigo refleja su inédito estado de ánimo, junto con la hondura de su problema, en la elección de palabras, porque *conpañã*, lexía sin latencia erótica, no encaja con *cobro*, término cinegético aplicable a la posesión de cualquier hembra. Y esto cuando lo que aquél desearía es un amor estable, una manceba o idealmente- ¿por qué no decirlo? Una esposa. El delicado encargo no se muestra fácil de agenciar, pues se siguen los fracasos de la vieja. (...) Al cabo de tanta ida y venida, el Arcipreste continúa tristemente preso no del deseo, sino de la soledad, ‘*señero e sin fulana, solo*’ (1330 d). Trotaconventos esta vez

le aconsejará como quien saca el fondo del arca, el recurso heroico de ‘que amase alguna monja’.”⁵⁸

Las conclusiones de Márquez al final de su artículo repiten lo mismo de siempre, que posiblemente el obispo Gil de Albornoz hizo una terrible elección nombrando a su protegido arcipreste y: “Es también lo que pudo constituir para don Gil de Albornoz una desagradable sorpresa y le impulsara a imponer un castigo a aquel antiguo amigo y compañero de estudios, al borde ahora de incurrir **en una de las desviaciones del aristotelismo radical de la época.**”⁵⁹

Tenemos que repetir que de cara a los críticos, tanto los que hacen referencia a la historia eclesiástica de la época del arcipreste, o a los debates filosóficos, que ellos se encuentran en una elipse permanente en la cual todas las posiciones generatrices confluyen en el ya estereotipado vértice: un arcipreste paródico, ironista, didactista, clérigo ajuglarado y heterodoxo. Pero lo peor es que estos juicios se han hecho sin penetrar las vertientes filosófico-teológicas y eclesiásticas de la época y en su perspectiva histórica, como se precisa en la comprensión cabal de la obra; a ese vacío en el estado de la cuestión respondemos, lo cual será de beneficio inmediato para los estudiosos de la obra.

Para evaluar este proceso interpretativo en el estado de la cuestión del LBA, nos valemos de Di Camillo, quien en una valiosa exposición encuentra tres etapas del recorrido crítico: “Dicha tradición crítica empieza por destacar el papel, la personalidad y la genialidad del autor (el pintoresco ‘clérigo ajuglarado’, marbete acuñado por Menéndez Pidal, que todavía sigue

⁵⁸ Francisco Márquez Villanueva. Juan Ruiz y el celibato eclesiástico. Centro virtual Cervantes. 2/5/2007, p. 2. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/marquez.htm

⁵⁹ Ibid. P. 10 (negrilla nuestra).

caracterizando a la figura del Arcipreste). Pasa luego por una segunda etapa marcada por la impronta de la escuela estilística con atisbos formalistas, en que la crítica intenta desvelar la sensibilidad literaria y los sentimientos del autor a través del texto, con el propósito de establecer la unidad temática y estructural de la obra a la cual sujetar el siempre impecable arte del poeta y la ejemplaridad artística de su composición. La evolución culmina, en años muy recientes, con lo que podríamos llamar ‘la rebelión del lector o receptor’ que no sólo reclama su propio derecho a la ‘descodificación’ del texto sino que pretende usurpar la única y legítima interpretación de la obra.”⁶⁰

Apoyados en el acertado balance de la trayectoria interpretativa que planteó Di camillo, podemos ejemplificar aún más la figura de nuestro autor, Juan Ruiz con el hecho histórico que constituyó el punto final de las disputas eclesiásticas del siglo XIV, la salida de los intelectuales de las universidades (algunos por persecuciones) para desempeñarse en las cortes reales, papales, curias obispales y catedralicias. La universidad dejaba de ser el único refugio de los intelectuales. Además de haber sido por mucho tiempo el lugar para desempeñarse los intelectuales, era ahora el blanco donde se podía rastrear la formación de las llamadas nuevas y sofisticadas herejías, con lo cual muchos de sus maestros tuvieron que abandonar las aulas y emprender un camino de predicación individual o vivir bajo la protección de algún príncipe enemistado con el papado.

Debito a una constante disputa eclesiástica en términos legales y teológicos, en la época de nuestro arcipreste, no hubo unidad en el gobierno eclesiástico, por ello algunos teólogos

⁶⁰ Ottavio Di Camillo. “Hacia el significado original de *buen amor* en el Libro del Arcipreste de Hita.” Estudios de Filología y Retórica en homenaje a Luisa López Grigera. Deusto: Universidad de Deusto, 2000, p. 175.

podieron encontrar protección (salvarse de ser quemados) a sus vidas bajo monarcas y obispos que no encontraban sus planteamientos heréticos o dignos de algún procedimiento inquisitorial. Fue el caso de Ockham el más conocido, quien escapó con el maestro general de la orden Michel de Cesena a territorio germano y qué no decir de Wycliff, treinta años después de su muerte exhumado para ser declarado hereje.

El intelectual extramuros caracterizó un nutrido grupo de personas que no sólo en el terreno legislativo se movieron a lo largo y ancho de Europa.⁶¹ Fue la acción educativa promovida por estos intelectuales lo que en el siglo XIV desató nuevos caminos filosóficos y teológicos que marcaron el fin de la escolástica,⁶² un largo proceso que históricamente enmarca el estado de la cuestión que estudiamos para darle curso al análisis de los momentos culturales del LBA.

En otras vertientes, los críticos han avanzado mucho al dar a conocer las fuentes literarias latinas y medio-latinas que circulaban en las universidades pero sólo en Latín; de tal manera que hay claridad en la inclusión de éstas en el LBA. Asimismo, en la producción ruiciana se constata el mismo parámetro de los reyes alfonsíes: la ausencia de los dioses griegos, romanos y sus mitologías. El arcipreste recuenta las obras latinas que le interesan, lo hace en lengua

⁶¹ En todas estas consideraciones que hoy son masivas en los estudios, sigue siendo valioso el estudio que inició este tipo de trabajos, Jacques Le Goff. Les intellectuels au Moyen Age. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

⁶² "Two principal elements were involved. On the one hand a rethinking of the bases of philosophical and theological truth; and on the other an attempt to explain the natural world in natural terms. The first involved establishing the conditions of natural certainty and the different criteria regulating knowledge and belief; the second the investigation of natural phenomena in physical, mathematical, and logical, as opposed to metaphysical, terms, according to the object of inquiry. Together they changed the existing modes of discourse nor through rejecting the framework of Christian, Aristotelian, and neoplatonic suppositions in which they had been conducted, but in bending it to new interpretations. (...) The effect was largely to transform the notion of what could be known and its relation to what must be believed." Gordon Leff. The dissolution of the medieval outlook. NY: Harper, 1976, p. 7.

vernácula y allí sólo aparecen los hombres actuando, con sus pasiones, amores y rencores. ¡Era un educador de tales producciones!

Capítulo II

La formación temprana de la iglesia cristiana como fuente referencial de los debates eclesiológicos en el siglo XIV y su relación con el Libro de buen amor.

A En los avatares de los comienzos comunitarios⁶³

Las comunidades cristianas en sus primeros siglos de existencia fueron de diverso tamaño y estuvieron diseminadas inicialmente en regiones de Asia Menor. Posteriormente se expandieron por el norte de Africa y sucesivamente pasaron a constituirse en algunas zonas de Europa, particularmente las cercanas a Roma llegando paulatinamente hasta Iberia en los confines del Imperio Romano.

Característica de las primitivas comunidades cristianas fue la autonomía que dominaba en cada comunidad. Sus cabezas visibles (se trataba de un cuerpo) eran los obispos y

⁶³ El tema de este capítulo es presentar la diacronía de la formación de la iglesia cristiana; la metodología que se utiliza es la de hacer constantes referencias al eje sincrónico que constituyó la iglesia del arcipreste en el siglo XIV. Con ella nos proponemos la comparación y contraste inmediato entre las iglesias de estos dos periodos para subrayar que la iglesia del siglo XIV, estaba aún en construcción.

presbíteros, sus colaboradores inmediatos⁶⁴ los diáconos, mistagogos y los miembros de este cuerpo eran el resto de los creyentes.

Desde el comienzo de la carta que el apóstol Pablo escribe a Tito se nota interés especial en darle instrucciones funcionales a la organización de la iglesia en Creta: “El motivo de haberte dejado en Creta, fue para que acabaras de organizar lo que faltaba y establecieras presbíteros en cada ciudad, como yo te ordené. El candidato debe ser irreprochable, casado una sola vez, cuyos hijos sean creyentes, no tachados de libertinaje ni de rebeldía. Porque el *episcopo*, como administrador de Dios, debe ser irreprochable; no arrogante, no colérico, no bebedor, no violento, no dado a negocios sucios; sino hospitalario, amigo del bien, sensato, justo, piadoso, dueño de sí. Que esté adherido a la palabra fiel, conforme a la enseñanza, para que sea capaz de exhortar con la sana doctrina y refutar a los que la contradicen.”⁶⁵(Tito 1; 5-9).

Ya en estos versículos se percibe el perfil del presbítero tal como aparece en el antiguo Israel y en el judaísmo en general. Aneja a la referencia al judaísmo, la carta revela también ciertos principios estoicos que debían caracterizar al nuevo presbítero, como el de ser “dueño de sí”. Las primeras comunidades cristianas tenían de acuerdo con la cantidad de los creyentes, diferente número de “presbíteros” en su sentido etimológico como ancianos o notables; algunos de ellos eran llamados “episcopos” en su sentido original eran los “vigilantes.” La

⁶⁴ Ramsay MacMullen ha investigado el período de formación del cristianismo en sus comienzos hasta el siglo octavo. En su investigación ha aportado las fuentes históricas que evidencian la existencia de diaconisas en estas comunidades. También hace referencias a las posibilidades (sobre todo en Asia Menor) de mujeres con funciones presbiterales. Ver: Ramsay MacMullen. Christianity & Paganism in the Fourth to Eight Centuries. New Haven: Yale UP. 1997, pags. 7-8.

⁶⁵ Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1967. Seguimos también las notas exegéticas al pie de página y las reproducimos en nuestros lineamientos.

función del obispo, carente de legislación alguna, se irá reacomodando paulatinamente a lo largo del primer milenio. Para el siglo IX la ordenación y oficio del obispo ya se habían convertido en un asunto problemático que mereció diversos tratados para someterlos a legislación. Con el transcurso de los siglos y la fractura del Imperio Romano, el obispo ya no pudo subsistir sólo con la fundamentación escriturística y teológica de sus funciones. Necesitaba de un aparato legal que le sirviera de escudo frente al poder civil que buscaba siempre limitar su autoridad, un conflicto permanente que desde los comienzos de las comunidades cristianas se prolongó durante siglos y se extendió a los reinos cristianos europeos.⁶⁶

El papel y la figura del *episcopo* es difícil de precisar en los orígenes de la iglesia cristiana. Pues en algunos casos aparecen vinculados a los diáconos precisamente por su función de prestar una *diakonía* (servicio) de la fe. Su título comportaba una prestación mientras que la de presbítero podía parecer ser más una dignidad. Aunque el título *episcopos* es un término griego, hay quien propone una variante semítica, *Mebaqqer*, vía los esenios. Lo importante es resaltar que ellos no sólo tenían a su cargo la administración de sus iglesias sino también la de la enseñanza. Siendo su poder carismático, era un don divino según era la concepción de

⁶⁶ Véase un tratado que apareció a comienzos del siglo IX, estudiado por Reynolds: "**De exordio vel interpretatione ac officio episcoporum seu qualiter ordinatur**, describes first the Old and New Testament origins of the episcopate. Then there follow an etymological consideration of the term *episcopus* and a list of the bishop's qualifications and functions. Finally, a section is devoted to the ordination or consecration of the bishop. Like most tracts on the ecclesiastical grades in the early Middle Ages, (...) depends heavily on late patristic texts, but it has two not worthy features. First, the texts from late patristic antiquity have already been reworked and skillfully and intricately interwoven. Secondly, there are additions to the interwoven texts which emphasize the special powers and dignity of the episcopate. (...) The second major addition is in the section describing the duties of the bishop. The addition is an extract, from the 'Isidorian' *Epistula ad Leudefredum*. This letter, which, was probably written in Spain or Visigothic territories prior to the ninth century in a long form had been brought to France by at least the time of Leidrad of Lyons, in one of whose manuscripts with Visigothic symptoms it first appears in a mutilated form." R.E. Reynolds (ed.) "A ninth-century treatise on the origins, office, and ordination of the bishop." *Revue Bénédictine* T. LXXXV, números 3-4 (1975): 323-324.

la fe primigenia; le venía directamente de Dios como un carisma sin mediación de carácter legal. En cambio en los siglos posteriores al XIII, su poder ya se definía como una autoridad legal derivada de la de Dios quien era la fuente de toda ley a través del Papa.

Los primeros títulos eclesiásticos: presbítero, diácono, obispo, no se conferían por nombramiento, sino que se derivaban de las diversas funciones y responsabilidades que los creyentes asumían en las comunidades; estos títulos prevalecieron por encima de cualquier otro a través de toda la Edad Media y aunque su función ha cambiado, se mantienen en el siglo XXI.⁶⁷ El carácter de obispo como “vigilante” de una colectividad, que se fue transmitiendo de comunidad en comunidad, parece ser conferido por aclamación basada en su servicio y cuidado de la asamblea a la cual pertenece; un carisma reconocido sólo en los que lo merecían. La transmisión del carisma se efectuaba cuando un *episcopo* imponía las manos sobre un hombre pródigo de su u otra comunidad y le infundía su carisma; conservando cada uno su autonomía y responsabilidad. En aquella formación carismática de la iglesia, las comunidades nunca concibieron la idea de tener una persona que ejerciera autoridad absoluta en materias de fe y en el gobierno de sus comunidades, puesto que esa autoridad venía sólo del *kyrios* (el señor); un poder espiritual que ningún cristiano podía ostentar y menos en su nombre.

⁶⁷ Lo que no quiere decir que sus funciones fueron claras y siempre inequívocas. Hasta los siglos XIII y XIV ha sido siempre demasiado complejo precisar los límites de los títulos eclesiásticos, precisamente porque ellos no partieron nunca de una legislación o de actos fundacionales. No hay ningún documento constitucional que definiera sus funciones y les limitara sus alcances. Es por ello que a medida que la iglesia se hace más compleja en el conjunto de sus actividades, que necesitó de la creación de órdenes nuevos dentro de la iglesia para facilitar el cumplimiento de los diversos servicios que necesitaban según el tamaño de las feligresías.

Los obispos eran elegidos entre y por su comunidad, por su probidad y el ejemplo de vida y nunca por su estado matrimonial. La fe se enseñaba como una vivencia en el *Kyrios*, el señor resucitado.⁶⁸ Las responsabilidades de cada creyente eran vividas como servicio, ya que existían multitud de carismas; los cuales eran tan diversos como las aportaciones personales a sus comunidades. Los canales comunicativos eran de carácter oral y epistolar a través de ellos se compartían las interpretaciones y se daban los consejos de vida.

En las organizaciones comunitarias circulaban los evangelios que eran múltiples, no sólo los cuatro establecidos canónicamente en el Concilio de Nicea en el año 325.⁶⁹ De igual manera, en las asambleas cultuales y de oración se practicaba una confesión de viva voz en la cual el pecador manifestaba su pecado (que se entendía como algo que lo había separado de la comunidad) y al confesarse en público se reconciliaba con la comunidad. Esta costumbre se mantuvo hasta el siglo XIII cuando por decreto fue modificada, estableciendo el sacramento de la confesión privada y en secreto, no a la comunidad sino al presbítero. Pese a ello la

⁶⁸ Lo decisivo de los primeros seguidores de Jesús fue el conflicto permanente de establecer quién fue él: "Christological reflection and formulation belong to the very life and dynamic of the Christian community from its beginning. This is what characterizes the earliest church and makes it easily distinguishable from all other religious groups. The church had started with these Christological formulations and continued developing them. The Jewish Christian community in Jerusalem could not have grown without living and proclaiming them." Veselin Kesich. Formation and struggles. The birth of the Church AD 33-200. Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary, 2007. P. 57.

⁶⁹ Es un hecho constatable que incluso en el siglo XXI, los creyentes cristianos en todos sus matices, no conocen la historia del canon bíblico. Siendo éste el texto que fundamenta su fe, desconocen cómo se seleccionaron los textos que más o menos componen La Biblia. De igual manera, cómo, cuándo, dónde y quienes elaboraron el canon. Qué textos se desecharon y qué intereses predominaron al escoger unos en detrimento de otros. "The recognition of the canonical status of the several books of the New Testament was the result of a long and gradual process, in the course of which certain writings, regarded as authoritative, were separated from a much larger body of early Christian literature. Although this was one of the most important developments in the thought and practice of the early Church, history is virtually silent as to how, when, and by whom it was brought about. Nothing is more amazing in the annals of the Christian Church than the absence of detailed accounts of so significant a process." Bruce M. Metzger. The canon of The New Testament. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 1.

costumbre fue muy difícil de erradicar en particular en las poblaciones pequeñas, de allí que el arcipreste vuelva sobre ello:

“Non se faze penitencia por carta nin por escrito,

sinon por su boca misma del pecador contrito:

non puede por escrito ser asuelto nin quito;

menester es la palabra del confesor bendito.” (1130: a,b,c,d).

Es necesario reiterar que durante siglos la confesión no era cuestión que dependiera del obispo o cualquiera de los presbíteros. Puesto que era un acto penitencial y no un sacramento, se hacía frente a la comunidad, lo que implicaba un compromiso entre la comunidad y el pecador.

En los últimos siglos del Imperio Romano se llevó a cabo el paso de la apologética cristiana a la patrística cristiana. Dentro de un contexto intelectual en el que los creyentes aprendían el saber griego o latino en escuelas filosóficas. Fuera de estas academias continuaban también haciendo proselitismo, agrupaciones en torno al gnosticismo y religiones místicas conocidas por sus rituales de iniciación. También los maestros judíos enseñaban su religión en distintas variantes interpretativas. Con este cuadro descriptivo podemos comprender las múltiples posibilidades (más para unos que para otros) de abrazar una religión o filosofía bajo el politeísmo que caracterizó al Imperio Romano.

Fue a partir de este periodo que los primeros apologetas del cristianismo vieron en la filosofía una instancia racional que difería radicalmente de otros saberes místicos. También

debido a ello los padres de la iglesia tomaron del saber filosófico griego los elementos que les permitieron entrar en el debate contra creencias distintas a las cristianas y con ellas justificacar y validar la veracidad de la fe en el *Kyrios*. Apoyados en la filosofía de raíces griegas, lograron elaborar sus argumentos fuera de lo misterico y sólo en parte, de lo mitológico, en el terreno racional filosófico. Esto les permitió confrontar su fe con la tradición del judaísmo y con las de la élite romana y sus múltiples divinidades.⁷⁰

En el contexto geográfico de la formación del cristianismo hay que incluir regiones que van de Irak, al actual Irán, Siria y Egipto. Los historiadores de la iglesia primitiva han propuesto que la difusión del cristianismo en estos lugares avanzó al ritmo de la vida urbana, fragmentado y socialmente influyente debido a sus múltiples puntos de contacto con las religiones místicas.⁷¹ Fue en las ciudades donde las narraciones de milagros y las maravillas que obró Dios en hombres y mujeres (es el caso de Perpetua y Felicidad que no le temían ni a la tortura o la muerte y que eran capaces de confesar el nombre de Dios en el momento de morir) lo que

⁷⁰ “For the first generations of Christians the problem of church and state as later ages would know it could not exist at all, for as long as the Roman empire remained pagan, the church could hope for nothing from the state except, at best, freedom from persecution.” Brian Tierney. *The crisis of church and State 1050-1300*. Toronto: Toronto UP. 1988, p. 8.

⁷¹ Sobre las religiones místicas sigue habiendo muchas polémicas. Hace ya más de medio siglo que, Eliade intentó aclarar esta cuestión: “Conviene, no obstante, dejar en claro que la presencia eventual de temas iniciáticos en el cristianismo primitivo no implica necesariamente influencia de las religiones de Misterios. Dichos temas podrían haber sido tomados directamente de algunas de las sectas esotéricas judías, entre las que en primer lugar figuran la de los Esenios, (...) Más aún, no es preciso ni siquiera suponer que el cristianismo haya ‘tomado’ algún tema iniciático de otra religión. Como queda dicho, la iniciación acompaña siempre a toda nueva revalorización de la vida espiritual. Estamos pues, ante dos problemas que no sería procedente confundir. El primero plantea la cuestión de la presencia de elementos iniciáticos (esquemas rituales, ideología, vocabulario) en el cristianismo primitivo. El segundo se refiere a los posibles contactos históricos entre el cristianismo y las religiones de los Misterios.” Mircea Eliade. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975, p. 196.

hizo que el cristianismo y la profesión de esta fe ganara admiración en todas las clases o grupos humanos.⁷²

Desde muy temprano el cristianismo se predicó entre los grupos árabes tanto en su etnia cuanto en su lengua. Para evitar equívocos, diferenciamos dos períodos: el preislámico y el islámico. En lo que atañe al contexto del LBA tomaremos el islámico. En otra perspectiva nos interesa destacar que durante el periodo preislámico el culto a María, vía los árabes cristianos, se esparció por el norte de Africa y llegó a la península para fomentar la devoción a Maria que se propagó por Europa desde el siglo XII y se convirtió en un tópico poético de grandes proporciones del cual fue partícipe nuestro arcipreste:

“Porque servirte cobdicio,

yo , pecador, por tanto

te ofresco en servicio

los tus gozos, que canto;” (1636: a,b,c,d).

⁷² Una extensa y bien documentada investigación en la cual se enfatiza el aporte del cristianismo en la fundamentación y la afirmación de la identidad propia y en sus relaciones con la salvación personal, puede verse en: J. Perkins. *The suffering Self*. London: Routledge, 1995. De tal manera que en su estudio, la constitución de la identidad cristiana que vía San Agustín se ha prestado para muchas publicaciones, la podemos entender mejor como un eslabón dentro de una cadena en la cual la vida de muchos cristianos que le precedieron, se narraba oralmente. En algunos casos sabemos de textos que circulaban y contaban la vida de esos llamados primeros mártires cristianos. El tono con el cual San Agustín se reconoce a sí mismo no le vino de la nada, al contrario, lo hereda en parte de esas narraciones (a veces sufrientes y siempre triunfales) que circulaban desde tiempo atrás. Una buena cantidad de mártires reales (comprobados por documentación histórica) y otros inventados con fines apologeticos, es condición para inocular una conciencia de saberse cristiano, lo que Perkins denomina el **self** cristiano y que podríamos llamar en español algo así como la mismidad cristiana, la conciencia de saberse cristiano. Un término siempre problemático en español.

Es preciso notar que los obispos africanos en general poseían una formación más cercana a la filosofía griega, favorecidos en parte por el conocimiento de la lengua y por la concomitancia con las escuelas neoplatónicas de Africa y Asia Menor. Mientras que los obispos europeos se habían formado en la cultura latina, tanto el derecho cuanto el conocimiento del estoicismo de los filósofos romanos. Estas diversas formaciones intelectuales animaban interpretaciones, acentuando las diferencias entre letrados y virtuosos, obligados circunstancialmente a hacer uso de herramientas retóricas para la predicación en los diferentes niveles sociales del mensaje cristiano. Desde muy temprano la predicación se encontró con las desigualdades propias de las sociedades estamentarias que caracterizaban el ordenamiento imperial. Por ello podemos seguir en la historia de la formación del cristianismo las trayectorias de lo que han sido las producciones pedagógicas para inculcar la fe. Estas van desde la creación de los milagros hasta la elaboración de tratados de alto contenido intelectual; con ello se dio la instrucción que vino siempre impuesta por las condiciones que manifestaran los destinatarios. Tal fue el caso del siglo XIV en el que algunos intelectuales aprendieron el árabe para así poder ejercer actividades proselitistas cristianas dentro de este grupo lingüístico, como Raymundo Lull y Ramón de Peñafort.

Es en este proceso de instrucción donde se empiezan a forjar los primeros problemas de interpretación, los cuales no tienen solución sino historia. "It was the philosophers who both called for commitment and presented a way of life base on a rational view of the world and man's place within it."⁷³ En ese camino se inscribieron las concepciones de la vida cristiana y se matizó la fe para ser expuesta a los no creyentes. Aunque se hizo con una intención

⁷³ Christopher Stead. Philosophy in Christian Antiquity. Cambridge: Cambridge U.P. 1994, p. ix.

apologética, lo que era sólo una creencia entró en el mundo racional de la filosofía. Dadas las maneras de filosofar se hizo de ella el objeto de múltiples polémicas que se podrían dirimir racionalmente en la vertiente griega de la filosofía occidental.

Fue por la capacidad filosófica de los primeros padres, quienes hicieron uso de la filosofía griega para establecer una ruptura (en gran parte) con el modelo paradigmático de las religiones místicas, que el cristianismo llegó a los estudiosos de los siglos posteriores. El trabajo previo, iniciado muchos siglos atrás en las costas jónicas por los filósofos, fue el de establecer juicios sólidos que no dependieran de la mera opinión o la superstición para debatir sobre la vida y el verdadero conocimiento.⁷⁴ En tales debates las religiones místicas no pudieron resistir al análisis filosófico; al contrario, lograron difundirse y seguir existiendo sólo a condición de estar arrojando en la existencia de los seres humanos una capa de prácticas chamánicas, mágicas y supersticiosas en las cuales las acciones de los hombres dependían de la incertidumbre de la fortuna o suerte. Fue la necesidad filosófica de invalidar los fundamentos de aquellas religiones para luego atacarlas desde la doctrina cristiana, la que obligó el ingreso del cristianismo al sofisticado tribunal de la razón a través de la filosofía griega. Desde esa instancia racional pudieron argumentar para validar las creencias cristianas frente a las muchas y variadas expresiones de las religiones místicas y debatir con las

⁷⁴ Esta consideración mereció el estudio de una gran intelectual de nuestro tiempo, quien al presentar su obra, The fragility of goodness, explica su cometido: "this book will be an examination of the aspiration to rational self-sufficiency in Greek ethical thought: the aspiration to make the goodness of a good human life safe from luck through the controlling power of reason. (...) How much should a rational plan of life allow for elements such as friendship, love, political activity, attachments to property or possessions, all of which, being themselves vulnerable, make the person who stakes his or her good to them similarly open to chance?" Martha C. Nussbaum. The fragility of goodness. Cambridge: Cambridge UP. 2001, pags. 3-6.

filosofías helenísticas en un proceso irreversible. En palabras de Borges: “la trama de Dios tras de Dios empieza.”

B En las vías de las formulaciones escritas

A los primeros cristianos que poseían una formación filosófica, legal y escriturística, se les ha llamado “apologetas.” Ellos expusieron y defendieron el derecho a su fe enfrentándose abiertamente a los que se oponían a las prácticas culturales cristianas en el Imperio Romano. También los llamados padres cristianos enfrentaron en particular al politeísmo del imperio, para cuyas creencias acuñaron la categoría de “paganismo.” Los matices de la naciente fe cristiana se dirimieron siempre en una constante polémica entre personas creyentes de formación filosófica (los llamados padres y doctores de la iglesia): “Christianity also encountered, in the Hellenistic world into which it was expanding and to which it offered its annunciation as a motive for joining it, questions that it was not originally equipped to answer and for which it lacked the conceptual equipment that it be would called upon to produce in the arguments in which it was beginning to get involved. In this situation what emerged as the basic process of adjustment to the preexisting formal system of world explanation was the conversion of what were originally values for salvation into explanatory values. This process was to prove to be irreversible...”⁷⁵ De allí en adelante el conflicto será de “solemne atemporalidad,” la creencia (fe) frente a la instancia racional del occidente: la filosofía griega.

⁷⁵ Hans Blumenberg. The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge: MIT. 1983, p. 67.

Los padres griegos y latinos elaboraron doctrina que llegaba a otros menos instruidos quienes la difundían como un conjunto de creencias, con interpretaciones muy subjetivas que como siempre, desencadenaban conflictos interpretativos que posteriormente se agravaban. Esto se explica por la ausencia de una doctrina teológica completa y coherente, lo que hubo durante muchos siglos fueron pequeños tratados de temas cristianos: “The great development of early Christian theology took place in the three hundred years extending from the mid-second century to the Council of Chalcedon in 451: the age of Irenaeus, Origen, Athanasius and Augustine.”⁷⁶ En sentido amplio esta afirmación es válida, en sentido estricto, la teología como ciencia puede citarse a partir del siglo XII: “Finally, with the progressive development of medieval epistemology (that is, from the twelfth century on) we see the emergence of a true methodology of the knowledge of faith; that is, a normative meditation on the methods and procedures of theological reflection. Only at this point, as it spread throughout the medieval schools, did this reflection acquire the name of theology”.⁷⁷

En la perspectiva de ver la teología como un saber elaborado epistemológicamente, los tratados teológicos de los primeros siglos del cristianismo han sido siempre vistos como una propedéutica teológica. En realidad estas distinciones y polémicas son hijas de los métodos y de las epistemologías para hacer teología que alcanzaron un rango especial en Europa a partir del siglo XX. Para los propósitos contextuales del LBA, fue esa llamada propedéutica teológica la que provocó los agudos debates en los siglos precedentes al XIII; la teología posterior en su intento de darle solución al conjunto de carencias doctrinales heredadas del pasado, vivió en

⁷⁶ Stead. Op. cit., p. IX.

⁷⁷ Giulio D’Onofrio. History of theology: The middle ages. Collegeville: Liturgical Press. 2008, p. 19.

constantes disputas (muchas de ellas trágicas) que podemos corroborar en la historia de la iglesia entre los siglos XIII-XVI.

Parece extraño que unas fuentes tan remotas como las del cristianismo primitivo, tengan algo que ver con el LBA escrito tantos siglos después. Sin embargo, para entender la obra hay que verla en su contexto eclesiástico y como resultado de esa larga historia. Por ello hemos escogido seguir la línea discontinua, fragmentada y algunas veces curva, que va desde antes de San Agustín hasta Ockam, la mayor figura filosófica en el siglo XIV. Esto justifica saltar desde un periodo histórico muy remoto, hasta la época de nuestro arcipreste. Lo hacemos con el fin de contrastar las fuentes insertas en el desarrollo de las doctrinas cristianas con los contextos históricos que abrazan el periodo en que fue compuesto el LBA. Es un ir y venir impuesto por los tópicos de pertinencia para analizar a la manera de una comparación y contraste, aspectos de la obra que a nuestro juicio están necesitados de una aproximación genético-histórica y que la hacemos porque así se ilumina el estudio de los contextos en los que se inscribe el LBA.

Ese largo trayecto nos permitirá ver cómo la teología cristiana, teniendo sus orígenes en el saber filosófico se convierte en un saber independiente de él, razón por la cual dedicamos un capítulo al desenvolvimiento genético de estos problemas y sus tratamientos históricos; no vistos de manera efectual sino como enfrentamientos que no consiguieron una síntesis; debido a ello, siglos más tarde continuaron siendo objeto de discordias.

Juan Ruiz entra en el escenario poético en la marcha de una religión que contaba con muchos siglos de existencia, en cambio con un periodo más bien corto de afianzamiento como institución legal. Por cierto la iglesia vivía uno de los periodos legales más difíciles, hasta el

punto de amenazar sus fundamentos doctrinales. Los enfrentamientos en aquellos siglos (XIV y XV) no lo fueron con enemigos externos o contra otras religiones, sino entre los mismos cristianos y hombres de iglesia, jerarcas, teólogos y filósofos cristianos. En el centro de las disputas estaba la cuestión de la naturaleza del alma, la autoridad dentro de la iglesia y el rol de la iglesia en la salvación, puntos cardinales que no consiguieron resolverse por consenso, llegando a ser más que disputas intelectuales. En la trayectoria de estos debates las jerarquías eclesiásticas se hicieron sentir de manera aguerrida y por ello terminaron amenazando la vida de muchos estudiosos que desde la universidad manifestaban puntos de vista opuestos a los del gobierno eclesiástico. Pero las disputas se extendieron también a las escuelas catedralicias y con ello comenzaron a circular entre sus materiales de estudio, ampliando así el marco de muchas incertidumbres.

Nuestro poeta no se aleja de aquellas contiendas y políticas, posiblemente por ello pagó un precio muy alto. Pero no optó por el debate abierto según la modalidad académica de la época, sino que dedicó su actividad poética a la creación de una obra con la cual trató estos problemas, de allí esta *captatio benevolentiae*:

“só rudo, sin ciência, no me oso aventurar,

salvo en un poquillo que oí disputar. (1133:c,d).

“E por aquesto que tengo en coracón de escrever,

tengo del miedo tanto quanto non puedo decir;

con la ciência poca é grand miedo fallir:

señores, vuestro saber quiera mi mengua conplir.” (1134: a,b,c,d).

C El problema del alma humana, el espíritu y la salvación.

1 En los antecedentes

El alma como esencia, entidad o identidad no se origina con el cristianismo. Sus orígenes son imprecisos y se mezclan con el chamanismo y las religiones místicas miles de años antes que aquél apareciera. De igual manera la vida de ultratumba no es exclusiva de la fe cristiana, baste seguir la historia de la civilización egipcia. Es obvio que bosquejar este milenario proceso en pocas líneas no deja de ser incompleto, pero debemos incurrir en ello porque constituye uno de los elementos más importantes del cristianismo: su antropología. Si se puede hablar explícitamente de una antropología cristiana es precisamente a partir del conjunto de intelecciones que doctrinalmente han tejido las relaciones del cuerpo con el alma, un objeto de debate que pese al paso de los años todavía queda sin conclusión.

Uno se pregunta por qué la existencia del alma individual y las elucidaciones a cerca de ésta han consituido siempre un problema para los cristianos. A todo esto, tales estudios siguen suscitando nuevas y enriquecedoras publicaciones.⁷⁸ Empezamos por considerar de Rohde, Psique, que estableció con lucidez los comienzos múltiples de la preocupación por el

⁷⁸ El trabajo de Erwin Rohde, Psique (La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.) del cual tenemos una excelente traducción al español, recoge esos primeros momentos, en las sombras, del concepto del alma. Lo que nos arroja todavía mayor incertidumbre es su intento por comprender cómo se fusionaron espíritu, alma, muerte y vida eterna en el cristianismo. Cfr. Erwin Rohde. Psique. México, DF: FCE, 2006. El estudio hace ya más de setenta años iluminó muchas investigaciones posteriores sobre el mismo tópico, el cual, dicho sea de paso, no deja de ser polémico pese a que algunos en el siglo XXI, el problema está resuelto.

alma; lo que se podría llamar el alma en su desenvolvimiento genético-histórico, hasta la formación de un concepto teórico. Explorando diversas culturas antiguas llega a la que nos sirve de fuente: la concepción y desarrollo mítico-literario del término inicial **Psyché** en la Grecia de Homero y de allí hasta la elaboración filosófica de los pitagóricos, Sócrates, Platón y su culmen en la llamada Magna Grecia de Aristóteles. Este tomando en consideración los conceptos de sus predecesores afirmó: “Puesto que nos proponemos estudiar el alma, es necesario que al mismo tiempo que indiquemos las dudas que deben resolverse, examinemos y recojamos, antes de pasar adelante, las opiniones de todos aquellos que han dicho algo primero que nosotros, aprovechando lo que tengan de verdadero, y si han incurrido en errores, aprendiendo a librarnos de ellos.”⁷⁹

El estudio de Erwin Rhode también abrió camino y marcó puntos de referencia para otras investigaciones, especialmente en el terreno literario. Su aporte nos conduce desde los comienzos de lo misterioso hasta Aristóteles, quien sólo tuvo en cuenta, estrictamente, las opiniones y los conceptos de los filósofos. Estas dos perspectivas (la misteriosa y la filosófica) nos ayudan a entender por qué la historia del alma humana y su existencia para los cristianos, ha sido siempre problemática (particularmente en el terreno intelectual) y así lo fue desde sus orígenes históricos como lo demostró Rhode: “Pero el alma, tal como la conciben los filósofos naturalistas jonios, se halla con respecto al conjunto de la vida y de lo que vive, en una relación completamente distinta a la del *thymós* homérico o a la que Homero llamara “psique”. (...) De este modo, arrancada a su aislamiento, el alma cobra una nueva dignidad; puede ser concebida como algo divino, pero en otro sentido que en los místicos y en los teólogos, desde

⁷⁹ Aristóteles. Acerca del alma. Patricio de Azcárate (trad). Buenos Aires: Losada, 2004, p. 19.

el momento en que es copartícipe de la gran fuerza que forma y gobierna el universo. No vive en ella un demonio concreto, suelto, sino que vive la propia naturaleza divina.” (...) “Es un rasgo completamente ajeno al ‘espíritu’ aristotélico la tendencia hacia el más allá puro, la negación y repudiación de su compañero terrenal, o sea el cuerpo animado; nada empuja a la ‘redención’, a la salvación de sí mismo, ni siente la necesidad o el deber de proyectarse hacia esa meta.”⁸⁰

Otro estudio, de R. Martin y J. Barresi, entre muchos más que pudiéramos mencionar, intentó desarrollar históricamente este concepto del alma en sus debates, préstamos e interpretaciones hasta el siglo XXI. Los dos estudiosos vieron en perspectiva contemporánea el problema.⁸¹ Su cometido es de innegable valor sintético, por ello nos valemos de su ejercicio sinóptico para plantear *grosso modo* nuestro tópico; un debate que para unos pocos, muy pocos, anima nuevas y polémicas⁸² perspectivas. No estamos interesados en el debate como tal sino en lo que guarda relación con el LBA, por ello trazamos los rasgos originarios que acompañaron las dilucidaciones del concepto del alma y el curso de esta polémica.⁸³

⁸⁰ Rhode. Op. cit., pgs. 271-2; 358.

⁸¹ Raymond Martin & John Barresi. The Rise and Fall of Soul and Self. New York: Columbia UP. 2006.

⁸² Michael Davis, recientemente, ha resumido esta constante fascinación de los intelectuales con el concepto de alma: “The question of soul in the West has been shaped by Christianity. While the Christian soul in its various incarnations clearly has great bearing on our lives, its origin in ordinary experience is less clear. As this soul is thought to be what gives us our identity over time, it is in some way not itself temporal. Nor is it bodily, for our bodies undergo constant change. Although everything around us seems enmeshed in a causal network, this soul, while itself a cause, is nevertheless not caused. It is splendidly, if mysteriously, free.” Michael Davis. The Soul of the Greeks. Chicago: Chicago UP. 2011, p. 1.

⁸³ En lo que guarda relación con las variantes de Psyché y cuerpo; cuerpo y alma, tenemos en cuenta los trabajos escritos a propósito del tema por varios autores. Para los debates entre los practicantes de la medicina y los

Platón fue asimilado fácilmente por los padres de la iglesia porque ofreció un punto de vista más unificado que garantizara la inmortalidad del alma individual;⁸⁴ pero Aristóteles fue mucho más unitario y sistemático al plantear las relaciones del alma con el cuerpo.⁸⁵ Estos renglones han llenado de volúmenes las bibliotecas de la Edad Media hasta nuestros días, en el caso que nos compete, harán parte de lo que algunos críticos han llamado “Los supuestos intelectuales del LBA.” De allí entonces que nuestro supuesto autor no se sustrajera a esas polémicas que fueron imposibles de zanjar, tanto en la dialéctica como en la filosofía escolástica. Las disquisiciones llegaron al fastidio y no hubo otra alternativa que legislar y dogmatizar sobre el alma; para ello, en parte, se celebró el concilio de Vienne (1312). Por decreto, so pena de castigo a los digresores, se legisló dogmáticamente el concepto del alma para el creyente cristiano.⁸⁶ De esta manera todos (y Juan Ruiz fue uno de ellos) tendrían que

filósofos metafísicos desde la antigüedad hasta la ilustración: John P. Wright. & Paul Potter. (eds.). Psyche and Soma. Oxford: Clarendon, 2006.

⁸⁴ En la siguiente cita del conocido investigador Cornford tenemos una síntesis de la visión del alma en Platón, pero además el nexo de ésta con la sabiduría, lo cual nos contextualiza también las fuentes de la llamada sabiduría, veamos: “En el *Critón*, (56 B), Sócrates habla de sí mismo como el tipo de persona que no se deja persuadir de ninguna otra cosa más que por la razón (logos), que, por encima de la reflexión, le parece lo mejor. El “verdadero yo” al que Sócrates escuchaba se vuelve en el *Fedón* el alma inmortal separable de la tradición pitagórica. En este diálogo se le asigna el nombre amplio de “psiché” pero se opone a los sentidos y pasiones que se encuentran unidos a su parte corpórea, y en la *República* aparece como la “parte reflexiva” [logistikón]. Como tal, corresponde a esa inteligencia que en el poema de Parménides deja atrás a los sentidos y penetra en la región de la verdad metafísica eterna y del razonamiento matemático. Pero no se trata de una facultad de pensamiento e intuición puramente libres de pasión; tiene sus propios deseos en su pasión por la sabiduría y la filosofía y encuentra su placer en el disfrute de la verdad (Rep. 580).” F. M. Cornford. Principium sapientiae. Madrid: Visor, 1987, p. 155.

⁸⁵ “(...) como observa Aristóteles cuando revisa las primeras doctrinas del alma, las características esenciales de las cosas animadas son el movimiento y alguna forma de conciencia.” Cornford. Op. Cit., p. 215.

⁸⁶ Dice así el decreto II del concilio: “*doctrinam omnem seu positionem, temeré asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, vel erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam praedicto sacro aprobante concilio reprobamus, diffinientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defenderé seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. (...) reperiuntur doctores* quidam

creer y repetir lo decretado. Aún así quedó en el ambiente de las disputas universitarias el problema de que la concepción del alma en el cristianismo fue una elaboración tomada de un mundo que no conocía el cristianismo y por lo tanto fue traída de fuentes completamente ajenas a la revelación cuyo referente son las escrituras. Esta última perspectiva no ha dejado de producir y alimentar nuevos debates.

Los llamados Santos Padres en Roma, Asia Menor y Africa, fueron discípulos y hasta amigos de los filósofos. A estos que continuaron enseñando los textos de sus maestros, los enciclopedistas en el siglo XVIII los llamaron neoplatónicos, categoría que no existió entre los filósofos de aquel tiempo. Clasificar a alguien de platónico o aristotélico no ha sido simple y unitario, todo lo contrario, han sido cargado de matices que acentúan diferencias irreconciliables y divisorias según sean los intereses de los historiadores de la Filosofía.

Lo que vale destacar es tener en cuenta que desde los primeros siglos del cristianismo se vino atribuyendo un uso instrumental de los libros y tratados para cambiar las vidas. Las lecturas han modificado el vivir de los hombres en el espacio amplio del saber⁸⁷ y su recorrido ascendente es un tortuoso camino que alcanzan en España, por ejemplo, las figuras cimeras

theologi opiniones contrarias habuisse." G. Alberico y otros. Les conciles Oecumeniques. Op. Cit., Concilium Viennense, Decreta II, p.748.

⁸⁷ El saber como un conocimiento adquirido, repelía a los predicadores cristianos ya que lo encontraban como la fuente de las polémicas. Lo paradójico de esto es que ellos mismos fueron hijos de su saber aprendido. Lo que ayudó a configurar desde muy temprano la diferencia entre sabiduría y ciencia; **scientia** y **sapientia** ("ciencia" y "sabiduría") como distintas vías en las cuales identificar y alcanzar las metas de la actividad intelectual. Desde sus orígenes griegos, filosofía, un término que significa "amor a la sabiduría" ha tenido una orientación sapiencial. Los filósofos inicialmente trabajaron sin término para distinguir que el verdadero conocimiento es el que está fundamentado en el conocimiento de las causas de las cosas (**episteme** en griego, **scientia** en latín). El objeto de los diálogos platónicos fue en gran parte, diferenciar este saber de la mera opinión: **doxa** en griego; **sententia** en latín. Juan Ruiz apelará siempre a la sabiduría como una virtud del maestro que enseña el temor de Dios como principio de la sabiduría, asumiendo una variante hebrea. En cuanto a la ciencia, él nos dirá que tiene poquilla.

de Ignacio de Loyola, en la Iglesia Católica y qué no decir posteriormente con “Don Quijote” en la literatura, transformados por la lectura de libros.⁸⁸

Es el caso de textos como El timeo⁸⁹ de Platón, que según algunos especialistas San Agustín no conoció en su totalidad pero jugó un papel decisivo en su pensamiento; aunque parece ser que su conocimiento de Platón pudo haber sido mediado por Porfirio, Cicerón y Plotino: “From the spring of 386, when his interest in Christianity was renewed, he attempted to situate his inquiries into such transfers of meaning within a programme of scriptural studies. The subsequent union of philosophical, psychological, and literary insights gave birth to the West’s first developed theory of reading.”⁹⁰

Pese a ser la figura de mayor peso doctrinal hasta el siglo XIII,⁹¹ su teoría del alma no se haya expuesta en un solo tratado, sino dispersa en estudios y correspondencia. “According to Augustine, the human soul is a simple substance, that is to say, it is inextended; it does not occupy spaces like material objects. (...) but it is present in the body which it animates.”⁹²

⁸⁸ Los libros, siendo los mismos, pueden ser leídos de manera diferente, algo que también chartier nos ayuda a comprender en su materialidad fáctica: “la transformación de las formas a través de las cuales se propone un texto legitima recepciones inéditas creando nuevos públicos y nuevos usos.” Roger Chartier. El mundo como representación: estudios de historia cultural. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 60.

⁸⁹ Se trata del diálogo de Platón entre Sócrates, Timeo, Hermócrates y Critias. Es una larga conversación en la que Sócrates al final de su largo discurso concluye: “Bien, ahora parece haber llegado casi a su fin lo que se nos había encomendado al principio, **hablar sobre el universo hasta la creación del hombre.**” Platón. Ion-Timeo-Gorgias-Critias. Buenos Aires: Andrómeda, 2004, p. 106. (Negrilla nuestra).

⁹⁰ Brian Stock. Augustin: the reader. Harvard: Harvard UP. 1998. P. 1.

⁹¹ Este criterio no es unánime, pues San Agustín continuó siendo una autoridad de todo peso, incluso en los años en que muy tardíamente su reconocimiento entraba en disputa, el agustinismo se volvió a reinstaurar en los teólogos del siglo XIV y en los finales de la efímera escolástica.

⁹² William Patrick O’Connor. The concept of the Soul according to Saint Augustine. Danvers, MA: General Books, 2009, p. 7.

La explicación anterior, recogida en el siglo XIX, sigue siendo la que se sostiene hasta nuestros días. En su polémica contra los maniqueos, Agustín, establece que Dios no creó el mal sino que este es el resultado del libre albedrío.⁹³ Así, filosóficamente, en la esfera de la racionalidad, se exonera a Dios y se rompe definitivamente con el gnosticismo en su variante maniquea.

San Agustín desplazó la existencia del mal situada en un demiurgo, a la existencia del pecado heredado como fruto de la caída original del primer hombre en el paraíso. Con ello hizo que todos los seres humanos al nacer ya vinieran con el mal. Por lo tanto el mal era una constante, al crecer contrarrestaría el bien, con lo cual no eliminó del todo la creencia gnóstica sino que la reconfiguró en el nacimiento de cada criatura.

Para poder sortear el problema del mal en el mundo, hubo de dividirlo entre el mal físico y el moral. Los daños que la naturaleza le inflige al hombre, las carencias físicas de la creación, son castigos por su pecado; de aquí que justifica el hecho físico de una naturaleza que cobra vidas⁹⁴ y arrastra con los bienes de los hombres. Queda entonces el mal moral, las acciones equivocadas del hombre en contra de Dios que disminuyen la existencia del bien en el mundo. En esa visión moral, los hombres sufrirán un mundo peor pero más a causa de sus semejantes que por causas naturales.

⁹³ “El mal no puede considerarse como ser. Estrictamente hablando, el mal no existe. Lo que designamos con ese nombre se reduce a la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debería poseerlo. Esto es lo que quiere decir la expresión de que el mal es una privación. La naturaleza caída es, pues, mala en tanto que viciada por el pecado, pero es un bien en cuanto naturaleza; exactamente, es el mismo bien en el que existe el mal y sin el cual no podría existir.” Étienne Gilson. La filosofía en la Edad Media. Madrid: Gredos, 1999, p. 131.

⁹⁴ Con este argumento explica la existencia de terremotos; inundaciones; explosiones volcánicas y catástrofes naturales que cobran muchas veces miles de vidas.

Con el propósito de hallar un fundamento para este principio, San Agustín no tuvo más remedio que radicalizar la autonomía humana, dotar a todo ser humano con el llamado “libre albedrío.” El alcance de esta doctrina ha permeado muchos estudios del LBA que intentan sostener que es el libre albedrío⁹⁵ el que subyace en todos los episodios que involucran nuestro personaje el arcipreste. Por supuesto, no compartimos ese análisis masivo en la crítica que dicho sea de paso encuentra el LBA como una obra agustiniana.

La cuestión del libre albedrío está aún vigente entre algunos críticos que intentan establecer los criterios doctrinales que Juan Ruiz quiso inculcar con su obra. Esos análisis de los críticos que pretenden explicar al personaje desde la doctrina del libre albedrío se extienden y hacen perder la riqueza de la obra en los avatares de un arcipreste enamorado y seductor, que termina juzgado a partir de sus deseos por la mujer.

En conexión con la mirada que suelen establecer los críticos sobre el incumplimiento del celibato sacerdotal en nuestro personaje, subyace la visión del celibato del sacerdote católico de los siglos XX y XXI. Algo que se suele ver obsoleto y enfermizo, lo cual agrava el pecado de la carne con notas de escándalo en los medios de comunicación. Algo muy comercial y atractivo que dice mucho de nuestra época, pero nada de la del arcipreste. Para los intérpretes agustinistas del LBA les valdrá una reflexión sobre el pecado de la carne en San

⁹⁵ Durante el siglo XIII, la teoría del libre albedrío fue debatida y replanteada por teólogos como Peter John Olivi, su planteamiento, que ejerció influjo posterior en Duns Scotus y Ockham, es definido así: **“Olivi is happy to grant that sometimes our inclinations are sufficient to cause our actions without any free will.”** Sharon M. Kaye. Medieval Philosophy. Oxford: Oneworld, 2008, p. 65. (Negrilla nuestra).

Agustín, vía Las confesiones⁹⁶ y compararla con la del arcipreste, podrán ver que en nada coinciden.

Dada su importancia en la teología y la doctrina cristiana el estudio del alma ha mantenido incesantes publicaciones, asimétricas e interminables. Podemos preguntarnos cómo se han valorado históricamente los estudios sobre el alma y de qué se valieron los que han estudiado estos temas para darle elaboración cristiana. En el siglo XX, E. Gilson situó así la escena filosófica del debate sobre el alma antes de San Agustín: “Las dos únicas fórmulas entre las que se puede vacilar son la de Platón –una esencia que se mueve a sí misma- y la de Aristóteles -el acto o perfección de un cuerpo organizado-. La elección es importante porque decide el problema de la inmortalidad.”⁹⁷ San Agustín se quedó con la primera, pero la visión platónica nunca dejó ser problemática para todos los filósofos cristianos, los cuales se vieron acicateados a escribir tratados sobre el alma que respondieran a nuevas y verdaderas preguntas. La autoridad de Agustín no fue suficiente para unificar teológica y filosóficamente el problema, en gran parte por el paradigma aristotélico y por las raíces místicas y animistas que subyacen en este concepto o entidad.

Destacamos en las explicaciones agustinianas del alma, dispersas y asistemáticas, el papel que él le confirió a la memoria. San Agustín se valió de la existencia de ésta como prueba de la incorporeidad del alma y de su sustancia espiritual. Para él todas las imágenes pueden ser

⁹⁶ Véase al respecto: Martin Heidegger. Estudios sobre mística medieval. Madrid: Siruela, 2001. Pags. 89-113. Una meditación amable, detenida y considerada de los capítulos vigésimo tercero y vigésimo cuarto de Las confesiones, que tiene que ver con la *tentatio: concupiscentia carnis*. Tal análisis, en su erudición, mostrará hasta la saciedad que el hecho carnal del arcipreste y el de San Agustín, sólo guardan en común la palabra tentación.

⁹⁷ Gilson. Op., cit., p. 115.

actualizadas en la memoria a través de nuestra actitud o disposición para hacerlo, así las podemos recordar a pesar de que hayan desaparecido. “Augustine appears to have held that the Sense-Memory as well as Intellectual is an incorporeal faculty. The former, he reasons, is not a material faculty because if it were it could not contain images which are not bodies but only the likeness of bodies. The latter must be incorporeal since it retains the immaterial, such as thoughts (*ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus*), the explanations of liberal arts, the principles of mathematics and the notions of such affections of the soul as desire, joy, fear, and sorrow. (...) He distinguishes three kinds of perception, corporeal, spiritual and intellectual. (...) To these three grades of perception correspond three kinds of Memory: the first, stores up the images which originate with the senses; the second, contains those images which are created by the imaginative faculty; the third, retains those immaterial and purely spiritual ideas which originate in reason.”⁹⁸

Tal perspectiva nos arroja un alma con una memoria que trabaja a distintos niveles según su función. Llamamos la atención sobre la explicación que hemos dado porque el arcipreste se valdrá de la tercera clase de memoria para plantear en su prólogo en prosa la condición para el buen obrar. Una memoria undivisa no ha sido pues parte de la visión cristiana de ésta. A los críticos inadvertidos de tales sutilezas les parecerá averroísmo encontrar al arcipreste en los mismos cauces ya trazados por San Agustín: los del sentido de la memoria y la memoria intelectual caminan de la mano en la más sana ortodoxia, algo ya planteado muchos siglos antes de que el árabe apareciera en la escena.

⁹⁸ O'Connor. Op., cit., p. 38.

Es importante anotar que con todo el peso que tuvieron las enseñanzas de San Agustín a lo largo de la Edad Media, éste fue declarado doctor de la iglesia sólo a finales del siglo XIII por el papa Bonifacio VIII, época muy cercana a la de nuestro arcipreste. Este hecho tan tardío mostró que la aparente simplicidad de Agustín era preferible al derroche lógico y las disquisiciones laberínticas e inextricables de la escolástica. Para el siglo XIV el agustinismo, después del efímero paso de la escolástica, volvería a suscitar nuevas y variadas perspectivas teológicas frente al agotamiento de los debates teológicos que adquirieron, como tiene que ser, carácter cada vez más político desde finales del siglo trece y a lo largo del catorce.

Al final de sus días, nos confirma también Gilson, que Agustín no logró explicar el origen del alma.⁹⁹ Pese a ello, la creencia en un alma individual era ya parte de la fe de todo cristiano y esto no era reversible, pese a que los llamados padres no pudieron explicarla cabalmente. Se configuró una creencia que por necesidad estaría siempre buscando su fundamento ontológico y doctrinal. Los escolásticos del siglo XIII encontrarán aquí el material para sus disputaciones. Lo no resuelto en sus orígenes, cobró su camino de vuelta.

Nos encontramos desde muy temprano en la perspectiva histórica con la aparentemente y sencilla formulación de la fe cristiana resumida en un credo¹⁰⁰ y también con las complejas

⁹⁹ “Presente toda entera a todas y cada una de las partes del cuerpo, el alma constituye con él esa unidad que es el hombre; pero resulta muy difícil saber cuál es su origen. El autor del *De anima et ejus origine* se confesó, por fin, incapaz de resolver este problema. ¿Ha creado Dios desde el principio los gérmenes espirituales de las almas, o una sustancia espiritual de la cual serían formadas después las almas futuras, o confió sus gérmenes a los ángeles en espera de volverlos a tomar para unirlos a los cuerpos? Lo ignoramos; San Agustín nunca ha reivindicado, en este punto, más que la libertad de ignorarlo. Gilson. Op. Cit., p. 131.

¹⁰⁰ El elemento distintivo de la identidad cristiana es la recitación del credo. Ninguna otra de las tres religiones del medioevo europeo presenta este rasgo. Recitar el credo, declarar la fe de esa manera es lo básico en cualquier profesión de fe cristiana. La formación de los artículos del credo reinstauran los distintos momentos de esa fe. La elaboración de dicho credo costó muchas vidas y muestran la impronta de la fundamentación teológica en cada una de sus proposiciones. El actual credo católico es el que se sostiene desde temprano con las adiciones hechas a lo

explicaciones que tienen que ver con la profesión de la fe, todo lo cual marcará la existencia de un principio funcional del cristianismo: por un lado van los teólogos y por otro el grueso de los creyentes. En la Edad Media los creyentes vivían lejos (en el siglo XXI no ha dejado de ser así) de las elaboraciones teológicas. Nuestro arcipreste se dirigirá a los creyentes y no a los teólogos. Sus temas elegidos coincidirán con los doctrinales para enseñar la fe y dar cuenta de ella. Por tanto el LBA se sitúa en la perspectiva de la cura de almas. Toma las elaboraciones teológicas y las direcciones doctrinales no para debatirlas sino para formar a los creyentes en ellas. La manera como lo hizo a través de textos literarios parece haberle ocupado toda su vida.

El trabajo de los teólogos dentro de la iglesia católica, aún en los siglos XX y XXI hoy en día, sigue siendo de sospechosa actividad y también registra persecuciones.¹⁰¹ Ha sido así desde la Edad Media, cuando se decretó que los teólogos no tenían carisma de magisterio, es decir, carecían del don del espíritu santo ya que éste fue dado únicamente a los apóstoles y los santos padres.¹⁰² Con el desarrollo del derecho canónico se extendió ese don a los papas y con los problemas que esto trajo posteriormente, se tuvo que instituir como inspirado por el Espíritu Santo la declaración o decreto de un concilio. De tal manera que cuando desde finales del siglo XIII y a lo largo de todo el XIV los teólogos se pregunten si la autoridad del concilio

largo de la alta Edad Media y algunas variantes no fundamentales de Trento y el Vaticano II. De tal manera que la recitación del credo se convirtió en la tarjeta de identidad del católico.

¹⁰¹ La encíclica de Juan Pablo II (marzo de 1999) *Fides et ratio*, sugiere un círculo repetitivo de la teología, es decir una metodología y unos contenidos siempre iguales y que se orientan a la salvaguarda de lo adquirido, casi como finalidad única de la teología en los tiempos actuales. No tiene cabida nada nuevo, el teólogo deberá estar siempre investigando y su contribución será la de encontrar nuevas maneras de confirmar todo lo ya establecido. Como quien dice la novedad será decir lo mismo y llegar a lo mismo con distintas palabras.

¹⁰² Como curiosidad es conveniente anotar que el título de doctor de la iglesia se reservó sólo a aquellos teólogos que murieron en olor a santidad. En otras palabras, fueron buenos teólogos pero no malos cristianos.

está por encima de la del papa se volverá sobre problemas no resueltos o planteados desde años atrás.

Las polémicas en torno a la función y los límites de los teólogos serán recurrentes y volverán a lo largo de los siglos bajo diferentes alcances, apoyadas siempre con nuevas herramientas interpretativas. Las jerarquías eclesiásticas han ejercido medidas disciplinarias y sanciones a los investigadores en teología y con ello se seguirá dando curso sin término al control del saber teológico. El arcipreste será muy cuidadoso al hacer alguna referencia a cuestiones teológicas: “Los que la Ley avemos de Cristo a guardar” (1059: a). Es siempre un clérigo eclesiástico de ley no por fuera de ella. Dentro de esos lineamientos nuestro autor estará siempre vigilante de ajustar su decir a las legislaciones en boga, expresará desacuerdos con mandatos particulares, pero no contra los principios, algo muy distinto a la actividad de un ironista o de un poeta goliárdico, para quien la ley era algo “vano, variable y ondeante.”

2 La salvación y la llegada de los últimos tiempos

El arcipreste hace referencia constante a la salvación del alma,¹⁰³ inserto como estaba en el movimiento salvífico de su época. Es pertinente para nuestro trabajo detenernos en un primer acercamiento al tema y bosquejar las fuentes de la salvación del alma, ya que serán el motivo recurrente en toda la actividad de los predicadores a lo largo y ancho de la Europa cristiana en los siglos XIII y XIV.

¹⁰³ Los contextos y las variantes bajo las cuales se envuelve el concepto de salvación en los diferentes manuscritos: S, G y T, han sido cotejados en una concordancia que nos ayuda a leer en los versos el alcance doctrinal de LBA con referencia al movimiento salvífico desencadenado desde el siglo XIII, para ello nos valemos de: Rigo Mignani, Mario Di Cesare y George F. Jones. The Concordance to Juan Ruiz, Libro de buen amor. Albany: SUNY Press. 1977.

Los caminos para salvarse y por ende para salvar el alma serán los tópicos preferidos de los predicadores y los obstáculos para la salvación del alma serán motivos de constante alusión en el LBA. Se trataba de dar curso a un movimiento salvífico que recorría a toda Europa en aquella época y para ello la iglesia tuvo completamente diseñado un aparato legal y una doctrina espiritual que trabajaban al unísono en todos los rincones de la europea cristiana a través de jubileos, peregrinaciones, indulgencias, donaciones, rogativas, procesiones, viglias penitenciales, adoración de reliquias, liturgias contricionales, predicaciones confesionales, entre muchos, muchos más. Todos estos movimientos se dinamizaban en torno a las prácticas conducentes a la salvación del alma.

Para el cristianismo la salvación del alma es un hecho individual. Con ello se libró desde los comienzos de la doctrina de la transmigración de las almas y de los sucesivos “Karmas” de las religiones místicas. Asimismo, como otra manera de diferenciarse de las llamadas religiones paganas y del concepto filosófico de la eternidad del mundo, la doctrina cristiana postuló la consumación de éste, no dejado en manos del destino sino como voluntad expresa de Dios.¹⁰⁴ La creencia en la consumación de los tiempos, desde los primeros siglos, empezó a ser parte de la cosmología cristiana en diversas regiones del imperio y con ello de la fe.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Parece ser que entre el siglo segundo y tercero se desarrolló un desplazamiento en las prácticas de los llamados valores cristianos. Si tenemos en cuenta que en las éticas pluralistas romanas el bien se vio como una responsabilidad en la formación del imperio; para un sector amplio de cristianos se fundamentaba en una *gnosis* que estaba por encima de la comunidad, una tendencia ajena a la vida social y política. Ese era el camino que conducía a la salvación personal. El propósito era descubrir la virtud que estaba dentro de cada ser humano y que necesitaba de la voluntad para dejarla surgir. Era un crecimiento personal el llevar a Jesús internamente y con su invocación se obtenía el arma para todos los males personales. Funcionaba como un alivio frente al peligro y los momentos difíciles.

¹⁰⁵ Un elemento constitutivo de las primeras formulaciones sobre Cristo se basó en la *Parusía*, en la expectativa de su segunda venida. Con ella se formuló una visión provisional de todo, pues cuando Cristo volviera y se consumaran los tiempos, ya no valdría nada de la sabiduría humana y de los poderes terrenales. En el mundo que él inauguraría

La apocalíptica, un género literario que prosperó antes del cristianismo en el judaísmo, continuó desarrollándose con matices cristianos, transformándose a partir de tratados teológicos en escatología antropológica y cosmológica. Expliquemos esta afirmación: el asunto en la patología cristiana comenzó con una reflexión sobre el universo creado y el hombre en él. El principio básico consideraba que el hombre fue creado por la mera voluntad de Dios, pero dado que pecó y desobedeció a Dios, ya sólo podría salvarse poniendo algo de su parte. En esa visión escatológica, el hombre no merece la salvación, pero Dios en un acto de generosidad la concederá a quienes cooperen con él, así opera su misericordia. Pero a los que se nieguen a hacerlo se condenarán, puesto que así opera su justicia, ya no es el Dios misericordioso, sino el justo que da cumplimiento a su ley.

En aquel principio básico de la escatología cristiana descansaba también la concepción de que el hombre ya no era merecedor de cualquier don de Dios. Debido a ello, se da otro paso y posteriormente se elabora la teología de la salvación que se conoce como la soteriología y que comprende los actos de la generosidad y la misericordia de Dios para salvar al hombre, aún sin que éste lo merezca. Este fue el terreno doctrinal que se desarrolló en la Edad Media tardía, con un acento particular desde finales del siglo XIII y a lo largo de casi todo el siglo XIV.

Introducir la soteriología en el cristianismo fue un trabajo que le tomó a San Agustín toda su vida. Por ello contrario a lo que muchos piensan, Las confesiones no son una autobiografía personal, el recorrido existencial de una vida inquieta: *"inquietum est cor nostrum, donec*

sólo se vivirá en un estado eterno de gloria. Esta vertiente de variante apocalíptica tuvo (y sigue teniendo) mucho peso. Aunque esa segunda venida no se dio con la cercanía, que fue predicada, fue incorporada así a la salvación de la humanidad, una esperanza volcada hacia un futuro lejano. Sobre ella se alimentaron las tradiciones del infierno y el paraíso, que en el siglo XXI siguen siendo el destino final de toda la humanidad para los creyentes cristianos.

requiescat in te."¹⁰⁶ El personaje de Las confesiones si es que se me permite esa intelección, es Dios que actúa en todos los hombres salvándolos, sólo hay que saberlo descubrir según San Agustín.

Narrando episodios selectos de su vida, Agustín consigue contar a los cristianos como Dios acontece en la vida de cualquier hombre. Ese acontecer es la gracia, un don de Dios porque el hombre no lo merece, por tanto no ha sido fruto de la justicia de Dios sino de su amor. A ello se le da el nombre de la doctrina de la gracia, objeto de múltiples debates a lo largo de los siglos XIV y XV. La maestría de Agustín para mostrar la manera cómo está presente Dios en todos los hombres es simple y delicada, a veces un tanto infantil, pero ha generado toda suerte de tratados, inventarios y clasificaciones de la gracia desde que el asunto empezó a debatirse con mayor algidez durante los siglos XIV y XV y terminaron alimentando una espiritualidad que animó el movimiento de Wycliff y posteriormente condujo a la doctrina de la gracia de Lutero.

San Agustín consiguió un tono íntimo y afectivo para relacionarse con Dios e hizo de éste un punto de partida para el conocimiento de sí mismo, (los datos autobiográficos de las confesiones) de Dios y el mundo en general. Al constituir San Agustín esta experiencia como un principio para conocer a Dios, se apoya en ella para hacer el tránsito de la cultura latina (en la cual estaba versado) al estudio de las escrituras, encontrando un nuevo fundamento a su proceso de conocimiento intelectual: "In the story of his early years he explains why he adopted reading as a means of acquiring edifying knowledge; in particular, why he replaced

¹⁰⁶ Hay quienes han hecho de esta frase la que mejor ha expresado a lo largo de occidente la condición de la existencia humana en constante inquietud, ¡lejos de tales aspavientos!

the type of verbal ratiocination that was common to both Manichaeism and pagan philosophy with an inward search for wisdom in which answers to existential questions devolved from scriptural (if no less verbal) authority, the Word of God.”¹⁰⁷

En el siglo XIV un grupo nutrido de teólogos, especialmente de Oxford pero también de otras universidades, retomaron esa intimidad afectiva de San Agustín para conocer a Dios y rechazar los discursos escolásticos en los que Dios constituía una pieza, que pese a ser la más importante, se perdía en un cosmos cada vez más inextricable. Dios para este grupo de teólogos del siglo XIV estaba presente en el corazón de los hombres y de esa manera todos, desde el más humilde e ignorante, podían acceder a él, sin ejercicios de raciocinio que en opinión de ellos desvirtuaba la fe y convertía la revelación en una relación entre premisas cuyos argumentos se reducían a la validez o invalidez.

La doctrina de la gracia planteada por Agustín resistió todos los debates y hasta el mismo Lutero la defendió y creyó firmemente en ella;¹⁰⁸ nunca sufrió modificaciones y ha permanecido intacta desde su mejor formulación teológica, es decir, la de Las confesiones. Por ello se constituyó parte de la doctrina de la iglesia y es por ser eclesiástica, no agustiniana que Juan Ruiz recurre a ella con frecuencia en muchos de los versos del LBA.

Puesto que al arcipreste le concierne la doctrina de la salvación del alma se ocupará de enfatizar las maneras de hacerlo con buen amor, el reconocimiento del otro que contrario a lo

¹⁰⁷ Brian Stock. Augustine the reader. Cambridge: Harvard UP. 1996, p. 3.

¹⁰⁸ Lutero llevó hasta el extremo la consideración agustiniana del inmerecimiento del hombre para salvarse. Hasta tal punto que según Lutero, nada de lo que el hombre haga o pueda hacer será suficiente para conseguir la salvación, sencillamente porque el hombre se hizo inmerecedor del gozo eterno. Sólo Dios en su infinita misericordia puede conceder la salvación como un acto de amor al que tiene fe, pero nunca por lo que se haga para conseguir la salvación.

que circulaba entre los nobles de su tiempo, no tiene que ser entre iguales. Por ello un personaje de su obra, muy mal estudiado, la amiga de sus lágrimas y dolor por su muerte, no compartía ni la formación, el rango o el desempeño del arcipreste, pero era su amiga y así la trata. Este es un elemento de consideración importante porque atañe a la doctrina de la salvación. Si bien es cierto que el arcipreste repite a tono con la eclesiología de su época que “no hay salvación por fuera de la iglesia” también expresa claramente que tampoco la hay sin caridad. La salvación pasa a través de los demás, es la *caritas*. Cuando muere su amiga trotaconventos el arcipreste la envía directo al cielo, pero no sólo esto, la sienta con los mártires, para asombro de algunos críticos:

“Cierto, en Paraíso estás tú asentada,

con los mártires debes estar aconpañada: (1569: a,b).

Continuando en el derrotero de la salvación y la gracia, en su formulación inicial tenemos el principio doctrinal cristiano según el cual todo hombre al nacer viene con el pecado original, por esto Dios le concede la gracia como un regalo inicial (porque ya desde que el ser humano nace es inmerecedor) y con el sacramento del bautismo (que en el siglo XIV se decreta válido para los infantes) se logra borrar ese pecado.¹⁰⁹

El don de la gracia y la presencia del pecado configuraron en los estudios teológicos la teodicea: *theos* (dios) y *dike* (justicia). Un término muy tardío viene del siglo XVII y fue

¹⁰⁹ De nuevo el concilio de Vienne volvió sobre el tema y decretó: “*Verum quia, quantum ad effectum baptismi in parvulis, reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus (...) opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis sanctorum ac doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro aprobante concilio duximis eligendam.*” G. Alberigo. Op. Cit. Concilium Viennense, Decreta II, p. 748.

acuñado por Leibniz, pero que utilizan los teólogos y filósofos contemporáneos al referirse a la Edad Media para explicar la soberanía y el manejo que hace Dios del mundo en relación con la propia naturaleza humana¹¹⁰ siempre sujeta al pecado.

El propósito de la teodicea será justificar la bondad de Dios y su justicia desde la existencia del mal en el mundo. Los estudios teológicos y filosóficos sobre la Edad Media al analizar las relaciones entre el hombre y el mal hacen teodicea. Cuando estudiamos las fuentes y los contextos teológicos del LBA nos sale al encuentro el carácter sintético de este concepto para comprender la obra.

Piensa nuestro autor que la naturaleza caída del ser humano no se explica sin su constitutivo original, su labilidad, tal como dice en el prólogo en prosa: "(...) la flaqueza de la natura humana que es en el omne, que no puede escapar del pecado." (Prólogo en prosa 48-49.) Este principio declara el punto esencial sobre el que se consolidó la teodicea medieval; añada también nuestro poeta que ninguno está exento de pecado, "Ninguno salvo Dios." (Prólogo en prosa 51-52). Como constatamos, se muestra conector de la teodicea cuyo punto de partida fue siempre considerar a Dios exento de pecado. Quienes aceptaban estos principios tenían la convicción de que Dios era el único que iluminaba la iglesia y la conducía mediante su amor, no sólo por la acción de su justicia, hacia la salvación de todo el género humano. Con esta consideración se explica por qué se precisó que la iglesia a través de

¹¹⁰ Al utilizar este término que no corresponde al teologuemento medieval propiamente dicho, lo hacemos por el carácter sintético que él encarna, pues logra dar cuenta cabal de los planteamientos teológicos que explican la salvación del alma, además, una vez entrado en escena tal concepto fue recibido con beneplácito por filósofos y teólogos.

los predicadores, en particular a partir del siglo XIII,¹¹¹ instruyera a los creyentes dándoles a conocer los pecados y las sutilezas con las cuales opera el mal para inducir al pecado con el cual se pierde el alma.

En estas materias el LBA se suma a los manuales de confesiones¹¹² que partían de los así llamados pecados capitales para enseñar desde ellos los peligros de la perdición del alma. El aporte significativo del arcipreste consistirá en tratarlos brevemente e incluirlos en las consideraciones preparatorias para hacer una buena confesión, ya que el acto de pecar no depende de la conciencia que el pecador tuviera del pecado; ese era el principio de una doctrina que había recorrido un largo camino iniciado en el judaísmo, tal y como lo explicitan los textos del Antiguo Testamento: “Si alguno peca y, sin darse cuenta, hace cualquiera de las cosas prohibidas por los mandamientos de Yahvé, será responsable y cargará con el peso de su

¹¹¹ Con el Papa Inocencio III la eclesiología cristiana vuelve a tener una concepción de universalidad, ya que con el emperador Constantino se había concebido también como universal. Con la caída y fragmentación del Imperio Romano no se volvió más sobre esta concepción que estaba vinculada más políticamente que eclesiológicamente al imperio. “ (...) in the thirteenth century, when the city of Rome functioned as the jurisdictional headquarters of an international ecclesiastical institution, regulating theological doctrines, social norms, political procedures, and rituals of worship throughout the Latin west. It interprets conflict between popes and rulers as the opportunity to shed supposedly archaic notions of monarchy, as the first step towards specifically western –and thus more modern– modes of power. Additional strands in the narrative emphasize a striving towards a particular vision of conformity expansion at the expense of Islam and Byzantium, elimination of Europe’s last pagans, intolerance of internal dissent, and persecution of Jews.” Julia M.H. Smith. Europe after Rome. Oxford: Oxford UP. 2005, p. 293.

¹¹² Hacemos referencia explícita a la obra de Martín Pérez, Libro de las confesiones. De cuyo autor tampoco se sabe casi nada, según palabras de quienes tienen a su cargo la edición crítica: “Todo lo que con seguridad sabemos acerca de Martín Pérez es lo que se deduce de la obra, que en realidad no alude nunca directamente a la personalidad de su autor. De ahí que no sepamos realmente quién era Martín Pérez, aunque sabemos bastante bien cómo era, pues esto se vislumbra con cierto detalle al examinar su obra. Era un buen escritor, con una aceptable cultura canonística teológica y patristica, que en 1316 escribió *El Libro de las confesiones*. Parece normal suponer que haya adquirido su formación en alguna Universidad, aunque él no alega títulos universitarios ni formación académica, (...) es muy probable que fuese clérigo secular, y no religioso ni prelado.” (...) “su libro ‘es asi commo mendigado de los libros del derecho e de las escripturas de la santa teología’, su verdadera preocupación no es escribir un libro de alta investigación para universitarios, sino un libro que hoy llamaríamos de divulgación, ‘porque es fecho e cumplido para los clérigos menguados de sciencia’. Como dice al comienzo del prólogo.” Antonio García, Bernardo Alonso y Francisco Cantelar, eds. Martín Pérez. Libro de las confesiones. Madrid: BAC, 2002, pags. IX-XXXI. Las concomitancias de esta obra con el LBA son bien interesantes, en los aspectos antes mencionados y en el uso del castellano, lo que nos sirve de referente para volver sobre ella.

culpa.” (Lev. 5; 17). El arcipreste insiste en las maestrías y sutilezas del mal y por tanto da ejemplos de pecados que pudieran haber sido cometidos sin saberlo y de los cuales el creyente podría no tener conciencia (conocimiento). De esa manera instruye para que lo dicho sea guardado en la casilla de la memoria, pero allí no terminaba todo. Puesto que el ser humano está más inclinado al mal que al bien, deberá acudir a las obras de misericordia para poder conseguir la salvación. De tal manera que ser buenos y conseguir la salvación vendría a ser el resultado de un largo trabajo en el cual hay que tener en cuenta a los demás ya que la misericordia se ejerce sobre los necesitados en todos los niveles, material y espiritual, por lo tanto para el arcipreste las obras son necesarias, la sola fe no es suficiente.

El sacramento de la confesión, nuevo en sus fundamentos y procedimientos, comportaba muchas dificultades a la hora de su ejercicio. De un lado estaban las prácticas de la confesión pública que venían desde muchos siglos atrás y eran tenidas por válidas, conforme con un mundo en el que la oralidad de la fe era el vehículo propicio para ella. Para la época de nuestra obra se exigía que el sacramento fuera celebrado por obligación, anualmente por pascua, en secreto y con el presbítero. El motivo general que imponía esta práctica era la de contrarrestar el movimiento de penitentes y flagelantes que deambulaban y concitaban los creyentes a confesarse públicamente y a pedir el perdón de sus pecados directamente a Dios; según ellos era la contrición suficiente para recibir de Dios el perdón. El resultado fue la confusión en el momento de escoger la confesión, junto a la pregunta de si era Dios o el presbítero quien perdonaba, de allí que el arcipreste participe con sumo cuidado de estos avatares:

“En el santo Decreto ay grand disputación

si se faz penitencia por sola contrición: (1136:a,b).

La disputa estaba al orden del día; de un lado estaban quienes decían que dada la omnisciencia de Dios que le permite escrutar el corazón de los hombres, para qué confesarle los pecados si ya él los sabe; a ello responde el arcipreste: “Quito quanto a Dios, que es sabidor conplido, / mas quanto a la Iglesia, que non judga de ascondido,” (1138: a, b). El arcipreste reafirma que es la iglesia la que tiene la facultad de atestiguar esa confesión, responde con esos versos a quienes se preguntaban para qué confesar los pecados, pues bastaba sólo con mostrarse contrito en la intimidad frente a Dios, no en público para que éste concediera el perdón. Quienes se oponían a esta consideración (nuestro autor es uno de ellos) alegaban también que de nada servía la contrición si se volvía a pecar, por ello lo más importante era el propósito de la enmienda y para ello el presbítero era aún más necesario, porque era quien imponía la penitencia según los pecados, al hacerlo actuaba como mediador de Dios, dice el arcipreste:

“Verdat es todo aquesto de puede omne fablar,

do á tiempo e vida para lo emendar;

do aquesto fallesce, bien se puede salvar

por la contrición sola, pues ál non puede far.” (1137: a,b,c,d)

El arcipreste entiende que el creyente tiene la vida entera para enmendarse y si muere enmendándose puede alcanzar la salvación ya que para aquel entonces el purgatorio estaba bien posicionado como camino a la salvación. De allí que sean los actos de enmienda y no la

sola contrición lo que tiene valor para nuestro arcipreste en la economía de la salvación; a quien empezó a enmendarse en vida, Dios le concede el purgatorio para seguir haciéndolo en caso de que la muerte le sorprenda:

“pero que a Purgatorio lo va todo a purgar:

allí faz la emienda, purgando el su errar

con la misericordia de Dios, que'l quiere salvar. (1140: b,c,d).

Así que el arcipreste ha decidido instruir al creyente y al presbítero con los pasos a seguir para realizar una buena confesión: contrición de corazón, confesión de boca con el presbítero, propósito de la enmienda, penitencia con lágrimas y dolor. Para el paso final trae a cuento el pecado más grave del apóstol Pedro, la negación de su maestro: “sé yo que lloró lágrimas, triste, con amarguras; / de satisfacion otra non fallo en escritura.” (1142: c, d). Tras la penitencia con lágrimas y dolor Pedro alcanzó la satisfacción por haber cumplido cabalmente la penitencia, de tal manera que la confesión cuando es bien hecha, produce alivio por la satisfacción de haber cumplido con la penitencia.

Al término de este episodio el LBA ha indicado la perspectiva contraria a la que ofrecía el movimiento de penitentes del siglo XIV, los cuales no contemplaban nunca la satisfacción; en efecto, estos penitentes permanecían insistiendo en el dolor incesante del pecado diario del cual no debían librarse porque el sentido del resto de sus vidas era expiar también los pecados de la iglesia y la humanidad entera, imitando a Cristo que cargó sobre sus hombros con todos los pecados de la humanidad entera hasta la muerte.

Una vez que el arcipreste ha instruido al creyente, quien no sabía cómo debía hacerse la confesión obligatoria anualmente por Pascua, pasa a considerar el caso del clero eclesiástico secular. Ocurría que la confusión no existía sólo entre los creyentes, sino que era un problema aún de mayor envergadura entre los presbíteros, quienes no contaban con la suficiente formación en derecho y doctrina penitencial:

“Muchos clérigos simples, que non son tan letrados,
oyen de penitencia a todos los errados,
quier a sus parroquianos, quier a otros culpados:
a todos los absuelven de todos sus pecados.” (1144: a, b,c,d).

“En esto yerran mucho, que lo non pueden fazer;
de lo que fazer non pueden, non se deven entremeter:
si el ciego al ciego adiestra e quiere traer,(1145:a,b,c).

En estos versos el arcipreste se reconoce letrado; de lo contrario no podría identificar quiénes eran los poco letrados, y de aquí que recomiende el estudio de los últimos textos específicos (que por supuesto eran de su conocimiento) que podían educar a los presbíteros para cumplir cabalmente con sus múltiples funciones. Dos hechos llaman la atención de nuestro personaje: primero, el de reconocerse de poco seso y “grand rudeza”; segundo, el que nos informe de que ha escuchado las disputas en materias penitenciales:

“Dotores más de ciento, en libros e questiones,

con fuerte argumentos, con sutiles razones,

tienen sobre estos casos diversas opiniones:

pues, por no decir tanto, no me rebtedes, varones.” (1153: a,b,c,d).

Esa aparente contradicción es comprensible ya que se está excluyendo del grupo de clérigos que no eran letrados y que en el ejercicio sacramental de la confesión no le merecían otro calificativo que el de ciegos. Allí el arcipreste identifica un problema serio en el ejercicio del sacramento de la confesión; reconoce que el presbítero precisa de una formación que le permita dirimir la sutileza del pecado y hacer una buena confesión, pero también establece que no quiere convertir su obra en un material de disputas, por lo que explícitamente le pide a tales varones que no lo reten a disputar.

También la eclesiología de la época empezó a introducir la práctica cotidiana del examen de conciencia.¹¹³ Las dudas para llevar a cabo esta nueva práctica piadosa, saltaban a la vista, se preguntaban los creyentes qué era ese examen de conciencia y si se trataba solamente de un ejercicio de la memoria. Pero quién sabría explicarlo, qué relación podía guardar la práctica del examen con la filosofía de la época.¹¹⁴ Como si fuera poco también las parroquias eran el lugar

¹¹³ “El examen de conciencia puso de relieve la trascendencia del arrepentimiento interior frente a la penitencia pública y exterior, lo que hizo adoptar la práctica de la confesión individual.” José Ramón Guerrero. Historia de la filosofía medieval. Madrid: Akal. 1996, p. 160.

¹¹⁴ “Aunque la conciencia, entendida como la totalidad de los fenómenos psicológicos y morales, había sido reconocida cuando San Agustín afirmó el carácter indubitable de la duda, sólo afloró plenamente en el siglo XII, cuando se manifestó que esa realidad que se identifica con el yo del hombre, que lo individualiza y lo personaliza, se distingue con claridad de cualquier cosa individual.” José R. Guerrero. Op., cit., p. 160.

de discordias por la presencia de los predicadores dominicos y franciscanos, los cuales sin licencias habidas del obispo practicaban la confesión:

“Vós, don clérigo simple, guardatvos de error:

de mi parroquiano no seades confesor,

do poder non avedes, non seades judgador, (1154 a,b,c).

Con estos versos nos informamos de una enorme polémica y las permanentes discordias entre el clero secular y el clero religioso que llegarían en su desarrollo hasta el cuestionamiento de la autoridad del Papa. Tal conflicto empezó a gestarse con la protección que éste le daba a las órdenes de Franciscanos y Dominicos. Estas órdenes no estaban sujetas a la autoridad de obispo alguno, sino que dependían directamente del Vicario de Cristo: el Papa.¹¹⁵

Como lo hemos dicho, a lo largo del siglo XIII los Papas se habían mostrado siempre afables y protectores de esas dos órdenes religiosas, esto se entiende porque con su movilidad respondían de inmediato a las necesidades del Papa, pero también como explica Vauchez: “(...) saints were by definition exceptional beings, and the success of a few ‘starts,’ no matter how great, was not enough to solve the problems the Church faced in carrying out its mission. In practice, these difficulties were exacerbated by the fact that the parish clergy was not capable

¹¹⁵ Cuando el Papa Inocencio III aprobó las órdenes de dominicos y franciscanos las encontró completamente viables por sus pretensiones de universalidad. El carácter intinerante de estos religiosos le permitiría al Papa diseñar su plan de mandarlos a predicar las cruzadas, la salvación, los jubileos y las reformas sacramentales. Para ello los concibió bajo su cuidado y con autonomía frente a los obispos. Estaban sólo sujetos a la autoridad del Papa que pretendía ir al orbe. El dinamismo y la simplicidad de estos predicadores que no podían apegarse de nada, fue un criterio de movilidad y eficacia para asignarles misiones.

of diffusing and explaining beliefs which could no longer be imposed on everyone by the sheer exercise of authority. (...) the incapacity of the parish clergy to correctly announce the Good Word remained a dominant theme of synodal statutes and pastoral visits until the end of the Middle Ages.”¹¹⁶

El desempeño de las llamadas órdenes mendicantes (exentas de obedecer a la autoridad local del obispo) mejor preparadas para llevar a cabo la instrucción de la doctrina cristiana, chocó con quienes los empezaban a considerar como intrusos y posteriormente enemigos, tanto los obispos y su clero secular. Estos se enfrentaron con la autoridad del Papa en contra de aquella exención. Presentaron para su cometido dos argumentos, primero: que la autoridad divina descendía a todos los niveles de la jerarquía eclesiástica. Segundo: que esta autoridad no podía ser modificada por el Papa, ya que quienes estaban por debajo del obispo no eran de la injerencia directa de aquel sino exclusivamente del obispo. Por su parte, los mendicantes se defendieron con el argumento de que el Papa era un **recipiendus** de la autoridad divina a quien ella fue primariamente depositada y él la transmitía directamente a los obispos, de tal manera que la voluntad del Papa podía modificar o suprimir lo que conviniese en el ejercicio de tal autoridad. En el término final de la disputa los mendicantes lograron mantenerse exentos de la autoridad local del obispo y depender sólo del Papa.

Sería erróneo pensar que este problema sólo concernía a los mendicantes; estos debates sirven de referencia porque marcan los comienzos de agudas discusiones que en el desarrollo de la eclesiología y los derechos civil y canónico, generaron duros enfrentamientos no exentos de actos violentos. Lo que hasta ahora hemos visto fueron sólo los comienzos en

¹¹⁶ André Vauchez. The Laity in the Middle Ages. Indiana: Notre Dame UP. 1993, p. 101.

torno a las legislaciones eclesiásticas particulares, pero pronto se fueron extendiendo a otras áreas que ya involucraban el gobierno de la iglesia.

En la época en que más o menos se llevó a cabo la composición del LBA los debates contra la autoridad del Papa en la iglesia estuvieron dirigidos de manera más radical a confrontarla frente a la autoridad única de Cristo y las escrituras. La autoridad omnímoda del Papa fue el blanco de los ataques; éstos venían de dos fuentes: la de los intelectuales universitarios (principalmente en Oxford) y extramuros, quienes proponían disputas acerca de si pudiera el Papa, en caso de enfermar mentalmente, interferir en la mediación divina o qué podría pasar si el Papa llegaba a ser hereje. Lo cual situaba la persona del Papa en un terreno humano que afectaría la gobernabilidad de la iglesia.

En otra esfera de conflictos eclesiásticos los movimientos de beguinos(as), begardas y otros, que convencidos de encarnar la llamada "*vitae apostolicae*", predicaban llenos de fervor, la relación directa del alma con Dios, con lo cual se eximían de la intermediación de la iglesia (el Papa) y se negaba la validez de los sacramentos en el tránsito hacia la salvación del alma. Contra esta modalidad de vida cristiana se movilizó el arcipreste y digámoslo una vez más, pleno de risa y sin amenazas, dulce y muy útil. Para nuestro poeta el camino de la salvación no fue nunca visto como oscuro y sufriente.¹¹⁷

¹¹⁷ "En la Edad Media, la mística y la juglaresca están imbricadas y se prestan de manera recíproca sus tesoros lingüísticos y sus reglas de juego sobre el amor celeste y terrestre. La mayoría de las veces, sólo se va a buscar, en el contenido del lenguaje sacro -piénsese en la fuente más sublime *El cantar de los cantares* -, aquello que el lenguaje profano le había dejado; pero se ha añadido un elemento, que hace que la sustracción y la transportación de aquél aparezca como algo atrevido y arriesgado. Justamente ese acto temerario de rozar los límites de lo permitido pertenece a las formas de demostración del amor, como también al gesto de ostentación, en el plano lingüístico, que se repite una y otra vez en los distintos modos de secularización: la pretensión de estar realizando algo que antes nunca, y en ninguna circunstancia, se había intentado, y que ahora es emprendido en este caso

Insertos en la vida parroquial en la que se desempeñaban los arciprestes, cabe pensar quiénes asistían a las celebraciones sacramentales en las parroquias, en particular a la misa. Como ya lo hemos advertido al respecto, no hay documentación que nos permita responder cabalmente a esa pregunta, pero podemos colegir que no eran precisamente los que propendían por una *vitae apostolicae*. Así que continuaban asistiendo a las celebraciones parroquiales grandes grupos de la población cristiana con una pobre formación para las prácticas de los sacramentos y con miedo a perder su alma y perecer en el infierno por toda la eternidad. De allí que el LBA fuera una obra de diversos alcances en el mundo parroquial, entre otras cosas por su capacidad de llegar, a través de episodios diferentes, a distintos sectores de la población cristiana.

En los contextos eclesiológicos del LBA la actividad de los agitadores era constante, para contrarrestarlos se intentó fortalecer la institucionalización, cada vez más sofisticada, de un aparato “legal” para reprimir y hasta quitar la vida a los digresores. Notemos que incluso para aquellos movimientos insubordinados de interiorización de la fe, con todas sus tendencias asépticas, el celibato sacerdotal nunca fue visto como un motivo que garantizara la pureza de la fe.¹¹⁸ Muchos de ellos se opusieron abiertamente al celibato.

concreto, un caso, por ello, absolutamente cualificado. La simetría entre los elementos eróticos de la mística y los elementos místicos de la erótica no debiera ocupar las reflexiones de los analíticos; se trata, si no de conceptos límite, sí de contactos límite. La Edad Media ha considerado aptos casi todos los contenidos de la espiritualización, explorando así un auténtico tesoro de posibilidades de expresión, del cual podría hacerse partícipe, secundariamente, todo aquello que pareciera necesitado, si no ya a acaso de esa espiritualización, sí, sin embargo, de su carácter vinculante. “Hans Blumenberg. La legitimación de la edad moderna. Valencia: Pre-textos, 2008, p. 104.

¹¹⁸ “The term fides clearly has a range of meanings across the medieval period. It includes trust and belief (especially belief in God), specific acts of giving one’s assent to something or someone, the habitual state of having trust and belief, the body of beliefs held by believers, the grace of a divine light that illumines the mind about certain truths, and the gift of God by which one is able and ready to give God one’s assent, **love**, and trust. In reading any

Los contextos políticos del LBA nos ofrecen una relación muy estrecha entre algunas monarquías con la curia de Avignon, mientras que otras permanecían distantes y eran consideradas sus enemigas. En aquellos periodos en los que las enemistades contra los eclesiásticos y entre los mismos eclesiásticos se desencadenaban episodios sangrientos, jugó Luis el Bávaro un papel importante. Fue quien le dio protección y asilo a los teólogos que enfrentaron la curia avignonesa y que por lo tanto estaban en peligro, al caer prisioneros, de ser quemados por la inquisición. Las historias al respecto están llenas de anécdotas sobre la manera en que escapaban muchos de ellos de Avignon para refugirse en la corte de Luis de Baviera, enemigo acérrimo del Papado avignonés, quien recibió, protegió y patrocinó a los disidentes de diversa talla intelectual para que continuaran escribiendo sus tratados.

medieval philosophical text on faith, **it will be helpful to ask which senses of 'faith' are operative.**" Joseph W. Koterski. An Introduction to Medieval Philosophy. West Sussex, UK: Wiley & sons, 2009, p. 11. (Negrilla nuestra).

Capítulo III

La trayectoria de las doctrinas eclesiásticas hasta el Libro de buen amor

A Gregorio “el grande” y la instrucción del clero eclesiástico

La formación del clero eclesiástico en España desde muy temprano está vinculada con Leandro, obispo de Sevilla en el siglo VI quien conoció en Constantinopla a Gregorio cuando era monje. Como es bien sabido la amistad epistolar entre estos dos, evidenciada en su correspondencia, hizo posible la difusión de los tratados de Gregorio en España y con ellos se educó en gran parte y durante siglos, el clero español y europeo en general.

Gregorio, como todo un joven romano de la aristocracia de la época, recibió educación en la retórica para su preparación en la vida política que le esperaba. Convencido de su vocación cristiana, se retiró de la vida social y formó su propia comunidad de monjes con el ideal de San Benito. Al ser aclamado su padre obispo de Nazianzus, Capadocia, llama a Gregorio y lo ordena presbítero. Allí empezó la carrera del Gregorio político ya que las familias romanas, al morir su obispo Pelagio en el año 590, lo aclamaron para que fuera su obispo.¹¹⁹ En esta dignidad se

¹¹⁹ Hay que tener en cuenta que estos obispos romanos durante mucho más de diez siglos sólo representaban a las familias romanas que se turnaban para el oficio. No tenían tintes de universalidad y su ejercicio se limitaba sólo a Roma, como tenía que ser. Los historiadores eclesiásticos les han aplicado el título de Papas a estos obispos, algo completamente erróneo ya que en administración no se podía contar aún con el orbe cristiano y mucho menos con

dedicó a trabajar para la instrucción del clero y ganó el reconocimiento y liderazgo como maestro e intérprete de las escrituras. Sus tratados poco a poco se difundieron a través de los reinos cristianos europeos, otorgándole renombre, aunque su desempeño administrativo estuvo siempre vinculado a Roma y las familias de su aristocracia. Un camino que desde esta época podemos ir trazando para analizar las fuentes eclesiológicas del LBA. Al sopesar estos antecedentes en los que se desarrollaron las relaciones del obispo de Roma con las poderosas familias de su aristocracia local, podremos comprender cabalmente lo que para los siglos posteriores podría significar la presencia en Roma de un obispo y posteriormente Papa que no contara con la lealtad de tales familias ya que así había sido siempre, un asunto muy familiar.¹²⁰

Es necesario notar que ya en su época, Gregorio, buen conocedor del gobierno eclesiástico por dentro, veía en el obispado romano una dignidad que ya distaba mucho de su carisma inicial. Esta actitud, según John Moorhead, muestra lo que fue el programa de Gregorio: “But,

la orientación doctrinal para toda la iglesia. El caso de Gregorio fue excepcional, de allí que fuera llamado “el grande”.

¹²⁰ En la figura de Gregorio el grande se suelen situar los antecedentes del estado romano y los posteriores estados pontificios. Una historia de la Edad Media, de edición reciente, se vuelve sobre el caso anecdótico de la formación de los estados papales: “The King Liutprand of the Lombards in 728, offered to turn the territory over to the control of the church- ‘a gift’ that became known as the **Sutri Donation**. It was not, in fact, a donation; Pope Gregory II handed over an enormous payment from the church treasury in exchange. But everyone benefitted. Liutprand got back a good deal of the money he had spent attacking Ravenna, and the pope now had, for the first time, a little kingdom of his own. It was the first extension of the papal rule outside the walls of Rome: the first of the papal states.” Susan Wise. *The History of the Medieval World*. New York: Norton, 2010, p. 361. (Negrilla nuestra). Contrario a esos estudios anecdóticos está el de Thomas F. Noble, para quien el surgimiento del estado papal se puede situar mucho antes del año 728. El demuestra que tal nacimiento del estado romano no fue un evento, como lo plantea la autora antes citada; sino un proceso, iniciado desde tiempo atrás por Gregorio el grande. De otra parte: “Many historians simply do not believe that before the thirteenth century there really existed an entity that can legitimately be called a **state** inside the lands that eventually became, after Innocent III, the ‘real’ Papal State.” Thomas F. Noble. *The Republic of ST. Peter*. Philadelphia: Pennsylvania UP. 1984, p. xxvi. (Negrilla nuestra). La tesis básica sostenida en su extenso estudio es que la mayoría de los aspectos del cristianismo son más bien el producto de una historia local que se universalizó y no el resultado de un pensamiento abstracto en que inicialmente se universalizó Jerusalén y después Roma.

to judge from his letters, the stories in the *Dialogues* and the content of his homilies, he did not see the traditional enemies of the catholic Christianity as posing a major threat. Now the chief dangers come from within.”¹²¹

Volviendo a la labor eclesiástica de Gregorio, es importante destacar que con sus conocimientos de retórica escribió manuales para la instrucción del clero eclesiástico, manteniéndose fiel a la enseñanza paulina de enseñar la fe por el oído y difundir el pensamiento de San Agustín. Su tarea fue introducir procedimientos apropiados para el manejo de los problemas con los cuales se veían constantemente involucrados los obispos, presbíteros y diáconos en la dirección de las almas, en efecto, “Gregory the Great, in a letter to Leander of Seville refers to it as *Liber Regulae Pastoralis*, the Book of Pastoral Rule and this title corresponds more precisely to its contents.”¹²² Este tipo de manual se tradujo al griego en el siglo VIII y fue sumamente estimado por los obispos, puesto que con él podían educar al clero de sus comunidades.

Otros de sus trabajos en materia moral enfocaron la figura de Job del Antiguo Testamento para difundir un quehacer eclesiástico. Estos sirvieron siempre de paradigma en los tormentosos años de la iglesia romana de los siglos IX y X. Es debido a él que muchas de las ideas de San Agustín lograron llegar a casi todos los sectores del clero cristiano, los cuales sin saberlo, recibieron un San Agustín catequético y práctico, liberado de razonamientos. Esto tiene sus ecos en el LBA, el arcipreste lo toma como autoridad moral, citándolo

¹²¹ John Moorhead. *Gregory The Great*. New York: Routledge, 2005, p. 27.

¹²² Saint Gregory. *Regula Pastoralis*. Henry Davis. (Trad.) New York: Newman Press, 1950, p. 3.

explícitamente: “Ca dize Sant Gregorio que menos fieren al hombre los dardos que antes son vistos, e mejor nos podemos guardar de lo que antes emos visto. (Prólogo en prosa: 117-119).

El texto del sermón de San Gregorio puede ser cotejado en su contexto.¹²³

En lo que más nos concierne, la historia de los *Moralia* de San Gregorio, en España, ha sido estudiada por su importancia y su amplia circulación a través de los siglos: “From Spain to Rome in the seventh century came Taio, later bishop of Saragossa in search of *Moralia*, which Gregory had sent to Spain; from what he found he made a collection of extracts. Taio perceived that the *Moralia* was full of teaching on doctrine as well as on behaviour, and he rearranged the material in an order which would make it more readily accesibly to the reader who wanted help on a particular point. In a letter to Eugenius, bishop of Toledo, he describes his feelings on reading Gregory.”¹²⁴

Las reglas de San Gregorio llenaron el vacío que se había creado alrededor de los cambiantes desempeños en las actividades pastorales y fueron de gran ayuda para los obispos y el clero para redefinir su rol ante nuevas circunstancias históricas. Era el momento de comenzar a instruir al clero eclesiástico de otra manera y no dejarlo solamente a merced del espíritu. Lo que ejemplifican estos manuales es la naciente preocupación por dotar al clero de una guía para la orientación diaria del creyente. Son también inventarios de problemas comunes con los cuales acudía el creyente al presbítero en busca de consejo. Pronto estas

¹²³ Saint Gregory. Morals on Job. En: John Moorhead. Op. cit., p. 136.

¹²⁴ G. R. Evans. The thought of Gregory the Great. Cambridge: Cambridge UP. 1986, p. 145.

instrucciones se convertirán con el tiempo en textos que salen del ámbito eclesiástico para extenderse a los laicos y nobles del siglo XIV.

No fueron estos escritos para la formación de los teólogos, sino para ofrecer ayuda y orientación en la ejecución de ciertas funciones pastorales, como la de dar consejo al que lo necesita. Tampoco aportaban los conceptos que suponían el manejo de muchos de los temas que se trataban en la teología cristiana. Con lo cual el carácter de estos fue exclusivamente el de ayudar para el desempeño pastoral.

Hace falta agregar que los trabajos de San Gregorio en España fueron traducidos al castellano, es el caso de los Moralia de Job, traducida al castellano por Pero López de Ayala, este mismo se pudo dar cuenta de la fascinación con la que los nobles leían sus traducciones. Por tal motivo hizo también compendios más breves, colecciones de sentencias de San Gregorio y ediciones de las llamadas flores¹²⁵ (florilegios) género literario muy estimado en la época.

Ultimamente los escritos y florilegios de Gregorio han sido estudiados como fuentes de los “manuales de príncipes.”¹²⁶ Por tanto Gregorio “el grande” no sólo fue una autoridad para el presbítero en su actividad homilética por ejemplo, sino que también llegó a constituirse en material de lectura de la nobleza, siempre en búsqueda de lecciones para la edificación moral.

¹²⁵ De los cuales contamos con un estudio, Pero López de Ayala. Las flores de los morales de Job. Introducción y texto crítico al cuidado de Francesco Branchiforti. Florencia: Le-Monnier, 1963.

¹²⁶ Véase al respecto: La Biblia en la literatura española. Gregorio del Olmo (director). Madrid: Trotta, Vol. I, pags. 65-67.

Según Beryl Smalley, los textos de San Gregorio hasta fueron utilizados para la enseñanza de la lectura, diáconos y lectores, aprendían a leer con los Moralia. En otra vertiente, sabemos que Gregorio fue el gran difusor de los diferentes sentidos que pueden tener los textos de las llamadas “sagradas escrituras.”¹²⁷ De lo que no hay ninguna duda es la alta veneración y estima de que gozó San Gregorio desde los comienzos de los reinos visigodos. Para el clero eclesiástico, durante muchos siglos era un motivo de orgullo poder recitar sus sermones de memoria.

B La constitución original de la parroquia y la cura de almas

El ordenamiento pastoral de la iglesia hacia el siglo XIV estaba basado de manera ascendente en la parroquia, núcleo esencial a cargo de un párroco. Estas unidades territoriales estaban agrupadas bajo una diócesis, unidad apostólica mayor, con un aparato administrativo y legal a cargo de un obispo en nombre del papa.¹²⁸ La arquidiócesis no es un

¹²⁷ La lectura de los textos sagrados estuvo sujeta a la posibilidad de varios niveles interpretativos: el literal; alegórico; espiritual y anagógico. En cuanto a la difusión del sentido anagógico y alegórico San Gregorio fue considerado un gran maestro. La práctica medieval de leer los textos del Nuevo Testamento en esa vertiente fue la que llevó, en opinión de Brian Tierney a ver textos políticos donde no existían, en su investigación: “The most famous such text is Luke: 22: 38, ‘But they said, Lord, behold here are two swords. And he said to them: it is enough.’ From the eleventh century onward it became very usual to regard the ‘two swords’ as symbols of spiritual and temporal power, and a whole inverted pyramid of political fantasy was erected on the slender basis of this verse of Scripture.” Brian Tierney. Op. Cit., p. 8. Habría que añadir que tal versículo vino a funcionar *a posteriori*, cuando ya la iglesia se había constituido en un poder temporal paralelo.

¹²⁸ Esta descripción es problemática. Como veremos a lo largo del siglo XIV, en la mayoría de las diócesis los obispos e incluso los párrocos y otros funcionarios, eran nombrados y removidos por los monarcas. En muchos casos los concilios regionales hacían acuerdos con el rey para establecer principios de no intervención, los cuales no siempre se ratificaban por el monarca sucesor. La independencia de la iglesia para el nombramiento de los obispos a una diócesis, es algo muy reciente, recentísimo.

conjunto de diócesis, es simplemente el término que designa una concentración mayor de población y parroquias, por ende asociadas a una catedral.

La actividad eclesiástica parroquial en su dimensión administrativa y pastoral se ejercía a través de los órdenes eclesiásticos y los presbíteros, según el área territorial y el número de sus pobladores a quienes el arcipreste llama “parroquianos” (1144: c. 1154: b). Esta descripción en su simpleza, se complica, porque al hablar del área territorial no se hace de manera jurídica con relación a la propiedad de la tierra, sino que se trataba de un territorio pastoral¹²⁹ regido además canónicamente, lo que equivale al sometimiento del clero y los creyentes a dos legislaciones. Pero de acuerdo con el derecho romano el dueño de la tierra era asimismo, el propietario de las construcciones que en ella hubiese. Basada en esta premisa, la iglesia española en general nunca pudo obrar sin negociaciones con el poder local y lo que es lo mismo, en un estado de pugnas intestinas que en muchos casos llegó a hechos de sangre.¹³⁰

La parroquia se había constituido ya para los siglos XIII y XIV en un reducto jurídico sujeto a los derechos civil y canónico y con una muy relativa independencia que se iría acentuando con los posteriores cambios económicos y políticos.

¹²⁹ Este es un concepto teológico y canónico cuyo desarrollo y comprensión hace parte del derecho en la sociedad occidental, pues se trata de una soberanía espiritual que la iglesia exigía como garante del reino eterno, el de Dios sobre las almas. No se trataba del individuo como ente civil, sujeto a responsabilidad jurídica, sino como alma, de allí que la actividad parroquial se formuló jurídicamente como cura de almas.

¹³⁰ A pesar de relativos periodos de paz, y prosperidades económicas regionales, la iglesia española no estuvo exenta de apuros económicos, discordias entre arcedianos y muchas veces disturbios violentos en las villas. Con lo cual podemos entender que no todas las parroquias eran apetecibles y al haber algunas más promisorias económica y políticamente, el nombramiento para ejercer en ellas era un asunto que excedía la intención pastoral del obispo y rayaba en las actividades de la nobleza castellana que para la época del arcipreste era ya demasiado numerosa.

1 La constitución legal de la parroquia

Es curioso que al investigar la historia de la parroquia como territorio jurídico, los estudios críticos de que se dispone sean tan someros. En cambio son abundantes las referencias a quienes han dirigido la iglesia (más en unas épocas que en otras) y la han dotado doctrinalmente. Sin embargo, la manera como se fue constituyendo la institución parroquial y el intercambio de los párrocos con sus feligresías no parece interesar a los historiadores; la historia de “la cura de almas” está por escribirse.¹³¹

No existe ningún modelo escriturístico que sustente la creación de las diócesis y mucho menos la de las parroquias. Ambas fueron frutos de la necesidad organizativa y pastoral, dado el crecimiento del número de los creyentes. “Local Christian congregations began to be called ‘parishes’ as early as the second century. The word first used was the Greek noun *paroikia*, which meant ‘those living near or beside.’ It had the sense of those people living in the same neighborhood. The verb form, *paroikein*, meant ‘to dwell beside.’ This was the primary meaning of the Greek word.”¹³²

Como podemos colegir fue inicialmente un fenómeno de cercanía para congregarse que se vio necesitado de fundamentación teológica y legal después. La parroquia se constituyó como

¹³¹ Esta carencia no es gratuita. En la base de ella subyace la creencia de que la iglesia son los concilios, los santos padres, los papas y el clero en general. Esa no fue la idea de iglesia con la que empezamos este trabajo, sino la que fue predominando desde muy temprano en la Edad Media. La iglesia entendida como la comunidad de los creyentes es una categoría original del cristianismo que se fue perdiendo con el proceso irreversible de su institucionalización.

¹³² James A. Coriden. The Parish in the Catholic Tradition. New Jersey: Paulist Press, 1997, p. 19.

el lugar para el cristiano que está sólo de paso por el mundo y cuyo destino final está al lado de Dios. “But soon *Paroikia* came to mean individual churches living in the world. It became an accepted term for individual congregations with the larger church. It conveyed the sense of a people, a community, God’s holy people.”¹³³ Con el pasar del tiempo esta concepción carismática no iba a ser sostenible.

Resulta innecesario para nuestro propósito desarrollar todas las repercusiones de este proceso; nuestra insistencia en estudiar los comienzos es para tener un marco de referencia más amplio que nos ayude a estimar la complejidad teológica y jurídica que significó en los siglos XI-XIV el ordenamiento diocesano. Pues nada de lo que vamos a ver en esos siglos guarda estrecha relación con las prácticas de sus orígenes; fue más bien una pérdida paulatina de ellas y una asimilación al sistema del ordenamiento territorial de múltiples reinos, lo que iba a caracterizar el acontecer organizativo de la iglesia siempre desigual, nunca uniforme. Los únicos puntos de referencia para estudiar este periodo seguirán siendo los trabajos de los mismos hombres de iglesia que escribieron y dejaron sus documentos; es decir, la elaboración de pequeños tratados de teología y las formulaciones filosóficas y legales que acompañaron la historia de la iglesia. Hay que tener en cuenta que los tratados de los primeros padres al igual que algunos libros de las escrituras¹³⁴ sólo podían circular en grupos regionales muy estrechos y de manera fragmentaria.

¹³³ Coriden. Op. Cit., p. 19.

¹³⁴ Utilizo la expresión escrituras en vez de La Biblia como tal. Hace más justicia al conocimiento de los textos que circulaban, pues en ningún caso se trataba la totalidad de La Biblia y esto por limitaciones materiales que engendraban las del conocimiento, estudio y posterior exégesis. Los textos citados en la patrística serán muy pocos y con el transcurso de la Edad Media irán cambiando en importancia, viendo como en algunos periodos prevalecen unos textos sobre otros, pero siempre serán pocos, si se compara con la totalidad del canon.

Es importante también precisar que en los siglos posteriores el “derecho de parroquias” o sea, el de poseerlas a título personal, estaba vinculado exclusivamente a ciertas familias, las nobiliarias, por tanto no era un asunto del domicilio del creyente. “El derecho de parroquialidad” era algo que se heredaba por sangre. Pero en la actividad diaria de los municipios en el siglo XIV, los linajes que pretendían imponerse, tuvieron ascendencia sobre sus parroquias con lo cual también se puede hablar de enemistades entre las mismas parroquias, como consecuencia de las enemistades entre linajes.

2 La parroquia como necesidad sacramental

Los estudiosos de la cristología desde finales del siglo XX parecen ser unánimes en aceptar que Jesús fue un judío y murió convencido de su judaísmo, nunca abjuró de él; aunque reprobó muchas de sus prácticas, “Jesús de Nazaret vive dentro del orden cultural de Israel. No existe signo alguno que separe a él y a sus discípulos del resto de los israelitas: ni un rito como el bautismo de Juan o las fórmulas de un credo, como el que recitaban diariamente los fieles israelitas.”¹³⁵

De tal manera que contrario al judaísmo, el bautismo se mantuvo como el rito de iniciación a la verdadera vida cristiana, por lo menos durante el primer milenio de cristianismo. Este tomaba un largo camino de preparación, pues era el paso definitivo en el reconocerse cristiano y ser reconocido como tal entre la comunidad. El bautismo ocupaba el primer lugar en la actividad cristiana y por lo tanto bautizar requería de un ritual y un espacio permanente para

¹³⁵ Eduardo Schweizer. La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto. Salamanca: sígueme, 1974, p.57.

ello.¹³⁶ Este lo tuvieron sólo algunas iglesias en ciertas áreas. La práctica bautismal no fue concebida en los comienzos para los infantes, al contrario, se trataba de una decisión que se tomaba en la vida adulta. El catecúmeno (aspirante al bautismo) debía recorrer un largo camino de preparación, orientado por un mistagogo (no un presbítero) quien lo instruía en los misterios de la vida de Cristo y la doctrina secreta del cristianismo.

Era de tal naturaleza la importancia del bautismo que quienes no estaban aún bautizados no podían participar en la totalidad de la celebración litúrgica *del ágape*, que fue convirtiéndose poco a poco en la misa; con una organización y procedimientos litúrgicos que fueron ganando universalidad con los siglos, en conflicto siempre con la autoridad civil y eclesiástica.¹³⁷

El bautismo se consideraba el escalón básico en la iniciación de la vida cristiana y el ritual del bautismo seguía tantos pasos litúrgicos y momentos de solemnidad que se constituyó en el único acontecimiento relevante del creyente. De allí se confería el sacerdocio común, decisivo hasta bien entrado el siglo XIII para cualquier función eclesiástica, como la del presbiterado por más de mil doscientos años. Este fue el sacramento que se retomó en los debates del siglo XIV y se reconsideró en toda su magnificencia histórica. Pero para aquel

¹³⁶ Es importante tener en cuenta que el bautismo se hacía en inmersión, lo que requería de piscinas adecuadas para ello; pues eran muchos los bautizados sobre todo en algunas festividades del año. Esta práctica que fue reemplazada por el bautismo de aspersion fue siempre objeto de muchos debates a lo largo de los años. En España, especialmente durante el periodo visigodo se siguió manteniendo el bautismo de inmersión, pues lo consideraban un distintivo que marcaba especialmente a los conversos. Esta práctica se abandonó por razones de higiene, pero nunca ha sido prohibida. No hay que olvidar que se bautizaba en edad adulta.

¹³⁷ Hoy en pleno siglo XXI el conflicto sigue existiendo. La jerarquía eclesiástica ejerce control sobre los procedimientos litúrgicos para celebrar la misa. Esto nunca tendrá fin, pues una liturgia férrea y preestablecida estará siempre en conflicto con la absolutización del presente que significa la fiesta, el motivo único y cada vez diferente de toda celebración.

entonces sobre el presbiterado pesaba una enorme legislación canónica que hacía añorar el sacramento fundacional que confería el verdadero sacerdocio. Los fervorosos aducían que El Nuevo Testamento testimonió que el mismo Jesús se había hecho bautizar en el Jordán por Juan, llamado por ello “el bautista.”

En los siglos precedentes al LBA, los sacramentos históricamente se desplazan, algunos pierden la solemnidad que tenían y otros la ganan. Es claro que hay transformaciones en los sacramentos según se interpreten los tiempos y lugares de la actuación pastoral. Los significantes y significados que configuran los actos sacramentales derivan de las necesidades que cada situación electiva impone; no es cuestión de elegir de un inventario. Durante la Edad Media los sacramentos fueron múltiples y con variantes regionales. Lo que quiere decir que en algunos reinos se practicaban sacramentos que en otros no se consideraban como tales, y que algunos tenían mucha importancia en unas regiones y carecían de ella en otras. Esta situación cambió drásticamente a partir del IV concilio de Letrán en 1215 en el que se establecieron por decreto sólo siete sacramentos.

El examen de la dinámica que va cambiando la vida sacramental, permite ver cómo la iglesia se fue reacomodando a las necesidades del momento, acentuando al mismo tiempo rasgos teológicos que se materializaron en nuevos significantes como los sacramentos. Los críticos, acostumbrados a tener en cuenta sólo el desempeño de la iglesia católica en los siglos XX y XXI, no leen que el autor del LBA introduce las prácticas sacramentales en su obra. No se dan cuenta de la contribución del arcipreste, al dedicar gran parte de la obra a la instrucción (catequización) de los creyentes en la práctica cabal de algunos sacramentos.

El arcipreste en su momento tuvo que enfrentarse de la mejor manera posible la dificultad con el clero eclesiástico secular que no tenía mayor instrucción en los decretos canónicos y por tanto adolecían de una rudimentaria formación en la sacramentología. Similarmente tuvo que educar a los parroquianos para que pudieran hacer buen uso de los seis sacramentos que les incumbían cotidianamente para la salvación del alma.

En la constante actividad conciliar que vivió la iglesia medieval, se fue reformando cada vez más y de manera radical el funcionamiento eclesiástico. Como está consignado en los decretos conciliares que dieron fundamento doctrinal y legal a las reformas. Las prácticas religiosas fueron el resultado de costumbres que venían desde tiempos muy remotos, transmitidas oralmente y fijadas en la vida como parámetros identitarios. Desde esa perspectiva de la antropología de la religión es más fácil comprender la validez de resistencias justas para cambiar viejas prácticas religiosas tenidas como correctas y que además representaban un legado ancestral. Es contra de esta realidad la actividad reformadora de la iglesia que no lograba ser efectiva. Los creyentes se concitaban desde el desconcierto y fácilmente accedían a un sinnúmero de prácticas regionales que se declaraban heréticas. Ese fue un fenómeno que persistió hasta después de la Edad Media y que pudo ser superado sólo siglos después por las legislaciones canónicas que abrieron el paso a la institucionalización universal de la iglesia, apoyada sólidamente en el fuerte derecho que superaba los marcos de los distintos reinos ya no sólo europeos.

Puesto que las reformas venían por decreto, los párrocos también tenían dificultad para llevar a cabo tantos cambios. Es fácil entender por que un párroco que aunque supiera leer, sin embargo, no tenía al alcance los textos canónicos para poder entender y luego explicar en

términos pastorales, cómo estas reformas facilitaban la salvación del alma. No se entiende cómo algunos críticos del LBA sólo pueden concentrarse en la vida sexual activa de un arcipreste y aún peor, declararlo ineficiente y digno de prisión cuando los temas compuestos en la obra son mucho más complejos y amenazantes en la eclesiología de la época.

Los parroquianos en sus prácticas sacramentales, obligadas o voluntarias, iban asimilando el ejercicio de los sacramentos que les ayudaran a conseguir la salvación. Asimismo, el clero secular poco a poco se fue dando de la necesidad de estudiar y de adecuarse a las múltiples requeridas para manejar una parroquia. Es este el mundo que nos revela el LBA y es por tanto legítimo pensar y conjeturar que los intereses literarios de nuestro autor y sus conocimientos intelectuales le llevaron a situar la obra en la realidad histórica de la parroquia, punto de convergencia de todos los asuntos civiles y eclesiásticos.

En el mundo cotidiano de las parroquias, de todos los reinos cristianos europeos,¹³⁸ no era extraño o anormal que el párroco y los sacerdotes que lo acompañaban tuvieran barraganas o llevaran una vida sin castidad. Los parroquianos siempre habían visto esto, nunca algo distinto. Más aún, no hay quién pueda probar que esta costumbre fuera ajena a las comunidades cristianas desde sus comienzos. Los anacoretas del desierto y los ermitaños, constituyeron una expresión extrema de su manejo de la pulsión sexual con la meta de vivir la

¹³⁸ Predomina aún en muchos historiadores un prejuicio sobre el clero medieval español. Este prejuicio ha sido el resultado de los estudios que los críticos del LBA han difundido sobre la obra y que sirve de fuente a los historiadores, como el caso de Crow, según él: "In Spain the priest's *barragana* or mistress was an accepted institution. The priest had his right to enjoy sex like anyone else, provided he did it in concubinage instead of marriage. (...) Juan Ruiz, Archpriest of Hita, in his fascinating Book of Good Love, circa 1335, gives a lusty and full account of these affairs, and very proudly includes himself among the Lotharios of his epoch. (...) **Juan Ruiz obviously delighted in writing his book; it was a projection of his virile personality, and he wanted his readers to enjoy it too and to take part in the merry chase.**" John A. Crow. *Spain the root & the flower*. Berkeley: California UP.2005, pags. 113-117. (Negrilla nuestra).

fe en su mayor grado de pureza, su solución, sin embargo, sólo representó casos muy aislados.

Un clérigo eclesiástico en sus diversos órdenes y enamorando mujeres y acostándose con ellas fue siempre considerado de la vida cotidiana.

Retomando en perspectiva la constitución de la actividad sacramental, volvemos a los comienzos históricos de las parroquias. Dado el carácter inicial del bautismo, fue a partir de él que se estableció una primera diferencia entre iglesias, entendidas como lugares de asamblea y culto; es decir, entre las llamadas bautismales consideradas mayores y los oratorios, que eran simplemente lugares de reunión para alabanza. Es interesante ver como en este proceso el concepto de “iglesia” se desplaza semánticamente y empieza a identificarse con la construcción material (con un lugar) un espacio terreno. El nombre de iglesia para designar el espacio de lo sagrado se incorporó en el mundo de los creyentes cristianos justo en esos años en que la aristocracia romana se fue volviendo cristiana, comenzando a construir lugares específicos de asamblea. Se fue generando de tal manera, una delimitación de los espacios de acuerdo con la manera de vivir y celebrar el culto. Se pasó de la domesticidad cultural a lugares construídos solamente para las prácticas culturales. Por ello la construcción de iglesias jugó un papel importante en el ordenamiento territorial de los distintos reinos cristianos. De igual manera en esta época aparece la expresión **cristiandad**¹³⁹ para denominar el carácter imperial de esta fe,

¹³⁹ Desde Constantino la expresión cristiandad más que la de iglesia se abrió camino entre los creyentes. Con ello se sintetizaban varios aspectos: En primer lugar, el carácter imperial de la religión pues llegaría hasta los confines del imperio. En segundo lugar la afirmación de un programa que puede ser llamado cultural y cultural, en el cual el emperador sería la figura guía y baluarte. Finalmente se designa una organización política de la sociedad que logra expresión al compartir un mismo credo vital y con ello consigue unidad, no diversidad y libertad de cultos al ordenamiento imperial. Esa fue durante siglos la designación de cristiandad. Sólo a mediados del siglo XI se vuelve a recuperar la categoría de Iglesia para reutilizar esa designación apostólica que entendía a los creyentes como miembros de un cuerpo en el que circulaba la vida de Cristo, ahora un cuerpo místico.

concebida para cobijar a todos los súbditos del Imperio, una nueva connotación política dentro de los límites del Imperio Romano.

Los aristócratas construyeron en sus propiedades oratorios e iglesias privadas, algunas veces dotadas de reliquias,¹⁴⁰ sobre las cuales tenían todos los derechos. “Christian leaders took aristocratic status culture into account in two ways. First, they communicated through the prevailing modes of discourse: they fashioned the rhetoric of Christianity to make it pleasing to educated elite listeners. Second, Christian leaders shaped the message of Christianity in public and private so as to appeal to aristocrats, achieving a fit between Christian and aristocrats social concerns and values. As they spoke to issues at the heart of aristocratic status culture – honor, office, wealth, culture, friendship, *nobilitas*, they sought to change the aristocracy. Ironically, they also ‘aristocratized’ Christianity’s message, incorporating certain key elements of aristocratic status culture.”¹⁴¹

No eran la aristocracia ni los señores cercanos a ella quienes asistían al culto parroquial y mucho menos quienes se bautizaban en las parroquias. La práctica cultural empezó desde muy temprano a manifestar dos feligresías, la privada y la pública. Pero en extensión con la aparición temprana de los primeros modos de señorío, el señor era también el dueño de la tierra y la piedra sobre la que reposaba el altar, por lo cual podía disponer de él.

¹⁴⁰ El hundimiento paulatino del llamado culto pagano ha sido estudiado por Peter Brown como una apropiación del culto por parte de la aristocracia romana. En esa perspectiva el culto a los santos y la posesión de sus reliquias, marcaron un signo de rango social frente a los rústicos que vivían en la superstición. Con ello este grupo social constituyó un Cristianismo oficial y despreció el culto que llamó popular. Peter Brown. *The Cult of the Saints*. Chicago: Chicago UP. 1981.

¹⁴¹ Michele R. Salzman. *The Making of the Christian Aristocracy*. Harvard: Harvard UP. 2002, p. 201.

Tanto para las asambleas de culto cuanto para el ejercicio de los sacramentos, el señor, amo de la tierra, disponía de la propiedad de la parroquia (o el templo para el culto) y por ende de quien ejerciera los oficios en ella. Lo que fue constituyendo una lucha permanente entre los señores y los obispos; éstos fueron los que perdieron en el manejo del gobierno pastoral derechos de elección, nombramiento y remoción del clero eclesiástico bajo su cuidado.

En una vertiente que tiende a regionalizar, en nuestro caso España, se empiezan a gestar cultos locales propios de la región, de hombres santos que reciben orientación de Dios. Un buen ejemplo es el de San Emilian, un pastor de La Rioja, quien iluminado por Dios en una visión, le dedicó su vida a él y para ello construyó una ermita.¹⁴² En este mismo cauce pero con propósitos diferentes está la del culto a Santiago de Compostela: “Isidore of Seville attests, for the first time, the story that St. James came to Spain.”¹⁴³

A partir de este periodo comienza a formarse de manera incipiente y todavía sin aparato legal, un fenómeno que siglos después se denominará “el conflicto de las investiduras.”¹⁴⁴ Lo

¹⁴² “Emilian’s hermitage grew after his death into one of the most famous monastic houses of medieval Spain, San Millán de la Cogolla, ‘Saint emilian of the Cowl’ (though there is no reason to suppose that Emilian was ever a monk).” Richard Fletcher. The Barbarian Conversion. New York: Henry Holt & company, 1997, p. 58.

¹⁴³ Henry Chadwick. Priscillian of Avila. New York: Oxford UP. 1976, p. 232. Este magnífico trabajo rastrea la figura de Prisciliano de Avila, quizá el primer quemado, por el poder secular en la España del siglo IV, por sostener doctrinas “supuestamente” heréticas. Es también una historia de la formación y los enormes conflictos en la extensión y disgregación (la imposibilidad de la unidad) del cristianismo en aquel periodo. Su tesis básica lleva a mostrar el carácter misterioso (desde el punto de vista arqueológico) que encarna el hallazgo de la reliquias del apóstol Santiago en el siglo IX. Además de la confusión con la que podría ser la tumba de Prisciliano, está el papel del culto a Santiago en combatir todas las doctrinas heterodoxas y remanentes de las variantes priscilianistas en Galicia y por añadidura en el resto de los reinos españoles.

¹⁴⁴ Cuando en el siglo XI se presentó lo que los historiadores suelen llamar “El conflicto de la investiduras” que tuvo matices regionales y que duró en sus variantes más de cuatro siglos, podemos servirnos de los lineamientos

que fue válido para la iglesia europea no lo fue para la llamada iglesia del norte de Africa y Asia menor. Pues allí el proceso de organización económica y social, gracias al emperador, le concedió toda la autoridad al obispo en su diócesis. Aún así, ninguna de las dos iglesias, Roma y Bizancio podían siquiera pensar en su ordenamiento sin la autoridad del emperador y en España en particular sin los poderes regionales de la época.

Los obispos en las poblaciones pequeñas seguían el ejemplo de los que ejercían en ciudades mayores. Pese a que las iglesias de Antioquía y Roma reclamaban cierta autoridad apostólica en la tradición para interpretar y orientar la fe, este prestigio estaba muy lejos de tener efectos administrativos y mucho menos de autoridad universal. Lo que primaba era la creciente autonomía de los obispos con relación a otras comunidades (esto era parte del carisma original) y por ello se debatía en torno a la posibilidad de una única autoridad en la iglesia, lo que no lograba el consenso.¹⁴⁵

3 El obispo como extensión del emperador y las primitivas parroquias

Frente a los grandes desacuerdos doctrinales que amenazaban con disensiones y fragmentaciones, se introdujo un factor adventicio en la autoridad de la iglesia; este vino de la esfera secular, el poder del emperador. Se generó de esta manera frente a la perentoriedad de los acuerdos doctrinales la instancia que garantizaría cierta unidad aunque no consenso.

generales de estos siglos de los que hablamos para poder comprender de dónde y cómo se originó esta contienda que fue a todas luces política, aunque se revistió de matices espirituales.

¹⁴⁵ El establecimiento del papado con poderes omnímodos, universales y vitalicios tiene una larga historia que comienza por los debates en torno a la necesidad de esa figura. Aunque como ya lo habíamos mencionado, a los primeros padres les repelía una autoridad universal que no fuera la de Cristo, sin embargo, la acción del emperador o el basileus de oriente, fueron delineando esa figura. Podemos decir hoy con certeza que su papel se calcó, incluso en los títulos (como el de pontífice máximo) de la figura, modo y pretensiones del emperador.

Puesto que en aquel entonces la iglesia (cristiandad) era aún regional, carismática y gozaba de creatividad litúrgica, el emperador debía ser el garante que permitiría dirimir, bajo el derecho romano, los posibles desacuerdos. “Since the Church did not possess the administrative machinery necessary to impose agreement, the emperors tried to secure uniformity through the power of the state.”¹⁴⁶

Fue por la existencia del derecho romano y por el emperador (esto parece una ironía) que se pudieron zanjar las primeras disputas eclesiásticas pero sólo en términos legales. Gracias a ellos se pudo establecer la dogmática básica de la iglesia en: a) La Trinidad; b) La doble naturaleza de Cristo; c) La doctrina petrina; d) la resurrección; e) la otra vida o de ultratumba. Los cuatro grandes concilios: Nicea (325); Constantinopla (381); Efeso (431) y Calcedonia (451), no habrían tenido lugar sin una autoridad responsable por todo el *oecumene*. Este hecho histórico resuelto sólo en el derecho, encontraría su camino de vuelta. Durante los siglos XII-XIV sólo el derecho pudo de nuevo garantizar cierta unidad en particular para lo cultural. Los teólogos encontrarían siempre “mucho tela que cortar,” como se dice popularmente.

La iglesia para aquel entonces ya manejaba ciertos niveles carismáticos de organización aunque regionales. Aún así vivía y operaba bajo el ministerio de presbíteros, diáconos, subdiáconos y otros órdenes eclesiásticos según fuera el número de fieles. El obispo ejercía una autoridad disciplinar y organizativa de alta responsabilidad y reconocimiento.

El emperador, como su mismo título lo indica, se reclamaba como la única persona con capacidad y derecho de estar por encima de cualquier particularidad; todos pertenecían a su

¹⁴⁶ Joseph R. Strayer. Western Europe in the Middle Ages. New York: Appleton-Century, 1955, p. 25.

imperio. Pero además al tratarse de un emperador, cristiano éste ejercía el tutelaje sobre la iglesia y la proyectaba bajo su poder omnímodo.

La costumbre hace al derecho y tanto el emperador y los monarcas cristianos herederos del derecho romano, ejercieron autoridad administrativa y doctrinal en el acontecer eclesiástico,¹⁴⁷ desplazando el carisma que concedía autoridad sólo a quien tenía la probidad espiritual y por ende moral. Fue de esa manera que casi todos los obispos y presbíteros, incluso los que vivían en las fronteras del imperio y otros reinos, aceptaron esta autoridad externa y lo vivieron durante siglos. Para ellos se trataba de un medio de protección y salvaguarda en el terreno social y disciplinar frente a la inspiración personal que prodigaba el carisma.¹⁴⁸ Así fue como la autoridad civil se llegó a ejercer también en las esferas eclesiásticas.

Nos hemos detenido en la condición bajo la cual se desarrolla y esparce el cristianismo en toda Europa, el norte de Africa y Asia Menor. Con ella se fundó un precedente carismático que entraría en conflicto a partir de los comienzos del siglo XIII y se extenderá a lo largo del XIV y XV. Esta vez será la cuestión de legislar sobre la autoridad de un Papa universal: de cómo nombrarlo

¹⁴⁷ Se ha planteado que la constante actividad conciliar en la Toledo visigoda se debió a la ausencia de los órganos concejiles en los que pudieran dirimirse los asuntos políticos. La base de esta conjetura se establece en el hecho de que tales concilios trataban todos los asuntos del reino, no sólo los eclesiásticos.

¹⁴⁸ Con el ejercicio consuetudinario de la autoridad riñe el carisma. Dada la originalidad y la dinámica de los carismas, el enfrentamiento con la ley que intenta reducirlos, clasificarlos, colocarles marcos de operación y establecerles límites; los conflictos tendrán cada vez un matiz disciplinario. Las figuras individuales que dotadas de carisma querrán vivir según el espíritu del cristianismo, estarán por todas partes, algunas veces de manera exitosa y entonces se vuelven un peligro porque enfrentan con validez la ley. El peligro constante de una fe vivida carismáticamente lo constituye la personalidad individual que puede reclamarse inspirada por el espíritu y por lo tanto con el don de hablar en su nombre. Lo más común en estos casos son los visionarios, que tenían revelaciones y podían en sus éxtasis místicos, ver y escuchar lo que Dios quería. El cristianismo durante la Edad Media estaría siempre a la escucha y en pugna con todos estos inspirados. La mayoría de las veces eran quienes reclamaban la falta de autenticidad en la vida cristiana; también denunciaban vicios y pecados de los jefes. El peligro mayor se manifestaba cuando, bajo su inspiración, proponían la modificación de la organización eclesiástica en su totalidad, para acomodarla a un estado cristiano originario que ya era a todas luces irrecuperable.

y fijar sus límites. Había sido ésta una figura ajena a la historia del cristianismo desde sus orígenes, ya que en el desarrollo histórico de éste nunca se había visto la necesidad de ese Papa y con poderes omnímodos. El gran trabajo para ello empezó desde finales del siglo XII con el Papa Inocencio III y su círculo de abogados que como él, se habían formado en Bolonia. Fueron ellos quienes elaboraron la legislación que le concedía el poder total al Papa a la manera del emperador, incluso en sus títulos.

Para el siglo XIV las condiciones no ya eran las que existieron bajo el Imperio Romano. Por ello la concepción de la autoridad eclesiástica entrará en conflicto con los primeros rudimentos intelectuales de un gobierno participativo, en el cual no se aceptaba sin cuestionamiento, por parte de algunos, el ejercicio despótico del gobierno, en particular el eclesiástico encabezado por el Papa. En el caso específico, los cardenales agrupados, se enfrentarán por el gobierno en la iglesia. Proceso que se fue gestando hasta convertirse en verdadero conflicto para el manejo de la autoridad dentro de la iglesia tal como se revela durante la época en que fue compuesto el LBA.

Con el fin de contextualizar el mundo del LBA, su autor tiene mucho que decir al respecto, pues se inscribe en el ámbito, que va desde el reconocimiento de las decretales, como fuente de la autoridad doctrinal hasta los conflictos entre autoridades. Al hacerlo también reconoce el poder omnímodo del Papa:

“es el Papa sin dubda la fuente perenal,

ca es de todo el mundo vicario general;

los ríos son los otros que an pontifical,

arcobispos e obispos, patriarca, cardenal. (1160: a,b,c,d.)

En el marco de centralización del poder en el papa y con la pérdida de derechos del clero secular eclesiástico, que caracterizaron a la iglesia de finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, no puede haber nada más contradictorio que la oración obligatoria, comunitaria y repetitiva del oficio para el clero secular. El oficio rezado de esa manera, con la solemnidad que lo caracterizaba, era propio del orden monástico, en particular benedictino; también con menos, pero no poca solemnidad, de las comunidades religiosas en particular. Con ello se contrarrestaba el peligro de la oración individual¹⁴⁹

Continuando con el tutelaje del emperador en los asuntos eclesiásticos, podemos ver cómo la vía expedita para lograrlo fueron los obispos. “From the moment Constantine empowered them, bishops such as Athanasius and Eusebius of Nicomedia displayed a natural talent for effectively using all the resources at their disposal. Eusebius maneuvered himself into the capital city –first Nicomedia, then Constantinople- and used his proximity to the seat of power to leverage alliances with other bishops and dissident groups such as the Meletians to destroy the ascendancy Athanasius had gained at Nicea. If Eusebius of Nicomedia became a master of insider politics, Athanasius was the bishop who realized Christianity’s populist potential. Cut off

¹⁴⁹ Desde más o menos los finales del siglo XI, esto no es unitario, se comenzó con el ejercicio de extender el derecho y la legislación canónica en las diócesis. Con ello se iba estableciendo un control de las distintas actividades culturales. Uno de los primeros focos de atención fue la manera de orar y la oración de viva voz, practicada en los templos. Esa práctica empezó a constituirse en problema ya que a través de ella se difundían herejías o falsos conceptos sobre la fe. De allí que la oración entra en un proceso de canonización hasta el punto de establecerse en la liturgia. La oración personal escrita, en manos de personas doctas, como nuestro arcipreste constituirá un material muy bien pensado y de gran elaboración teológica.

from the corridors of power, the bishop of Alexandria developed a flair for outsider politics, appealing to new constituencies, developing new means for mobilizing support, and refining and maximizing the already considerable communications media at a bishop's disposal to enlarge and solidify his political base. Through a combination of writings and personal diplomacy, Athanasius formed lasting alliances with the bishop of Rome and with the solitaries who were spearheading the explosive growth of monastic communities in the Egyptian deserts. He thereby made up in numbers for what he lacked in access".¹⁵⁰

El obispo a partir del siglo IV se fue constituyendo lentamente como la única autoridad dentro de sus comunidades. Los presbíteros y diáconos, le servían a éste, según las necesidades regionales; en ellos se delegó toda la actividad cultural y el ejercicio de conferir los sacramentos, cada quien acorde con el orden que hubiera recibido, pero no tenían ninguna autoridad para lo moral o espiritual. Era sólo el obispo quien tenía autoridad en materia de fe y moral, pero incluso, en materias que tenían que ver con el ejercicio de asuntos legales de carácter civil. La paradoja es que el obispo era cada vez más para asuntos civiles que para los eclesiásticos. Lo que nos explica la administración de la justicia civil en sus manos.

De manera desigual y según cada región, vemos el desplazamiento del anciano consejero y vigilante; desde el notable *geronte* que servía con su sabiduría práctica a la comunidad, a la figura del jerarca que inmerso en comunidades agrícolas se comienza a llamar además de obispo, pastor. La figura metafórica se explica con relación a su rebaño y se asocia teológicamente con

¹⁵⁰ H. A. Drake. Constantine and the Bishops. Baltimore: Hopkins UP. 2000, p. 397.

las parábolas del Nuevo Testamento que en sus textos reinstaura la sociedad de pastores en la que viven los primeros seguidores de Jesús.

En materia de fe, la autoridad del obispo para aquél entonces no le venía del reconocimiento de su comunidad, sino a través del poder omnímodo del emperador que los elegía. Se genera de esa manera, una autoridad impropia (con relación a sus orígenes) que a partir de esta época, reñirá con la que hasta aquel entonces era concebida como la autoridad en la fe de la iglesia cristiana.

La dimensión de esa nueva variante en la autoridad eclesiástica y civil que rediseñó la iglesia, “la cristiandad” siempre chocó con otros poderes civiles. Es muy difícil precisar la gama de los conflictos porque estos mismos se hallaban disgregados en todos los reinos. Sabemos de muchos actos violentos por enfrentamientos entre creyentes (ya desde los primeros siglos) de variantes cristianas. Aquellos fueron siempre los inicios de este nuevo periodo entre quienes ejercían el liderazgo político y religioso.¹⁵¹ Las consecuencias de esta integración de la autoridad política y directa en los quehaceres de la iglesia se irían convirtiendo lentamente en un modo de proceder que ya no comportaba ninguna extrañeza en el mismo clero eclesiástico y mucho

¹⁵¹ El principio gelasiano o “doctrina gelasiana” como la suelen llamar algunos, que entrará en la esfera de los debates a partir de mediados de siglo XI, data del siglo V, durante el tiempo en que Gelasio I era el obispo de Roma. Su esquema grosso modo es este: existen dos poderes, **regalis potestas** que pertenece al mundo secular y **auctoritas sacrata pontificia** que es del mundo espiritual. Ambos existen independientes uno del otro. Para lo que nos interesa de esta doctrina y que tiene que ver con los contextos históricos del LBA, es que finalmente estas dos autoridades derivan su poder de Dios y a él tienen que rendirle cuentas, para tomar una expresión popular. Los reyes se creyeron lo de que tenían que rendirle cuentas Dios y por ello temieron la excomunión, pero lo que no les resultaba legalmente sostenible era que su autoridad no cubriera también lo eclesiástico, pues para el siglo XIV en España lo habían venido haciendo desde la conversión de los primeros reyes visigodos, “santa y gloriosa aquella España de Isidoro.” Frente a tal costumbre se enfrentarán las doctrinas que buscaban restaurar las de gelasio.

menos entre los creyentes. Fue el soporte cotidiano para la actividad cultural contar con el apoyo del monarca que compartía las mismas creencias.

No se puede entender la cristiandad, pese a ser en apariencia un término unificador para aquel largo periodo, como un todo monolítico; era más bien regional y sujeta a los matices personales de las autoridades civiles. La gran cristiandad de Constantino funcionó más como un distintivo bajo el cual el emperador ahora concebía su imperio, siempre grande. Las autoridades eclesiásticas guardaban entre sí enormes diferencias, aún en un mismo reino, pues no hay que perder de vista que se trataba de una iglesia de regiones, mejor aún, de reinos.

El ejercicio de la autoridad tal y como se fue desarrollando, careció cada vez más de viabilidad y fue inefectiva en el momento de buscar la unidad. Nos podemos preguntar por qué se vieron las comunidades cristianas necesitadas de encontrar unidad. Las respuestas a este interrogante constituyen parte de los elementos de estudio en el análisis de la formación del gobierno eclesiástico. Ellas se apoyan en la moral como un elemento que dinamiza las discusiones y propende siempre por encontrar una autoridad que convalide y ejemplifique los juicios morales. Pero tanto los textos de los filósofos como las doctrinas del Nuevo Testamento entraban en contradicción a la hora de un debate. Fue así como la aplicación de la autoridad terminó dirimiéndose entre los más capaces, que no necesariamente eran ni los más eruditos, ni moralmente los mejor calificados.¹⁵² Lo que se evidencia desde los comienzos de la iglesia cristiana es que la autoridad requiere de cierto talento personal para saber administrar y

¹⁵² Inherente a la institución es el delineamiento de la autoridad dentro de ella. De tal manera que a lo largo de los siglos se fue evidenciando que la santidad comportaba sólo autoridad moral pero de ella no se derivaba capacidad para mandar, ordenar, dirigir. Por ello en los momentos más agudos de las diferentes crisis eclesiásticas fallaron los intentos de colocar líderes espirituales y hombres moralmente ímpolitos para dirigir las actividades eclesiásticas, pues eran pésimos administradores.

manejar lo doméstico como lo pastoral, la falta de equilibrio entre estos caracterizó el manejo de la autoridad en la iglesia medieval.

Fue en la esfera no carismática que algunos obispos recibieron autoridad delegada del emperador al ser vinculados a la administración del imperio. Bajo esta figura entraron a ejercer autoridad eclesiástica en materias doctrinales, de manera aguerrida, muchas veces violenta, por la vía de las armas y en conflicto con otros obispos. Este precedente comportó una dinámica nueva en el ejercicio de la autoridad eclesiástica y trazó la perspectiva de una autoridad coerciva en las cercanías al poder y con alta injerencia en los asuntos civiles.¹⁵³

El desempeño de los obispos se vinculó al soporte que pudiera tener de la autoridad política, dando lugar a una costumbre del gobierno eclesiástico también como jerarquía para lo civil. Fue claro que no todos los obispos tuvieron el mismo apoyo del poder civil, con lo cual apareció un problema nunca antes tenido: la necesidad de una legislación *ad hoc*, el fundamento legal para poder dirimir lo exclusivamente eclesiástico frente a lo civil.

Fue por la presencia de mayores pero no mejores conflictos que algunos hombres de iglesia, conocedores del derecho romano, comenzaron a elaborar legislación sólo para lo eclesiástico. A esa interrelación entre poder civil y autoridad eclesiástica estará siempre vinculado el inicio del derecho canónico, éste no nace al azar o de un día para otro aunque durante siglos se careció de sus formulaciones recopiladas y ordenadas en un código: "The Western Church has never granted the force of law even to positions unanimously held by the Fathers of the Church.

¹⁵³ Los pormenores de este largo proceso y su trayectoria histórica y política han sido estudiados en detalle por H.A. Drake. Op., cit.

Nevertheless, the Fathers are considered to be the most complete transmitters and reliable interpreters of the teaching of the Apostles. The fathers established liturgical and moral rules on the basis of apostolic teaching. In this sense, their writings formed an authoritative source of canon law, but not a constitutive or legislative source.”¹⁵⁴

Los llamados padres de la iglesia fueron una fuente de inspiración (en aquellos siglos y en los siglos posteriores) para quienes desde muy temprano buscaron un fundamento a las leyes canónicas en la experiencia de la fe cristiana. Pese a todos los esfuerzos personales de quienes compilaron leyes y normas eclesiásticas regionales éstas nunca tuvieron carácter universal y se constituyeron más bien, con el paso de los siglos, en fuentes documentales que inspirarían el naciente derecho canónico a partir del siglo X. Durante los siglos posteriores al IV sólo la autoridad omnímoda del emperador pudo legislar con consecuencias para lo divino y lo civil¹⁵⁵

Los obispos habían perdido autonomía en el manejo de muchas iglesias locales y privadas, sólo le quedaba en las tierras de que eran amos, pero no todos los obispos adquirieron una riqueza tal que le garantizara disponer de territorios. Las incipientes parroquias por tanto continuaron su actividad y era el presbítero local, el ordinario del lugar (el título de párroco no es el más apropiado para esta época) quien cumplía con las funciones eclesiásticas. Su ejercicio entraba siempre en conflicto con las dos lealtades, la debida al dueño de la tierra que le entregaba la parroquia y con quien usufructuaba el beneficio y la fidelidad debida al obispo que

¹⁵⁴ Constant Van de Wiel. History of canon law. Louvain: Peeters Press, 1991, p. 21.

¹⁵⁵ En el siglo VI el emperador Justiniano se consideró a sí mismo la cabeza de la iglesia y el imperio. Haciendo de sus actos legislativos una acomodación entre leyes y dogmas. Su legislación favoreció la cristiandad con exenciones de impuestos, por ejemplo, pero además dio reconocimiento al derecho eclesiástico del *asylum* y el *privilegium fori*, figuras legales de gran funcionamiento a lo largo de toda la Edad Media. El llamado **Corpus Iuris Civilis** de Justiniano, marcó la legislación en la parte oriental y occidental de la iglesia hasta el Siglo XV.

lo ordenaba y de quien recibía las orientaciones doctrinales. Puesto que se carece de documentación se han tejido muchas leyendas, fruto de ese vacío. Hay quienes suponen que muchos presbíteros ni siquiera recibían la imposición del obispo para ejercer y otros opinan que muchas de esas parroquias incipientes se prestaron para cultos cristianos con no pocos elementos paganos. Lo que nos parece plausible, dada la condición carismática de la iglesia y su expansión hecha oficialmente a través del Imperio Romano en oriente y occidente.

El llamado presbítero no fue suficiente para cumplir con todas las funciones culturales, pese a tener la ayuda del diácono y el subdiácono. Con ello aparecieron paulatinamente y de manera desigual órdenes que respondían a las funciones culturales y pastorales dadas las crecientes tareas de la organización social regional. La primera orden fue la del lectorado, quien debía leer los textos sagrados en todos los rituales, ya que el diácono o subdiácono lo hacían durante la celebración de la misa; después apareció el acolitado, quien debía ayudar al presbítero y diácono en el desempeño del ritual de la extensa misa (tomaba dos o tres horas); vino también la del hostiario quien tenía a su cargo el cuidado, elaboración, distribución y conservación de las especies sagradas (la hostia y el vino); así se necesitó las órdenes de sacristán, quien estaba al tanto de todos los oficios, la organización del templo y la disposición de los ornamentos y el cuidado de los vasos sagrados, los textos y pormenores de la liturgia, con lo cual el desempeño de sus funciones estaba estrechamente ligado a todos los acontecimientos de la vida cotidiana; también fue necesaria la del exorcista, cuya actividad era mantener la lucha contra el demonio en todos los frentes. Estos órdenes fueron creciendo y multiplicándose en relación directa con el número de las feligresías, por lo tanto una iglesia con abundante feligresía precisaba de un soporte de estas órdenes en grado mayor.

Es en aquel marco de vida cristiana y con la pérdida de la autonomía de los obispos en cuanto al manejo y el usufructo de las iglesias locales, que algunos líderes espirituales reconfiguraron la figura del monacato con carácter cenobítico. Fruto de una reforma de la concepción acostumbrada de ascesis y retiro del mundo, las variaciones e interpretaciones de la regla de San Benito, como un ideal, ofrecieron la posibilidad de una vida en común donde la oración y el trabajo fueran la combinación del quehacer de los nuevos monjes.¹⁵⁶

En su concepción originaria los monjes estarían lejos de la contaminación del poder señorial temporal; tendrían un estado de vida más cercano a la perfección espiritual y vivirían con la figura mítica de las primeras comunidades cristianas, estimulados durante las horas del día por la legendaria y acomodada regla de San Benito. De allí que durante la segunda parte del primer milenio el monje fue reputado como el portador del estado consagrado. Su estilo de vida se reconoció como el más puro y fiel al evangelio; lo que causó que el clero eclesiástico vinculado a las incipientes parroquias, para monarcas y nobles de la época, fuera tratado como un *ordo* menor o de segundo grado, para usar un calificativo más actual.

En cuanto a lo que sucedió con las incipientes parroquias, el profesor de derecho canónico, nos explica: “It seems almost incredible in retrospect, but for several centuries parishes were defined as benefices. A benefice is a sacred office, like that of pastor, to which is connected the permanent right to receive income from the endowment attached to the office.”¹⁵⁷ Con las

¹⁵⁶ Las reformas al monacato, desde las primeras formas, las de Pacomio y San Antonio, fueron modificadas como una manera de conseguir un estado de pureza en el ejercicio de la fe cristiana. Con esta modalidad organizativa, los monjes podrían mantener un margen de subsistencia e independencia de los señores, lo cual facilitaría el cumplimiento de sus labores sin intromisiones del poder civil. Pero realmente no fue así, los monjes entraron pronto a cooperar y a depender también de los señores locales y los monarcas.

¹⁵⁷ Coriden. Op. Cit., p. 28.

nuevas formas de producción, las incipientes parroquias se desplazan de su sentido primigenio para constituirse también en fuente de ingresos, en muchos casos muy jugosos. El ordinario del lugar (párroco) empieza a diversificar sus funciones y sus tareas ahora son también las de un hombre que necesita un soporte material para vivir que lo habilita para desempeñarse en asuntos de lucro personal. Al tener unas parroquias más espacio y medios que otras, pudieron ofrecer la catequesis a los fieles con mayores medios materiales y humanos. Disponían de un mayor número de feligreses que podían sostenerla económicamente. De tal manera que para su funcionamiento podían gozar de más clérigos eclesiásticos adscritos en el ejercicio de sus diferentes órdenes. En el espacio de la catedral se facilitaron las prácticas sacramentales, junto a la instrucción y entrenamiento de los aspirantes a los diversos órdenes del clero eclesiástico.

La catedral desde muy temprano tuvo competencia directa en la educación y formación de clérigos eclesiásticos y feligreses. La afirmación anterior nos ayuda a comprender que las escuelas catedralicias no nacieron de un día para otro o fueron resultado de un siglo; las que alcanzaron la fama a partir del siglo XI se fueron gestando desde sus inicios siglos atrás en lugares más pequeños y como lugar de entrenamiento¹⁵⁸ del clero eclesiástico en sus múltiples órdenes.

Dadas las formaciones económicas y sociales de la época, la parroquia sólo pudo subsistir bajo aquellas condiciones. Lo que quiere decir que aunque para algunos les parezca una sorpresa, la existencia de la parroquia tuvo que llegar a constituirse en un beneficio, no podía establecerse de otra manera, puesto que los clérigos adscritos tenían que vivir y bien ya que se empezaban a

¹⁵⁸ Es notar que durante muchos siglos la formación del clero eclesiástico era un entrenamiento en el sentido estricto, pues cada una de los distintos órdenes (diáconos, acólitos, lectores, exorcistas, etc.) tenía unas funciones estrechas lo cual se puede asociar al sentido contemporáneo de capacitado para una actividad y sólo ella. Aunque debemos insistir en que todo dependía de las circunstancias, no era algo uniforme.

perfilar como funcionarios para lo divino. Si miramos en los detalles el marco de funcionamiento de las parroquias, vemos que también debían sostener materialmente una base cultual que les permitiera dar curso a todas las prácticas rituales con sus feligreses. Obviamente, esto se deformó al entrar en la dinámica económica del periodo y muchas parroquias llegaron a ser siglos después, señoríos de riqueza y manutención de indigentes cercanos a la esclavitud y con soldados pagados para su subsistencia.

Debemos señalar que aquel fue un proceso de acomodo de una iglesia carismática que se caracterizó por la búsqueda de diferentes caminos para subsistir, aunque con muchas dificultades. Con ello podemos entender que se trataba de procesos desiguales y experiencias disímiles a lo largo de los distintos reinos europeos y del norte de Africa y Asia Menor, así que no existía, no tenían por que existir, criterios de unidad organizacional. Lo que no hay que perder de vista es que en el carisma original de la iglesia la figura del obispo o pastor como servidor de todos perteneció a su más prístina concepción, a pesar de ello, durante los último siglos del primer milenio y los primeros del segundo, fue el abad la figura de mayor autoridad moral en la iglesia, aunque no de manera uniforme. El obispo volvería a recuperar su jurisdicción eclesiástica, no por sus méritos o probidad de vida, sino bajo el desarrollo posterior del derecho canónico que para conseguirlo tuvo hombres de leyes que así lo codificaron.

Con sus vínculos al poder local, sus riquezas, algunas con soldados, las parroquias entraron en la lucha política y la defensa de sus bienes. Con lo cual los monjes reforzaron su condición espiritual de estar menos contaminados con los asuntos del mundo y poder hacer de su actividad de orar algo más permanente y de fácil acceso a los oídos de Dios; criterio este último que predominó en la mentalidad de nobles y magnates que se eximían de obrar bien a cambio de

donaciones y patrocinio de monasterios que se comprometían a rezar por la salvación de su alma veinticuatro horas al día.

Los monasterios que se apoyaban en la regla de San Benito deberían orar sin término. No había momento en el que no permaneciese alguien rezando. El tiempo se distribuía según el momento del día para orar, mientras unos dormían otros debían permanecer orando. El principio era estar siempre alerta para no permitir la acción del demonio y cumplir con la alabanza de Dios hasta el día que éste decretara el fin del mundo.

La situación histórica que esquematizo para no hacer sólo historia eclesiástica, fue muchísimo más complicada y sujeta a constantes voces de protesta de parte de creyentes que clamaban por una reforma y una siempre anhelada vuelta a la iglesia primitiva. El hecho real es que en la Europa medieval se dio una iglesia de señoríos que no operaba de manera uniforme y necesitaba de legislaciones particulares que algunos llamaron nacionales.

Es comprensible que sea difícil, sin tener la formación filosófica y teológica para ello, despojarse de prejuicios al volver sobre el estudio de la iglesia de la Edad Media e intentar reconfigurar las diversas modalidades del ejercicio eclesiástico, para lo cual debemos de nuevo insistir que no se trataba todavía en aquellos siglos, de una institución unificada bajo una cabeza visible, aceptada y con potestad sobre todos. Esto fue sólo así muchos siglos después.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Aquí subyace el impedimento epistemológico de quienes han hecho la historia de la iglesia católica. Toda la labor heurística y hermenéutica debe conducir a validar la doctrina eclesiástica y por ende al papado, por ejemplo, calificando como pecado aquello que no encuadre doctrinalmente en tal historia. En el caso de España este prejuicio estará siempre en muchas historiografías eclesiásticas que vuelven sobre el supuesto aislamiento de los reinos hispánicos de Roma. Cuando en realidad todos los reinos tenían que estar aislados de Roma, por ninguna razón podría ser al contrario.

Las aclaraciones que hemos hecho en párrafos anteriores las consideramos necesarias porque nos informan desde temprano de muchos falsos supuestos al estudiar la historia eclesiástica. Es en el acontecer conflictivo de acomodación a lo dado y la insatisfacción o la evidencia de no encontrarse conforme con la vida evangélica, que se alimentaron todos los conflictos eclesiásticos en el cristianismo, incluyendo muchos siglos desde Constantino hasta la reforma de Lutero. Este, en su intento de volver a los inicios, radicalizó La Biblia¹⁶⁰ (esta vez con la imprenta a su favor) y la convirtió en la única autoridad posible, por encima de la cual sólo estaría Dios. Pensaba que siguiendo únicamente los dictados del texto sagrado, con ello los cristianos constituirían una verdadera comunidad y lograrían la única manera de tener una vivencia cristiana de la fe.

4 Interpretaciones históricas de la salvación del alma

La institucionalización de la religión cristiana ha tenido como paradoja la constante referencia al periodo de los orígenes, constituyéndolos como el punto de referencia obligado. Lo que no puede perderse de vista, muy a pesar de los que sostuvieron esta postura, fue su empeño desatinado: “Podemos pasarnos una y otra vez, hasta el fastidio o el hartazgo, las imágenes de aquel acontecimiento pasado, pero ellas nunca serán el acontecimiento mismo. (...)El regreso es imposible porque no hay dónde regresar. En el tiempo transcurrido se han transformado –tal vez incluso por completo- las condiciones materiales y las espirituales.”¹⁶¹ La cita logra sintetizar

¹⁶⁰ Me atrevo a decir que fue la ausencia material del texto de La Biblia, la casi imposibilidad material de tener el texto, lo que no permitió que un movimiento similar al de Lutero hubiese ocurrido mucho antes, mejor aún, movimientos similares, prósperos. No negamos la represión inmisericorde de la iglesia, constatamos que los planteamientos de Lutero, en gran parte, se empezaron a predicar a lo largo de los últimos cuatro siglos de la Edad Media.

¹⁶¹ Cruz. O.p. cit., p. 26.

los esfuerzos inútiles de volver a un pasado sólo nutrido por la imaginación (fantasía) y la constatación antropológica de la imposibilidad de volver, así esta haya animado siempre el deseo de los reformadores aislados, quienes confinados en los estrechos límites de la oración han asumido que la iglesia se había alejado de los comienzos originales descritos en los evangelios.¹⁶²

Es en el intento de recuperar la pureza de aquella iglesia primitiva que se reelabora la llamada regla de San Benito. A partir de ella se produjo una segunda reforma al monacato. Para este fin se organiza normativamente un estilo de vida más cercano al espíritu comunitario para vivir la fe y de esa manera la vida monacal viene de nuevo a reforzarse frente a las nuevas realidades históricas, por ejemplo con la inclusión de una división del trabajo muy organizada.

El nuevo estilo de vida monacal marcará una segunda retirada del mundo, pues a diferencia de la primera, en la que los anacoretas y ermitaños luchaban en el aislamiento contra las pasiones y los apetitos de la carne; ahora es en el cenobio que se lucha contra la corrupción y los nuevos pecados dentro de la iglesia. Los monjes ven al clero eclesiástico ligado al poder civil en sus diversas funciones, como aliados del demonio para combatir a Cristo. Por lo tanto esta nueva reorganización garantizaba la conservación de la supuesta pureza espiritual de la iglesia primitiva y mantendría a los monjes en la posición de liderazgo espiritual.

¹⁶² Siempre los movimientos que buscaron recuperar el cristianismo original y volver a él, comenzaron con individuos que influenciaron fácilmente a los creyentes y en su desenvolvimiento espiritual consiguieron seguidores. Al no poder conciliar sus opiniones con las autoridades eclesiásticas locales, tuvieron que enfrentarse con ellas y entonces sufrieron persecución. En esa dinámica se gestó el principio de que quien se separa es el que está equivocado.

Es válido preguntarse cuál fue el soporte doctrinal para reorganizar esta segunda retirada del mundo, ya que las respuestas que se han dado pertenecen más bien a la leyenda. En efecto, fueron de nuevo los episodios narrados por San Gregorio, a propósito del monje San Benito, en las que se fundaron las consideraciones ideológicas para reconsiderar la posibilidad de una existencia en común de la fe en Cristo, por ello de nuevo se reescribe la famosa regla.

El ambiente para una reorganización del monacato era propicio; ahora los monjes (siguiendo el principio de San Gregorio) veían que el mayor peligro para vivir el evangelio venía desde dentro de la iglesia, ya que el peligro externo era un factor permanente con el que se tenía que contar. De allí la necesidad de aislarse de manera más organizada y estable, aprendiendo de ciertos errores que condujeron al fracaso de otras organizaciones monacales anteriores. El propósito ahora era ganar pureza y con ello mérito.

El monasterio según ellos, desde ahora en adelante sería el garante de la mayor fidelidad a la vida cristiana, frente al amplio sector que dirigía la iglesia, involucrado en todos los asuntos civiles, políticos y económicos de la sociedad. La iglesia cristiana del momento carecía de elementos unificadores que le permitieran existir con independencia, puesto que todavía no había llegado a ser una institución. En los distintos reinos el monacato se vió como el escalón más alto en la auténtica vida cristiana, aproximándose a cierta aristocracia espiritual. En su arquitectura eran edificaciones abaluartadas que defendían a los monjes del mundo externo.

Este modelo de vida monástica produjo una reacción en cadena que favoreció el aislamiento comunitario para poder mantener el más alto grado de pureza en la vida cristiana; la regla de San Benito llevaba implícita la protección contra el pecado. De otra parte, afuera de aquellos

muros, estaba la mayoría de los creyentes, quienes al ser cristianos ganaban prestigio (frente a quienes practicaban aún rudimentos de religiones llamadas paganas) y reconocimiento señorial. Dentro del monasterio se llevaba una vida cristiana cultural. Fuera de ellos las incipientes parroquias y el clero adscrito a ellas cumplían escasamente con el ejercicio de los múltiples y diversos sacramentos. En el mundo rural de España, los creyentes acudían al monasterio en busca de un espacio para sus prácticas religiosas de culto y alabanza.

5 Lucifer como instigador del pecado y causa de la perdición del alma.

Los estudios sobre la existencia del mal en el cristianismo se han centrado en la concepción de un ser maligno amo y señor del infierno: Lucifer. Para analizar cómo se fue constituyendo esta creencia debemos considerar los antecedentes históricos del mal y del que lo provoca en las culturas anteriores al cristianismo; ya que varias comunidades cristianas primitivas¹⁶³ nacieron y se desarrollaron en un mundo en el que prevalecían religiones que contaban con dioses malvados a los cuales había que complacer o luchar contra ellos e implorar su compasión.

Quienes han estudiado el tema del mal han intentado situar el problema del demonio y el infierno (en el cristianismo) en perspectiva histórica: “Nonetheless in the arid lands from the Tigris and Euphrates to the Mediterranean, there were a number of environmental and cultural

¹⁶³ “Tenemos que señalar que los primeros cristianos no parecen haber tenido un término uniforme con el que designarse a sí mismos. El de ‘cristianos’ surgió fuera del ámbito judío y provino posiblemente de adversarios que le daban tono peyorativo (...) Como sucedería con los valdenses medievales o con los menonitas del siglo XVI, el nombre del fundador fue utilizado por los ajenos al grupo para denominar a éste que acabó, finalmente, por aceptarlo como propio. (...) partiendo de esta base, calificarlos de ‘cristianos’ es aceptar una convención universal, más que reproducir un término contemporáneo del fenómeno, pero tal caso tiene la ventaja de permitir una comprensión más clara. Cristiano era el que creía que el Mesías había llegado ya y que lo identificaba con Jesús de Nazaret.” César Vidal Manzanares. *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I*. Madrid: Trotta, p.23, 1995.

factors shared by many peoples over more than a millenium. These mythic themes, encountered by juxtaposing, narratives about the underworld, at least represent options that could be known to neighbors, trading partners, even enemies (few cultural ties are closer than that between victor and vanquished), which could be borrowed or rejected, accented or muted- that is, when they were not spontaneous insights, the brainstorm of a poet, or generated out of local circumstances. For all that, certain common themes stand out.”¹⁶⁴

En lo que nos concierne, las figuras del diablo y el concepto de infierno fueron también construcciones culturales, que representaban fuerzas cósmicas en lucha: “This vision of cosmic struggle, forces of good contending against forces of evil, derived originally from Jewish apocalyptic sources and was developed, as we have seen, by sectarian groups like the Essens as they struggled against the forces they saw ranged against them. This Split cosmology, radically revising earlier monotheism, simultaneously involved a Split society, divided between ‘sons of light’ allied with the angels, and ‘sons of darkness,’ in league with the power of evil. Followers of Jesus adopted the same pattern.”¹⁶⁵ En el caso de Lucifer, nos interesa su relación con el LBA:

“Por tu mucha soberbia fezizte muchos perder,
 primeros muchos ángeles, con ellos Lucifer,
 que por su grand sobervia e su desagradecer
 de las sillas del cielo ovieron de caer” (V. 233 a-d)

¹⁶⁴ Alan E. Bernstein. The formation of Hell. Ithaca: Cornell, 1993, p. 11.

¹⁶⁵ Elaine Pagels. The origin of Satan. New York: Vintage, 1995, p. 179.

Lo que nos interesa es la razón por la cual el poeta retoma los orígenes de Lucifer en el Cristianismo. Se puede atribuir la referencia para mostrar en un primer momento la gravedad del pecado de la soberbia. Pero esto es insuficiente porque hay que preguntarse, cuál pudo haber sido el contexto histórico que llevó a acentuar el pecado de la soberbia. En nuestra opinión la explicación está en la existencia de los movimientos místicos y pseudo-místicos en la época de nuestro arcipreste (siglo XIV) los cuales propagaban la creencia de que se podía conseguir un estado de perfección espiritual e individual que permitía al cristiano llegar al cara a cara con Dios.¹⁶⁶ Esta visión beatífica, sin intermediarios y desconociendo cualquier mediación eclesiástica, aseguraba llegar a él, dialogar con él y durante la vida terrenal, conocer su voluntad. Lo más grave, de esta creencia era el fervor que podía despertar en cualquiera, por ello amenazante para la jerarquía eclesiástica, implicaba la nulidad del gobierno eclesiástico, ya que se obedecía directamente a Dios sin necesidad de intermediación humana alguna.

Poder ver a Dios, permanecer cara a cara con él glorificándolo, era sólo un atributo del que podían disfrutar los ángeles leales, el estado angelical para la eternidad. El arcipreste como representante de la jerarquía, comprendió, al igual que todos los jefes de su época, el peligro de esta tendencia que lo afectaba personalmente, de allí que con sus versos combatiera aquellas variantes bajo el pecado mayor: la soberbia.

El ser humano que quería levantar su estado al de los ángeles pecaba de soberbia y se asociaba a Lucifer que fue precisamente convertido en demonio por su soberbia frente a Dios.

¹⁶⁶ En los siglos XV y XVI encontraremos que los místicos fueron llamados muchas veces por la inquisición para dar cuenta de su fe, casos muy conocidos como el de San Juan de la Cruz, Teresa de Avila e incluso, Ignacio de Loyola, tuvieron que comparecer, pues los antecedentes de esa práctica fueron bien establecidos desde el siglo XIV, gracias a los buenos oficios de Jacques Fournier, el futuro Papa Benedicto XII.

Para los jerarcas eclesiásticos de la época el peligro mayor de tales arrobos místicos, no estaba en las concepciones teológicas que lo animaban (en una época de confusiones sacramentales) sino en la influencia cautivante que tenía sobre los creyentes simples. Esta espiritualidad en apariencia inofensiva, iba sin embargo, en detrimento de la autoridad de la jerarquía eclesiástica y del papel protagónico de la iglesia en la salvación del alma, puesto que era la única que podía conferir los sacramentos, los actos necesarios para salvarse. Es importante señalar que esta creencia beatífica se convirtió en un movimiento con consecuencias políticas sin que fuera ésta su motivación inicial. Para aquel entonces con la bula **Unam et sancta**, del Papa Bonifacio VIII (fines del siglo XIII) ya se había establecido legal y doctrinalmente, que sólo a través de la iglesia era posible la salvación del alma y por tanto esa actividad espiritual no tenía lugar en la salvación.

Es bajo esta perspectiva doctrinal eclesiástica, apoyada en documentos pontificios, que el arcipreste intenta instruir, como confesión de fe, algo paradójico, creer en Dios y el diablo al mismo tiempo. Hay que recordar que para el cristiano de la Edad Media la creencia en el diablo formaba parte de su fe cotidiana y es por ello que existía el orden del exorcista. Sin embargo, la historia de Lucifer, asociada en sus orígenes con la creación de los ángeles, no tuvo hasta el siglo XI un tratado teológico: Tractatus de casu diaboli.

Con el desarrollo de la dialéctica en las escuelas catedralicias se comenzó a debatir la constitución ontológica del demonio, lo que implicaba la exoneración de Dios por la existencia del mal en el mundo. Lo más importante es que con ello poco a poco se comenzó a gestar el método escolástico para estudiar teología. El tratado sobre el diablo generó muchos debates convirtiéndose a la vez en fuente de verdaderas disputas que condujeron a reexaminar todo lo

que sobre ello se había dicho y escrito. El punto de partida era el tema planteado desde hacía siglos por San Agustín, pero como muchos de sus escritos, estrictamente espirituales, no llegaron a constituir un tratado sobre el tema.

A partir del Tractatus de casu diaboli,¹⁶⁷ de San Anselmo de Canterbury, la doctrina cristiana tuvo por fin una obra que le permitiría dilucidar el origen del mal y la eterna presencia de Lucifer, el demonio. Con ello se exoneró definitivamente a Dios como causa del mal. Ya hubo con San Agustín un primer paso con su doctrina del libre albedrío. Sin embargo, durante los siglos que van de San Agustín a San Anselmo, nunca alcanzó desarrollos teológicos la presencia constante de la tentación para obrar el mal. Lo que prevalecía en las distintas creencias

¹⁶⁷ Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la caída del demonio. Felipe Castañeda (ed.). Bogotá: Uniandes, 2005. El problema de este tratado es que aceptó la existencia de los ángeles, sin una fundamentación filosófica y teológica de su constitución (algo de lo cual carecía el cristianismo) en otras palabras, los dio por hecho. Aquella carencia que seguía existiendo desde los orígenes del cristianismo, la falta de un debate sobre el estatuto ontológico de los ángeles, se convierte en un agitado tema de estudio en los siglos XIII y XIV. El problema es del libro del Génesis que debió ocuparse del origen de los ángeles, como de todo lo creado por Dios. Los teólogos cristianos a partir del siglo XI, se dieron a la tarea de rastrear y de encontrar en los textos bíblicos y apócrifos el origen de los ángeles. Así en la Edad Media los debates sobre esta materia, la mayoría de las veces condujeron sólo a buscar matices y clasificaciones entre los ángeles, las diferentes funciones de éstos y sus jerarquías, pero nunca permitieron la intelección ontológica que explicara de quién provino Lucifer. El demonio no podía existir antes de la creación, tampoco estaba al comienzo de ésta y no fue hechura de Dios. Los seres más similares a los ángeles eran los humanos, de tal manera que el estudio de los ángeles, la angelología, se convirtió también en un estudio sobre el hombre; éste, diferente a los ángeles estaba inclinado más al mal que al bien. Las preguntas sólo se debatieron en las universidades, ¿cuándo y cómo fueron creados los ángeles? ¿Son eternos o finitos? Estaban siempre al orden del día en el terreno de la especulación doctrinal. El problema mayor estaba en la difusión de la llamada herejía del sur de Francia que para el siglo XIV (justo cuando se escribía el LBA) iba cobrando nueva vida, al igual que muchos siglos atrás lo hiciera el gnosticismo, que Satán era el creador del mundo. De allí entonces que en la predicación se volviera de nuevo sobre los orígenes de Lucifer y los debates en torno a la angelología. Basta leer a Tomás de Aquino en estas materias para ver el grado de sutileza y refinamiento que alcanzaron sus “disputaciones”, por lo que fue apodado el “doctor angélico”. La categoría ontológico sustancial que resolvió la temporalidad de los ángeles se conoció con el término de **aeviternitas**, “Con ese neologismo se ha designado la condición de los seres, por eso llamados ‘aeviterni’, intermedia entre el tiempo y la eternidad. Tales seres presentan el doble carácter de no cambiar sustancialmente pero, a la vez, estar sujetos a cambios potenciales o accidentales. Así, la eviternidad se consideró propia de los cuerpos celestes –concebidos en la Edad Media con un ser sustancial inmutable, pero sometidos a cambios de lugar- y de los ángeles que mutan en cuanto a las operaciones que llevan a cabo.” Silvia Magnavacca. Lexico técnico de filosofía medieval. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2005, p. 60.

El punto final del debate lo constituyó la creación de una escala jerárquica en los ángeles. Era retomar el universo jerarquizado de Dionisio el Aeropagita. Con esta visión del aeropagita se concibió la organización de la iglesia, integrada a una escala jerárquica con el universo y los ángeles.

cristianas eran convicciones opuestas, nutridas de evangelios apócrifos que mantenían a los creyentes en estado de confusión. Un ejemplo de tal confusión lo constituye la llamada doctrina del sacrificio de Cristo, según ella, el diablo le había prometido a Dios que abandonaría el mundo a condición de que él permitiera que sacrificaran a su hijo Jesús en la cruz. En diversas versiones se creía que la entrega de Cristo a la muerte de cruz, fue una recompensa que el diablo exigió a Dios para dejar su dominio del mundo.

Con la existencia del diablo o Satanás, se da un paso más en la doctrina del libre albedrío, pues si el ser humano no tuviese ninguna tentación sería bueno, pero lo sería sólo por necesidad y la necesidad es una contingencia, por lo tanto lo sería sólo porque no puede ser malo, ya que no tiene la posibilidad de serlo. Esa es la doctrina que predominará en la Edad Media. Es por ello que el Arcipreste, en su plena ortodoxia hablara de *“maestrías e sotilezas engañosas del loco amor del mundo, que usan algunos para pecar.”* (Prólogo en prosa, 83, 84). Sin embargo, no se identifica Lucifer con el loco amor, sino más bien con una forma de conciencia de sí mismo en que se percibe al hombre como un ser en constante esfuerzo para ser bueno, ya que el loco amor de este mundo es engañoso y la experiencia del propio ser humano es la de estar siempre seducido por el pecado sin poder darse cuenta. Con lo cual para nuestro autor la actividad del mal en el mundo y sobre el hombre nunca cesa, un principio que como hemos visto hacía parte de la espiritualidad monacal en la cual se debía orar sin cesar para defenderse del mal.

El diablo es entonces un tentador inteligente, sutil y pese a la seriedad de su maldad fue siempre objeto de representaciones tanto pictóricas como carnavalescas y literarias: “Such developments were more marked in vernacular literatura than in Latin because was less tied by

language and scholarship to theology.”¹⁶⁸ Así que en la iconografía de occidente este tema llegó desde el temor más prístino en cuentos y leyendas hasta la riculturalización que se puede ver en la iconografía diabólica.¹⁶⁹

Los estudiosos de la teología contemporánea suelen evadir los temas del diablo, el infierno o su opuesto el cielo. En parte porque los fundamentos de tales temas no tienen apoyo escriturístico y suelen asociarse a la superstición fácil y al culto a las “ánimas” o almas, por carecer igualmente de fundamento bíblico. En definitiva el conjunto de estas creencias entre los cristianos se nutre del principio doctrinal de que todo no termina con la muerte y que la verdadera vida, la eterna, vendría precisamente al morir cuando se deja este mundo por el que se está sólo de paso.

A partir del siglo XII, con la elaboración paulatina del aparato legal que pudiera desde esta vida controlar la otra, se abrió otro camino (soteriológico) para la salvación del alma. El creyente que buscaba su salvación contaba ahora con las intercesiones de María, los santos y por medio de la ayuda de los vivos (sustantivo, no adjetivo) tenía acceso al mundo de los muertos, dominio absoluto de Dios.

¹⁶⁸ Jeffrey R. Burton. Lucifer. Ithaca: Cornell UP. 1984, p. 133.

¹⁶⁹ Hay muchas publicaciones que se han dedicado a mostrar las creaciones pictóricas del diablo y de los seres malignos a través de la historia. No sólo los llamados bestiarios sino también los trabajos organizados de quienes hacen una retrospectiva de la imagería diabólica y de su lugar apropiado, el infierno. Es curioso notar cómo la figura del diablo se ha ido pintando de manera diferente y se le han agregado matices regionales que intentan difundir la iconografía de un ser terrible. Un hecho común a la Edad Media, dentro de esta perspectiva, fue la visión, “Though visions were written down by the literate clergy, they were often experienced by quite ordinary people, who certainly believed in them. Their modern equivalents might be reports of UFO abduction. It should be remembered that this was an age of obsessive piety, self-imposed fasting and flagellation, (...) people were educated to believe in visions. They wanted visions. Some accounts, on the other hand, especially late ones, were undoubtedly concocted by born storytellers for the astonishment of the pious and credulous.” Alice K. Turner. The history of Hell. New York: Harcourt, 1993, p. 91.

Las dinámicas sociales y políticas generan pecados nuevos que antes no tenían razón de existir; por estas situaciones históricas nuevas el decálogo de Moisés era ya insuficiente y la simonía, la acedia, la traición a la amistad, a la palabra dada, el quebranto de un juramento, el perjurio y la pérdida de tiempo; entre muchos otros pecados, comenzaron a ganar espacio moral entre los creyentes. El pecado, precedido siempre por la tentación del demonio, dejó de hacer parte de un decálogo estático para constituirse en la actuación dinámica de ofensas a Dios bajo nuevas condiciones sociales. De tal manera que la elaboración eclesiológica del pecado es una constante reelaboración de la concepción arcaica de la caída original que se actualiza siempre en el desarrollo desigual de las formaciones sociales. Como puede verse en el curso de la *longé dureé*, hoy día algunos pecados han desaparecido, mientras en cambio otros, por ejemplo, referentes a la actividad sexual, han cobrado un peso exagerado en toda la predicación cristiana de los siglos XX y XXI, que ni en los siglos medievales, de los cuales estamos tratando, tan motejados de oscurantismo, llegaron a tenerlo.

En la Edad Media nadie dudaba de la existencia del diablo, que vino a asumir diversos nombres; en efecto, el hombre medieval vivía inmerso en una realidad en la cual la presencia del ser maligno actuaba paralelamente con la de Dios.

El diablo del cristianismo, dotado de eternidad y ubicuidad, fue la convicción que conllevó al ordenamiento de los exorcistas. Hoy día la palabra suena horrible en parte por el impacto de Hollywood y los medios de comunicación sobre el tema. Pero el exorcista desempeñaba un papel básico en la vida diaria, al ejercer el sacramento que alejaba físicamente al diablo. En cuanto a las prácticas exorcistas sus funciones eran múltiples: iban de exorcizar las piedras tanto para construir desde una vivienda modesta hasta un castillo (los nobles también

necesitaban al exorcista); a la tierra antes de sembrar; de las ovejas antes de ser esquiladas, las cosechas antes y después de ser recogidas; de los lugares antes de celebrar una ceremonia, de los niños y los adultos antes de celebrar un sacramento; de las personas que iban a emprender un viaje, hasta la vendimia, los prisioneros, los enfermos; etc.

El mundo estaba permeado por la presencia física del demonio frente al cual sólo podía la fuerza purificadora de Dios y ésta se ejercía a través del sacramento que celebraba el exorcista para ocasiones particulares. También en la vida cotidiana lo hacía el mismo creyente con el rezo de oraciones y fórmulas que ejercían en menor escala, pero con la misma efectividad, el exorcismo.

Al sopesar la importancia del exorcista como un miembro del clero eclesiástico nos damos cuenta de lo necesarias que eran sus funciones para todos los cristianos. Apoyados en esta afirmación podemos reconfigurar el abanico de los distintos órdenes ministeriales en la iglesia medieval (diácono, subdiácono, acólito, hostiario, sacristán, lector, exorcista, etc) todos ellos establecidos a lo largo de los siglos para cumplir con una necesidad específica.

Visto desde el siglo XXI, con el orden del presbítero que ejerce seis de los siete sacramentos, puede parecer que aquel exorcista era un clérigo muy inferior y extraño, cuando en realidad no lo era. Si tenemos en cuenta la presencia del demonio en la vida cotidiana y la lucha del cristiano contra el mal, el exorcista estaba siempre ocupado. Se acudía a la parroquia porque era también el único lugar donde se encontraba todo lo necesario para atacar al diablo. El enfrentamiento

con el diablo se concebía como un acto bélico, de allí que la figura que utiliza el LBA se concibe en tales términos¹⁷⁰ y así se mantuvo en los siglos posteriores:

“Señores, acordadvos de bien, sí vos lo digo,

non fiedes en tregua de vuestro enemigo,

ca non vee la ora que vos lieve consigo:” (1579:a,b,c).

“por ende cada uno de nós sus armas puerte.” (1580: d).

“Si cualquier de nosotros oviese cras de lidiar,

con algún enemigo en el campo entrar,

cada qual buscaría armas para se armar:

sin armas non querría en tal peligro entrar.” (1581: a,b,c,d).

En las celebraciones litúrgicas era necesario exorcizar los lugares donde se iban a celebrar los sacramentos; lo que exigía la presencia del exorcista. Aún en el siglo XXI el exorcismo, realizado por el presbítero se lleva a cabo en algunas celebraciones del ciclo litúrgico como la pascua y en la celebración del sacramento del bautismo.

¹⁷⁰ La obra más organizada tácticamente de la espiritualidad cristiana a partir del siglo XVI, la constituyeron Los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. El valor de los ejercicios reside en ser una guía de ejercitación para enfrentarse en la guerra contra el diablo, al igual que un soldado lo hace para enfrentarse en la guerra contra un enemigo. Se veía a la humanidad entre dos banderas, la de Dios y la del diablo. La contienda esta trazada a muerte y con esta guía Ignacio de Loyola pensó que el cristiano podía salir ileso y vencedor.

El debate vital y cotidiano, tanto del sector de los productores de bienes,¹⁷¹ de los monarcas, aristócratas y nobles, incluso de miembros de distintos órdenes eclesiásticos, era enfrentar el diablo, ya que este existía entre las más profundas convicciones y en el mundo físico algo que se daba, sin que hubiera la más mínima posibilidad de negarlo.

Podría pensarse, que esta creencia era exclusivamente debida al supuesto “oscurantismo medieval.” Algún tiempo después, en pleno “Siglo de Oro,” Prudencio de Sandoval, cronista de Felipe III en el año 1599 explicaba así las pendencias entre el rey Don Fernando y el rey Don García su hermano, “Si bien los reyes Don García y Don Fernando se trataron mucho tiempo como verdaderos hermanos, **el diablo** encendió un fuego y discordia entre ellos, que los traxo en un gran rompimiento, y tal que costó la vida á Don García.”¹⁷² Es válido afirmar que se continuaba teniendo fe en las acciones del diablo como un ser que promovía el fratricidio o el parricidio, los males de la nobleza medieval. Pero hay algo más; el hecho de ver estos hechos abominables como acciones del diablo; absuelven moralmente a los miembros de la casa real, atribuyendo sus acciones a agentes exteriores. En el lado opuesto de estos grupos sociales estaba la inmensa masa del campesinado que tendría que sufrir iguales efectos del demonio, pero ya en ellos esa presencia maligna se explicaba por la mezcla con su baja condición social y por tanto moral; el terreno propicio que permitirá el trabajo del maligno. Hasta en los siglos XVI y XVII, esta visión siguió alimentando la literatura, tanto poetas, escritores y predicadores,

¹⁷¹ A lo largo de este trabajo insertamos el nombre genérico de campesinos para los trabajadores; los que vivían bajo las muy variadas formas de vasallaje y cuya fuerza de trabajo no pertenecía al amo o dueño de la tierra. También, en general al hablar de los productores de bienes nos referimos al trabajador casero, artesano y manufacturero, situado más en la urbe medieval, como sitio en el que surge la producción artesanal autónoma. Ambos trabajos constituyen la condición de posibilidad de las formas señoriales.

¹⁷² Prudencio de Sandoval. Historia de los Reyes de Castilla y León. Michigan: reprints from the University of Michigan Library, Lexington: 2010, p. 19. (Negrilla nuestra).

asocian la pobreza a los vicios. Nos viene bien constatarlo en los siglos posteriores al LBA con la literatura picaresca que narra la vida de los pobres en distintas situaciones.

La manera de luchar contra el diablo se efectuaba con la oración, el ayuno, el contacto táctil con las reliquias y hasta con la confesión oral de los pecados con señales externas de arrepentimiento. Pero el establecimiento de la penitencia fue responsabilidad del presbítero quien debía sopesar la falta y establecer la proporción de la pena. Esa práctica penitencial fue introduciendo un sistema contable en la administración de la salvación del alma, en el cual la iglesia funcionaba como el único medio válido de refrendar las acciones que se dirigían a la salvación individual, con lo cual se iba ganando o perdiendo contra el diablo.

6 La actividad penitencial y los usos cambiantes de la confesión.

La penitencia en el siglo XIV era un sacramento que involucraba dos conciencias: la de quien la pedía y de quien podía otorgarla. De allí, que además de los manuales que ayudaban al párroco para amonestar a los pecadores, fue preciso establecer jerarquías de pecados: capital, mortal y venial. La práctica penitencial antes del siglo XIII fue ocasional en la vida de los creyentes, pocas veces se podía ejercer puesto que no seguía un procedimiento uniforme, variaba según la región con interpretaciones diferentes y prácticas disímiles, “Por esta razón sin duda, surgió en el curso del siglo VII un sistema sustitutorio ideado por misioneros irlandeses: la llamada penitencia según tarifa. Se preparó un catálogo de pecados que preveía para cada falta un tiempo y una manera de penitencia adecuados. Un breve ritual al final de la penitencia concedía el perdón o

absolución de los pecados. Si bien la expiación pública no fue erradicada por este sistema, si se empleó más raramente.”¹⁷³

La confesión y la penitencia pasaron siempre por un proceso de desarrollo y adaptación a las nuevas condiciones de vida social, piénsese en el caso de la gula y en quiénes podrían cometer tal pecado. Tales prácticas se fueron reformulando teológicamente, pero quedaba la pregunta: quién perdona, si es el sacerdote a nombre de la iglesia o el mismo Dios: “One of the principal things lost is the way the concept of sin and forgiveness changes over time. I argue that the term *sin* does not have the same meaning in the book of Genesis as it does in the book of Daniel or the Gospel of Matthew. There is a story to be told about how the idea of sin evolves over time and how the manner of forgiving sin adjusts to fit the new circumstances.”¹⁷⁴

No hubo antes de finales del siglo XIII un procedimiento unitario que llevara a cabo la confesión. Incluso el pecado mismo era un sentimiento de indignidad ante Dios, por ello en muchos casos la penitencia pudo ser cumplida tras pagos en metálico para una obra digna de Dios. Contrario de lo que suele pensarse, esta penitencia no fue originariamente una imposición de la iglesia, fue un derecho que los laicos ganaron en la salvación de su alma: “penance has undergone a considerable development in the Church. It was only in the twelfth century that a systematic study of the theology of this sacrament began to be worked out. At that time under the influence of the unification and codification of ecclesiastical law, the external forms of penance were stabilized in the Latin Church. (...) The development of penitential practice in the

¹⁷³ Claude Carozzi. Visiones apocalípticas en la Edad Media. Madrid: Siglo XXI, 2000, p. 54.

¹⁷⁴ Gary A. Anderson. Sin: a history. New Haven: Yale UP. 2009, p. 6.

Latin Church during the first eleven centuries is usually divided into two main periods; the first, up to the sixth century, is characterized by the fact that canonical penance is considered permissible once only and cannot be repeated; during the second period, from the seventh century onwards, the official organization of penance develops not only towards a more private conception, but also and principally it reaches the position that sacramental penance can in fact be repeated.”¹⁷⁵

A pesar de las constantes legislaciones, sin embargo las prácticas de la penitencia continuaban en manos del presbítero que las otorgaba a su arbitrio y para su conveniencia personal. Es por ello que en el siglo XIV las personas continuaban dando limosnas como parte de la penitencia y el arcipreste reacciona contra ello, con mayor razón cuando éstas iban a la bolsa de los llamados mendicantes

“Yo vi a muchos monges en sus predicaciones
denostar al dinero e a las sus tentaciones,
en cabo, por dinero otorgan los perdones,
asuelven el ayuno e fazen oraciones.” (503: a,b,c,d).

En el terreno siempre resbaladizo de unas prácticas de fe que se vuelven anualmente obligatorias, como es el caso de la confesión, la mayoría de los creyentes e incluso los mismos presbíteros, en el la época de composición del LBA aún no sabían cómo proceder o cómo

¹⁷⁵ Paul Anciaux. The sacrament of penance. NY: Sheed & Ward. 1962, pags. 46-47.

prepararse; tampoco sabía el creyente qué pasos debía dar y cómo darlos para quedar bien confesado,¹⁷⁶ allí estuvo también el aporte del arcipreste.¹⁷⁷

En el LBA encontramos la manera de hacer viables estos nuevos procedimientos penitenciales obligatorios (llevados a cabo siempre en el ámbito del lenguaje) que ahora hacían parte del sacramento en el aquí y ahora de la vida parroquial en la que vivió el arcipreste. Las prácticas penitenciales antiguas y por ende consuetudinarias, fueron cambiadas de repente con la imposición de otras por decreto. En la aplicación de tales reformas se fue generando una serie de dudas y desorientación en todos los parroquianos, empezando por los párrocos. El problema mayor estaba en que no existía una formación institucional para el clero secular, ésta estaba en manos de los obispos y arciprestes, y por lo tanto el desconcierto era general, ya que dependía sólo de la voluntad de los presbíteros y de las directrices que pudiera imponer un arcipreste a sus párrocos, pero tampoco podemos asegurar que todos los arcipreste tuvieran la formación intelectual de nuestro arcipreste.

Las prácticas sacramentales podían ser memorizadas a través de rituales que comenzaron a abundar en toda la Europa de la época: “The *libro de Buen Amor* does not simply illustrate the influence of the confessional manuals, it also shows the extent to which the discursive formation of confession has itself become the subject of fourteenth-century literature. (...) On the

¹⁷⁶ En los conceptos que podemos sopesar sobre el papel de la penitencia, me adhiero al de Fletcher: “Penance healed guilt and drove out fear.” Richard Fletcher. The barbarian... Op. cit., p. 140.

¹⁷⁷ “The nature of the subsequent stages of private penance made further speculative deduction possible. Secret confession was only the first step; the priest then had to determine whether any of the sins fell under the categories reserved to the bishop or pope, and if not, whether any restitution had to be made to the victim. Only then would the priest assign satisfaction to be performed, and this too, was a source of parish suspicion and gossip. (...) Any requirement to send penitents to the bishop obviously risked exposing them to the speculation and gossip of their neighbors.” Mary C. Mansfield. The humiliation of sinners. Ithaca: Cornell UP. (Sin fecha en el texto) pags. 81-83.

one hand, like Chaucer's *Canterbury Tales*, it contains a short treatise on confession. (...) On the other hand, the narrator himself claims to speak 'as if in penitence' (703)."¹⁷⁸

7 La astrología en la reconfiguración del destino y la salvación.

En año de 1929, Eleazar L. Sukenik, profesor de arqueología en la Universidad de Jerusalén dirigió la excavación de un grupo de arqueólogos en Beth Alpha, una pequeña comunidad, kibbutz, situada al pie de las colinas de Gilboa, en el Valle Jezreel, a uno 23 kilómetros del sur del Mar de Galilea. Su hallazgo fue noticia que mereció un artículo en The New York Times, edición de abril 29 de 1929. Sukenik y su equipo encontraron una sinagoga antigua que data de la época del emperador Justiniano. Con todo el valor que encarnó este descubrimiento, destacamos para nuestros fines, el hallazgo de un enorme mosaico multicolor en el piso, justo al centro de la sinagoga: "To everyone's delight and surprise, the mosaic was complete, with a zodiac at its center, framed in the corners by representations of the four seasons. On the southern, Jerusalem-oriented wall, in front of an apse, the mosaic featured a depiction of a Torah Shrine with a menorah on either side, together with other ritual objects."¹⁷⁹ En excavaciones posteriores se encontraron más sinagogas que seguían ese patrón decorativo del zodiaco.

¹⁷⁸ Jerry Root. "Space to speke". NY: Peter Lang, 1997, p. 155. Desafortunadamente el autor de este estudio desvia la atención de los aportes del LBA en estas materias penitenciales para reconfigurar las aventuras sexuales del arcipreste y mostrar la digresión sobre la confesión como un efecto didactista. Sin embargo el mérito de su estudio también reside en la ampliación de este tópico de la confesión en las literaturas vernáculas de la época, con particular insistencia en Chaucer.

¹⁷⁹ Steven Fine. (Ed.). Sacred Realm. Oxford: Oxford UP. 1996, p. 4.

Sin entrar a considerar los factores políticos que entrañaron estas excavaciones, nos interesa rescatar lo que desde los textos del Nuevo Testamento se testimonia: las sinagogas eran lugares de reunión para diversas actividades, no sólo para el culto. De allí que tenemos idea del funcionamiento de la astrología entre los judíos, especialmente situados en las rutas romanas. A todas luces es fácil de suponer que fueron los judíos y los paganos convertidos al cristianismo quienes llevaron en parte, el saber astrológico a sus comunidades. Además de que muchos cristianos educados en estos saberes, encontraban en la sinagoga un excelente lugar para desarrollar estos aprendizajes.

Los conocimientos de astrología eran concomitantes con su actitud religiosa, pero tampoco podemos generalizar diciendo que fueron los rabinos, los únicos difusores de este saber astrológico, los únicos maestros de estos conocimientos. El hecho de encontrar en las sinagogas de las rutas romanas estos patrones decorativos es un indicio de la importancia de la astrología en el imperio y de la tolerancia en el judaísmo con tales saberes astrológicos. Fenómeno opuesto fue el del cristianismo, sus creyentes debían practicar la astrología a escondidas de sus autoridades eclesiásticas más cercanas. Esto se hizo mucho más difícil durante el periodo de Justiniano, que en su afán de no permitir mas estudios que los de la fe cristiana, desterró del imperio la academia de Platón y los reductos de unos peripatéticos que continuaban estudiando al maestro Aristóteles y a quienes se debe la organización de los textos sobrevivientes a partir de la dada por Andrónico de Rodas.

Como ya se ha dicho, las creencias llamadas paganas no desaparecieron sino que se incorporaron a la nueva fe.¹⁸⁰ En el caso particular de la astrología, ésta hallaba fundamento en el libro del Génesis, que al relatar la creación del mundo dice explícitamente: “Haya lumbreras en el firmamento celeste para separar el día de la noche, y hagan de señales para las solemnidades, para los días y para los años...” (Gen. 1; 14). Estas dos líneas dieron pábulo al desarrollo de la astrología medieval entre los cristianos. Dentro de las reacciones a la creencia y práctica de la astrología, tenemos como definitiva la de San Agustín: “Thus, if men alone, and not all things under heaven, are subject to the influence of the stars, why do they choose some days as suitable for planting vine or trees, or for sowing grain, other days as suitable for taming beasts on, or putting the males to the females.”¹⁸¹

En un primer momento San Agustín señala los diversos tiempos de las labores agrícolas para mostrar cómo hay ciclos que se hacen culturales al derivar de prácticas que no necesariamente tienen nada que ver con la posición de los astros, tal como el periodo de fecundidad de las hembras en la ganadería. Pero también reconoce que es toda la naturaleza y no sólo el hombre, quien recibe influencias de los astros. Esta afirmación fue aceptada y no fue negada ni siquiera por los insidiosos escolásticos, quienes aceptaron la influencia de las estrellas sobre la faz de La Tierra.

¹⁸⁰ Alfonso X es conocido también por su interés en la astrología, al respecto dice O’Callaghan: “Reflecting no doubt the king’s personal interests, many of the translations were of scientific Works, especially those concerned with astronomy or astrology, por example the *Libros del saber de Astronomía*, a collection of fifteen Arabic treatises. On his orders the *Alfonsine Tables*, charting the movement of the planets and the stars, were compiled on the basis of older Arabic studies amplified by the observations.” O’Callaghan. Op. cit., p. 509. (Negrilla nuestra).

¹⁸¹ Augustine. The City of God. Chicago: Chicago UP. 1952. V. 7. P. 212.

El punto de separación con relación a la astrología lo situó el mismo San Agustín desde temprano: “we have good reasons to believe that, when the astrologers give very wonderful answers, it is to be attributed to the occult inspiration of spirits not of the best kind, whose care it is to insinuate into the minds of men, and to confirm in them, those false and noxious opinions concerning the fatal influence of the stars, and not to their marking and inspecting of horoscopes, according to some kind of art which in reality has no existence.”¹⁸²

Para zanjar este problema dentro del cristianismo, San Agustín tuvo que apelar primero a la demonización de quienes practicaban este saber, mostrando cómo estos se apoyaban en malos espíritus. En segundo lugar, dada su formación, tuvo que desechar tal saber como arte y reducirlo a mera superstición.

El punto final fue que bajo ninguna circunstancia los astros afectarían el libre albedrío. No dio lugar al fatalismo astrológico que decidía lo que sería la vida de un ser humano en el momento de su nacimiento. Desde entonces podemos postular como norma durante la Edad Media que un autor hable más o menos de astrología según su conocimiento de ella y la importancia que pueda tener en su vida.

La extensa difusión de la astrología a lo largo de la Edad Media¹⁸³ se apoya en el hecho antropológico de las expectativas humanas que intenta responder a la pregunta, qué me es

¹⁸² Augustine. Op. cit., V.7. P. 212.

¹⁸³ Alrededor del año 335, el senador romano, Firmicius Maternus, antes de convertirse al Cristianismo, escribió una enciclopedia de astrología. Es difícil saber el impacto de esta enciclopedia en su momento, pero a partir del siglo XI, tanto Firmicius cuanto Manilius, un poeta romano que había escrito hexámetros pedagógicos para enseñar astrología en la época de Augusto y Tiberio, fueron difundidos ampliamente entre los grupos de personas que leían latín. Este material de lecturas parece ser de amplia difusión, enfrentando a *De divinatione* de Cicerón.

permitido esperar. Eterna pregunta con modificaciones a lo largo de la historia de la filosofía; en el caso de España, la astrología entró también a través de las lecturas de Cicerón.¹⁸⁴

Con las traducciones de Aristóteles y los conocimientos de los musulmanes¹⁸⁵ de estas ciencias astronómicas, la astrología ganó un nuevo terreno, con fundamentos eruditos en una filosofía que daba cuenta de la totalidad de la realidad. Así permeó a los intelectuales de los últimos siglos de la Edad Media. Es el caso de la relación de los siete planetas con características de la conducta humana, como puede verse en el LBA:

“muchos nascen en Venus, que lo más de su vida

es amar las mugeres, nunca se les olvida;” (152: a, b).

“En este signo atal creo que yo nascí:” (153: a).

Venus es la diosa de la lujuria: “**quia confert calorem et humorem, et in calidis et humidis viget luxuria.**”¹⁸⁶ Así, con cuidado, antes de las estrofas anteriores había dicho:

¹⁸⁴ Nos dice Angel Escobar, traductor y anotador al español de *De divinatione*, que: “La obra contó, seguramente, con muy pocos lectores entre los contemporáneos de Cicerón. (...) Posteriormente fue leída y utilizada por autores como Minucio Félex, Arnobio, Lactancio, Macrobio, S. Jerónimo, S. Agustín, Prisciano, Boecio y otros muchos, pasando así a formar parte del corpus filosófico ciceroniano más leído en la Edad Media (es decir, del llamado ‘corpus de Leiden’), cuyos primeros manuscritos conservados datan del siglo IX. En el caso de España, este tratado circula por los mismos cauces que el *De natura deorum*, sin que pueda observarse una especial influencia literaria, pese al vivo interés que el tema de la adivinación suscitó siempre en nuestra península. Cicerón. Sobre la adivinación. Angel Escobar (Notas y trad.) Madrid: Gredos, 1999, pags. 25-26.

¹⁸⁵ La distribución indiscriminada de la astrología oriental en la Península produjo un fuerte impacto en la mentalidad profundamente cristiana de la sociedad de los distintos reinos españoles. Este aluvión de saberes astrológicos y mágicos, que tuvo su fuente más copiosa en los autores de la ‘escuela alfonsí’, debió de constituir un poderoso vehículo transmisor de supersticiones que irán arraigándose paulatinamente en la cultura popular y en los círculos culturales más elitistas, suscitando las lógicas reacciones.” Fernández Conde y Olivier, A. Historia de la Iglesia en España. II 2º. Madrid: BAC, 1982, p. 202.

¹⁸⁶ Theodore Otto Wedel. Astrology in the Middle Ages. Mineola: Dover, 2005, p. 61. (Negrilla nuestra).

“Non sé astrología nin só ende maestro,
 nin sé astralabio más que buey de cabestro;
 mas porque cada día veo pasar esto,
 por aqueso lo digo; otrosí veo aquesto:” (151 a-d.)

Su no saber es a las claras un saber, pues el mismo arcipreste confiesa que todos los días “veo pasar esto.” Para su momento, hablar de astrología era ya un asunto delicado, sobre todo cuando se trabajaba directamente impartiendo doctrina para la cura de almas. Pero también para quienes disputaban en las universidades y que vivían lejos de las feligresías de las parroquias. Un estudioso de la astrología podría verse como peligroso, máxime si estaba en las esferas del poder.¹⁸⁷ Tal vez sea por esto que el arcipreste insista: “Non sé astrología nin só ende maestro” (151a).

Las prácticas astrológicas durante la Edad Media nunca cesaron, ni las largas disputas acerca de la legitimidad de su uso. En el ambiente universitario, aunque no en la vida de los

¹⁸⁷ Es muy probable que nuestro autor hubiera tenido conocimiento del caso de Cecco D’Ascoli. En el año de 1324 este profesor de Bolonia fue encontrado culpable, por un inquisidor, de enseñar en sus clases de astrología doctrinas contrarias a la fe. Sus libros fueron quemados y fue obligado a la penitencia pública; confinado al ayuno de por vida y le fue prohibido enseñar incluso privadamente. Los pormenores de su vida, así como los contenidos de sus enseñanzas han sido objeto de estudio, pues se trataba de un académico que admitía las doctrinas de San Agustín sobre la astrología. A pesar de su condena, él fue protegido por Carlos de Calabria, quien era a la vez duque de Florencia y lo llevó a su corte como astrólogo y consejero de los eventos políticos. Aún así su presencia en la corte fastidió al obispo a quien le era hostil el duque Carlos. Bajo los planetas regentes, parece que Cecco clasificó a todas las personalidades del reino y esto colmó la ira de los jerarcas. Se trataba ahora de enemigos personales que a tono con su época, Dante los situó en el infierno. “Padre Appiani, a jesuit who wrote an apology for Cecco in the seventeenth century, attributed his persecution at Bologna to the son, Thomaso Del Garbo, and that at Florence to Dino. Tiraboschi in the eighteenth century came to the conclusion that ‘envy had no small part in the condemnation of this unhappy astrologer, and that he would not have perished so wretchedly if he had not had powerful enemies who conspired to his ruin.’” Lynn Thorndike. *Cecco D’Ascoli*. USA: Kessinger. P. 967. Cecco ardió en la hoguera como hereje y sus enemigos se deshicieron de él. Empezamos a rastrear la presencia de los enemigos para los hombres de letras en relación con la salvaguarda de la vida.

eclesiásticos y de creyentes con más o menos conocimientos, se aceptó la influencia de los astros sobre los seres orgánicos, pero con la salvedad que hiciera Santo Tomás, reconocida mucho tiempo después, de que tanto el intelecto, el alma y el libre albedrío, al no ser materiales, escapaban del influjo de los astros.

La polémica derivó posteriormente en el deslinde definitivo de la astrología y la astronomía, al adquirir esta última el estatuto de logos, en su sentido griego. En lo que al LBA se refiere, es clara su utilización literaria, aunque estudiosos del tema, como Theodore Otto Wedel, lo ignoraron. Al referirse a Chaucer, éste dice: “his originality in employing astrology for poetic purposes is incontestable, and is, perhaps, unrivaled in the entire realm of mediaeval literature.”¹⁸⁸ Juicios estos muy comunes en quienes ignoran la literatura española medieval.

En su declaración final, el arcipreste se atiene a la doctrina eclesiástica:

“Yo creo los astrólogos verdad naturalmente;
pero, Dios, que crió natura y accidente,
puédelos demudar e fazer otramante:
segund la fe católica yo d’esto só creyente.” (140 a-d).

Tenemos ya un concepto doble: por un lado, la aceptación de la fe de la iglesia a la cual él se atiene, por el otro, la omnipotencia de Dios quien puede hacer que todo sea diferente. Con esto se rescata el principio de la contingencia, para el cual todo lo creado es contingente, por ello

¹⁸⁸ Wedel. Op. Cit., p. 143.

conviene señalar la coherencia sistemática del saber teológico del arcipreste, a tono con su época.¹⁸⁹

C Las llamadas iglesia y liturgia nacionales en España y el curso del monacato

Es común encontrar en las historias de España o “España” del primer milenio referencias a una iglesia particular española distinta de todas las del resto de Europa, cuando en realidad todas las iglesias tenían que ser diferentes. La uniformidad tardaría muchos siglos y tomaría muchas vidas de los mismos cristianos.

No existía un fundamento unificador que algunos llaman “aparato legal” que sirviera de fuerza centrípeta, por lo tanto, pese a algunas legislaciones con carácter universal, los mandatos de los concilios y la pobre autoridad del obispo de Roma, las iglesias eran propiedad de algún señor. También las interpretaciones de la escritura tenían una marca personal, hasta tal punto que cualquier estudioso de algún tópico de las escrituras producía una herejía.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Por ello la astrología no dejaba de suscitar inquietudes en los debates desde comienzos y aún a mediados del siglo XIV, hasta el mismo Papa estudiaba astrología. El contexto era acerca de la omnisciencia de Dios y una derivación de ésta: la predestinación. Pues como Dios sabía ya de antemano todo lo que sucederá es posible que haya signos en el universo a través de los cuales Dios manifieste esos conocimientos. Un conocido teólogo, “Levi ben Gerson lived in southern France from 1288 to 1344, and wrote a great length in Hebrew on philosophy, mathematics, astronomy, and biblical exegesis. His major astronomical treatise forms only part I of book V of his principal philosophical work, *The wars of the Lord*, (...) and dedicated to **Pope Clement VI** in 1342.” Bernard R. Goldstein. *Astronomical and astrological themes in the philosophical works of Levi Ben Gerson*. En: Actas del 5º Congreso Internacional de filosofía Medieval. Madrid: Editora Nacional, 1979, p. 797. (Negrilla nuestra).

¹⁹⁰ Los llamados padres de la iglesia, los cuales fueron considerados así por haber engendrado en la iglesia (por ello padres) los elementos básicos de la fe frente al llamado paganismo o las religiones del Imperio Romano. También por el esfuerzo de ellos orientado a diferenciar la fe cristiana de la filosofía griega, bien sea en sus variantes helenísticas o romanas. Aunque con un lenguaje difícil, su trabajo tendió siempre a plantear la nueva fe como algo completamente dado en el espíritu, una vivencia paulina de sentir a Cristo que vive en ellos. La figura cimera y definitiva durante toda la edad media fue San Agustín, su vida y su obra pesaron más que cualquier otro filósofo hasta el final de la Edad Media. Cuando aparecieron los filósofos y teólogos de la escolástica, ya el agustinismo había perfilado la iglesia. Por eso, aunque resulte extraño, como ya lo hemos referido, San Agustín fue declarado doctor de la iglesia sólo al final del siglo XIII. Un reconocimiento muy tardío pero que en el siglo XIV hará que vuelva

En cuanto a los acusados de herejía, hay evidencias de que podían ser desde monjes, predicadores, obispos y hasta el Papa.¹⁹¹ El fenómeno de la herejía evidenció que había muchas carencias doctrinales y múltiples variantes interpretativas que intentaban suplirlas. Lo que se presentaba en la época del LBA era la necesidad de un ordenamiento de la iglesia que pudiera conservarla y mantenerla no sólo en la actividad cultural sino también con una autoridad visible. A medida que las monarquías se fortalecían y centralizaban la iglesia entraba también en ese tortuoso camino, un proceso que ambas recorrieron con fines diversos y afines.

Es en la dinámica que recorreremos que se suele interpretar entre historiadores de distintas nacionalidades, incluso españoles, la iglesia española como un caso especial. Dado que durante los primeros siete siglos de cristianismo no se encuentra un rey que pueda ser llamado apropiadamente cristiano en España, se suele enfatizar por parte de algunos historiadores, como acontecimiento fundacional el hecho de que a la muerte del rey visigodo y arriano Recaredo, su segundo hijo Leovigildo lo sucediera y abrazara el catolicismo, haciéndola religión del reino. De hecho Schimmelpfenning se imagina en España una iglesia católica, autónoma y con liturgia propia, independiente hasta del Papa: “Thus the Spanish Church was the most complete example of a national church in the early Middle Ages. From this it followed, however, that there was no room in Spain for a supranational institution such as the papacy.”¹⁹²

el agustinismo a la palestra de los debates entre teólogos y filósofos que presenciaron el efímero tránsito de la escolástica por la iglesia.

¹⁹¹ Pero la situación fue peor siglos después, ya desde finales del siglo XIII, cuando Bonifacio VIII, asume el papado, tras haber forzado la renuncia de Celestino V, Felipe IV de Francia lo acusa de herejía. Los papas vivirán procesos constantes de acusación recíproca de herejía durante el siglo XIV. No escapaban de ella, bien les fueran formuladas desde la dogmática o del derecho canónico. Esa fue una constante incluso en el siglo XV.

¹⁹² Bernhard Schimmelpfennig. *The Papacy*. New York: Columbia: 1992, p. 73.

También los historiadores de España están marcados por este prejuicio, “A partir de 672 (coronación de Wamba), el rey es consagrado; es el primer monarca en Occidente en recibir la unción. En aquella lógica de cesaropapismo latente, era natural que las relaciones con Roma fuesen cada vez más distantes y hostiles a la vez. La iglesia de España se aísla, define una liturgia propia (que subsistirá en la época mozárabe) y afirma su particularismo.”¹⁹³

En las afirmaciones anteriores nos encontramos tres problemas: primero, la actitud de la iglesia española no fue la de aislarse, sino la conservar su autonomía al unísono con el resto de iglesias. Segundo, eran las distintas aristocracias europeas las que no tenían lugar en Roma; Roma era sólo para los romanos. Lo propio de la época eran las relaciones hostiles con la aristocracia romana que veía en el obispo de Roma, dada su trayectoria histórica, su más valioso patrimonio. Tercero, las liturgias propias abundaban en todos los reinos, pues la unificación de la liturgia sólo se vio necesaria mucho después cuando hizo parte del ordenamiento político de Carlomagno, quien para darle continuidad al imperio la utilizó como un instrumento de control y uniformidad bajo un Sacro Imperio Cristiano, la continuidad reacomodada geográficamente de la gran cristiandad de Constantino.

Los rituales, las ceremonias y las formas de vivir la fe en la cristiandad tenían que ser unificadas, no importaba cómo conseguirlo. En la mentalidad de los emperadores seguir dando espacio a la espontaneidad y la creatividad en la liturgia, era un obstáculo para la unificación del imperio que tenía que identificarse como cristiano, más que eso, las liturgias nacionales también disminuían la majestuosidad y la gloria debidas al emperador.

¹⁹³ Pierre Bonnassie y otros. Las Españas Medievales. Barcelona: Crítica, 2001, p. 36.

La diferencia de asuntos eclesiásticos entre España y los otros reinos de Europa deriva de la presencia musulmana en la península.¹⁹⁴ Hay quienes vieron esto como un obstáculo para el crecimiento de la iglesia en España y quienes encuentran en ello el mayor acicate para la afirmación nacional, pues fue luchando contra ellos que la fe cristiana se fortaleció y se convirtió en una cuestión nacional. Lo cierto es que esta presencia favoreció el crecimiento del monacato en España e hizo de sus construcciones abaluartadas, lugares donde se albergaban los nobles y se daba de comer a los ejércitos.¹⁹⁵

El monacato presenta además un carácter de ubicuo, no tiene centro específico ni en la diócesis o parroquia alguna, solía colocarse bajo la tutela directa de un monarca, noble y a veces, del mismo Papa. Esto les daba beneficios, por ejemplo exención a la hora de pagar tributos y también protección militar, aunque no fue así en todas partes y en todos los casos. Lo más importante es que al volcar su actividad hacia adentro, los monasterios lograron constituir centros donde se formaban los propios en sus reglas y en la diversidad de los oficios. También estudiar y escribir era parte íntegra del orar y trabajar. Es importante notar que las escuelas monásticas surgieron como una necesidad de instruir sólo a los propios en lo tocante a las reglas, normas y maneras de vivir la vida cenobítica. Se trataba de una instrucción que iba desde lo que

¹⁹⁴ El historiador Marc Bloch, al estudiar el fenómeno poblacional de lo que él consideró la primera época feudal, compara los asentamientos humanos del resto de Europa con los del territorio ibérico: "Compared the veritable desert of the Iberian plateaux, which gave the frontier regions of Christendom and Islam the desolate appearance of a vast 'no man's land' (...)" En su propia comprensión fue esa "tierra de nadie" la que generó los espasmos y desórdenes sociales que caracterizaron el largo periodo de la presencia musulmana. Cfr. Marc Bloch. Feudal society. Chicago: Chicago, UP. 1961, p.60, vol. 1.

¹⁹⁵ El campo de investigación de nuestro trabajo se ocupa de los siglos XII, XIII y XIV. Por ello, aunque nos resulte fascinante, no podemos hacer más generalizaciones, a veces con la debilidad de no entrar en debates como quisiéramos. Con las cosas así dejamos demasiados problemas y perspectivas por fuera. Todas estas investigaciones nos servirán de conexión para rastrear el comienzo de no pocos conflictos dentro del clero religioso y eclesiástico, que alcanzaron mayor impacto a finales del siglo XIII y bien entrado el XIV, los cuales hayan asidero en LBA.

ellos mismos llamaron *at divinis* hasta la enseñanza de los oficios. El nombre de escuela no es el más apropiado, es más bien anacrónico, porque sus prácticas de formación se ejercían con carácter exclusivo y excluyente, sólo para los suyos. Pero el desarrollo de estos centros de enseñanza se encontró con el maestro itinerante venido de afuera, con él, las injerencias de sectores de la nobleza que necesitaban el aprendizaje; por lo tanto hacían contribuciones materiales al monasterio, no sólo en dinero; después venía el patronazgo, algunas veces la posesión y el usufructo de los monasterios.

Los monjes no dependían de un obispo, su regla canónica les otorgaba independencia para sus asuntos. El abad era quien encarnaba la autoridad, en conformidad con los obispos o en conflicto con ellos. De aquí la constante pugna entre las dos modalidades de la vida eclesiástica: la religiosa o consagrada y la laica.

El LBA recoge la presencia de esa contienda que en muchos momentos enfrentó en términos de hecho y de derecho a los religiosos de las órdenes religiosas y monásticas con el clero eclesiástico secular durante los últimos siglos de la Edad Media. El hecho de que el clero secular comportase una vida individual, sin una comunidad canónica propiamente tal, motivó a muchos obispos, sobre todo los provenientes de las órdenes religiosas o monásticas, a ver como una falta de disciplina el carácter laxo respecto al tiempo de la oración en el clero secular. De allí las legislaciones diocesanas que imponían horas para rezar los oficios, las que desde luego causaron molestias por estar en contra de las costumbres del clero secular.

En el siglo XIV este conflicto reaparece en el LBA, tanto en “La cántica de los clérigos de Talavera” y los “Cantares de ciego,” escritos o no por Juan Ruiz, reinstauran estas polémicas del momento.¹⁹⁶

Lo que comenzó como cenobio terminó siendo también una organización económica que requirió de diversos monjes para controlar la producción de los excedentes, la distribución y las ganancias del monasterio en el mercado local. Los llamados scriptorium sirvieron inicialmente para satisfacer las necesidades de la abadía. “An intellectually stimulating environment evidently

¹⁹⁶ En la segunda mitad del siglo XIII empezó, en la Universidad de París, una agria polémica entre los mendicantes, básicamente franciscanos y los sacerdotes seculares. Polémica que continuó bien avanzado el siglo XIV, época de nuestro arcipreste y de la cual el LBA no estuvo ajeno. Los puntos de la polémica estaban en cuestionar la libertad del clero secular para poseer bienes y con ellos poder generar ganancias. Los franciscanos alegaban que esto repelía a la pobreza de Cristo que siendo secular o laico nunca tuvo ni buscó para sí ningún bien. Además de esto, los mendicantes veían con desconfianza que los seculares no tuvieran oración en común y que por lo tanto éstos ejercían el sacerdocio sin la referencia de una comunidad apostólica. Los franciscanos para aquel entonces habían adquirido muchos beneficios del Papa, además éste los consideraba como los verdaderos portadores de la pobreza de Cristo, en adición, les confería ubicuidad, es decir, les permitía predicar allí donde ellos lo vieran necesario. Esto colmó el recelo de los obispos y sacerdotes, pues los veían llegar a sus parroquias con el derecho propio de recoger limosnas. El párroco exigía de estos una cuota de participación de las limosnas recolectadas para sí, ya que tal actividad se llevaba a cabo en su parroquia. La pugna de los obispos franceses con los mendicantes fue hasta el Papa Clemente V quien finalmente declaró: **“Friars could preach in their own churches but not at times that conflicted with parochial services; they required permission of the local bishop to hear confessions but each bishop was required to accept a quota of friars; a quarter of all mortuary fees received by the friars was to be handed over to the parish priest.”** Citado por: Brian Tierney. *Origins of papal infallibility 1150-1350*. Leiden: Brill, 1972, p. 65. Nota 2, (negrilla nuestra).

El clero secular por su parte asumía su defensa desde sus condiciones de vida en la cuales tenían que valerse de bienes materiales para subsistir. En esos debates relacionados con la pobreza y con el rezo de las letanías en coro, se revivió el principio patrístico que también había recopilado Pedro Lombardo en las sentencias: ¿qué es usar o disfrutar? Esta distinción se canonizó e hizo parte de los contextos eclesiológicos durante la composición de LBA. Las variaciones de estas polémicas entre **frui** (gozar) y **uti** (utilizar, usar) adquirieron matices agudos durante este largo periodo. Llegaron incluso a cuestionar la validez del clero secular en la perspectiva del modelo evangélico comunitario que ofrecía una comunidad de apóstoles. El resultado de ello es la pérdida cada vez mayor de derechos civiles para los sacerdotes seculares: se limitaron aún más sus actividades lucrativas y personales hasta que finalmente se legisló canónicamente para distinguir entre los bienes del presbítero y los de la parroquia. Estos últimos podrían ser objeto de transacción por parte del obispo o con su autorización. La parroquia adquirió la figura de ente jurídico. Con todo ello la animadversión entre el clero secular y el religioso se avivó. Lo cual es recogido en la literatura muchas veces como blanco de burlas.

was not an essential prerequisite for scribal activity.”¹⁹⁷ El monasterio ofrecía la ventaja de una construcción material que permitía conservar y mantener la presencia de la iglesia en las áreas rurales. Es importante anotar que las reglas monásticas eran numerosas, no presentaban carácter unitario, estaban marcadas por el cariz de su fundador, en el caso por ejemplo de la regla benedictina, es bastante difícil de determinar quiénes la seguían con anterioridad al siglo XIII, de todas maneras era una más.¹⁹⁸

El crecimiento del movimiento monástico, sobre todo al norte de España, fue la contraparte de la actividad de las parroquias; muchas de las cuales fueron abandonadas con la creciente ola musulmana. Dadas sus construcciones pequeñas y aisladas en las áreas rurales, especialmente de frontera, las parroquias estuvieron expuestas al saqueo, por lo cual fueron transformándose también en centros de resguardo.

Aunque las parroquias seguían cumpliendo sus funciones en áreas urbanas con mayor densidad de población, el clero adherido a ellas no gozaba de buen prestigio moral por el hecho de verse envuelto en negociaciones económicas.¹⁹⁹ La contraparte de tal desprestigio está dada

¹⁹⁷ Alison I. Beach. Monks & Nuns Saints & Outcasts. Sharon Farmer & Barbara H. Rosenwein (Eds.). Ithaca: Cornell UP. 2000, p. 74.

¹⁹⁸ Es interesante ver cómo Duby se ve abocado a utilizar como fuentes históricas de este periodo los registros de los monasterios y los testamentos de los obispos. Asimismo, los sermones de San Gregorio de Tours. Los monjes escribían desde manuales, de circulación interna, para el aprovechamiento de la producción agrícola, hasta inventarios y registros de ventas y transacciones. Ver más sobre esto en: Georges Duby. Guerreros y campesinos. México: Siglo XXI, 1999.

¹⁹⁹ Es necesario advertir que el clérigo parroquial necesitaba conseguir su subsistencia y para ello gozaba del derecho de poseer bienes personales. De igual manera podía ejercer oficios corrientes como ser dueño de tabernas, posadas, sitios de juego, alquilar propiedades e incluso en oficios de alquería. Intervenía en compra venta de propiedades y tenía para tales efectos los mismos derechos que cualquier persona natural; lo que le permitió a algunos convertirse en negociadores de su haber y su poseer. Esto va a perdurar por siglos, pese a las repetidas legislaciones prohibiendo estas actividades económicas. El hecho de que esta riqueza personal comportara niveles de ostentación fue siempre el blanco de las diatribas y la crítica fácil de predicadores y reformadores religiosos.

por la cultura monástica de la época²⁰⁰ que va a predominar durante siglos. La producción de códices y piezas de arte que se produjeron en aquellos monasterios, hoy día hacen parte del arte cristiano que vemos en los museos. Asimismo, fue el monasterio el lugar de celebraciones litúrgicas de majestad y boato, algo impensable en una parroquia corriente de finales del primer milenio. Sólo cuando se empezaron a erigir las grandes grandes catedrales en ciudades de importancia mayor, la liturgia vino a ser una expresión de la gloria de actos políticos y religiosos.

Es durante estos períodos que las parroquias en España se agrupan en municipios rudimentarios. La reunión de sus representantes para establecer acuerdos o sancionar asuntos civiles o eclesiásticos, fue denominada concejo, una praxis del municipio que no todos comparten. O'Callaghan se adhiere al punto de vista de Sánchez Albornoz, quien a propósito de esos municipios, de origen romano, demostró que: "(...) it had already disappeared in the late Visigothic era and that, for the most part, life remained centered in rural settlements subject to the jurisdiction of territorial officials."²⁰¹ Lo importante es que el municipio adquiere una dinámica nueva al enfrentarse con los continuos intentos expansivos de los musulmanes. Debido a ello se institucionaliza el servicio militar, aunque sus antecedentes se remontan a siglos anteriores y pueden ser históricamente documentadas, las evidencias son mayores bien entrado el siglo XI y a lo largo del XII. Tanto la independencia cuanto el crecimiento de estos municipios

Aún así no se puede generalizar y muchos también se veían impelidos a prestar sus servicios a un señor que les diera protección y manutención.

²⁰⁰ En el marco rural, el abad adquiere también poder civil y la obligación de ejercer la justicia, pues no había otra instancia moral que pudiera hacerlo en los medios alejados de las concentraciones urbanas, donde el obispo asumía también estas funciones. Lo que explica la correlación directa entre los cambios sociales y las elaboraciones teológicas. Cada vez con más apremio, los monjes rediseñaban los elementos que con el tiempo trazarán una teología de la vida monástica.

²⁰¹ Joseph F. O'Callaghan. Op. cit., p. 171.

le devolvieron al obispo, con ello al clero eclesiástico dependiente de él, un papel legislativo y judicial para los cuales la actividad parroquial fue decisiva. En la mayoría de los casos el obispo actuó también juez.

Se exigió en los municipios que tenían estratégicamente mayor importancia, el servicio militar: “The lightly populated zone north of the Duero made walled settlements crucial to the populating and holding of lands within Muslim raiding and conquering capabilities. It was in this context that municipal militia service was formed.”²⁰² Con estas circunstancias sociales y políticas, se ofrecieron otros campos de acción para la población. En lo que más nos concierne, se presenta una opción de vida militar que precisó de un nuevo modelo de hombre, en sentido estricto de masculinidad, que fuera cristiano y ejerciera el uso de las armas en defensa de la fe y los valores circunstanciales y cambiantes de la sociedad que él juraba defender. Esta opción del servicio militar, abierta para todos, era obligatoria y alcanzó su perfil más alto en el caballero.²⁰³

Pocos podían ser caballeros, aunque ellos representaron un modelo diferente de ser cristiano: el caballero cristiano. De Tal manera que los modelos de vida cristiana se fueron ampliando culturalmente con la consagración del caballero. Esto nos sirve para ver la movilidad en las

²⁰² James F. Powers A society organized for war. Berkeley: California UP. 1988, p. 14.

²⁰³ “Chivalry is an integral principle of Western politics, society, and morality. It encompasses the framework of moral and political categories that underpin interpersonal networks as well as relationships between genders or between institutions throughout Western culture- categories that have ramifications in everyday Western vocabulary, such as loyalty, gallantry, adventure, friendship, civil life, and honor. Some of its ramifications are also among the most questionable of Western political, military, and moral categories: crusade, reconquest, gender inequality, and social asymmetry. Nevertheless, knighthood subsumes all these concepts, as if this class in a permanent state of creation- a perennially inchoate poetics- were the ideal laboratory for the incorporation of all these ideas into discourse. The most cogent argument for the social and political worth of the chivalric class is the fascinating strategy that it represents: **the creation of knighthood is a process that transforms disorderly violence into institutionally regulated violence, and sets a structure that buttresses the civic values of a peaceful society.**” Jesús D. Rodríguez-Velasco. Order and Chivalry. Philadelphia: Pennsylvania UP. 2010, p. 1. (Negrilla nuestra).

posibilidades de optar por un estilo de vida. Aunque el ser caballero fuera en sus inicios sólo limitado a nobles, esta posibilidad irá cediendo ante cambiantes condiciones históricas, prevalecerá siempre el ritual cristiano de velar las armas, con lo cual el componente eclesiástico no dejará de serle ajeno. Pese a ser un estamento social, en el sentido amplio de la palabra, con poder local, es muy simplista afirmar que ellos impusieron un modelo de masculinidad, fueron otro modelo.²⁰⁴

En sus maneras de proceder y en las narraciones de sus gestas (sus mitologías), los caballeros ofrecen más fuentes documentales que los distinguen del resto de la población cristiana, de la cual se sabe nada o casi nada y nos vemos obligados a proceder por deducción. Aunque ya para los siglos XIV y XV estos caballeros actúan más por cuenta de linajes que los sostenían y con ello ejercían más violencia indiscriminada y evidente sobre grupos de campesinos cristianos, esto no era algo nuevo, los caballeros desde sus orígenes tendieron siempre hacer justicia por sus propias manos y el abuso contra los más pobres fue una constante. En contraste, es muy poco lo que se puede decir de los miles de cristianos campesinos y productores de bienes cuya vida cristiana se limitaba a lo parroquial, aquí cesa la documentación.

²⁰⁴ En la consideración de los múltiples y variados ordos medievales es claro que la única igualdad que mantenían los hombres era la que tenían frente a Dios. En el intento de formular una tesis que sostenga la imagen de la masculinidad entre los caballeros, Mazo Karras sostiene que: “the primary way by which a boy established his adult masculinity was by testing himself and proving himself **against other men.**” Y añade: “In the Middle Ages, different segments of society adopted different understanding of what it meant to be a man.” Lo cual a la hora de mirar las articulaciones del desempeño social, nos topamos no sólo con las pocas posibilidades de movilidad social, sino con una concepción de la masculinidad que debía ser puesta a prueba frente a otro hombre. En otras palabras, una masculinidad sujeta a la próxima prueba y nunca consumada en esa lógica. Lo curioso de su argumentación es que al tratar el caso de España debe remitirse a Powers, a quien citamos anteriormente, y de quien retoma su investigación sobre las milicias en España. Pero en la argumentación de Powers no juega para nada la masculinidad sino la necesidad de defenderse frente al atacante, salvar la vida. Para lo cual los hombres debían tomar las armas y salvando su vida, salvaban también la de los más débiles y en consecuencia la de los poderosos. No dudamos que con el desarrollo posterior de la caballería se tejieron leyendas y modelos de masculinidad, pero en principio no es sobre esta prueba que recae originariamente la formación del caballero, cfr. Ruth Mazo, K. From Boys to men. Philadelphia: Pennsylvania UP. 2003, p.11. (negrilla nuestra).

Tenemos para el ejercicio de la vida cristiana los modelos de vida ofrecidos: el monje en retiro; el clérigo eclesiástico inserto en su parroquia; el naciente caballero y el clérigo (*clericus*) escolar (*scholaris*), letrado. Todos ellos alternativas de vida para unos pocos que pueden ascender en los *ordos* de la sociedad. No es que los modelos de vida se presentaran como un paralelo de los roles eclesiásticos, sino que fueron una exigencia de encontrar desempeños que rompieran los estrechos márgenes de la nobleza y la aristocracia.

Con los nuevos modelos se desarrollaron maneras de alcanzar renombre social y colocar el mérito propio a valer. La cuestión de la valía personal empieza a ganar mayores niveles de reconocimiento social en la constitución del problemático y multiséntico concepto de “fama.”²⁰⁵

Con las variables en torno a la fama, también entra en juego la opinión de los otros en el acontecer social, un elemento que expresa la condición débil en que se encuentra la vida de un ser humano expuesta a los juicios de los otros. Esta particularidad se vivió con mayor acento en las esferas de la nobleza y constituyó siempre el paradigma de los modelos de hombre y mujer que posteriormente alimentaron el género de las guías espirituales.

²⁰⁵ “*Fama* with its cognates and derivatives therefore acquired an impressively semantic range. It is ‘rumor’ and ‘idle talk,’ ‘the things people say.’ It is ‘reputation’ and ‘memory’ or ‘memories,’ ‘the things people know.’ It is ‘fame,’ or perhaps ‘glory,’ as well as their opposites, ‘infamy’ and ‘defamation.’ Across its semantic range *fama* intersected with a number of terms, such as honor, shame, status, and witnessing, and it glossed the essential nexus of performance, talk, reputation, and speech regulation (...) It retained and incorporated meanings that had been active in Latin-speaking cultures.” Thelma Fenster y Daniel Lord S. (Eds). *Fama. The politics of talk & reputation in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell UP. 2003, p. 2.

Capítulo IV

Los procesos de unificación y universalización del cristianismo anteriores

al Libro de buen amor

A Unificación litúrgica, institucional y clerical

El hecho político actual de una Comunidad Económica Europea ha motivado una oleada de estudios sobre los antecedentes históricos comunitarios. Uno de los más estudiados es el que está relacionado con el programa político de Carlomagno. En lo que nos concierne, se destacan el comienzo de dos procesos, el de la unificación litúrgica en la iglesia europea y la formación de la cultura curial.²⁰⁶

²⁰⁶ Hasta aquí hemos hablado del clero sólo como eclesiástico. Sin embargo, es una definición arbitraria, no siempre aplicable a la multiplicidad de tareas y títulos. Con la multiplicación de los señoríos y el aumento de conflictos entre nobles y autoridades eclesiásticas, se fue creando otra figura de clérigo que no necesariamente

1 Hacia una unificación conflictiva: liturgia y política

Desarrollar en muy pocas palabras lo que ha sido objeto de diversos estudios no es una tarea fácil. En las últimas décadas varios historiadores y liturgos han llamado la atención sobre el desarrollo conflictivo de la llamada liturgia romana, ya que: “However, the relationships between history and liturgy have for a long time been characterized by a profound misunderstanding and even by a reciprocal ignorance on the part of the practitioners of the two disciplines. In our day, this attitude is yielding to an ever growing interdisciplinary closeness.”²⁰⁷ Se había visto la liturgia como una actividad que sólo concernía a la realidad cultural de la iglesia y que se movía en un terreno espiritual sujeto sólo a la investigación teológica. Por lo tanto era sólo materia de estudio para los aspirantes al sacerdocio y por supuesto, para los teólogos.

Los estudios antropológicos desde el siglo XX han venido probando que las actividades litúrgicas, como un conjunto de prácticas para celebrar la vida, no pertenecen a una religión en particular y que pueden incluso, ser patrimonio de comunidades no religiosas.²⁰⁸ En la trayectoria histórica de los reinos europeos, existieron siempre liturgias regionales y en España la que se ha venido llamando, “liturgia mozárabe:” “Sabemos que esta denominación es inadecuada y totalmente tardía e inexacta; que dice relación a una situación política puramente

operaba dentro de los márgenes eclesiásticos, pero que participaba en disputas o actividades civiles que no podían separarse de los asuntos eclesiásticos. Esta nueva actividad clerical se fue convirtiendo con el desarrollo económico y político, en una forma de vida cercana al poder y con el tiempo, llegó a representar la cultura de los togados.

²⁰⁷ Eric Palazzo. History of the liturgical books. Minnesota: Pueblo, 1998, p. xxv.

²⁰⁸ Este criterio, por supuesto no tiene aceptación unánime sobre todo en los que ven la liturgia católica y romana como de inspiración divina.

externa, ajena a la fijación del ordo y de los formularios; que hoy los especialistas eligen en sus publicaciones la de antiguo rito hispánico. Y, sin embargo la hemos utilizado porque casi la totalidad de los manuscritos que nos han transmitido aquella literatura cultural fueron escritos durante la época mozárabe o durante los años que en la España libre a aquélla corresponden.”²⁰⁹

La llamada liturgia mozárabe fue una entre muchas más, tal como: la celta, galicana, africana, bizantina, romana, franca, germana, etc. Lo que hace de España en cuestiones litúrgicas, ningún caso excepcional.

Carlomagno pudo vislumbrar el papel de la liturgia en sus planes imperiales de unificación; vió en una liturgia única un elemento de cohesión política para uniformar el culto cristiano.²¹⁰ El problema con el que se enfrentaba era cuál ritual imponer, puesto que las liturgias no sólo eran múltiples sino también diversas, no había ninguna que pudiera ser más universal que cualquiera de las otras. Por eso le pidió un sacramentario al obispo de Roma y se dió a la tarea de

²⁰⁹ Juan F. Rivera. (director). Estudios sobre la liturgia mozárabe. I.P.I.E.T. III-1 Toledo: Diputación Provincial, 1965, p. VIII.

²¹⁰ El obispo de Roma, Papa León III ungió a Carlomagno emperador y lo nombró el defensor de la iglesia cristiana de occidente y por tanto, sucesor del emperador romano. Este acto político causó la ruptura de la iglesia en occidente con la llamada iglesia oriental; lo que condujo a que se desconocieran en sus autoridades y posteriormente se excomulgaran mutuamente. Fue a partir de allí que las hostilidades entre las dos iglesias fueron cada vez mayores. Asimismo, con este acto político se estableció la autoridad del Sacro Imperio Germano, en cabeza de su emperador para dirigir la iglesia en occidente. Los pormenores de tales desarrollos serán los motivos y el centro del conflicto en los siglos posteriores entre el emperador germano y el obispo de Roma. El imperio dividido y en sus finales, serán los momentos para que en Roma la aristocracia, entre a tomar las riendas del nombramiento y defensa de su obispo, el cual recaerá siempre entre los suyos: el grupo de familias aristocráticas que se disputaban el poder de la ciudad, cuyo mayor baluarte será el obispo de Roma para los romanos. Este episodio irá trazando la ruta que conducirá a Avignon en la época del LBA.

imponerlo en todo el imperio aunque el texto nunca había sido escrito con ese propósito universalista.²¹¹

El sacramentario que le fue dado por el obispo de Roma (papa Adriano) no podía satisfacer las costumbres litúrgicas de las distintas iglesias. Por ejemplo, no se contemplaban las festividades que se acostumbraban en Francia. Tanto el clero de Roma cuanto los romanos carecían de interés en las cuestiones litúrgicas, su pasado era rico en modalidades litúrgicas.²¹² Por ello Alcuino y su círculo se dieron a la tarea de insertar en el manual romano lo que faltaba para la iglesia franca.

Sabemos que el texto completado en la corte carolina fue una mezcla y adiciones de piezas y fórmulas repetidas, “tomadas del sacramentario leoniano, del gelasiano, del mozárabe, de los libros ambrosianos, galicanos o célticos, de las liturgias griegas y, aún más atrás, de autores siriacos u orientales...”²¹³

²¹¹ De lo que se trata aquí es de mostrar el poder del emperador, quien ve en sus nuevas funciones el gobierno de la iglesia y al obispo de Roma como su protegido. Esta liturgia, impuesta a la fuerza ejercería control sobre la iniciativa personal en los rituales y unificaría los procedimientos en las celebraciones, conmemoraciones y actos sacramentales. Por lo tanto prohibía las liturgias creadas por los pueblos con el fin de celebrar su fe como algo muy vivo. Resulta difícil para alguien hoy, en un pensamiento convencional asir la función del gobernante como un trabajo al servicio de Dios. Pero como si esto fuera poco, ver que en la unificación litúrgica cristiana se unificaron también las celebraciones no religiosas, provinciales (hoy en día nacionales) y sociales. Las maneras de celebrar y festejar hoy en día son casi iguales. Podemos aducir un esquema antropológico que subyace en la celebración; pero si hacemos referencia a la formación de protocolos y actos secuenciales de las celebraciones, es fácil derivar la asimilación a un patrón común que guarda en occidente relación con la unificación litúrgica cristiana. Pero bueno, este sería objeto de otro estudio.

²¹² El hecho de que el Imperio romano fuera cosmopolita favoreció el arraigamiento y el desarrollo del cristianismo. Bajo otra dominación política no habría tenido el cristianismo la menor posibilidad de esparcirse. Es un hecho que parece contradictorio, gracias a la libertad de cultos y el politeísmo inherente a ella, el cristianismo tuvo la base legal que le permitió su crecimiento.

²¹³ C. Cabrol. La messe en Occident. Paris: 1940. Citado en: Historia de la Iglesia Española. II 1. BAC. P.238.

La tarea política de imponer una liturgia única, implicaba la creación de un sofisticado sistema de reproducción de la escritura, con un espacio propicio para escribir y elementos materiales y humanos para este trabajo: clérigos eclesiásticos distribuidores del trabajo, consultores de lenguaje y dibujantes, todos ellos dirigidos a la producción textual.

Quienes se acercan al periodo Carolingio encuentran en un gran número de historiadores, tan reputados como Marc Bloch, el concepto de renacimiento, asociado con la presencia de clérigos letrados en actividad continua. Pero debemos aclarar que el trabajo de todos aquellos dedicados a las copias de material litúrgico, va dando fundamento a una serie de consideraciones sobre la actividad de unos cuantos hombres, aunque se sabe ya que también hubo mujeres, dedicadas a trabajar en un mundo cortesano que les fue dando a ellos mismos una predisposición para convertirlos en los posteriores clérigos.

La producción de textos era muy costosa, pero su difusión e imposición²¹⁴ lo sería más, lo que necesitó de una élite de letrados que trabajaba de corte a corte, que no se deben confundir con la actividad exclusiva del escriba. Con ello se presenta dentro de los grupos que representaban poder, un modelo de hombre cristiano: el clérigo, figura aún incipiente para los desarrollos que tendrá durante los siglos venideros y que ofrecerá la imagen del hombre virtuoso en quien tiene cabida la transmisión, elaboración y conservación de la cultura entendida como el depósito del saber. Esta definición ya se presenta problemática porque es excluyente y sitúa la cultura sólo como válida para unos grupos sociales e ignora el resto de la población,

²¹⁴ No todos los estudiosos de los sacramentos y de las prácticas litúrgicas comparten el criterio del carácter coercitivo de una liturgia unitaria. Cramer piensa que la liturgia universal no es disciplinaria sino unificadora. Les permite a las comunidades hacer de sus celebraciones y hechos comunitarios, acontecimientos únicos en los cuales cada comunidad puede ahondar las significaciones de lo que celebra y aportar su manera propia de magnificar las celebraciones. Ver: Peter Cramer. Baptism and change in the early Middle Ages, c. 200 - c. 1150. Cambridge: Cambridge UP. 1993.

como la campesina. Para ese inmenso grupo de la sociedad que trabaja y que es quien sostiene literalmente la sociedad, parece una broma, el único modelo es Cristo y por extensión, María, los apóstoles y los santos.

Regresando al conflicto que supuso durante siglos la imposición de una liturgia única contra las liturgias ancestrales, podemos observar que la liturgia que celebra la vida en las comunidades no se elimina por decreto y mucho menos se acepta una nueva, cuando la que se posee hace parte de la identidad patrimonial de un pueblo. Las resistencias al nuevo ritual romano continuaron a lo largo de los siglos siguientes hasta que fue impuesto por la fuerza de la espada. De allí que en el LBA el ciclo litúrgico romano se presenta de una manera vital y divertida, haciendo que todos puedan participar de ella.

En la época del arcipreste la liturgia romana que se había impuesto por decreto estaba todavía muy lejos de entenderse completamente. Puesto que quienes asistían a la misa en algunas parroquias de la diócesis de Toledo estaban más familiarizados con el árabe como lengua, incluso, que con el creciente romance. Lo cual obligaba a una actitud desinteresada en la misa ya que no la disfrutaban porque era celebrada en latín y carecía de sus acostumbrados momentos litúrgicos oracionales. Se oía pero muy pocos podían por ejemplo seguir los cantos, muy diferentes a los ancestrales o contestar las preces. Por ello en el área urbana hubo parroquias que seguían celebrando la antigua liturgia hispana o mal llamada mozárabe. Esa realidad era aún más evidente en las parroquias rurales donde era literalmente imposible cambiar de golpe, incluso materialmente, los textos mozárabes por los rituales en latín.

En sus estudios históricos sobre el rito mozárabe, Rivera Recio, trae a cuento los esfuerzos del Cardenal Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, para restaurar el rito hispano que ya prácticamente estaba desapareciendo en su último fortín: Toledo. Una labor que a finales del Siglo XV parece ser coincidente con el intento de reconstruir libros de culto en muchas diócesis de Europa. “Pero si la restauración cisneriana pudo reproducir los textos litúrgicos, no pasó igualmente con las melodías cantadas en el rito antiguo. Mal que bien, los textos pudieron ser transcritos. Pero los neumas y la notación musical, cuya lectura por el paso del tiempo se había totalmente perdido no se consiguió hacerla resucitar (...) Variadas hipótesis se han intentado para encontrar pistas nuevas, pero hasta ahora todas han sido inútiles; tal vez una existe en la que no se ha insistido ahincadamente: la de buscar los orígenes del canto mozárabe en la música ritual bizantina, pues sabemos que Bizancio tuvo notable influjo en España cuando se estaban componiendo las preces litúrgicas y escribiendo las melodías que debían acompañar con sus neumas a aquellas fórmulas.”²¹⁵

Lo que la crítica no ha visto es que el LBA celebra la liturgia romana como una fiesta en la que todos son llamados a participar. Es el festejo de una liturgia universalista que emana de Roma y envuelve a los creyentes, haciendo de las celebraciones y los periodos litúrgicos durante el año algo cada vez nuevo, con lo cual la liturgia romana no se vive como imposición sino como fiesta. Es importante anotar que el LBA inicialmente era llamado Cantares...²¹⁶ con lo cual tenemos

²¹⁵ J. F. Rivera. Historia de la iglesia en España. La liturgia mozárabe. II. 1º Madrid: BAC. 1983, p. 33.

²¹⁶ “Si sabedes estromentos bien tañer o templar, / si sabes o avienes en fermoso cantar, / a las vegadas poco, en onesto lugar/ do la mujer te oya, non dexes de probar.” (515: a, b).

información de que hemos perdido también la puntuación musical de esta obra, algo más decidior que guarda relación con el contexto en el cual a lo largo de toda su vida el poeta cantó:

“que pueda de cantares un librete rimar,

que los que **lo oyeren puedan solaz tomar.**” (12: c, d. Negrilla nuestra).

Juan Ruiz lleva Roma a la calle, (la llegada de Don amor) para que los creyentes aprendan cosas que no pueden ser enseñadas sino festejando, facilitando la experiencia (pedagógica) de ver lo sagrado con sorpresa y felicidad, como un encuentro jubiloso de todos. En su investigación sobre el rol siempre variable de quien conduce la liturgia, dice Kavanagh: “He presides not over the assembly, but withim it; he does not lead it but serves it...”²¹⁷

En el trayecto de los que significó la herencia carolingia, recientemente Rosamond Mckitterick²¹⁸ ha destacado el modelo topográfico de Carlomagno, entendido como una red de centros de poder regional, una cadena de palacios, la contraparte del modelo del Imperio Romano. El emperador encuentra en la organización monástica un valioso punto de apoyo. Aparte de hospedarse en ellos, deja personas para entrenar a los monjes en la tarea de los *leges-scriptorium* y copiar el sacramentario. Este solo episodio convertirá por siglos a los monasterios en centros de cultura. De allí en adelante todos los monarcas verán en los monasterios verdaderos baluartes que, dada su organización interna, les servirán para todos sus propósitos, por ello también las acostumbradas largezas para con ellos.

²¹⁷ Aidian Kavanagh. The Elements of Rite. New York: Pueblo, 1982. P. 28.

²¹⁸ Rosamond McKitterick. Charlemagne. The formation of a European Identity. Cambridge: Cambridge UP. 2008.

Si nos situamos en la vida diaria de la parroquia, ésta en cambio, constituye el sitio de reunión y celebración que alimentaba la fe para la vida cotidiana; promoviendo la actividad devocional de algún santo y la práctica de los múltiples sacramentos. El feligrés vivía las fiestas religiosas en el sentido pleno de ellas, en una absolutización del presente comunitario. Por lo tanto la existencia de un lugar que encendiera la fiesta era un punto de referencia obligado. Muchas personas recorrían largos caminos para llegar a su iglesia, la única ocasión para establecer relaciones o como se dice hoy, contactos.

La concepción de la parroquia como espacio de fiesta no es una formulación teórica, sino una práctica social del creyente. Se trataba en las áreas urbanas, de los habitantes establecidos en la vecindad a la edificación material del templo parroquial y en las áreas rurales de habitantes de una extensa región a quienes les correspondía una parroquia sacramental. Es necesario aclarar que existían también los templos votivos; llamados así porque fueron erigidos para la devoción de un santo. Asimismo, existían las iglesias de los monasterios que aunque no eran parroquias, en sentido estricto, eran el lugar para el oficio divino de los monjes, cumplían con funciones similares, aunque no completamente, allí donde las regiones lo permitían. Finalmente están las capillas o iglesias privadas de los nobles, que como indica el nombre, tenían su propio clero eclesiástico y servían sólo a los suyos. En su carácter magnánimo, algunos nobles abrían las puertas a sus siervos, pero esto era sólo por “bondad de sus señores”. El punto que no debemos perder de vista es que sólo la parroquia sacramental presentaba el carácter abierto y territorial que servía a los habitantes de su región. Sólo en ella podían vivir la inmensa gama de sacramentos y con ellos seguir el decurso de sus vidas en las cuales la actividad sacramental

actuaba como un cúmulo de metas que se obtienen a lo largo de la existencia cristiana, ya que los sacramentos se administran acorde con la edad cronológica de la persona.

En el occidente, la parroquia fue un factor de cohesión en sus usos comunitarios y en sus relaciones sociales; fue una agregación no exclusivamente política: lo que entendieron muy bien los reyes de España al crear obispados en sus territorios pues ellos por necesidad emprenderían un proceso de parroquialización y con ello se sentaban núcleos urbanos de identidad cristiana. Como ejemplo de ello, en la estadía de Fernando III en Córdoba entre 1240-41 se dio a la tarea de reordenar el territorio: “La reorganización eclesiástica fue rápidamente realizada: se constituyeron catorce parroquias y un obispado. La del concejo fue mucho más lenta. (...) Fernando III procedió a la consagración de la gran mezquita, que se convertiría en iglesia catedral el 22 de diciembre de 1248. (...) Fernando III como en Córdoba y Jaén, dirigió los trabajos de los oficiales de su casa encargados de la formación de lotes. Estos oficiales estaban constituidos en comisiones: una comisión central de cinco miembros, una comisión particular para cada una de las 24 parroquias en las que se había dividido la ciudad. (...) en cuanto a Sevilla, la ciudad se dividió en 24 parroquias, dotadas de cierta autonomía no sólo religiosa sino también administrativa. La iglesia ocupa el lugar de la mezquita. La parroquia es una especie de microcosmos. Allí se encuentra la misma estratificación social que a nivel urbano.”²¹⁹

Podemos preguntarnos y para entonces, qué lugar ocupaban los campesinos, los que cultivaban la tierra; Los constructores de fortalezas, baluartes, castillos y monasterios y Los artesanos de las urbes. Siendo ellos la fuerza económica que alimenta literalmente todos los

²¹⁹ Jean Gautier Dalché. Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media. Madrid: Siglo XXI, 1973, p. 148.

sectores de la población, pese a ello no parecen tener cabida dentro de este marco que vamos trazando. Su papel sin embargo es muy importante, además del productivo, son ellos la base sobre la que se ejerce, en gran parte, la actividad eclesiástica. De tal manera que a diferencia del monacato, cuyo centro estaba volcado hacia adentro, la actividad de la iglesia a través de las parroquias, lo estaría hacia afuera, su centro serían los lugareños y quienes ejercían la actividad productora de bienes, incluso en las formas artesanales.

De nuevo nos enfrentamos con la paradoja que planteamos antes, la historia del feligrés en la Edad Media nunca ha sido objeto de estudio, ha descansado sobre la documentación histórica de las parroquias pero no de la cura de almas.²²⁰ Es por ello que no sabemos casi nada de cómo los parroquianos asimilaban las enseñanzas que por cierto tuvo que ser muy diferente de cómo las vivieron los del orden jerárquico de los preladados. En breve, hay en la historia de España muchos obispos y arzobispos famosos y muy pocos arciprestes que se conocen de una manera históricamente adecuada.

La cultura de la época, entendida como las prácticas sociales de la gente común, siempre fue el blanco contra el cual se dirigen los sermones y la predicación eclesiástica. El eterno conflicto entre la moral que dicta lo que no se debe hacer, la ley que impone lo que se tiene que hacer y la cultura, que expresa lo que la gente de todas maneras ve y hace, es la constante preocupación de la predicación medieval. Con esto podemos establecer un principio que regirá por siempre al cristianismo: los creyentes harán lo que ven hacer a sus sacerdotes y jerarcas.

²²⁰ Una aproximación para explicar este fenómeno lo propone la profesora Corradi Fiumara: "Among the widespread meanings of the Greek term **logos** there do not appear to be recognizable references to the notion and capacity of listening; in the tradition of western thought we are thus faced with a system of knowledge that tends to ignore listening processes. (...) Perhaps we could start out by admitting that there could be no saying without hearing, no speaking which is not also an integral part of listening, no speech which is not somehow received." Gemma Corrado F. The other side of the language. London: Routledge, 1990, p. 1.

Cuando al comienzo de estas páginas nos detuvimos en los procedimientos primigenios de los cristianos y sus asambleas culturales bautismales, quisimos ilustrar estos siglos para contrastarlos con los de finales del primer milenio y los comienzos del segundo en los que ya para entonces, no se nacía en un mundo pagano sino básicamente cristiano, lo cual no ofrecía rivalidad alguna en la práctica cultural. Se tiene en cuenta que en los primeros siglos se nacía y crecía en un mundo rodeado de dioses, el cristianismo con un dios único sólo ofrece una opción individual cuando todavía existía una multiplicidad de cultos.

Hacia finales del Imperio Romano y frente a la diversidad de cultos, el cristianismo ofrecía la elección individual de hacerse cristiano, por ello la edad adulta para poder escoger era considerada el momento propicio. El catecúmeno, que se preparaba para el bautismo, tenía que pasar por un proceso de arrepentimiento (un cambio interior); al que seguirá el bautismo que era un cambio exterior. Como puede verse, cualquier intento de reconstruir las experiencias vividas por la gente de esa época siempre tiene que acudir a los hechos históricos ya que no estamos frente a normas fijas sino más bien frente a las experiencias carismáticas de la fe y de una iglesia que para aquel entonces no tenía tintes de universalidad, al contrario, el hecho local y comunitario lo era todo.

Para el siglo X ya no era una elección personal llegar a ser cristiano y el creyente no se limitaba a una pequeña comunidad específica, sino que entraba en relación con una sociedad que ya era de nombre, cristiana. Con esta consideración podemos sopesar cómo el cristianismo jugó un papel unificador en las creencias religiosas de los reinos esparcidos a lo largo de Europa. Las prácticas cristianas ahora adquirieron un carácter devocional: lugares, reliquias y santos se convirtieron en garantes para defenderse de las actividades terrenales del diablo, por ejemplo.

Esto quiere decir que la educación en la fe era ya un asunto masivo, muy distinta de la ejercida siglos antes por los mistagogos.

El ser creyente comienza a ser una condición social, asunto masivo, que exige nuevas formas de educación en la fe, lo que reconfigura la necesidad del sermón menos erudito y con ello se abre un espacio nuevo para la posibilidad de la creatividad individual en diversas formas. No queremos decir que el sermón sea una novedad o una invención de estos siglos, sino que se desplaza, se hace menos erudito, de mayor alcance y adquiere un matiz personal que se hará más atractivo dependiendo de las cualidades oratorias del predicador y de su ingenio creativo. El presbítero debía dirigir sus sermones a un número mayor de feligreses y por ello necesitaba una formación necesariamente de la cultura clásica y de maestros que pudieran hacerlo.

Si el sermón dominical generó sus oyentes, quienes recibían orientación para sus actividades dentro de su parroquia; la predicación institucionalizada podrá darse en cualquier lugar y circunstancia.

El sermón comenzaba por ser parte de la misa dominical, por lo cual exigía un lugar propicio para su elocución: la parroquia, pero lo más importante de todo es que no seguía unas normas específicas y obligatorias en sus contenidos. Aunque se apoyaba, en lo estilístico, en modelos retóricos de autoridades eclesiásticas como, San Agustín o San Gregorio, expresaba una realidad factual que consistía en lo cotidiano, lo parroquial.²²¹ La oralidad social no exigía el texto escrito; es un primer momento de estímulo a la creatividad personal.

²²¹ Estas opiniones están más desarrolladas, con multitud de ejemplos que como siempre, se refieren solamente a Inglaterra, Francia y Alemania. Ver para este propósito: Colin Morris. The discovery of the individual 1050-1200. Toronto: Toronto UP., 1972. En su criterio, este periodo en particular permitió que en el espacio de los clérigos

La iglesia, paulatinamente y de modo desigual, dejó de ser bautismal para ser devocional²²² y con ello se va desgastando el sacerdocio carismático, aquel que otorgaba el bautismo. Recordemos que el bautismo confería el verdadero sacerdocio, lo que no equivale a decir que todos los bautizados ejercieran actividad presbiteral, pero a discreción del obispo y las comunidades, podían hacerlo. El bautizarse es ahora una formalidad que da ingreso a una sociedad ya cristiana: es un asunto que con los siglos será un evento más social que religioso.

La formación y educación de los cristianos eliminó por inanición la figura del mistagogo. Frente a un grupo cada vez superior en la cantidad de los bautizandos, no había otra alternativa que la de un bautizo pronto y sencillo. Con un cristianismo de carácter social e identitario se fue delineando la necesidad de un ejercicio distinto en la formación de los cristianos; por lo tanto, muchos otros sacramentos aparecen en la escena. Es importante en este momento acentuar que los sacramentos se mueven al ritmo de nuevas necesidades sociales y políticas, además de espirituales. En cada época se fueron enfatizando unos sacramentos mientras otros perdieron la magnificencia o importancia que tenían; con ello no queremos decir que dejaron de ser necesarios e importantes para los creyentes

eclesiásticos se desarrollara un marco que estimuló la posibilidad de expresar lo personal. Según la tesis de este autor, ese movimiento declinó hacia el año 1200.

²²² Con el concepto, aunque no unánime, de una iglesia devocional, hacemos referencia a la constitución de un santoral que permea la vida diaria. Todos los días se celebra la vida y milagros de algún santo. Ellos también adquieren un lugar particular de culto, bien sea en templos votivos erigidos para ello o en la construcción de altares privados para su devoción. El feligrés se identificaba con un santo de su devoción. La devoción a los santos se enfatiza en toda la predicación; es por ello el momento de las hagiografías que recopilan historias de santos. El santo más que nunca está al orden de la invocación diaria. Este es *grosso modo* lo que nos da la idea y posteriormente, el concepto de una iglesia devocional. En adición a lo anterior no podemos perder de vista la presencia de las reliquias que convalidaban la devoción.

El bautismo fue perdiendo la majestuosidad que tenía inicialmente; sin embargo, no perdió su importancia, su simplificación se fue delineando en el acontecer cotidiano y el sacramento se hizo expedito y carente de misterio, por ello no generó entre los creyentes reacciones de oposición a los cambios en el ritual. El fenómeno opuesto será el que se vivirá hacia finales del siglo XIII y comienzos del XIV, cuando ya muchos sacramentos, tenidos por tales fueron suprimidos súbitamente y el creyente acostumbrado a ellos, no supo cómo ni por qué habían dejado de ser sacramentos. Lo que será peor es que no podrá comprender qué es un sacramento, pues el uso acostumbrado de las múltiples prácticas sacramentales se modificó en su parroquia.²²³ Es en la superación de estos obstáculos y con el propósito de reafirmar sólo los siete sacramentos establecidos para su época que el arcipreste escribió parte de su obra.

El mayor peligro para el cristianismo ya no era la superstición y el paganismo, se centraba más bien en el pecado hasta el punto en que éste precisó de una elaboración escrita y general para la formación de los fieles. Las instrucciones para defenderse del pecado, debían almacenarse en la celda de la memoria una vez se instruyera sobre lo que era pecado. El LBA es consistente con este principio: *“E aún digo que viene de la pobredad de la memoria que non está instructa del buen entendimiento, ansí que non puede amar el bien nin acordarse d’ello para lo obrar.”*²²⁴ La memoria es el único instrumento que le permite al creyente recordar qué es el pecado.

²²³ “This fluctuation in the definition of the grace of the sacraments and in the requirements for a sacrament was reflected inevitably in the list of actions qualifying as sacraments. One of the most widely accepted formulas spoke of four sacraments,’ which were, on the basis of Isidore: ‘baptism; chrism; the body of the Lord; the blood.’ But the number varied widely, from the two on which everyone agreed **to twelve and even more.**” Jaroslav Pelikan. The Christian Tradition. The Growth of Medieval Theology (600-1300). Chicago: Chicago UP. 1978, p. 210.

²²⁴ En el LBA, líneas 57-59.

De tal manera que la preocupación por las sutilezas de la tentación (versos 503b y 1677c) que llevan al cristiano a perder su alma, alcanzan su culmen en los pecados capitales. El arcipreste establece una variante de ocho pecados que ocupan buena parte del LBA, contrario a la mayoría de las obras escritas en Europa durante los siglos XII-XV que contaron sólo siete.

“Los mortales pecados ya los avedes oídos,

aquéstos de cada día nos traen muy combatidos:

las almas quieren matar, pues los cuerpos an feridos,

por aquesto debemos estar de armas bien guarnidos.” (v. 1583).

Con el bautismo generalizado, cualquier bautizado (esa era la precondition) podía ser ordenado presbítero, como siempre había sido a discreción del obispo. De igual manera, los distintos órdenes prácticos y necesarios dentro de la iglesia, continuaron incrementándose. Sin embargo, no todos aceptaban tales prácticas transmitidas y surgieron cuestionamientos con relación al carácter de la imposición de las manos del obispo. Como por ejemplo si se trataba de algo sólo simbólico o de si efectuaba algún cambio en la esencia de quien la recibía.²²⁵

Los órdenes ministeriales para cubrir la inmensa gama de sacramentos y actividades culturales eran muchas; pero en una sociedad ya identificada como cristiana, los miembros del

²²⁵ Este será un largo debate que se extenderá durante todos los movimientos reformadores en la Edad Media. Se acentuará frente a la indignidad con la que muchos presbíteros ejercían su función. Aún así, se continuará frente a los otros sacramentos; la pregunta será igual: ¿el sacramento es simbólico o ejerce algún cambio sobre la naturaleza del que lo recibe? La crisis mayor de este debate se alcanzó en el siglo XIV cuando los movimientos de laicos y de místicos y pseudomísticos rechacen los sacramentos como fuentes de la salvación y la gracia. Pero en lo más concerniente a los contextos del LBA será la de la coronación del Papa, la entronización con la tiara papal que no era un sacramento sino un acto canónico legal que adolecía de la función sacramental. Debido a ello el arcipreste no cesará en repetir que la fuente perenal de la salvación está en los sacramentos y los mandatos papales en todas sus variables: decretales o Clementinas; la ley de Cristo; el ordenamiento eclesiástico de la época.

clero eclesiástico eran más que funcionarios que se desempeñaban para asuntos de iglesia. También lo eran para lo legal, lo educativo y lo ceremonial. Pronto se advirtió la necesidad de una reforma que favoreciera el carácter presbiteral de la iglesia, que le concediera mayor dignidad al presbítero, pero este anhelo tardaría muchos años en evidenciarse y aún más en decretarse.

2 La consolidación de la cultura clerical no eclesiástica

En la Edad Media la figura de Carlomagno ha sido narrada en leyendas y cantares de gesta. Lo que nos interesa de su legado para nuestro propósito son los resultados en su reorganización eclesiástica. Los historiadores de la iglesia medieval española suelen señalar en estas reformas los primeros indicios de lo que ha sido llamado inapropiadamente “el renacimiento carolingio” en la iglesia de La Marca Hispánica. Destacan la imposición de la caligrafía carolina que en tal periodo desplaza a la gótica y el trabajo de los escribas y clérigos que contribuyeron a la depuración del latín de contaminaciones.²²⁶

La verdadera novedad son las cortes y los clérigos a cargo de ellas. El primer modelo de estas fueron las carolingias donde acudían los altos dignatarios eclesiásticos y los nobles a pedir beneficios o tierras y casi siempre protección militar, esto último era lo que más solicitaban los

²²⁶ Este no fue un proceso igual y uniforme. En todos los reinos operó de manera diferente. La primera dificultad fue la aceptación de lo romano frente a lo propio. La segunda fue el costo y la circulación de los materiales y la tercera la obligación de mantener un grupo de clérigos que ya eran necesarios para la administración y la organización de documentos. Era también el tránsito lento de una cultura que iba cediendo su oralidad al texto y éste se convertía en garante, en instrumento de trabajo. La instrumentación del texto se hizo más evidente con la formación de los clérigos eclesiásticos a todo nivel, pero de manera particular en las catedrales. Los textos litúrgicos en su realidad fáctica, el hecho de ofrecerse a la mano para su memorización ejercieron un cambio en el entrenamiento (es la figura más adecuada) del presbítero que debía celebrar y cantar la misa. A ello se suma también la formación en el canto, arte del cual los benedictinos gozaron siempre (en el siglo XXI esto no ha cambiado) de un prestigio sin igual, en particular en la ejecución del canto gregoriano.

monasterios dado el incremento acelerado de sus riquezas. Esto se explica por los excedentes de sus bienes producidos; una vez que se satisfacían las necesidades alimenticias del monasterio y todos sus vasallos debían llevar al mercado estos excedentes y entrar en las leyes de la oferta y la demanda, con lo cual los monasterios podían adquirir bienes suntuarios y costear actividades como los scriptorium que sirvieron posteriormente a los reyes, príncipes y nobles a lo largo de los reinos europeos.

Las reformas litúrgicas a medida que fueron llegando a las diócesis, una vez aceptadas, se daban a conocer a través de reuniones en las parroquias que servían para memorizar los rituales y en especial el canon de la misa. Los presbíteros pasaban mucho tiempo aprendiendo los ritos de la misa que era bastante extensa. Después la decían, en un latín muy pobre, para cumplir con su función principal: la consagración del pan y el vino.

Es importante precisar que tanto el presbítero, cuanto gran parte del clero eclesiástico, no tenían que saber leer y escribir, pues para ello había los órdenes del diaconado o lectorado, también escribas o escribanos, como su título lo indica copiaban los documentos parroquiales para ser leídos o mantenidos al servicio del clero eclesiástico en sus diversos órdenes.

Cuando hoy en día, en los manuales de historia de la literatura, se critica en particular al presbítero de la Edad Media por su analfabetismo, lo que hay es una pobre intelección de los órdenes en la iglesia de aquellos siglos. La lectura y la escritura no eran un requisito para ser presbítero.²²⁷

²²⁷ El bautismo fue siempre el requisito y distintivo del verdadero sacerdocio. La preparación para este sacramento exigía del mistagogo quien instruía en los misterios de la fe y prepara largamente al catecúmeno para ser bautizado. El presbítero era elegido entre los bautizados. Es de observar que esta selección se fue problematizando por las

Cuando un bautizado recibía la imposición de las manos por parte del obispo, era aclamado por la comunidad que lo reconocía dotado de gracia para el orden que le fuera conferido. Leer los textos estaba a cargo del orden del lectorado, ayudado por los diáconos y a veces, subdiáconos, cuya obligación era leer, aunque no necesitaban escribir; siendo el grado menor de los órdenes la de exorcista, de enorme y diaria actividad.²²⁸

Las reformas litúrgicas favorecieron la producción textual de libros del Antiguo Testamento como, Los Salmos, Sabiduría de Salomón, Eclesiastés y Proverbios. Esta literatura llamada sapiencial estimuló la lectura en los centros urbanos y alrededor de las parroquias donde se fueron creando escuelas. Los libros sapienciales como, Sabiduría, Eclesiastés, Proverbios, no tienen una referencia directa a la historia de Israel y por ello fueron utilizados para impartir consejos e instrucción de vida ya que en apariencia son más universales, aunque suponen un creyente en Dios (Yahvé). De allí que se prestaban a un desprendimiento fácil de los contenidos históricos.

Con los medios inadecuados de comprensión y conocimientos incompletos, la gente trató de ajustarse a un mundo entendido como un ordo. Allí cada quien tenía su lugar apropiado y

normas particulares de cada reino. Algunos decretos de los concilios regionales de Toledo prohibían la ordenación a quienes hubieran cometido por ejemplo, asesinatos o hubieran fomentado la prostitución de esclavas. Las legislaciones prohibitorias en estas materias sirven como un indicativo de que ellas se daban.

²²⁸ La categoría de analfabeta se construye e identifica frente a las necesidades de leer y escribir, lo cual expresa también esas posibilidades; quiere decir que quien es analfabeta tiene mucho que leer y escribir pero no puede hacerlo porque no ha ingresado en la lecto-escritura, o no ha sido alfabetizado. En la Edad Media la gran mayoría de la gente podía pasar toda su vida sin ver un texto escrito; es más, no había materialmente que leer y mucho menos con qué escribir o qué escribir. Si lo había era extremadamente costoso comprarlo o mandarlo a componer y si se pudiera comprar, ¿para qué? ¿Qué se podía ganar con la posesión del texto si no se era noble o estudioso? Por lo tanto, la categoría de analfabetismo para el grueso de la población es inválida. Porque materialmente no tenían a su disposición nada para leer. Esta realidad no es para nada peyorativa, es descriptiva, vivían la vida tan intensamente como el que leía y escribía; asimismo, el presbítero para ejercer su función tampoco necesitaba leer; una buena memoria era suficiente, hasta que con las reformas del siglo XIII le fue necesario.

era a través del clero eclesiástico o laico, que las instituciones se hacían visibles. Con tales procedimientos, los asuntos de la vida cotidiana se ajustaban a los rangos en los que se vivía. Con ello la liturgia acogía un segmento más amplio de la vida social, pues era necesario ritualizar las actuaciones en los distintos órdenes sociales. De esta manera, cuando se obliga a actuar conforme a las reglas de la costumbre (era la manera de concebirlo) se templa el ímpetu de las emociones espontáneas y éstas entran en la dinámica del control social, pues todos están obligados a seguirlas.

Había, pues, rituales propios para las cortes, los monasterios y las catedrales. En la distancia del tiempo, muchos de los gestos que acompañaban esas prácticas de comunicación social se han perdido o se han resemantizado, lo cual no nos permite verlos en su carácter original. De tal manera que representar un oficio hacía parte del oficio mismo, el sacerdote en el altar hacía las veces de Cristo y lo representaba, por supuesto, no era él. Esta doctrina daría pie a finales del siglo XII a las primeras elaboraciones teológicas de la iglesia presbiteral, según las cuales sólo un presbítero era necesario que representará a Cristo, el verdadero sacerdote por antonomasia, el hijo de Dios.

Los clérigos de las cortes que podían ser a la vez clérigos eclesiásticos (no monjes, aunque los hubo) pronto empezaron a concentrar también en sus manos todas las actividades litúrgicas. Esto se explica porque estaban capacitados de hecho y en derecho para hacerlo. Con lo cual empiezan a formularse empíricamente y sin legislación alguna, los fundamentos de la eclesiología presbiteral que veremos enunciar en los decretos del IV Concilio de Letrán en 1215, en el sacramento del orden, con extremos fundamentalistas que llegan hasta nuestros días.

El concilio postuló que un presbítero educado sería más capaz de subsumir todos los órdenes (que ya a partir de entonces se empezaron a llamar menores) o casi todas las funciones que en el siglo XIII se requerían para el buen desempeño de la actividad eclesiástica en general y de la parroquial en particular. Con lo cual algunos órdenes eclesiásticos llegaron a tener un rango muy inferior ya que al carecer del sacramento que los consagraba irían desapareciendo por decreto e inanición y así fue.

La práctica consuetudinaria en la corte engendró modos de proceder, como ya lo hemos dicho, y maneras de comportarse, interpelar, apelar y comunicarse. Lo que dio pie a una serie de rituales y signos visibles de comunicación que estuvieron a la base de la actividad de los distintos niveles clericales. “The omnipresence of rituals and ritual behavior is an essential feature of communication in the middle ages. Through rituals and ritual acts, a wide range of information was conveyed to the public; the obligations and claims expressed in ritual were thus publicly acknowledged. (...) In order to fulfill its function, the meaning of a ritual in public communication had to be unambiguous and easily understandable.”²²⁹

Tenemos la aparición de una serie de actos inventariados para proceder y que debían ser aprendidos para el uso de los buenos oficios en las actividades clericales. Estas prácticas van a ser de gran utilidad porque pronto comenzarán a elaborarse manuales como “espejos de príncipes”²³⁰ que permearon la educación de nobles y clérigos que aunque muchas veces

²²⁹ Gerd Althoff. The variability of Rituals in the Middle Ages: Medieval concepts of the past. Althoff, Fried, Geary. (Eds.). Cambridge: Cambridge UP. 2008, p. 86.

²³⁰ En la formación del pensamiento político que supuso este periodo, carente de tratados políticos propiamente tales, lo que se elaboró fueron especie de manuales con consejos y amonestaciones para quienes ejercían el poder eclesiástico y civil, aunque esta distinción es imprecisa. Ver en esta dirección la síntesis de D.E. Luscombe en Medieval Political Thought. (J.H. Burns. Ed.). Cambridge: Cambridge UP. 1997, pags. 157-173.

eclesiásticos, se debían más a los señores y a las administraciones curiales de los barones, condes o duques; es por esto que su comportamiento era de igual manera el aprendido y ejercitado en las cortes. Este hecho es visto por muchos críticos de la literatura como una desmoralización del clero eclesiástico, pues el comportamiento de los presbíteros en nada se diferenciaba con el de los laicos que se movían alrededor de los nobles o las cortes reales.

Este proceso está envuelto en el nacimiento de la cultura clerical y por lo tanto ha demandado mucha más atención en los medievalistas contemporáneos. En su interés por sopesar el rol de la clase clerical han llegado a considerar su aparición y desarrollo como una revolución. Así lo plantea Robert Ian Moore al hablar de la herencia carolingia: "(...) among those transformations the most momentous were in the sources and nature of power itself. In order to secure the rewards which became available in consequence the descendants of the Carolingian aristocracy found it necessary to reorganize themselves into a new social order, and to distribute power and authority among its branches by means of new techniques, and according to new definitions. The greatest beneficiaries of the redistribution, the *clerici* who became the power elite of the new Europe, themselves constituted a class in all but name, and one which was new in all but blood. If this was not a revolution it is difficult to suggest another name for it."²³¹ Con este argumento plantea la tesis del agente que revolucionó la Europa desde los últimos años del primer milenio: la aparición del clérigo como un elemento revolucionario y transformador.

El planteamiento de Moore podría ser exagerado al poner todo el énfasis en el clérigo que no compartía atributos de sangre con los otros órdenes. Sea que se acepte o no, lo importante es

²³¹ Robert Ian Moore. [The first european revolution c. 970-1215](#). Oxford: Blackwell, 2000, p. 6.

ver la incesante actividad de los investigadores encaminados a una mayor comprensión de la Edad Media, en el intento de encontrar puntales nuevos que permitan ampliar las categorías estrechas con las que usualmente se han visto determinados hechos y periodos medievales.

Al referirse también a esa cultura cortesana dice Chartier: “El proceso de curialización también es un proceso de remodelaje de la afectividad (...) que somete al hombre cortesano a una red cerrada de autocontroles automáticos que refrenan todos los impulsos espontáneos, todos los movimientos inmediatos. Este hábito inédito produce una forma de racionalidad específica, llamada *höfische Rationalität*, que debe proporcionar exactamente cada conducta a la relación donde se inscribe y conceder cada comportamiento al fin que debe permitir alcanzar.”²³²

3 El desarrollo del saber filosófico hacia finales del primer milenio

Cada historiador de la filosofía se sitúa en el aquí y ahora de su saber filosófico. Esta perspectiva asume el saber anterior, porque hacer filosofía es también volverse sobre la filosofía, filosofar sobre lo que ha sido y es la filosofía es parte de su estatuto filosófico, es el único saber que puede volverse sobre sí mismo para constituirse como objeto de estudio. El primer procedimiento histórico de tal carácter en la filosofía occidental lo constituyó Aristóteles en sus tratados recogidos después de su muerte por Andrónico de Rodas, quien los ordenó para su estudio después de la física, con lo cual Metafísica. Sus primeros capítulos dan cuenta del desenvolvimiento (no hay que entenderlo como progreso en el sentido positivista de superación

²³² Roger Chartier. El mundo como representación. Barcelona: Gedisa, 2005, p. 99.

de estadios) del pensamiento filosófico griego hasta él. Presentó el desarrollo de la filosofía hasta él, haciéndose partícipe de la trayectoria de este saber. Es por esto que la filosofía en occidente está marcada por su carácter griego, tanto en sus comienzos geográficos y lingüísticos como por su racionalidad; así lo han entendido los filósofos contemporáneos de la llamada línea continental.

La trayectoria filosófica griega al ser adoptada por San Agustín nos permite llegar a dos conclusiones. Fue él quien orientó a la iglesia por más de diez siglos y consecuentemente por lo tanto, mostró que no habría sido necesaria la escolástica para darle soporte a la fe cristiana. La historia no le da la razón a San Agustín, puesto que paralelamente continuaron los debates de la escolástica, pero el agustinismo siguió dando qué pensar en medio de los debates teológicos. La escolástica en cambio se agotó en sus pocos siglos de existencia

La escolástica como método de hacer filosofía y teología, representó el conflicto definitivo de un Dios nacido en el carisma, que tuvo que validarse en las leyes de la lógica y a través de los debates con los canonistas apoyados en el Decreto de Graciano. Para ello se tomó parte del corpus aristotélico, se interpretó a la luz del cristianismo y se creó un sistema conceptual que permitió el ingreso de la fe en el terreno especulativo.

El resultado final fue la proliferación de tratados, condenas teológicas, prohibiciones de la enseñanza teológica, cierres de las facultades de teología en París y Oxford, huidas de los teólogos para proteger sus vidas y como ejemplo de aquella confusión: la declaración de heterodoxia en Tomás de Aquino en 1277 en París. Fue así que el doctor de la iglesia por antonomasia, canonizado y después declarado el teólogo oficial de la iglesia, la raigambre

máxima de la ortodoxia cristiana, en algunas de sus tesis fue censurado de heterodoxo. Este evento es el ejemplo que mejor ilustra la fuerza de las pasiones personales y confusiones que reinaron durante el efímero tránsito de la escolástica.

Los críticos del LBA suelen olvidar que Santo Tomás de Aquino en las primeras décadas del XIV todavía se consideraba heterodoxo, hasta que los papas de Avignon lo rehabilitaron. Pero a lo largo de los siglos XIV y XV no podemos decir que fuera aceptado por unanimidad. Por tanto proyectar su presencia en el libro del arcipreste es un ejercicio desatinado. Como teólogo de la iglesia escasamente fue seguido y si seguido, fue acompañado de muchas discusiones y cuestionamientos tanto en su propia orden y en las universidades. Es por ello que no se entiende a esos críticos que suelen todavía explicar los contextos teológicos del LBA apoyándose en Tomás de Aquino, un pensador que alcanzó el título de teólogo oficial de la iglesia muchos siglos después, pero no en el periodo en que se compuso la obra que estudiamos.

En la época de nuestro arcipreste, para el clero secular y la mayoría de los religiosos, excepto un sector de los dominicos, Tomás de Aquino no representaba la autoridad teológica y no había de ser seguido, como lo fueron otros. Es más, gran parte de sus disputaciones fueron cuestionadas a lo largo del siglos XIV, en un proceso de demolición de la metafísica que ha llevado muchos estudiosos hoy en día a considerar a Tomás de Aquino como un invento del siglo XVII: **“In general I think it is important to realize that we have made our own work in the history of theology so difficult because we have elevated St. Thomas to a level beyond his true medieval status. That is a seventeenth century invention; the fourteenth and fifteenth centuries pass him by.** They tip their hats politely, they will quote him on certain issues, but the

main thrust of theology in the fourteenth and fifteenth centuries is not Thomistic; Thomism lies in waiting till the Counter-Reformation.”²³³

a. En las vías de la fundamentación de los tópicos filosóficos del Libro de buen amor.

Gran parte de las cuestiones filosóficas del LBA sólo pueden reconocerse en un largo camino que nos ayude a ver los distintos problemas inherentes a la formación de la iglesia católica. De esa manera estamos en el umbral de comprender una afirmación que será definitiva para la contextualización del LBA: en la época de nuestro arcipreste la iglesia no estaba aún formada, no era la que sería, se perfilaba, no encontraba su asidero, vivía el conflicto de estar convirtiéndose en una institución.

Como hemos explicado en el capítulo II, en la historia del cristianismo no hay una fundación de la iglesia como tal, sino distintas experiencias carismáticas y regionales (con los problemas típicos de cada región, tal como lo atestiguan las cartas atribuidas a San Pablo) que no confluían en los mismos principios. De allí que durante muchos siglos lo que para un obispo fuera herejía para otros no lo fuera. Fue con la intención de resolver esta situación desintegrada que Jacques Fournier en el siglo XIV trabajó para hacer de la inquisición medieval un aparato de alta consistencia legal y dogmática que se fue institucionalizando en el transcurso de los años con los aportes de los inquisidores, teólogos y canonistas.

²³³ La cita viene de Heiko A. Oberman: J. Murdoch y Edith S. Dudley. (Eds). The cultural context of medieval learning. Boston: D Reidel Publishing. 1975, p. 344. (Negrilla nuestra). Con ocasión del debate a la ponencia de Murdoch: “Unitary character of medieval learning.” El extenso debate, que contó con la participación de un alto número de medievalistas especializados en filosofía y teología medieval y los debates están consignados en las actas de tal congreso. Estas son las actas del primer congreso internacional sobre filosofía, ciencia y teología en la Edad Media.

La institucionalización de los principios definitivos de la iglesia católica, propiamente tales se consignaron siglos después en el derecho y en el dogma (aunque ya se contaba con dogmas básicos) a partir del concilio de Trento. De manera que la legalidad de la iglesia católica, propiamente hablando tomó casi 1600 años y todo intento reformador después de Trento han sido adaptaciones, no reformas completas.

Fue por la autoridad reconocida a San Agustín que se suele pensar que la segunda parte del primer milenio fue un desierto filosófico, pues ya todo estaba dicho. La actividad de filosofar se concentró en la enseñanza de algunos textos filosóficos en círculos monásticos y curiales. Ya hemos explicado que fue en las cortes carolingias donde los trabajos filosóficos y algunos manuscritos de los filósofos de los siglos anteriores se copiaron y estudiaron; esto aconteció sólo en pocos monasterios: "(...) there was considerable change between the late eight and the early tenth centuries. In the circle of Alcuin, philosophical texts were studied, it seems, by excerption and compilation. Although the philosophy of these years shows far greater originality than scholars have generally allowed, it is very closely based on acquired material; and a thinker's views can often only be discovered by a careful examination of how he changes sources which he uses extensively and directly. The philosophers who lived under Charles the Bald showed far greater daring. Ratramnus considered the problem of Universals in length and detail. He did not go far beyond Boethius, his main source; but he explained Boethius's doctrines in his own words. John Scottu's *Periphyseon* is a vast treatise, original in its conception, theological in its overall

bearing but containing extensive discussion of the problems of essence, the Categories and the Universals.”²³⁴

La extensa cita anterior es sólo informativa, pero recoge parte de lo que decíamos anteriormente, para mostrar que las variantes del saber griego siguieron alimentando los mismos problemas. La referencia a Boecio nos sirve para ver la trayectoria de sus tratados de lógica. Tomados sobre los de Aristóteles y por supuesto, escritos con posteridad, se les llamará la lógica vieja en el siglo XII; frente a la traducción de la lógica de Aristóteles, a la cual se comenzó a llamar la lógica nueva.

En el pensamiento filosófico los problemas siempre se han replanteado, puesto que no hay una voz definitiva. De allí que gran parte de la llamada filosofía analítica se ha alimentado y continúa haciéndolo, de tratados medievales que siguen teniendo validez filosófica.

Durante el primer milenio sólo un reducido grupo de problemas filosóficos alcanzó el debate. El punto de partida fue el tratado de las categorías de Aristóteles, la cuestión de los universales (y a partir del primer tratado) la categoría de **usía**. Este principio filosófico que ya existía desde Sócrates en diversas variantes, fue obviamente utilizado por Platón, pero es con Aristóteles que adquiere estatuto ontológico al ser reenfocado por Aristóteles: “Las cosas pueden decirse de un sujeto sin estar, sin embargo, en ningún sujeto; por ejemplo: el hombre se dice de un sujeto, el cual es un hombre cualquiera y sin embargo, el hombre no está en ningún sujeto. Otras cosas pueden estar en un sujeto y no decirse, sin embargo, de ningún sujeto. Digo que una cosa está

²³⁴ John Marenbon. From the circle of Alcuin to the school of Auxerre. Cambridge: Cambridge UP. 1981. P. 140-141.

en un sujeto, cuando, sin ser parte de este sujeto en que se halla, no puede, sin embargo, existir independientemente de él. (Se dice: Sócrates es un hombre, pero el hombre no está en Sócrates; el ser hombre es su esencia).”²³⁵ Este principio entrará a circular en los formados en el Trivium (lógica, gramática y retórica) y se unirá a los usos de la lógica en los debates.

Había desde temprano un buen uso de la lógica para la construcción de los argumentos válidos, pero faltaba aún una visión general que pudiera incluir la totalidad del mundo y a Dios, su creador. Los tratados filosóficos de San Agustín circulaban en Latín, al ser examinados bajo las rigurosas exigencias de la dialéctica no lograron sostener el discurso espiritualizante de aquel. La búsqueda de respuestas a preguntas que buscan la verdad continuará su curso, bien sea en la soledad de los estudiosos o en la compañía de sus pupilos. La dialéctica fatigaba las artes del saber y dejaba un mar de preguntas que seguían suscitando respuestas. El saber filosófico de los siglos posteriores le debe mucho al desarrollo de la dialéctica, ya que fue por sus exigencias que los debates se refinaron.

En el desenvolvimiento de la educación occidental europea, se leyeron los grandes textos en un movimiento dialéctico de expansión y contracción. Este acto pedagógico es constituido por una constante tensión entre el llamado centro (aquellos que validan y legitimizan) y la periferia textual: el área de producción y circulación de textos, explicaciones, elaboraciones, debates. En tal acontecer se parte de los textos sagrados y se vuelve a ellos.²³⁶

²³⁵ Aristóteles. El organon. Categorías I. 2, México: Porrúa, 1993. P. 23

²³⁶ Debemos tener en cuenta que creer era un don que le fue proporcionado al creyente, por lo tanto, conocer guardaba relación con las habilidades y talentos del creyente que conoce. Uno se pregunta, qué ocurría entonces con la cosa conocida; la validación de lo conocido pasaba por los textos sagrados, con los cuales se debía concordar. Este proceso generó los debates que exigirían epistemológicamente un saber que lograra explicar el

No se llegó a los siglos posteriores sin un previo proceso de exigencias impuestas por las condiciones reales en las cuales el saber filosófico se produjo. El proceso del pensamiento filosófico se mueve a ritmo de la existencia real de los seres humanos que se alimentan, duermen y trabajan, pero no en la producción de bienes, como los siervos y los artesanos, sino en la de cuestiones culturales, filosóficas. Sin embargo, lo que no deja de ser paradójico, es que para el estudioso adquirir esta condición para poder filosofar, supone insertarse en algún eslabón de la cadena (la cadena no es una figura retórica) de los productores de bienes, como quien dice, se filosofa según los bienes materiales de que se disponga. Esta condición fue la que destacó la escuela cínica; ya que el cínico filosofaba sólo a partir de considerarse a sí mismo en relación con lo que le era necesario. En la filosofía occidental ha habido diversas variantes del cinismo, Sócrates fue uno de ellos, como también Diógenes, pero el extremo de esta modalidad del filosofar lo encontramos en Crates, quien murió literalmente, disecado por el hambre.

Podemos comprender que quienes dedicaban sus vidas a la filosofía eran personas que en su existencia diaria necesitaban que otros sustentaran su vida material para poder dedicarse a otro trabajo, también material: la producción intelectual y textual. Por ello tenían que vérselas con los recursos materiales de que disponían en su entorno, lo que acentuó entre los teólogos espiritualizantes aún más el rechazo al ejercicio de la dialéctica como método pedagógico de instrucción para el clero eclasiástico.

Fue una época en la que los debates teológicos y filosóficos se producían intramuros, debido a este factor tenemos muy poca, por no decir nula, documentación que los atestigüe: "In the

conocimiento de las cosas en sí para después encontrarlas validadas por Dios. En otras palabras, encontrar por qué fueron ya validadas por Dios, como lo mostraban las escrituras.

ferment that affected Europe in the eleventh and twelfth centuries before the introduction of Greek and Islamic science and natural philosophy –especially Aristotle’s logic and natural philosophy- students and scholars had to rest content with the same intellectual fare on which Europe had subsisted for centuries. But it would be a serious error to infer from this that Europe was in a stagnant condition. Dramatic changes were already under way.”²³⁷ En el proceso de analizar los contextos filosóficos y teológico del LBA podemos preguntarnos cuáles podrían ser esos cambios dramáticos que iban en camino y mejor aún cómo explicarlos a partir de los últimos años del primer milenio para constituir el desarrollo de la filosofía y la teología hasta el siglo XIV.

b. El impacto de Islam en el quehacer filosófico y teológico desde finales del primer milenio hasta el siglo XIV.

Al tocar el tema del Islam y sus relaciones conflictivas con los cristianos y el cristianismo en general, nos situamos a partir del siglo XI, en particular en España. Asimismo, al hablar de sus contribuciones intelectuales, el período histórico se extiende a los siglos XII y XIII con la consabida actividad traductora, básicamente de Aristóteles. Vamos a intentar, de manera muy somera, porque lo necesitamos en los contextos teológicos y filosóficos del LBA, enunciar las fases que caracterizaron la relación inicial del Islam con la filosofía y la teología cristiana²³⁸ y

²³⁷ Edward Grant. A history of natural philosophy. Cambridge: Cambridge UP. 2007, p. 107.

²³⁸ Seguimos por la claridad de su investigación y los componentes de ésta, el trabajo de: Martin Accad. Corruption and/ or Misinterpretation of the Bible. The Story of the Islâmic Usage of Tahrîf. En: Peter F. Penner. (Ed.) Christian Presence and Witness Among Muslims. Germany: Neufeld, 2005. Pgs. 36-86.

tangencialmente, con el judaísmo. Las maneras como los teólogos islámicos²³⁹ fueron entendiendo La Biblia y comentándola, sirvió de nuevo acicate para teólogos y filósofos cristianos. Con ello nacen nuevas búsquedas exegéticas en las escuelas catedralicias y la impronta cada vez mayor de la filosofía en la nueva defensa de la fe cristiana, no ya frente al paganismo, sino frente a una nueva religión revelada, esta sí con un libro único (en el sentido literal del término) que reconocía La Biblia, sus patriarcas y hasta al mismo Jesús como un mensajero de Dios.

Martin Accad distingue tres momentos iniciales en la recepción temprana de los comentadores musulmanes de La Biblia y por añadidura del cristianismo. Dentro de su trayectoria investigativa de las relaciones históricas entre Islam y Cristianismo, su punto de partida es la importancia inicial que los teólogos Islámicos le prestaron a La Biblia y acto seguido, la ausencia de uniformidad de criterios e interpretaciones entre ellos mismos: “It is not surprise, therefore, that the Bible is cited so extensively by Muslims of the early period. In my own studies, I have collected over twelve hundred citations from the four Gospels alone in twenty five Muslim treatises of the ninth to the fourteenth centuries.”²⁴⁰

²³⁹ Nos atenemos aquí a la precisión que entre árabe e Islam hace Corbin: “Le prophète de l’Islam était, certes, un Arabe d’ Arabie; l’arabe littéral est la langue de la Révélation qorânique, la langue liturgique de la Prière. La langue et l’outil conceptuel qui furent utilisés par des Arabes comme par des non-Arabes, por édifier l’une des littératures les plus abondantes de monde, celle où s’exprime la cultura islamique. (...) De nos jours le terme ‘arabe’ réfère, dans l’usage courant comme dans l’usage official, à un concept ethnique, national et politique précis, avec lequel ne coincident ni le concept religieux ‘Islam’ ni les limites de son univers. (...) L’oecuménicité du concept religieux ‘Islam’ Ne peut être ni transférée ni restreinte aux limites d’un concpt ethnique ou national, profane. Henry Corbin. Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1986, p. 11.

²⁴⁰ Martin Accad. Op. Cit., p. 41.

En un primer momento los teólogos del Islam encuentran que La Biblia es un material histórico confiable, pero mal entendido por judíos y cristianos. Por ello inicialmente, los teólogos musulmanes buscaron reinterpretar los textos para salvaguardarlos, pero sin el ánimo de desacreditarlos. Reconocen que los evangelistas fueron honestos, pero que ahora Dios ha manifestado en el Corán las últimas revelaciones que aclaran la realidad del crucificado.

En el segundo momento, según Accad, toman las palabras dichas por Jesús, cosa que hacen algunos teólogos, como fuente última de autoridad para disputar incluso dentro de la teología islámica. El tercer momento entre los autores musulmanes es la elaboración de sutiles traducciones de los evangelios a palabras más familiares para los musulmanes.²⁴¹ A partir de allí nace para la iglesia cristiana del norte de Africa y el Asia menor una disputa frente a la validez de las escrituras como un preanuncio del último profeta, Mahoma. Es de notar que las versiones bíblicas en siríaco y griego eran las fuentes de disputa, pues a mediados del siglo VII no existía aún una versión en árabe de La Biblia; el árabe no era aún lengua escrita. De otra parte, las comunidades cristianas de las regiones de Irak, el actual Irán, Siria y Egipto se encontraban bastante divididas por las polémicas interpretaciones de la divinidad de Cristo y la doctrina de la trinidad.

En debates posteriores, ya en el siglo IX, aparece el árabe escrito y con él más producción teológica musulmana. Ahora la crítica a los cristianos se orienta hacia la doble moral con la que ellos asumen las escrituras. Los teólogos musulmanes consideraron que si los cristianos

²⁴¹ "Apart from these three attitudes related more directly with the Islâmic view towards the Bible, most of the Islâmic endeavour of Biblical exegesis prior to the eleventh century consisted in positively reinterpreting the text of the Bible in line with Islâmic thinking, in order to safeguard both the revered biblical prophets, especially Jesus, and to safeguard the integrity of the Holy Scriptures." M. Accad. Op. Cit., p. 44.

acusaban a los judíos de haber crucificado a Jesús, cómo entonces podían confiar en sus escrituras, escritas por judíos. De igual manera, si los cristianos le daban crédito a los milagros del Antiguo y Nuevo testamento, por qué no a los del Corán. El desplazamiento de los debates, con relación al punto inicial, fue cobrando matices nuevos. De allí entonces que la dialéctica fuese cada vez más un elemento clave en la técnica argumentativa de los teólogos cristianos. Los nuevos motivos de la teología se irán gestando frente a la necesidad imperiosa de un debate que sólo se podría ir zanjando en los principios de no contradicción y de razón suficiente.

Los teólogos musulmanes cambian de vertiente y entonces se van a las formulaciones del credo de Atanasio para cotejarlo con las escrituras e invalidarlo. Los argumentos planteados desde esa perspectiva evidenciaban un desacuerdo entre los artículos del credo y las escrituras. Con lo cual se cuestionó el fundamento escriturístico y doctrinal del símbolo de la fe: el credo de Atanasio, el mismo que cita nuestro arcipreste en el prólogo en prosa.

Las exégesis en las escuelas catedralicias dispersas a lo largo de Europa, incrementó el uso de las glosas a los textos bíblicos y con ellos los debates en torno a las mismas glosas. Esta actividad motivó aún más la necesidad de empezar a recopilar comentarios de los padres en sentencias cortas disponibles para dar soporte dialéctico a las disputas. El método alegórico, que cautivó el mundo latino, continuó siendo el usado para leer las escrituras, con lo cual se sentó el principio de que la exégesis se hace según el tipo de audiencia. Los procesos de enseñanza sufrieron una dinámica de especialización, de tal manera que se hizo cada vez más difícil distinguir entre la exégesis y la enseñanza sistemática de la doctrina. Debemos insistir en el carácter disperso de estas escuelas.

Para el siglo X los teólogos musulmanes consideran que tanto judíos como cristianos habían fallado en entender e interpretar las escrituras correctamente y extienden un juicio de corrupción sobre la moral del clero eclesiástico. El viraje definitivo, siguiendo a Accad, se dio en el siglo XI, con el término **tharîf**, que significa falsificación en la transmisión y traducción de la Biblia, “(...) in the eleventh century the **tharîf** argument became something of a starting point in the Islâmic polemical discourse.”²⁴²

En los siglos siguientes era ya un hecho que los musulmanes daban por cierto que los textos de La Biblia habían sido tergiversados, pero seguían utilizándolos positivamente para elaborar argumentos a favor de las doctrinas islámicas y en contra de las doctrinas cristianas.

Permitámonos una pequeña sinopsis de las relaciones entre teólogos de los tres credos porque fueron el estímulo de leer la página sacra en consonancia con los debates de la época y porque además fueron un acicate para la actividad traductora que se fue incrementando desde el siglo XI. Esto configura un horizonte más amplio, en el que los textos entran a circular sólo cuando se vuelven necesarios, no cuando un monarca por gusto propio (con sed de conocimientos, como se suele afirmar) patrocina la formación de un *scriptorium* de traductores en su corte.

Los argumentos de los teólogos musulmanes promovieron la actividad de los glosadores. Estas glosas empezaron a servir como notas para una lectura (*lectio*), material para la elaboración de una *summae* y comentarios para el beneficio de los futuros lectores de un texto.

²⁴² Martin Accad. Op., cit., p. 39.

Una actividad que suponía un desarrollo según las capacidades de los glosadores que llegaban a los textos.

Lo que podemos colegir es que el trabajo de tales glosadores se fue convirtiendo en un instrumento pedagógico. Las glosas crecían exponencialmente en proporción con los debates del momento. Por ello podemos suponer que llegaron a ser demasiado numerosas. El paso siguiente sería ordenarlas y clasificarlas. La imagen que nos puede aportar este largo proceso es la de un trabajo de producción intelectual, en su forma más material, hecha en equipo, en el que nadie es dueño de nada. Las glosas deberían servir a futuros lectores, por ello la finalidad última de este trabajo fue el hacerlas útiles, pedagógicas y si se quiere prácticas. Esa fue una de las vertientes en las que desembocó el largo proceso de entender, refutar y finalmente, intentar convertir al cristianismo a los musulmanes y de paso, a los judíos.

A partir del siglo XIII comienzan algunos intelectuales a pensar que la mejor manera de combatir al Islam era dándoles a conocer las escrituras en su propia lengua, incluso, elaborando un material bien estructurado de la doctrina cristiana que pudiera capacitar intelectualmente a los predicadores para convencer por vía de la razón, de la veracidad del cristianismo.²⁴³

Cabe preguntarse a qué pudo deberse el cambio de actitud de algunos teólogos en el afán de convertir al cristianismo a musulmanes y judíos. Decimos algunos, porque en realidad la casi

²⁴³ Con tal fin, Raymundo de Peñafort, (hay quienes sostienen que fue quien estuvo al cargo de componer Las partidas) un calificado jurista, graduado en Bolonia y profesor de derecho canónico en la misma universidad que sustanció entre otros trabajos, las Decretales del Papa Gregorio IX (1227) le pidió a su hermano de orden Tomás de Aquino que le escribiera ese tratado. El resultado fue: Summa contra gentiles, una obra que serviría a los predicadores para preparar su actividad predicatoria en terreno musulmán. Sabemos sin embargo que el intento no dio resultado, debido en parte a su elaboración rigurosamente escolástica, carente de una estructura pedagógica para convencer a los no cristianos. Pero fue una obra muy bien organizada para el debate universitario como de hecho sucedió.

totalidad de ellos estaban más interesados en darle curso a la fundamentación filosófica, científica del saber, que en actividades de predicación. Fue esa la época de los teólogos y los filósofos de carrera dedicados a la vida universitaria, siempre bajo la protección de arzobispos, obispos, nobles y reyes.

La aportación de las universidades a esta concepción de ganar conversos se basaba en el principio del intelecto como algo universal, por lo tanto ningún ser humano podía estar privado de él, fuera o no cristiano. A esa consideración se añade la libertad del individuo para poder conocer la verdad y la falsedad. La conversión debería operar en el acto por la libertad del intelecto para entender y aprobar la nueva fe y ésta, una vez fundada en el principio de razón suficiente concluiría un proceso ya irreversible y el converso abrazaría la fe cristiana al encontrarla verdadera.

La fundación de cátedras de árabe, hebreo, incluso hasta caldeo, tuvieron enorme estímulo en la península, tanto en los reinos de Castilla²⁴⁴ cuanto en los de Aragón, aunque no siempre por iniciativa real se formaron estos *studium*. Sabemos que el mismo Papa le permitió a profesores y eclesiásticos mantener “sus cargos y beneficios” durante el tiempo que estuvieran estudiando en el *studium* de Sevilla.

²⁴⁴ Con respecto a la creación de un *studium* en Sevilla por voluntad de Alfonso X en 1254 con el fin de enseñar Árabe y Latín, comentan los historiadores: “Los especialistas que se han ocupado de esta innovación en el sistema educativo alfonsí se preguntan cuál habría sido la finalidad de este *studium*. Para algunos como Vicente de la Fuente, la finalidad fue, además del conocimiento del *trivium* y el *quadrivium*, típicos de la enseñanza medieval, la adquisición de un buen conocimiento del árabe para poder preparar a los estudiantes en el conocimiento de la física y la medicina. Según V. Cantarino, la finalidad habría sido preparar misioneros que predicasen la fe cristiana a los musulmanes. (...) En cuanto a la primera opinión, hay que tener en cuenta que Alfonso contaba ya con expertos lingüistas árabes y judíos, tanto en su *scriptorium* de Toledo como en el de Sevilla, que tradujeron toda índole de obras para él; por tanto, en principio, no necesitaba aquella escuela. (...) En cuanto a la segunda, aunque sabemos que participaron también eclesiásticos, (...) Alfonso como su santo padre, fueron promotores de una educación secular, por no decir laica, al margen de las instituciones eclesiásticas.” Salvador Martínez. La convivencia en la España del sigloXIII. Madrid: Ediciones Polifemo, 2006, pags. 205-206.

En pleno siglo XIV, el más versado en esta actividad, aunque hubo muchos más pero no de su altura intelectual, fue Raymundo Lull, quien conocedor del árabe desde joven, quien como intelectual extramuros como nuestro Juan Ruiz se propuso presentar en el mismo concilio de Vienne un proyecto para debatir la fe con los musulmanes y demostrarles a través del ejercicio racional que el cristianismo era una religión verdadera y que de sus principios se podía ganar una mayor disposición para convertirse al cristianismo. Por supuesto que tal trabajo de Lull fue rechazado, debido en gran parte por la mentalidad de cruzada con la que estuvo obsesionado el mismo Papa Clemente V, gestor del concilio.²⁴⁵

Raymundo Lull (1235-1315-6?)²⁴⁶ representa el final de ese ideal, un conflicto de conversiones que empeñó la vida de muchos, entre ellos la del mismo Lull que a lo largo de su longeva vida sufrió persecuciones, encarcelamientos y lapidaciones. El debate que había comenzado muchos siglos atrás respecto a la validez de las escrituras y del Corán terminó

²⁴⁵ Pero una variante de ese movimiento quedó en los decretos del concilio de Vienne: **“Ut igitur peritia linguarum huiusmodi possit habiliter per instructionis efficaciam obtineri, hoc sacro aprobante concilio scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicunque Romanam curiam residere contigerit, nec non in Parisiensi et Oxoniensi, Bononiensi et Salmantino studiis providimus erigendas statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici, sufficientem habentes Hebraicae, Arabicae et Chaldaee linguarum notitiam, duo videlicet uniuscuiusque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicite doceant earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant, ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint Deo auctore producere, fidem propugnaturi salubriter in ipsos populos infideles.”** *Les Conciles oecumeniques*. Op. Cit., *Concilium Viennense*. *Decreta* 24, p. 784. (Negrilla nuestra).

²⁴⁶ “En el momento de plantear los fundamentos de la filosofía luliana es necesario hacerlo desde un nivel distinto al meramente histórico. Este nivel debe marcar, por una parte, el entorno de la filosofía luliana no como una filosofía entre otras o dependiente de otras varias, sino como una manifestación más de la cultura humana del momento, que se nutre de elementos en apariencia no filosóficos. (...) Los maestros universitarios usaban el latín como lengua hecha para expresar su filosofía. Lull traduce su conceptualización en expresiones del catalán, sin la más mínima tradición de lengua filosófica y ajena todavía a cualquier tecnicismo. (...) Lull debe trasplantar el lenguaje-hecho de la filosofía escolástica según tecnicismos latinos a una lengua no filosófica todavía y desnuda de todo formalismo lógico-científico. (...) Lull quiere convertir a los musulmanes, no a través de Tratados y Sumas universitarias, sino con el diálogo doctrinal a un nivel de conversación. Esto le permite superar los férreos formulismos de escuela y jugar con el lenguaje en provecho de una formulación literaria de la filosofía no usada en la época.” Sebastian Trias Mercant. *La filosofía de R. Lull, encuentro de lenguas*. En: *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval*. Op. Cit., pags. 1312-1313, vol. 2.

finalmente en una enemistad que se silenciaría con el paso de los siglos, a medida que la religión musulmana se integró en territorios por fuera de Europa.

Una perspectiva más amplia de este sangriento proceso lo podemos encontrar en los historiadores y cronistas españoles que intentaron después del siglo XV explicar qué fue lo que pasó y por qué pasó. Con ello se siguieron alimentando ideológicamente los motivos del predominio castellano y las consecuencias de ello para la historia se explican en el proceso que hizo de Castilla, España.

B El desgaste del modelo monástico de San Benito y su tercera reforma

Hay que preguntarse hasta qué punto los monasterios podían sustraerse de una economía que les favorecía y un poder político que los protegía. La regla inicial de San Benito de Nursia (- 547) fundador de "*Ordo Sancti Benedicti*" (O.S.B.) pronto entró en crisis, en parte por el lenguaje espiritualizante (carismático) que manifestaba su regla. Se convirtieron, incluso los femeninos, en lugares de reunión, educación y trabajo de las aristocracias locales. Esto continuó con diferentes tintes regionales a lo largo de la Edad Media, pues era inevitable; las familias aristocráticas fundaban y dotaban los monasterios. Estas fundaciones eran muy atractivas porque allí estaba todo, se reproducía en escala menor el burgo, pueblo o ciudad.

Como una norma en todo intento reformador de carácter eclesiástico se ha impuesto un paradigma cuasi normativo del pasado. Como si fuese posible reencontrar el tiempo en el que se conservan intactos los orígenes para poder ser fiel a ellos. Así que fue el benedictino Benito de

Aniano quien se dedicó a estudiar la Regla original de San Benito de Nursia y formuló las nuevas bases normativas para la restauración de la verdadera regla benedictina. “In a short dogmatic work titled *The protective walls of the faith*, Benedict gave new currency to the traditional theological method of collecting patristic authorities, among which he included extensive extracts from the early Carolingian teachers (in particular from the *Statements* of Alcuin’s circle), since these had now become universally recognized models of religious wisdom. Such an approach amounted to manifesting a clear awareness of belonging to an integrated and cohesive theological civilization that could renew itself, constructively and without violent tremors, in constant continuity with its own past.”²⁴⁷

La iniciativa personal de reforma pronto haría eco en el movimiento monástico reformador. Posteriormente aparecería Cluny que se propagó desde Borgoña²⁴⁸ e irradió desde Cataluña hasta los reinos de norte. Pero aún en su nuevo intento renovador, los monjes de Cluny tuvieron que contemporizar con los señores locales. Tal parece ser la mezcla de ficción y realidad que se teje alrededor de la fundación del monasterio San Salvador de Oña en Castilla que pasó a ser Benedictino. Tenemos así el monacato reformado por tercera vez; con los siglos venideros veremos de nuevo el fracaso de esa reforma.

Cluny en sus constituciones integró la formación teológica y litúrgica de los suyos e incluyó estudios formales en su curriculum que preparaba a los monjes para su tiempo. Parte del trabajo del monje era concebido como estudio y meditación de la página sagrada, *lectio*

²⁴⁷ D’Onofrio. Op. Cit., p. 69.

²⁴⁸ Los monjes fundan el primer monasterio en Cataluña y como una manera de protegerse del poder señorial, se colocan bajo la tutela no del papa, sino de San Pedro, lo que muestra ya una concepción hermenéutica del poder en la iglesia. Era muy evidente que no veían en el papado el garante de su independencia. Cfr. Historia de la Iglesia en España. (Javier Fernández, ed.) Madrid: Católica (BAC), 1979.

spiritualis, la cual comenzará a establecer la diferencia con otros métodos de enseñanza, dando origen a la llamada teología monástica. Aunque estas generalizaciones no son totalmente exactas, pues siempre hay márgenes en los que se cruzan las aproximaciones teológicas, el movimiento cluniacense marcó un periodo de predominio en el liderazgo educativo de la iglesia, que no fue ajeno al de toda Europa en general, por lo menos durante más de doscientos años.

La lectura y el silencio como dos elementos que permitían a través de la meditación captar lo que no está en el texto: lo alegórico, anagógico y espiritual. Estas prácticas de lectura operaron de tal manera que a través de este ejercicio se conseguía un conocimiento puro de la revelación. La parte opuesta estaba del lado de las artes liberales que daban mayor predominancia al lenguaje que al silencio, así que en el juego de las subjetividades se fue construyendo un curriculum que respondía a una vida lineal ya trazada y cuyos logros se podían observar por la acumulación de los conocimientos y la virtud que engendra la sabiduría. De tal manera que un programa de estudios era más que una adquisición de conocimientos; era una proyección de la vida, otra manera de volver sobre el principio platónico de que el conocimiento hace a la persona virtuosa.

En la dinámica de educar se retoma el debate en torno a la sabiduría, no ya en su variante gnóstica, que tuvo que ver en mucho con la formación del canon de La Biblia, sino en una reconsideración más medieval en el ámbito cristiano, la sabiduría como conocimiento del actuar que obra de acuerdo con Dios.

En este proceso de formación del cristiano, los libros sapienciales jugaron un papel muy destacado que va desde su utilización como material para enseñar la lecto-escritura hasta

promover el debate; fue a partir de ellos que se reformuló la pregunta: ¿cuál es la verdadera sabiduría? Dicho sea de paso, se puede postular como regla que los textos del Nuevo Testamento se constituyeron excluyendo los evangelios de carácter gnóstico y expurgando los textos que tuviesen contenidos cercanos al gnosticismo. Pero ya para la época del LBA no se veía el gnosticismo como una amenaza a la fe, más bien se concebía como una herejía que había formado parte de la historia de la iglesia y que se había desechado favorablemente. Aunque así se hizo, no se le escaparon algunos pasajes de este tipo en el actual canon.²⁴⁹

Si en los primeros siglos del cristianismo la sabiduría tenía existencia propia y era ajena al mensaje de los evangelios canónicos, ahora el nuevo punto de partida lo constituyó el debate sobre el tipo de conocimiento que pudo haber tenido el mismo Jesús de Nazareth: ¿se trataba de un saber adquirido? ¿Un don infuso? ¿Una visión beatífica? Estas preguntas ajenas al bagaje de las historias de la literatura, permeaban los debates de las personas formadas en la filosofía y la literatura de la época. Porque en definitiva la verdadera sabiduría, que pasaba por el entendimiento, sólo la concedía Dios a quien se la pedía y no todos estaban en la misma posición de pedirla.

²⁴⁹ Un estudio bien detallado y con abundantes ejemplos de la problemática del cristianismo primigenio en relación con las religiones místicas, tanto en el vocabulario cuanto en las frases articularias de los evangelios canónicos y los llamados apócrifos, lo constituye Ignacio Gómez de Liaño. El círculo de la sabiduría. Madrid, Siruela, 1998. 2 vols. La tesis central es que: “mientras aquellas religiones elaboraban especulaciones más intelectuales del mundo, el Cristianismo se identificó con el drama físico de un hombre concreto en el que vio una moralidad y espiritualidad tan alta que le atribuyó los caracteres que en su época se le daban a los héroes filantrópicos deificados.” P. 325. (El subrayado es nuestro). En la trayectoria de ese mismo concepto de sabiduría tendremos que atenernos a variantes siempre nuevas. Aunque para lo que más nos concierne con el LBA, su modelo de sabiduría está calcado sobre el AT, en los cantares de Salomón, sin embargo la referencia contextual guarda mucha relación con las primeras líneas de Metafísica de Aristóteles, en las cuales coloca como lo más propio y natural del hombre su tendencia a conocer. Sobre esto tendremos necesidad de volcarnos posteriormente cuando tratemos en detalle el impacto de la circulación de Aristóteles en Latín.

Esto generó un gran debate, del cual se seguirán escuchando sus ecos siglos más tarde. El planteamiento era que si la sola palabra de Dios era suficiente y lo contiene todo para ser buen cristiano, ¿por qué razón era necesario hacer estudios de saberes que lo único que producían era la acumulación de conocimientos? Una cuestión que envolvió a seculares y eclesiásticos desde sus comienzos y que Jean Leclercq sintetizó así: "Medieval cultures will always remain divided by the two tendencies which correspond to the double inheritance which has been its wealth from the beginning: classical literature considered as necessary and admirable, and yet perilous; patristic literature, beneficial and legitimate. Some however, will occasionally feel the need to find excuses for it because it will seem to them less beautiful in expression than that of the pagans. Because of this, a sort of dualism will result in medieval culture and its very language. It remains to be seen what attitude monasticism will adopt in this evolution."²⁵⁰

El arcipreste logró una síntesis de estas dos perspectivas, desterrando esa disyuntiva le dio curso al saber clásico y a la patrística en sus enseñanzas, de tal modo que representó de manera ejemplar la superación de esa bifurcación que sacudió por muchos siglos a los predicadores durante la Edad Media. San Agustín no pudo superar la compatibilidad de la erudición clásica con la fe y terminó abominando de sus lecturas clásicas. Pero en el LBA la cultura clásica no riñe con la educación en la fe, se inserta como historias para contar y de esa manera sus oyentes gozan de ellas, aunque posiblemente no supieron que retomaba fuentes literarias latinas y mediolatinas para el deleite de quienes le escuchaban, cantaban y bailaban.²⁵¹

²⁵⁰ Jean Leclercq. The love for learning and the desire for God. New York: Fordham UP. 2009, p. 48.

²⁵¹ La traducción del Pamphilus en el episodio de Doña Endrina y Don Melón, nuestro poeta la atribuye a Ovidio.

La antesala del debate que puso en cuestión el valor de la sabiduría adquirida, comenzó una larga trayectoria, con la cual se empezó a perfilar la contienda de quién podía tener el verdadero conocimiento de Dios, debate sin término a través de los siglos posteriores. Como se puede entender, fue un asunto a todas luces intelectual que iría abonando el terreno de la necesidad de espacios nuevos que permitieran tales especulaciones.

Destaco que en el terreno de estos debates hubo muchos que optaron por un estilo de vida en retiro y soledad, eremitas motivados por vivir la entrega a la fe en los marcos de la pura individualidad; vivenciarla más que pensar sobre ella. Caminos opuestos de conocer a Dios que se dieron paralelamente en toda la Edad Media. La experiencia de estos últimos incontaminados llegó en un momento a ser el auténtico modo de vivir la fe: la experiencia interior. En momentos de verdadera crisis se volvió sobre estos eremitas de dos maneras, primero como esperanza, pensando que al estar impolutos podrían dirigir la iglesia, lo que obviamente resultó fue un empeño desatinado que fracasó por su ineptitud administrativa. Segundo, su aislamiento se hizo sospechoso de promover herejías y separación de la iglesia. Así que no dejaron de ser siempre objeto de diversas posibilidades, hasta la sospecha maligna los cobijó.

Como anticipo de lo que será la trayectoria de estas dos perspectivas en el siglo XIV alcanzarán su mayor punto de conflicto cuando al fin de la escolástica los nominalistas afirmarán la vía espiritual sobre la racional en la intelección de la revelación. De tal manera que lo que se disputó siglos más tarde no apareció de un día para otro, se fue fermentando hasta encontrar su camino de vuelta, las condiciones propicias para plantearlo. En el siglo XIV se reconsiderarán y se les dará gran valor, incluso por parte de los grandes intelectuales, a las experiencias vitales de la fe sin que estas sean mediadas por el ejercicio de la razón. De allí que el tono íntimo de San

Agustín vuelva a la palestra de los debates porque recuperaba el verdadero acercamiento a Dios, ya que en el alma está la presencia de lo más cercano a Dios.

1 La apocalíptica y su función educativa

El género apocalíptico se originó en el judaísmo. Al darle el nombre de género nos inscribimos en la trayectoria de los estudiosos que nos han evidenciado, con sus investigaciones, la existencia de estos textos, su función y recepciones en diversos momentos desde la antigüedad hasta la Edad Media tardía.

En una comprensión soteriológica de la vida, fue el género apocalíptico el que alimentó la predicación y la catequesis o educación de los creyentes. Es sabido que, por ejemplo, en el siglo IX se predicó el fin del mundo como un instrumento catequético, debido en gran parte a las raíces escatológicas de la iglesia carolingia y su movimiento litúrgico unitario. Con ello se preparaba a los cristianos para obrar el bien. Lo que nos interesa de este simple hecho no son las leyendas milenaristas sino la dinámica de la predicación ejercida por monjes y clérigos. Pues con los tormentos del infierno se diseñaba un castigo eterno que funcionaba como un acicate para el buen obrar.

Al señalar estos acontecimientos queremos sólo resaltar que cada periodo de la iglesia medieval comprende motivos, temas y formas que pretenden conducir al cristiano a la salvación de su alma. Por lo tanto no hay unos motivos permanentes, sino que estos van variando según las regiones, pero carecen de suficiente universalidad en la medida que nos movamos desde cualquier siglo hacia atrás. Mientras más cerca estemos de los comienzos, menos universalidad encontraremos.

El Apocalipsis llegó a ser un libro favorito para la predicación desde el siglo IX hasta el siglo XI. Cuando paradigmáticamente y a través de la filosofía natural, en el siglo XII se volvió sobre la naturaleza humana, con ella sobrevino como debate la imposibilidad del hombre para salvarse, pues por sí solo no podía detener lo dado por la naturaleza y mucho menos luchar contra ella.

En la recuperación de la naturaleza humana y los estudios que implicaron la necesidad de una filosofía natural, se pudo atisbar por primera vez las razones de la venida de Cristo al mundo, vistas como un acto de compasión por el hombre que por sí solo no podía salvarse, ya que era naturaleza. Con ello, desde el estudio de la filosofía natural se valida la salvación, se explica por qué razón Dios tuvo que encarnarse.

A partir de entonces el ser humano tendría un modelo para imitar y superar así su condición natural. De esta manera la dinámica soteriológica entró a dirimirse en el paradigma cristológico que tiende hacia la caridad y el amor.²⁵² Por lo tanto, los tormentos de la condenación definitiva, la creación del infierno, por ejemplo, se fueron instalando en la imagen colectiva como el destino final de quien no seguía a Cristo.

²⁵² La importancia de Cristo (el hijo), Dios (el padre) y el espíritu santo, serán desiguales en la predicación de la Edad Media. Cada una de estas figuras, siendo iguales y una sola, sin embargo se acentuará de manera particular. La omnipotencia de Dios iría ganando todo el terreno en las disputaciones filosóficas y teológicas que intentaron conocerlo en sí, como noúmeno. Es decir, el conocimiento de Dios no pasaba por el camino de Jesús, de quien sí se tenía experiencia directa a través de los apóstoles que atestiguaron su presencia. Dios se tendría que conocer en sí. La penetración de la razón humana en tal noúmeno es uno de los momentos más particulares de la historia de occidente cristiano. Pues con el ejercicio de la razón se llegaba cada vez más a la insuficiencia de esta para el conocimiento cabal de Dios. Con lo cual este ser supremo ganaba la omnipotencia que sobrecogía al ser humano. Quienes están lejos de estas disputas no podrían siquiera imaginarse hasta dónde llegaron las formulaciones lógicas o los tractatus en el intento de construir una argumentación que llegara al conocimiento pleno de Dios. Por ello, los últimos años de la escolástica están llenos de episodios tristes, persecuciones, divisiones, inquisiciones y el nacimiento de herejías nacidas de hombres y mujeres espirituales, sin una formación teológica erudita que en su corazón querían rescatar al Dios de la caridad revelado en Jesús quien vivió en el extremo de la pobreza y se dirigía a Dios como un niño a un padre, **Abba**.

Se han estudiado los trabajos de producción e ilustración de los textos apocalípticos en la España de este periodo: “One quite distinctive group out of these is the Beatus Apocalypses, whose smooth and linear illustrations have been the subject of analysis by Spanish scholars. The known manuscripts, most of which come from northern Iberian monasteries and cathedral chapters, began to be produced for the first time around the middle of the tenth century. (...) Northern Iberia in the decades around the year 1000 showed a considerable interest in the illustration of the Apocalypse.”²⁵³ Lo que dice de un material disponible para la predicación y los sermones de la época. Era lo propio de la educación de la fe en este momento dado.

El hecho de haber pasado por el año 2000 y empezar un nuevo milenio, suscitó curiosidad acerca de cómo era la vida y las costumbres en el año 1000. Sabemos de antemano lo difícil que es establecer con precisión el año mil a lo largo de Europa, pues el solo calendario ya planteaba un problema. Pese a ello aparecieron muchas publicaciones y atlas que intentaban satisfacer la curiosidad del mercado. Muchas de ellas no pasaron de ser meros instrumentos que anacrónicamente inocularon los temores del año 2000 en los del final del primer milenio.

Entre los trabajos históricos de aquel periodo, pues no se puede hablar con precisión histórica de año mil, conviene destacar el que hizo Georges Duby: El año mil, con el propósito de ampliar el campo de observación y estudiar ese medio siglo que rodeó al año mil. Lo traigo a colación porque sintetiza para nuestros propósitos el estado y las perspectivas de la iglesia en aquel momento: “... en las pruebas purificadoras del milenario no sólo el espíritu de la iglesia gana una

²⁵³ R. Landes, A. Gow y David Van Meter. (Eds). The Apocalyptic year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950. 1050. Oxford: Oxford UP. 2003, p. 27.

juventud nueva. También se renueva su armadura corporal. Los santuarios se reconstruyen por doquier gracias a la afluencia de limosnas y al invisible crecimiento de las rentas señoriales.”²⁵⁴

2 El cristianismo a finales del primer milenio, múltiples conflictos y nuevo ordenamiento de la iglesia

Si todo lo que hasta aquí hemos tratado ha sido tan sucinto lo será mucho más cuando nos acerquemos a dar una interpretación que para nuestros fines investigativos logre comprender de alguna manera aquel primer milenio del cristianismo. Lo que trazamos es de muchas maneras una mezcla entre lo caótico (aquello que no pudo encontrar una salida) y los pasos dados para superarlo.

La noción que retomo y en la que me apoyo para echar una ojeada sumaria a esos diez siglos, es la de carisma. Una palabra griega, *Karisma*, que se ha ido cargando semánticamente a lo largo de los siglos. Su uso original en el contexto de la predicación de la primitiva iglesia cristiana se halla en las cartas de San Pablo, en su significado de *don del espíritu*. Se usó para explicar la diversidad entre los creyentes, como una manera de nombrar cristianamente los talentos y habilidades propios para el manejo de las situaciones comunitarias.

El carisma fue visto siempre con relación a la comunidad, al servicio de ella; quizá para diferenciarla de sus variantes en las filosofías helenísticas. Lo cierto es que esa aproximación individual caracterizó también el destino de la iglesia en cuanto que era carismática: había lugar para cada uno con sus dones.

²⁵⁴ Georges Duby. *El año mil*. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 134.

Se concibió la iglesia como un cuerpo con distintos miembros en el que circulaba la vida de Cristo. Los primeros siglos del cristianismo intentaron desarrollar ese criterio, nunca estuvo exento de graves conflictos y divisiones; pese a ello, siguió predominando la constitución de la iglesia como carismática, donde había múltiples funciones y órdenes para todos, según soplara el espíritu.

Ese fundamento eclesiológico primitivo fue el que empezó a resquebrajarse lentamente desde los primitivos concilios, si es que así los podemos llamar. La necesidad de legislar y decretar fue haciéndose parte importante de la iglesia que ya dejaba de ser la de un grupo y se esparcía a lo largo y ancho del Imperio Romano.

No podemos repetir lo que se encuentra en cualquier enciclopedia sobre la historia del Cristianismo. Lo que nos compete es encontrar el puente que permita entender qué fue lo que pasó y por qué pasó, en relación con los orígenes del cristianismo y el aquí y ahora situado en los comienzos del segundo milenio, lo que nos servirá de punto de referencia para una comprensión más cabal de la eclesiología en la época del LBA, en particular con el llamado movimiento de la vía apostólica.

No podemos ya descansar, en la intelección de la historia eclesiástica, sobre juicios lacónicos y eufemismos etéreos como los de pecado, infidelidad a los principios, etc., porque con ellos no podemos constituir explicaciones que nos permitan entender el desenvolvimiento histórico de la iglesia. Sobre el estrecho e impreciso principio de que la iglesia es una institución de hombres y que los hombres son por tanto pecadores, se ha solido despachar ese largo periodo.

Aunque para los cristianos la realidad del hombre pecador es una verdad, tal explicación espiritual no constituye un sintagma revelador que logre dar cuenta de los hechos históricos en que se inscriben los cambios radicales que llevaron a la transición de una iglesia carismática a una iglesia legal. Si seguimos ese principio de los hombres pecadores, el pecado, al ser eterno y variable, determinaría una iglesia inestable sujeta al vaivén del mismo pecado, con lo cual el derecho canónico no tendría razón de ser.

La paradoja está en advertir que todos los esfuerzos de los canonistas y los jefes de iglesia estuvieron largamente dedicados a prevenir ese vaivén inherente al cristianismo en su formación, con miras a establecer en una eficaz legislación una institución firme que en vez de regionalizar centralizara.

Es en una perspectiva histórica y sociológica a la vez que necesitamos aproximarnos con mayor consideración a los estudios que han tratado este problema, que además no es exclusivo del cristianismo sino de otros movimientos e instituciones en los que hay un conflicto entre carisma e institución en general.²⁵⁵

²⁵⁵ Siempre ha servido de base para entender este problema que se comparte hoy más entre los teólogos, el estudio sociológico de Max Weber, On charisma and institution building. Chicago: Chicago UP. 1968. Su análisis marcó el interés de muchos historiadores de la iglesia que intentaron comprender el cambio radical que caracterizó a la iglesia del segundo milenio con relación a la del primero. Pues desde el punto de vista sociológico la iglesia se mostró como comunidad de individuos por encima de razas y nacionalidades. Su aporte más importante fue su estudio del desplazamiento del carisma personal hasta enraizarse en instituciones como la realeza o la monarquía; lo cual constituyó una novedad que explicó el deterioro de las instituciones inspiradas en un individuo carismático. Durante mucho tiempo este deterioro se atribuyó al egoísmo, la envidia, la codicia, etc. Explicaciones indeterminadas y etéreas que no dejan de hallar en todas partes lugar, pero que en realidad no permitieron comprender qué ocurría con el funcionamiento de las instituciones una vez que su fundador o sus seguidores institucionalizaban el carisma o legislan a partir de él para mantenerlo vigente.

Para este propósito nos valemos de dos principios sociológicos planteados por Weber al estudiar el concepto de carisma. El primero se refiere a su institucionalización y el segundo al carácter no hereditario de éste.

Seguimos su planteamiento sobre el funcionamiento del carisma en su aproximación organizacional: "In contrast to any kind of bureaucratic organization of offices, the charismatic structures knows nothing of a form or of an ordered procedure of appointment or dismissal. It knows no regulated 'career,' 'advancement,' 'salary,' or regulated and expert training of the holder of charisma or of his aids."²⁵⁶

Cualquier persona en su buena fe podría decir que Weber habla de las instituciones en general, pero que el cristianismo en particular no se acomoda a ese esquema puesto que fue fundado sobre los evangelios que son la experiencia de la primera comunidad apostólica, algo divino. Esa afirmación tan común sería válida si no hubiéramos seguido a lo largo del primer milenio del cristianismo su acomodo paulatino a los términos del derecho romano y a las variantes de éste como la legislación visigoda en España.

En lo que nos corresponde, hemos ido observando que la legislación fue la única manera de solucionar el conflicto entre el enorme peso del carisma personal que constantemente reñía en su desenvolvimiento con los mecanismos de autoridad, disciplina y organización social. La única salida fue imponer normas y legislación para cada caso, con lo cual el carisma se confinaba a sus límites y terminaba vivo pero de modo constitucional, su antípoda.

²⁵⁶ Max Weber. On charisma and institution building. Chicago: Chicago UP. 1977, p. 19.

El segundo elemento que recogemos hace referencia al carácter hereditario del carisma: “In the case of hereditary charisma, recognition is no longer paid to the charismatic qualities of the individual, but to the legitimacy of the position he has acquired by hereditary succession. This may lead in the direction either of traditionalization or legalization. The concept of ‘divine right’ is fundamentally altered and now comes to mean authority by virtue of a personal right which is not dependent on the recognition of those subject to authority. Personal charisma may be totally absent.”²⁵⁷

Lo que aquí está involucrado fue lo que vimos a paso rápido en la iglesia del primer milenio. Lo anterior puede plantearse en términos teológicos con una pregunta: ¿Existió en sus comienzos la necesidad de una cabeza visible en la iglesia que hiciera de vicario de Cristo? La respuesta que nos arroja la historia es no. Esto condujo a la ausencia de una autoridad central reconocida, pero tal ausencia fue una condición del cristianismo en su carisma, no una carencia, ni vacío, como se intentará mostrar posteriormente a través del derecho canónico.

Para los primeros padres, repelía en su conciencia que alguien pudiese tener la autoridad de Cristo o hacer las veces de él. Esto era así por tratarse de representar al mismo Dios contra la fe. La pregunta que todos se hacen es qué cambió después de diez siglos o si algo se perdió o se ganó. Fue en la búsqueda de respuestas a estas preguntas que se fue modelando a través de los conflictos eclesiásticos, la institución legal de un hombre bautizado que pudiera actuar como cabeza visible de la iglesia y esto se consiguió a comienzos del siglo XIII, cuando Inocencio III, al

²⁵⁷ Max Weber. Op.cit., p. 57.

final del IV concilio de Letrán se dirigió a los cristianos con el imperativo mayestático: **Os** (Dios y yo) que llegó a ser el modo de dirigirse el Papa *urbis et orbis* desde comienzos de siglo XIII.

El largo proceso que culminó con Inocencio III, fue también el inicio de otros conflictos sobre la autoridad en la iglesia: “From the beginning of his pontificate, he was planning a council to bring the whole church together to face the major issues of church unity, reform, and crusade. In his view, the pope was strongest when he was at the pinnacle of the law.” (...) “He was fond of citing the famous distinction made by Pope Leo I between the *plenitudo potestatis* (fullness of power) enjoyed by the pope and the *pars sollicitudinis* (share of pastoral rule) that defined the role of archbishops and bishops. Episcopal translations without papal approval threatened this distinction.”²⁵⁸

Es la entronización del Papa de manera institucional lo que condujo desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX a los historiadores de la iglesia católica a proyectar la figura del papa en los obispos de Roma de los primeros trece siglos. Para lograr esto se situaron en los orígenes históricos del cristianismo y señalaron la figura de Pedro como la del primer Papa, para desde allí justificar la doctrina Petrina. El error de este intento fue ir contra la historia, ya que podemos comprobar que fueron los emperadores los que hicieron de su política y misión, la orientación de la iglesia. Asimismo, al estar revestidos de autoridad civil les garantizaba la obediencia de los cristianos. “It is well known that the Emperor appointed the patriarchs of Constantinople, created or modified the ecclesiastical districts and episcopal sees, convoked Councils, supervised

²⁵⁸ James M. Powell. (Ed.). The Deed of Pope Innocent III. Washington: Chatholic UP. 2004, pags. XXIII and XXVI.

the proceedings of their deliberations, declared them closed, and above all *gave the value of Imperial law to their decisions*- in our opinion the essential point,”²⁵⁹

Lo que dificulta aún más comprender aquella condición, es que a quien ellos consideran el Papa, fue siempre sólo el obispo de Roma. Cuando éste no era romano y no contaba con el apoyo de las familias de la aristocracia romana, se necesitaba de un aparato militar lo suficientemente grande para garantizarle la vida en Roma. Lo que equivale a decir, un asunto de familias romanas sin demasiado soporte fuera de Roma y muchas veces con un respaldo no uniforme por parte de las diferentes monarquías europeas.

La pugna principal por el obispado de Roma estaba entre las mismas familias romanas de las cuales debería salir cada sucesor; asimismo, entre las familias romanas y los poderosos príncipes que las enfrentaban: “The great families were families of office. Office made them great, and office -potent like the senatorship, the cardinalate, the papacy, or honorific like the proconsulship, the prefecture, the ‘chancellorship’- was the natural formal expression of their greatness. (...) The noble families of Rome had a great deal to do with shaping the rich religious life of the thirteenth-century city, including the life of its religious communities. Individual families could dominate religious houses.”²⁶⁰

La descripción de Brentano, aunque hace referencia al siglo XIII nos orienta desde los momentos históricos que analizamos, los finales del primer milenio, para perfilar el largo y conflictivo derrotero que transitó la iglesia cristiana durante siglos al irse convirtiendo

²⁵⁹ Yves Congar. After nine hundred years. New York: Fordham UP. 1959, p. 9.

²⁶⁰ Robert Brentano. Rome before Avignon. NY: Basic Books, 1974, pags. 203 y 214.

irreversiblemente en una institución. Lo que podemos explicar como la imposibilidad de sobrevivir en el carisma y con él la posibilidad de disgregarse, multiplicarse en capillas.

Atreviéndonos a simplificar a Weber, podemos decir que el carisma, una vez que se institucionaliza se pierde. Por ello, el viraje de una iglesia cada vez menos carismática, hacia una iglesia de derecho, comenzará su marcha con nuevos y enormes conflictos que llevarán, años después a la separación del poder civil y el eclesiástico.²⁶¹ Para tal finalidad la iglesia irá elaborando un aparato legal que le permitirá controlar el otro mundo desde el control de este.

La filosofía y el derecho empezaron a ganar terreno entre el acontecer nada fácil de construir un aparato legal pero a la vez con fines espirituales: la iglesia de derecho. Rémi Brague en unas cuantas líneas sintetizó aquel proceso: “Christianity did indeed have a political effect to the extent that it created a new type of social organization, the church. With the church there arose, for the first time, a purely religious form of social organization with not national dimension.”²⁶²

El aporte político más grande del cristianismo fue entonces la creación de la iglesia.

²⁶¹ La sociología contemporánea ha corroborado a lo largo de las formaciones sociales historizadas, una tendencia inherente al conflicto. Tanto los grupos con poder, como los sin poder, buscarán sus intereses. Cómo se puede evidenciar, los intereses de ambos son necesariamente diferentes. Tarde o temprano los balances cambian, las sociedades sufren desplazamientos. Los conflictos son así una fuerza creadora de la historia de la humanidad. La cuestión del poder será de gran utilidad para entender en gran parte muchos de los problemas del periodo que contextualiza el LBA. En palabras de Weber: “the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance, regardless of the basis on which this probability rests.” Como un comentario a esta definición de Weber añaden Wallace and Wolf: “In this view the essence of power is the control of sanctions, which enables those who possess power to give orders and obtain what they want from the powerless. However, people dislike submission. Therefore, (...) there is inevitable a conflict of interest and an impetus for the powerless to conflict with the powerful, the former in pursuit of power, the latter in defense of it. Power is a ‘lasting source of friction’.” Ruth A. Wallace and Alison Wolf. Contemporary sociological theory. NJ: Prentice Hall, 2006, p. 122. En un espectro más amplio, las aproximaciones sociológicas al estudio de las instituciones nos sirve de base, ya que permiten desechar ambigüedades al momento de estudiar instituciones como la iglesia y sopesar de una manera relativa al control social, principios y criterios como pecado, la ambición, la tentación, etc.

²⁶² Rémi Brague. The law of god. Chicago: Chicago UP. 2007, p. 66.

3 Modelos de vida y el mérito personal

El cristianismo fue siempre entendido como un aprendizaje de una vida y para una vida. El modelo estaba ya dado por la persona de Cristo; de él se aprendía su vida. Sus seguidores se vieron siempre enfrentados al modelo, con el mérito de imitarlo. En esa práctica se inscribe la tradición del santo que imita rasgos de la vida de Cristo. Ante la imposibilidad de imitar su totalidad, pues Cristo también era Dios, llegaba el límite humano. Estos se institucionalizaron como modelos de vida y sus vidas, hagiografías, se convirtieron en el material de enseñanza de los cristianos. Es por ello que algunas figuras del Antiguo Testamento cobraron más vida que otras durante largos periodos de la Edad Media. El santo servía para educar según las circunstancias.

Fue así como el mensaje cristiano se constituyó en un formador de vidas. Con el paso paulatino de una iglesia carismática a una iglesia devocional y de allí a una de derecho, operaron paralelamente otros modelos de educación que asumieron la fe cristiana pero no estuvieron destinados a formar miembros del clero eclesiástico o religioso. Los materiales que se sumaron a estos propósitos y que para aquel entonces ya circulaban entre grupos de cristianos aristócratas, provenían de la vertiente filosófica y moral de los llamados autores clásicos, especialmente latinos. Con lo cual tenemos tres fuentes de formación cristiana que servían a diversos niveles: algunos textos bíblicos; los padres de la iglesia (en particular los latinos); y los llamados clásicos.

Es el momento en que podemos preguntarnos qué podía formar el estudio de estas tres fuentes. Aunque las respuestas sean diversas, se orientan a elaborar y consolidar parámetros éticos que sirvieron tanto a un cristiano en su individualidad cuanto a la reafirmación cristiana de rangos dentro de la sociedad. Son los albores de un tipo de nobleza que se procuraba un modo de proceder distinto al del orden clerical (incluido el eclesiástico). Fue el momento de un desplazamiento de la hermandad cristiana a la fraternidad, a la formación con otros: la amistad, vivir con otros en *fraternitas*; otra dimensión de asociación con circulación sólo entre iguales. Estos movimientos engendrados de tal manera, tuvieron siempre un carácter excluyente y marcaron el nacimiento y desaparición de instituciones laicas para fines tan amplios que fueron desde el aprendizaje de doctrinas secretas hasta la diversión y el entretenimiento, algo que continúa hasta nuestros días.

El ser noble era también parecerlo y por lo tanto empezó a implicar una serie de pruebas bien amplias que se deberían cumplir, como la de la sabiduría práctica. Esto significaba el buen manejo de su haber y poseer, amén de un comportamiento ecuánime para los momentos difíciles. También se esperaba un hombre capaz de dar ejemplo a otros; dotado de una disciplina que le permitiera cumplir sus metas; valiente frente a sus enemigos pero benevolente en el momento de ejercer justicia.

Lo que empieza a emerger en las formaciones sociales y en los círculos de poder es una ética para los altos estratos. La sola riqueza y posesión de la tierra no eran suficientes para reconocer al noble, se necesitaba el mérito personal y con ello se ganaba el respeto no sólo entre iguales sino también en el número de sus seguidores y vasallos.

Con el desarrollo de las formas señoriales, en sus distintos matices, operó necesariamente un desplazamiento en las relaciones entre hombres. Se generan relaciones económicas por ejemplo, a través de pactos. Pero lo más importante es que en el amplio espectro de las relaciones espontáneas, en las cuales circulaba la amistad por proximidad o afinidad (como suele ocurrir siempre), se va tejiendo un orden de protocolos que van desde el ritualismo de los actos cotidianos del saludo, la bienvenida, la despedida, hasta el intercambio de generosidades y las complejidades técnicas de lo militar. Se trataba de prácticas que aunque no provenían de la predicación de la iglesia, estaban fundadas en doctrinas estoicas que para aquel entonces comenzaron a verse como preparatorias a la llegada del cristianismo.

El estoicismo suplía racionalmente lo que para el caso le faltaba al evangelio. Pero esto no los enfrentaba, al contrario, un sector amplio de la nobleza se seguirá sosteniendo en estas doctrinas, con tanto ahínco que llegarán en los siglos XVI y XVII al neoestoicismo en España: el senequismo. Doctrinas todas de enorme influencia entre los nobles que hayan sus raíces en las aristocracias del Imperio Romano. Fueron estas las que comentaron e hicieron suyas las discusiones que plantearon los estoicos.

En lo que más nos compete citemos dos: para ser feliz se requiere de estar adecuadamente provisto de bienes, puesto que con ellos el hombre bueno (virtuoso) tendrá algo con qué actuar y podrá ser generoso, criterio este que alimentó el estilo de vida de la alta nobleza. Otro elemento más de este principio es que los bienes materiales no se encuentren invariablemente presentes ante cada hombre, por ello no se puede vivir una vida virtuosa a menos que se tengan

los bienes materiales y estos le son dados sólo a unos pocos. Con principios y discusiones en torno a principios como estos se formó a los nobles por siglos.²⁶³

Conviene destacar en este lento proceso, que éste se irá cargando de nuevos y variados sentidos hasta más allá del siglo XIV, dando lugar a un nuevo concepto de amistad. Pues no se trata de la hermandad primigenia del cristianismo ni de la confraternidad del orden monástico, sino de la amistad concebida no sólo como una cuestión de inclinación personal, sino más bien como un deber formal pactado en público que obliga la mayoría de las veces, con formalizaciones establecidas por el juramento.²⁶⁴

Lo que de una u otra manera se puede llamar hoy el reconocimiento del otro, el principio de alteridad, que ha devenido en filosofía del reconocimiento, muy en boga en la filosofía desde

²⁶³ Un estudio formidable que sigue el debate que va desde la línea socrática en sus connotaciones cínicas y en lo que de estas variables asumió y desechó Platón, hasta las formulaciones de la ética nicomaquea, es el que hace Rist. En la trayectoria de su estudio él formula los puntos del debate que parten desde la asunción de los criterios aristotélicos de la eudomanía hasta la ataraxia de los estoicos primigenios. Teniendo en cuenta que tales debates fueron adquiriendo matices diferentes, la consideración de la virtud y la del hombre sabio las encauza dentro de las variantes del llamado neoplatonismo de Plotino. Sus análisis no dejan de mostrar lo problemáticos que resultan estos conceptos a medida que se interrelacionan. La perspectiva conclusiva de su estudio en sus palabras es: “Finalmente, hemos intentado mostrar cómo muchas de las modificaciones y cambios ofrecidos por los estoicos no son producto de una simplificación o de la fascinación por las paradojas éticas, tal y como se las presenta a menudo, sino que eran el resultado de una perplejidad filosófica hacia problemas filosóficos significativos.” J. M. Rist. La filosofía estoica. Barcelona: Crítica, 1995, p. 31.

²⁶⁴ Es por ello que al considerar el carácter dinámico, siempre nuevo, del pecado más que cualquier acto sexual o conducta sexual, la traición a la amistad era un pecado de suma gravedad. Faltar a la amistad era cobrado entre iguales con sangre, pero peor aún, la misma iglesia lo asemejaba con el pecado más grande que aparece testimoniado en El Nuevo Testamento, la traición de Pedro. De igual manera querer alcanzar mayor felicidad por encima de Dios: la soberbia, que fue lo que produjo la caída de los primeros ángeles quienes engendraron al demonio. Asimismo, violar un juramento era un pecado que llevaba al señalamiento social, amén de la pérdida de la credibilidad en el individuo era un pecado que terminaba en el perjurio, algo que iba contra el primer mandamiento del decálogo de Moisés. Colocar a Dios como testigo y faltarle a él era sólo producto de un ser ignominioso y tal ignominia merecía todo el castigo. Muchos pagaron con su vida, recibieron horribles castigos o fueron desterrados al desatar por ejemplo la ira regia. Como vemos, para nuestros fines, los pecados centrados en los órganos genitales y su manipulación y ejecución distaban mucho de la importancia que hoy en el pensamiento avanzado y liberal del siglo XXI, tienen, en esa materia podemos suponer que ¿se ganó algo? ¿Qué se perdió?

finales del siglo XX, tiene amplios y variados desarrollos en la Edad Media, aunque en esa época no haya tenido como la tiene hoy una clasificación filosófica específica.

El material que sirvió de base para ello fue *De Amicitia*, de Cicerón. Esta vuelta del tratado tiene una larga historia y se remonta a los años de las conversiones de los aristócratas romanos al cristianismo, periodo estudiado por Salzman. En él encontramos la explicación de la primera recepción De *Amicitia* en un contexto ya cristiano. “Christian bishops recognized that *amicitia* was an important social institution in aristocratic society in which they themselves participated. That recognition helps to elucidate why their efforts to reconsider friendship as a concept were so strenuous in the fourth and early fifth centuries. As church leaders analyzed *amicitia*, they came to different visions of this ideal. But whatever the view that each finally reached, church leaders expanded Christian spirituality by making friendship a serious area of investigation and discussion for Christians. This trend represents something of a change in the message of Christianity and marks the influence of the aristocracy.”²⁶⁵ Es claro que las aristocracias precisan de salvar los valores que hacen parte de sus ejecutorias y por medio de la fe cristiana los insertan en ella.

Duby presenta otra perspectiva del manejo de las relaciones entre los aristócratas y nobles. Para él es sólo cuestión de perpetuarse como grupo social y de continuarse dentro de estructuras estables por la naturaleza y la educación, “For what matters is the reproduction not only of individuals but also of the cultural system which unites them and orders their relationships. To the dictates of the individual genetic code are therefore added the dictates of a

²⁶⁵ Salzman. Op. cit., p. 213.

collective code of behavior, of a set of rules which also claim to be inviolable.”²⁶⁶ En las dos perspectivas encontramos complementos. Si bien es cierto que a la aristocracia le concierne mantenerse y perpetuarse, de otro lado está que en el ámbito religioso se pueden encontrar los elementos que privilegien esa continuidad. Por cierto, *De Amicitia* estuvo entre los textos que se utilizaban para la educación de príncipes durante los siglos venideros. El tratado adquirió carácter meditativo y permeó ambientes no aristócratas y nobles.

4 Ponderaciones en los finales del primer milenio cristiano

Estamos acostumbrados a los estudios medievales que orientan su investigación hacia el final del siglo XI y por supuesto, masivamente al siglo XII, con todas las connotaciones que puede traer la debatida categoría de un renacimiento en el siglo XII. Curiosamente, el siglo X ha sido visto desde perspectivas diferentes: según Colin Morris, “The tenth century has been described with some justice as the lowest point of European history.”²⁶⁷ Este criterio encuentra gran apoyo en historiadores de la iglesia quienes vieron asimismo este siglo como el peor para la historia del papado, pleno de anécdotas que no son más que la reinstauración de la función del obispo de Roma como un instrumento de los aristócratas romanos. Contrario a ellos, Heinrich Fichtenau, quien se dedica a estudiar el legado del siglo X, lo encuentra valioso y ha sostenido que: “Ambitious projects and dramatic actions of the past make more interesting reading than the everyday life of the past with its limitations and its mundane existence in the framework of imperfect systems. More substantial than the high points, however, when we take a global view,

²⁶⁶ Georges Duby. *Love and marriage in the Middle Ages*. Chicago: Chicago UP. 1994, p. 3.

²⁶⁷ Colin Morris. *Op. cit.*, p. 21.

are the terrain and the roots from which our modern history has sprung.”²⁶⁸ ¿Cómo pueden sopesarse criterios tan diferentes? Tenemos que para los historiadores de la iglesia cristiana, la decrepitud a la que llegó el obispado de Roma en aquellos siglos les produce vergüenza propia.²⁶⁹

Una historia de la iglesia fundamentada en las nociones de pecado o simplemente atendida a categorías vacías como las de la fragilidad humana o la tentación, no nos ayudará a explicar ni mucho menos a comprender, qué era lo que realmente estaba sucediendo: es decir la imposibilidad de sostener la iglesia sólo los principios del carisma.

Para quienes suelen estudiar esta época en otra perspectiva, con la ventaja que da el conocer los hechos futuros, les resulta el conjunto perfecto de condiciones históricas que justificarán la imperiosa necesidad de reformas para una adecuada institucionalización eclesiástica.

En la línea de las reformas a la iglesia se suelen explicar las exigencias de los escritores eclesiásticos desde los siglos XI hasta el XIV, llamados o conocidos como los reformistas. Todos

²⁶⁸ Heinrich Fichtenau. Living in the tenth century: mentalities and social orders. Chicago: Chicago UP. 1991, p. 439.

²⁶⁹ Solamente con el ánimo de ilustrar el caso: el siglo IX conoció 21 obispos de Roma (papas); el siglo X, 24 obispos de Roma (papas) algunos de ellos entre los 17 y 18 años de edad y si hemos de creer en alguna leyenda, uno de ellos vendió su papado. Podemos pensar que en el siglo XI fue mejor el panorama, hubo 18 obispos de Roma o papas. Este hecho corroborable en la época, suscitó reflexiones como la de Pedro Damiano, quien se preguntaba por qué los papas viven tan corto tiempo, y por qué no pueden tener larga vida: “The pope’s death was an important benchmark for the reforming papacy, manifesting a clear awareness of the distinction between the pope’s physical nature and the perpetuity of the church. This awareness found an entirely natural expression in the rhetoric and ritual of mortality, the origins of which date precisely to the mid -eleventh century. In 1064, Peter Damian addressed a treatise to Pope Alexander II on the brevity of pope’s lives that is remarkable itself. Near the end of the treatise, Damian informs the pope of the rituals of humility used in imperial coronation ceremonies at Byzantium. (...) Nevertheless, it was not until the thirteenth century that the discourse on the pope’s mortality became suddenly more incisive, notably with the appearance of a new theme, the nudity of the pope’s corpse...” Agostini Paravicini. The Pope’s Body. Chicago: Chicago UP, 1994, p. 237.

ellos urgieron reformas, algunas se emprendieron y llegaron a suplir las carencias calamitosas que propiciaron aquellos acontecimientos.²⁷⁰

Conscientes de estas dos perspectivas opuestas y con diversas investigaciones tras ellas, tenemos la tarea de comprender y explicar los siglos venideros en sus raíces, no como una construcción de causa y efecto sino como una red de problemas y situaciones que nos ayuden a entender mejor las fuentes y los contextos filosóficos, teológicos y eclesiásticos del LBA.

Teniendo en cuenta nuestra clara percepción del propio proyecto del futuro es que la inteligibilidad del pasado se nos asoma, es el final del siglo XIII y los comienzos del XIV nuestra preocupación, tenemos que considerar lo ocurrido antes, pero no perder de vista que lo que nos espera planteará siempre nuevos paradigmas.

²⁷⁰ El carácter disímil en el acercamiento a un mismo hecho histórico está también motivado por el interés. Contrario a lo que muchos historiadores positivistas han pensado sobre el interés personal en la investigación y el desarrollo de la ciencia nos atenemos al valioso estudio de Jürgen Habermas. Conocimiento e interés. Madrid: Taurus, 1982. Uno de los puntos básicos de sus planteamientos es rescatar que la elección del estudio científico de un tema puede tener motivaciones no científicas. Dentro de la valoración global que se puede tener del trabajo teórico hay una gran cantidad de intereses que pueden ser de tipo económico, status, creencias, ideas políticas, ideología, todas ellas no científicas en el sentido estricto. Es el asunto de un interés que busca ubicar la práctica personal y social dentro del contexto histórico que se vive. Ese tipo de interés también es objeto de reflexión científica, seria y disciplinada. Se trata de orientar esa praxis; por lo tanto, este interés, por más que se quiera llamar teórico, es un "interés práctico" como lo llamó Habermas. Una de las ideas que traigo a colación para esta reflexión es la de rescatar el interés extracientífico como una línea, criticable, pero que le permite a un estudioso mantenerse en la investigación de sus tópicos. Con este criterio se han llevado a cabo excelentes investigaciones. Ya hice referencia a ellas cuando comentamos la dificultad heurística de nuestra investigación. Por ejemplo: un teólogo protestante que haga historia de la iglesia ofrecerá más y variadas fuentes para comprobar el carácter adventicio de materias fundamentalistas para los católicos como, el celibato sacerdotal y la autoridad del Papa. Un teólogo Judío será de gran ayuda para documentar las prácticas de intolerancia de los creyentes cristianos y sopesar la interpretación y acomodo que hace el cristianismo de los textos judíos: la revelación de Dios y las raíces cristianas que se deben al judaísmo. Asimismo, un teólogo católico se esforzará por justificar para la actualidad, las doctrinas eclesiásticas desde su antigüedad. Todos ellos, movidos por el interés personal, arrojarán un caudal de información que contribuye científicamente, si esa palabra la ajustamos, al mejor conocimiento de estos temas siempre controversiales y llenos de apasionamientos a la hora de estudiarlos.

Capítulo V

Nuevos desempeños desde el siglo XI al XIV

A Perspectivas nuevas para el segundo milenio

Nada más artificial que dividir la continuidad de una práctica religiosa como el cristianismo en periodos acomodados para su estudio. Por ello tenemos que decir que no hay una línea divisoria bien definida entre el primer y segundo milenio. Lo que sí se percibe es cierta continuidad y discontinuidad de los mismos problemas y de elaboraciones acerca de ellos. Esto justifica nuestra división artificial entre dos milenios para examinar la actividad eclesiástica del siglo XI al XIV.

En el caso de España, el final del siglo X fue para los reinos del norte un periodo de llamadas humillaciones y derrotas militares constantes. La figura de Almanzor y sus repetidas ofensivas casi terminaron, años más tarde, con los dos principales centros religiosos de la España cristiana: la iglesia de Santiago de Compostela y el monasterio de San Millán de la Cogolla. Ejemplo de sus avances en los reinos cristianos del norte, las campanas de la iglesia y las reliquias de San Millán, el santo patrón de Castilla, fueron sus trofeos de guerra. Estos dos

hechos son tan simbólicos que no hay historiador que no los mencione. Tendríamos que agregar a ellos el saqueo de las iglesias rurales y ricos monasterios como el de los santos Cosme y Damián.²⁷¹

Los ataques bélicos de Almanzor cualquiera los podría juzgar partiendo de que éste no era cristiano, por tanto un infiel y enemigo de la iglesia cristiana y sus propósitos. Pero este juicio de un rey moro aguerrido, contrasta con la actitud de la nobleza castillo-leonesa de disponer de los bienes eclesiásticos para sus fines personales como el poder y la riqueza. Desde esta perspectiva, tanto amigos como enemigos veían en la iglesia una fuente de botín para sus fines personales. De acuerdo con lo consuetudinario, el primero lo hacía bajo la costumbre de la guerra medieval, en la cual el saqueo y el botín hacían parte de la victoria. En cuanto a la nobleza, los cobijaba el derecho territorial de disponer y hacer componendas sobre cualquier bien eclesiástico, aunque el medio para el acuerdo con el obispo o el abad fuera la coerción.

Estos hechos muestran la necesidad de legislar canónicamente en estas materias y hacer reconocer, también por la fuerza, la validez de la legislación canónica. Estos conflictos nunca pudieron resolverse por acuerdos respetados, sino a través de las amenazas de ambas partes. Con lo cual se apremian de una parte, la elaboración del derecho privado en centros legislativos que pudieran producir las ordenanzas para el caso específico de la competencia eclesiástica y civil en los municipios y de cada municipio con relación al reino. Esto obligó a las

²⁷¹ “Hasta mediados del siglo XIII la guerra tuvo incidencias económicas difíciles de medir. Las incursiones musulmanas, con las destrucciones de cosechas, los robos de rebaños y personas, las trabas que suponen para la circulación de las mercancías, son fuente de malestar para la economía. Arruinan a algunos que pierden sus cosechas y su ganado. Otros tienen que endeudarse para redimirse o redimir alguno de sus allegados, prisionero de los musulmanes.” Jean Gautier Dalché. Op. Cit., p. 422-3.

personas con la experiencia y el entrenamiento en lo legal a elaborar códigos y leyes. Estos conocimientos exigían ya, un currículum educativo.

La educación *ex professo* de los individuos en las sociedades, se plantea a varios niveles. En lo más general es la que se adquiere en el ámbito familiar. Después viene el momento de la actuación pública en el cual el que aprende adquiere un currículum que le dará la sanción social para ejercer su aprendizaje particular. La sola idea de currículum tiene ya en occidente una larga historia, bien sea en la formación de los ideales de una cultura, como para el caso la ilustró Werner Jaeger en su clásico estudio Paideia, o en las distintas formulaciones del *trivium* y el *cuadrivium* a lo largo de la Edad Media.

Hemos de anotar que aunque se suele hablar de *trivium* y *cuadrivium*, los contenidos de estas materias no fueron nunca unívocos, por adaptarse según la clasificación del enciclopedista y las necesidades de la época. De tal manera que aunque en sus contenidos básicos guardaban similitudes, se diferenciaban según la época o la escuela. La educación de las personas, aunque respondió siempre a la necesidad, paradójicamente, la podían adquirir sólo aquellos que podían también costear esa necesidad.

Educarse era un hecho material para muy pocos, demasiado pocos, estamos todavía muy lejos del derecho a la educación. De allí que es preciso diferenciar un tipo de educación curricular, que en la Edad Media se validará posteriormente con un título, frente a lo que podemos llamar formación del creyente cristiano, que se validará en el aprendizaje del

catecismo.²⁷² Tal formación será propia de las grandes catedrales que podían contar con actividades catequéticas. En la época del LBA ya hay una amplia proliferación de catecismos escritos por diversos autores y que suplían necesidades regionales, como será el caso de la diócesis de Toledo en 1320, cuyo arzobispo, Juan, Infante de Aragón: “Reúne un sínodo en Toledo (...) que elabora ya el catecismo para uso de los párrocos de la diócesis,” (...) ²⁷³

1 Las parroquias en acomodación al régimen de vasallaje y los municipios

A partir del siglo XI nos encontramos con una nobleza en luchas intestinas que intenta fortalecerse expandiéndose territorialmente despojando a otros nobles. En los reinos cristianos también se fortalecía tras derrotar al llamado infiel y quedarse con su territorio, un proceso expansivo que llevará a la hegemonía de Castilla en la península.

La historia o los historiadores en general le deben mucho a Marx en sus elaboraciones y en el curso de la investigación histórica. Pero los marxistas ortodoxos tendieron a no prestarle importancia a los conflictos entre nobles y de la nobleza contra los monarcas.²⁷⁴ Para aquellos historiadores se trataba siempre de contradicciones secundarias, motivadas por la ambición personal, la envidia y la alienación que produce la propiedad. Según ellos, la

²⁷² “Le monde des cours attirait donc, à la fois par son éclat et par la place qu’il faisait au savoir et aux compétences intellectuelles, beaucoup de maîtres à qui les écoles de ce temps, avec leurs structures encoré fragiles et leurs auditoires incertains, n’ouvraient souvent que des perspectives insuffisantes de carrière ou même de stabilité.” Jacques Verger. Culture, enseignement et société en Occident. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, p.101.

²⁷³ J. Fernández Conde Decadencia de la iglesia española bajomedieval. BAC. Op. Cit., p. 443.

²⁷⁴ Tal como muy bien lo explica Reyna Pastor de Togneri. Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval. Barcelona: Ariel, 1973.

verdadera contradicción que movía todos los hilos de la sociedad, estaba en la lucha entre el campesinado, fuerza productiva verdadera, y el señor de la tierra, que vivía de la explotación de los siervos. Con ello mostraban que la historia se mueve no por los avatares internos de los grupos dominantes, sino entre las fuerzas antagónicas reales entre los pocos poseedores y los muchos sin posesión alguna.

Esas consideraciones han dejado afuera el estudio de la vida urbana y por ende de la parroquia. Por fortuna hay ahora elaboraciones que rescatan y ponen al día estos vacíos históricos, pero estamos aún en los comienzos.²⁷⁵ En efecto, en los estudios del siglo XI es escasa la investigación y abundantes las generalizaciones. A ello contribuyen la fragmentación de los reinos y los cambios constantes en las fronteras que no permitían fijar en periodos largos el ordenamiento territorial.

Si centramos nuestra atención en la constitución de las parroquias, la salvaguarda de éstas y su continuación, fue posible sólo por el derecho de titularidad parroquial. El clero adscrito a una parroquia se debía más al señor que poseía el beneficio de ella que al obispo, su autoridad eclesiástica directa. En este contexto, muchas veces también el obispo era señor de la tierra y tanto clérigos eclesiásticos cuanto curiales (de la corte) tenían en su haber, en muchos casos, varias parroquias.

²⁷⁵ Entre los eventos que corroboraron este vacío en tales estudios históricos, hace ya un buen tiempo, se celebró en La Rábida y Sevilla, el coloquio sobre "La ciudad Hispánica durante los siglos XIII al XIV", entre el 14 y el 19 de septiembre del año 1981. Las actas de este coloquio publicadas en los años siguientes, comienzan por establecer el estado de la cuestión y ofrecen la publicación de trabajos que contribuyen a avivar el interés por la vida urbana y su pináculo: la ciudad. Hoy, muchos años después, vemos muchas publicaciones que tienen como eje el estudio de las urbes medievales, incluso de la visión de estas en las obras literarias. De estas actas nos valemos en estas páginas. Cfr. Facultad de geografía historia, Universidad Complutense de Madrid. La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. Madrid: Universidad Complutense, 3 vols. 1987.

La formación de la feligresía resultaba algo muy distante del párroco y mucho más aún de rangos eclesiásticos como el arcediano o el naciente arciprestazgo. Estos, nombrados por el obispo para el ejercicio de la administración, agotaban sus días en los desplazamientos, las colectas de diezmos y los conflictos señoriales que fatigaban el ejercicio de la justicia. El desplazamiento era incluso peligroso y requería de pagos para protegerse no sólo en las áreas de frontera, donde el supuesto infiel acechaba, como suelen decir algunos historiadores, sino también en territorios cristianos donde abundaban los salteadores en los caminos.²⁷⁶

La presencia del llamado infiel y su lucha contra él en territorio castellano, ocupó gran parte de la preocupación eclesiástica y los esfuerzos encaminados a combatirla diseñaron una actividad de formación que no se podía dar en las parroquias rurales y por lo tanto, ésta fue dirigida a las comunidades urbanas. “An urban community is a settlement of some size and population which is markedly larger than communities concerned with subsistence alone; the majority of its inhabitants, moreover, are not engaged in full-time agrarian pursuits, and that such a community should include the presence of more than one institution, so that the monastery or palace can only be termed urban if it is the focus of more people than merely monks or ministers and royalty.”²⁷⁷

²⁷⁶ Salustiano Moreta. Malhechores-feudales. Madrid: Cátedra, 1978. En este estudio recogió, hace ya muchos años, los comienzos del estado de la cuestión frente a la investigación sobre fenómeno del bandolerismo medieval en Castilla: “Dado que nuestra intención no ha sido historiar el origen del fenómeno ni seguir su evolución hasta el siglo XIII, aquí no se analizan ni su existencia, ni su número, ni la naturaleza o intensidad de sus actividades con anterioridad a dicho siglo. Pero digamos de pasada que parece lógico presumir la existencia de malhechores-feudales y de ‘malfetrias’ –aunque en los textos y en las fuentes no aparezcan los términos ‘malfechor’ o ‘malfetria’-, desde el instante mismo en que existen señores feudales (...) p.21.

²⁷⁷ Keith D.Lilley. Urban life in the middle ages 1000-1450. New York: Palgrave, 2002, p. 3.

Tomar como marco de referencia a la urbe nos da la idea de cierta movilidad que de una u otra manera guarda relación con la tradición del municipio romano y se presenta como precondition para que las parroquias tengan un desarrollo desigual en los distintos centros urbanos a lo largo y ancho de Europa. Es por ello que los monarcas y los nobles tendieron a favorecer los monasterios en las áreas rurales, pues estos, con sus construcciones abaluartadas, garantizaban el ejercicio de la tenencia de la tierra y el seguimiento de su autoridad a través de componendas territoriales con cada abadía. También en áreas rurales se favorecieron parroquias que llegaron a ser catedrales y en su crecimiento posterior pasaron a ser arzobispados señoriales, que aunque estaban sujetos al régimen de vasallaje no poseían jurisdicción, leyes propias.

2 El monasterio, la parroquia y las prácticas cristianas

Los monasterios, al garantizar la asociación de muchos campesinos para el trabajo de su tierra, se convirtieron a la vez en señoríos y centros de presencia eclesiástica, aunque los monjes no podían administrar sacramentos, dedicaron su actividad a la promoción del culto y a las prácticas litúrgicas que infundían un cristianismo cultural en el que Dios era más temido y respetado que seguido.

De manera diferente, las parroquias, casi todas adscritas a señoríos, mantenían para su desempeño un número de clérigos con diferentes funciones y órdenes. Es necesario observar que los sacramentos para ese entonces eran muy numerosos y muchos de ellos variaban o tenían diferencias de matices de acuerdo con las regiones y el poder político. Lo que nos

provee con una actividad sacramental diversa e imprecisa, ya que eran considerados sacramentos tanto ungir al rey cuanto bendecir la piedra angular de un castillo, palacio, monasterio o residencia de un obispo.

Lo mismo puede decirse de otras prácticas sociales o políticas ya que se contaba con rituales consuetudinarios que se transmitían de memoria y hacían parte de las prácticas cristianas de devoción pública y privada. “En definitiva, de arriba abajo de la sociedad y hasta en sus más oscuras profundidades, las creencias, el temor a lo invisible, el interés en burlar las trampas insidiosas tendidas en todas partes por las potencias sobrenaturales, levantaban barreras, obligaban a realizar actos de consagración y sacrificios cuya influencia en los movimientos de la economía sería peligroso desconocer.”²⁷⁸

Ya para este periodo de nuestra historia, como hemos dicho, se nace en sociedades cristianas y por lo tanto, para el caso de España, las prácticas religiosas en algunas regiones, más que en otras, eran parte de las tres religiones del libro.²⁷⁹ Es por ello que las instituciones monacales y las actividades tradicionales de las parroquias logran sólo hacer de la religión cristiana una serie de prácticas piadosas que para nada suscitaban conversos. Faltaba realmente un trabajo pastoral que educara en la fe (catequizara) pero no había quienes lo hicieran. Un vacío que perduró durante los siglos XI y XII.

²⁷⁸ Georges Duby. Guerreros... Op. cit., p. 67.

²⁷⁹ Aunque en sentido estricto, el único libro es El Corán. Tanto el Antiguo Testamento cuanto el Nuevo Testamento son la suma de libros, como su nombre lo indica en el título de La Biblia que los recopila. Como si esto fuera poco, no todos los libros que aparecen en el Antiguo Testamento o el Nuevo Testamento gozaron del mismo reconocimiento o aceptación. Algunos no fueron incluidos en ciertas iglesias orientales y otros fueron totalmente rechazados como no inspirados.

Las prácticas externas o piadosas tienen su explicación en la circunstancia histórica de mostrar, hacer visible, sólo la devoción que distinguiera al cristiano frente a quien no lo era. Debido a ello, en la vida cotidiana se introdujeron jaculatorias, que se repetían constantemente en distintos momentos del día. Asimismo, el santiguarse frecuentemente e inclinar la cabeza frente a los lugares sagrados, eran prácticas de la fe, parte de los signos externos que identificaban al cristiano. En el caso de las jaculatorias, estas pasaron a los textos escritos y por ello tenemos conocimiento de ellas. En lo que se refiere al LBA, tales jaculatorias recorren el texto y funcionan a veces como invocaciones, alabanzas o lugares comunes que no hacen más que llevar la calle a la literatura. De tal manera que la actividad parroquial era básicamente la de facilitar las devociones privadas y las manifestaciones externas y convenidas de la fe.

3 Variantes en el rol del clero eclesiástico

Ya hemos dicho que el bautismo siguió siendo muy importante, pero su preparación y ejecución había perdido la gloria y esplendor del rito iniciático que lo caracterizó muchos siglos atrás. De acuerdo con ello se puede preguntar en qué formaba la iglesia al cristiano en ese momento y cuál era la actividad del clero adscrito a las parroquias.

Los clérigos en su carácter laico o eclesiástico, eran el rostro visible de las instituciones. En el caso particular del clero eclesiástico, con el paulatino crecimiento y desarrollo de sus funciones, se fue perfilando un tipo particular de él: aquél que no llevaba vida monástica y que en su reciente rol, tenía que ver con estudiantes, maestros, clero parroquial y catedralicio,

clérigos civiles de las cortes, obispos y arzobispos. También emprendía actividades lucrativas o negocios de índole personal, la modalidad consuetudinaria de la clerecía eclesiástica secular.

Los clérigos eclesiásticos más destacados se moldeaban con sus vestidos y tonsura en un campo de acción mucho más amplio y por su formación eran consejeros, maestros, capellanes privados, y peritos en querellas civiles y canónicas.²⁸⁰ En el otro lado estaba el grueso del clero eclesiástico promedio; su actividad consistía en formar para las prácticas devocionales, el culto a los santos, en especial al santo patrón de la parroquia. También se daban al cumplimiento de trabajos civiles que dependían del grado de alfabetización del clérigo.

Estos cambios fueron el tránsito lento de una cultura, básicamente oral a una escrita. Con esto queremos decir que el largo proceso de trabajar y vivir con los textos escritos, exigidos por la formación de nuevas y pujantes actividades económicas, fue permeando la vida cotidiana y con ello se modificaban las prácticas de vida. Brian Stock, resume así este proceso: “The written did not simply supersede the oral, although that happened in large measure: a new type of interdependence also arose between the two. In other words, oral discourse effectively began to function within a universe of communications governed by texts.”²⁸¹ Aunque este fenómeno estaba ligado a la urbe, no al mundo rural, el cual distaba y sigue distando aún en el siglo XXI (en unas regiones más que en otras y en unos países más que en otros) de las prácticas de la lectoescritura.

²⁸⁰ Es necesario distinguir dos tipos de clérigos para esta época: el que trabajaba como servidor de la iglesia, en nombre de Dios y tenía órdenes, así fueran menores y aquel que habiendo adquirido formación, así fuera en escuelas catedralicias, era un laico sin las sagradas órdenes.

²⁸¹ Brian Stock. The implications of literacy. Princeton: Princeton UP. 1983, p. 3.

En el transcurso de estos siglos la figura del párroco se fue transformando en algo más que un funcionario para lo divino, y se convirtió en una fuerza centrípeta para los parroquianos. Pero más importante aún es que el clérigo eclesiástico secular tenía que ejercer una actividad lucrativa que le permitiera ganar su sustento. También su vida se movía en el mundo común y corriente en medio de las ocupaciones agrícolas, comerciales y económicas, lo que acarrea, aunque extraño para nosotros en el siglo XXI, tener las conductas de quienes ejercen este tipo de actividades, como siempre había sido, el tener mujer e hijos.

Traemos a colación el estudio que hace Fichtenau de la cultura de la época en Europa y su análisis y explicación del *modus vivendi* del clérigo eclesiástico: “the fact that the secular clergy were not separated from ‘the word’ (*saeculum*) but had to interact with it, the rigor of the family as ordering principle of life, all these elements together resulted in a truly conflictual situation which cannot be explained simply by reference to ‘clerical immorality’. Current custom placed the unmarried below the married, and male virginity had no value. People were not used to living according to written canons inherited from some distant past, but according to local custom, and custom was not favorable to the celibacy of the secular clergy.”²⁸² Lo que el creyente consideraba como un elemento decisivo en el juicio sobre la conducta del clérigo eclesiástico era su efectividad o incompetencia para llevar a cabo sus funciones, no sus amoríos personales. El creyente vivía a la escucha del clérigo y este decía la misa para ser oída. Pero carecemos de las fuentes para analizar esto con la probidad que se requiere. Una variante muy distinta ocurre cuando el juicio sobre el deber ser del obispo, el clérigo eclesiástico o el religioso, es dado por un teólogo o un místico.

²⁸² R. Fichtenau. Op. cit., p. 125.

Desafortunadamente, para nuestros propósitos, las voces de los que acudían a las parroquias no aparecen en los textos; y por ello, la voz de dos o tres místicos plasmada en textos se ha solido tomar como *vox populi*, algo que tiene que ver con la formación y transmisión de nuestra cultura escrita. Es una constante de los siglos siguientes dentro de la iglesia: la aparición de reformadores imbuidos del espíritu y que con su predicación y algunas veces su estilo de vida, clamaron por una reforma.

En las voces de quienes predicaban una reforma, que no podía esperar más, acicateada como estaba cada vez más por los enfrentamientos de hecho, se agudizó también el enfrentamiento de los obispos con los monarcas. Estos conflictos tuvieron tantos matices cuanto diferentes momentos para agudizarse entre los siglos XI-XIV.²⁸³

²⁸³ El primer paso y definitivo fue de crucial importancia para el futuro de la iglesia y a la vez la fuente de enormes conflictos que cobraron incluso vidas en los siglos posteriores. Se trató de la iniciativa del Papa Nicolás II (1059-1061), quien decretó la formación de un colegio de cardenales que sirviera para aconsejar al Papa, pero además serían los únicos con el poder de elegir uno nuevo. Con ello Nicolás II creyó poder liberar definitivamente este nombramiento de la aristocracia romana. La constitución de este colegio, con muchísimas dificultades sobrevivió y está en ejercicio en el siglo XXI. La presencia permanente en Roma de este colegio fue acompañado por las personas de confianza de tales cardenales, quienes también asumirían funciones dada la creciente necesidad de legislación que pudieran superar los códigos regionales y ejercer una justicia más universal. Es por ello que hemos llamado la atención sobre el viraje legal de la iglesia, pues es precisamente éste el que le da el liderazgo posterior al papa y a la corte romana. En el quehacer cotidiano de la actividad legislativa en Roma, los reinos diseminados en Europa encontraron una corte que les permitiría niveles de conciliación antes que optar por la guerra entre nobles que era lo acostumbrado. Es importante ver que en detrimento del liderazgo espiritual se constituyó el legal. Ello exigiría que cardenales, legados y funcionarios de las nacientes y crecientes cortes romanas tuvieran formación legal. El Papa era el juez por antonomasia. La sumatoria de los papas abogados durante este largo periodo no tiene parangón en la historia eclesiástica. Roma ganó el prestigio legal y perdió definitivamente el espiritual. Ahora serían los individuos en sus regiones quien encarnarían el poder espiritual que será siempre temido por Roma. Si pudiésemos replantear el desplazamiento de la iglesia como una comunidad de fe, lo haríamos diciendo que logró constituirse en una corporación canónica pero con efectos civiles. Su universalidad se adquirió en el derecho, para lo cual se hizo una fuerza efectiva que modeló el resto de Europa. Las consecuencias de ello son visibles en el LBA, pues el autor es un hombre que obra en derecho a lo largo de los distintos episodios. Pero agreguemos algo más, la autoridad del papa entra en el terreno consultivo, de allí que la costumbre de ejercer con un colegio sea la fuente de los debates posteriores en torno al poder del mismo Papa. Exigiendo aún más esta perspectiva, son los rudimentos teóricos de un gobierno participativo que bajo nuevos parámetros entrarían en las materias de los estudiosos de la política y el ejercicio del gobierno: ¿es conveniente que la autoridad total descansa sobre un solo individuo? ¿Quién le pone límites a tal autoridad? ¿Qué hacer si quien encarna tal autoridad enferma mentalmente o promueve una herejía o lleva una conducta deshonestas? Recordemos que la deshonestidad no era un asunto de

B La primera gran reforma hacia la constitución de una iglesia independiente

En las voces de quienes intentaban reformar la iglesia latía como un impedimento, la falta de independencia de ésta frente al poder civil. Por esta razón no podía ser fiel, en su cometido, a las enseñanzas de las escrituras. Eran para aquel entonces otros tiempos y la iglesia tenía ahora poder económico, social y político; de allí que lo que muchos siglos antes fuera aclamado por Eusebio de Cesarea, como la cúspide de la iglesia cristiana, esto es, su reconocimiento oficial por parte del emperador como religión del imperio, protegida y guiada por él, era ahora en una Europa fragmentada en diversos reinos su mayor obstáculo.

El emperador siempre tuvo la tutela de la iglesia y con ella el poder de nombrar obispos, ordenar territorialmente su iglesia y disponer a su antojo de los cargos eclesiásticos. Debido a esto, lo que fuera garantía de estabilidad y con ello funcionalidad, era ahora puro impedimento. Los estudios históricos sobre este tema fatigan las bibliotecas, hoy en día en los cursos universitarios de historia de la iglesia, al entrar en este tópico apenas se rasguñan los pormenores, dada la creciente abundancia de fuentes directas e interpretaciones históricas que, al tratar temas que son en apariencia ajenos a nuestro siglo XXI, recurren a ellos para plantear problemas actuales de derecho, entre muchos otros.

Es necesario examinar de qué manera encontró asidero legal esta contienda por el poder sobre los prelados y el clero en general. Dada la acuciante necesidad de legislación, las

los órganos genitales sino un margen muchísimo más amplio que tenía consecuencias en la vida de las personas, si podemos decir (aunque no con toda propiedad) sobre sus derechos. Estábamos muy lejos de los siglos XX y XXI en los que se ve lo atroz y el escándalo sólo en los pocos o muchos centímetros de los órganos genitales. La iglesia de aquellos siglos no estaba genitalizada.

pretensiones de los obispos, encabezados por el de Roma, que para aquel entonces ya empezaba a pasar del liderazgo simbólico al administrativo, encontraron en documentos del emperador y en decretales como las falsas isidorianas, los principios de derecho que posibilitarían dirimir este enfrentamiento con el poder civil.

Los historiadores de cualquier credo han tratado este asunto. De él hicimos sólo mención en páginas anteriores con el interés de fijar que esto no sucedió de un día para otro. En efecto, este destacado hecho histórico se ha denominado “el conflicto de las investiduras.” Es de notar que este no fue un conflicto unitario de la iglesia en su totalidad; estuvo sostenido entre el emperador germano y el obispo de Roma en ese entonces, el Papa Gregorio VII; fue este enfrentamiento el que generó legislación apropiada.²⁸⁴ Por lo tanto, de los pormenores de estos hechos en particular, se derivaron los ordenamientos eclesiásticos que adquirieron, en cánones, matices universales (me refiero a Europa, por supuesto) durante los siglos siguientes.

La nueva legislación se apoyó sobre la base de antiguos documentos, aunque falsos. “The adherents of the papal reform movement drew much of their picture of the golden age of the

²⁸⁴ No podemos repetir las anécdotas del conflicto entre este Papa y el emperador germano Enrique IV (1056-1106). Lo cierto es que sentó el precedente de la huida del Papa para salvar su vida bajo la protección de los reyes normandos del sur de Italia. Episodio que veremos repetido otras tantas veces. Pese a que en definitiva el Papa se fortaleció con su arma más terrible: la excomunión, este acto repetitivo de excomulgar gobernantes se hará un lugar común en toda Europa. No era algo nuevo, pues existía desde los primeros siglos, aunque no tenía la misma fuerza política que adquiriría a partir del siglo XI. Por eso fue realmente una sanción política. Aunque recaía sobre el monarca, eran los creyentes quienes realmente lo corroboraban. Cuando digo creyentes me refiero tanto al clero eclesiástico cuanto al cristiano común que distaba mucho de aquellas querellas. En la historia de España los alfonsíes, quienes más nos competen, serán objeto de excomunión en repetidas ocasiones y asimismo de la revocatoria de tales decretos. Podemos preguntarnos ¿Qué castigo podía suponer la severidad de excomulgar un rey? No es posible medir las consecuencias de manera genérica, pero por los casos que nos ha entregado la historiografía, no todos reaccionaron de la misma manera. En ello se jugó la personalidad y la idiosincrasia de todos ellos, lo cierto es que eran personas creyentes, no ateos, así sus acciones revelaran lo contrario a los ojos de sus contemporáneos o los nuestros, ya en la distancia.

Church from the eight-century forgery the donation of Constantine and the nine-century Pseudo-Isidorean Decretals. The former document records the granting to the pope by the first Christian emperor of the Lateran palace in Rome, the imperial insignia, the city of Rome and all the provinces, places and cities of Italy and the western regions. The False Decretals is a collection of 115 forged and 25 falsified letters ascribed to the popes of the first six centuries. In these sources eleventh-century readers found a picture of a Church whose personnel and property were free from secular control. They also found a Church governed in all aspects of its life by the decrees of the pope...”²⁸⁵

Suelen la mayoría de los historiadores juzgar desde los siglos XX y XXI, la abundancia de falsos documentos como si los códigos penales de nuestros siglos hubieran existido en aquella época. Por lo tanto lo más común es tildar de deshonestos y criminales a los clérigos eclesiásticos de aquella época; por extensión a los obispos o papas que comisionaron la elaboración aquellos documentos. Sólo hay que precisar que no debemos colocar toda nuestra atención en el delito de falsificación de documento público, como se formula en los códigos de derecho penal en los últimos siglos, sino en otros elementos históricos que nos ayudarán a entender, no a alabar o hacer doxología de tales prácticas.

En primer lugar, la importancia definitiva del documento escrito es indicativa del posicionamiento que había alcanzado el derecho romano en la sociedad. La presentación de la prueba escrita se convierte en el factor decisivo para la legalidad de algo. Con ello entonces tenemos un punto de referencia para comprender lo que significó para efectos legales el

²⁸⁵ I. S. Robinson. The papal reform of the eleventh century: selected sources translated and annotated. Manchester: Manchester UP. 2004, p. 2.

enfrentamiento entre el derecho divino, inscrito en la naturaleza y en el corazón de los hombres, para utilizar expresiones de los santos y místicos, frente al derecho romano, escrito en códigos y leyes *ad hoc*.

Es el paso de la oralidad, en la cual la palabra dada tiene todo el valor, frente a la prueba escrita, única que da valor y legitima al donante que ha fallecido. Este es pues un estadio que generó de buena fe, (en algunos casos) muchísimas falsificaciones, tanto de testamentos, diplomas, donaciones y adjudicaciones. La elaboración de estos documentos era llevada a cabo por clérigos eclesiásticos y civiles que eran expertos en materia de derecho y que en general no obran como delincuentes, pues no se trataba de una estafa, (aunque las hubo) sino de un acomodo a la prueba escrita; ni siquiera los muertos se encuentran para siempre a salvo de la injusticia.

En segundo lugar, el documento escrito evidencia el tránsito lento de la concepción de la verdad, de algo objetivo, dado y revelado por Dios a algo verificable, posible o hipotético. Llevaba, además a justificar una verdad divina, que estaba por encima de todo y era incuestionable, si para ello había que cambiar un nombre, inventar una escritura, testamento, diploma o *adiudicatio*. Puesto que Dios mismo lo permitía, todas esas falsificaciones consiguieron lo que buscaban cuando se hacían *ad divinis*. Estas dos consideraciones anteriores resultan muy molestas, hasta el fastidio, para quien las lee, desde el siglo XXI, máxime cuando sabemos que bajo el nombre de Dios se han llevado a cabo las más grandes atrocidades. Pero de todas maneras es necesario plantearlas, de nuevo, no para justificarlas y aprobarlas, sino para ayudar a comprender el *modus operandi* de quienes se vieron impelidos a convertir en letra la voluntad de Dios.

Sabemos que la iglesia triunfó (sólo en la querrela) y ganó su autonomía frente al poder civil, aunque en España y el resto de Europa no fuera algo cabal. En parte porque la ley no modifica la costumbre. En la costumbre hay un acuerdo de mayor peso histórico que las mantiene y por esta razón la legislación, aunque se insista, no se cumple. Con ello los oficios eclesiásticos fueron expuestos a una notable revaloración,²⁸⁶ ganando ascendencia entre los creyentes los clérigos eclesiásticos que podían escribir y cumplir también con funciones notariales. Ahora la gente los buscaba para escribir memoriales, obligatorios o ventas, registrar inventarios o testar. Con ello el perfil del párroco se va rediseñando a la vez que por estas nuevas prácticas se comienza a considerar si era necesario que existieran tantos órdenes o ministerios para el buen funcionamiento de la iglesia.

Es el tránsito económico, social y político del ordenamiento medieval el que va rediseñando el ajuste de la actividad eclesiástica y genera reformas. Parece una paradoja, pero es la necesidad de buscar en el derecho romano y el ejercicio cada vez más frecuente de legislar que la iglesia emprende un camino para expresar el poder ya tenido en todas las dimensiones de la sociedad, con una amplia base económica, como fue el caso de España. Debemos insistir que este proceso no fue uniforme, estuvo sujeto a las contingencias políticas y tanto su institucionalización cuanto su desarrollo mostraron un establecimiento eclesiástico desigual en toda Europa.

²⁸⁶ (...) "The monk Hildebrand, as Pope Gregory VII, did try to assemble around himself a knighthood of Saint Peter (*militia S. Petri*) which was both a spiritual and a military following. Gregory's desire to see vassalic relations to the holysee established throughout Europe ran along the same lines. If every bishop had vassals in his diocese, why should the universal papacy in the West do without them?" H. Fichteneau. Op. Cit., p. 439.

En lo que históricamente nos concierne de este periodo a partir del siglo XI, es el avance en la formación sangrienta y fratricida del reino de Castilla. Justo cuando el Papa Gregorio VII (Hildebrando) se enfrentaba con el monarca germano Henry IV, Alfonso VI se entroniza como rey de León y Castilla. Explícitamente, ambos comenzaron una carrera imperialista que en sus intentos expansivos conocieron sus límites.

Como resultado de los intereses políticos, en los siglos posteriores el Papa gobernaría la iglesia en nombre de Pedro, no en el suyo, dando lugar ahora a la formulación canónica en derecho de la llamada antigua doctrina Petrina, cosa que realmente no tiene fundamento escriturístico y resulta de la lectura anagógica de los textos del evangelio.

Por su parte, la línea de los alfonsíes conocerá en Alfonso VI, por la vía de la autoproclamación, el título de emperador hispano, *“Ego Adefonsus totius Hispanie imperator...”*²⁸⁷ Lo propio de un emperador es expandir su imperio y buscar gobernar sobre toda la sociedad. La manera de imperar conduce a todo tipo de componendas temporales, pero no pierde de vista la meta final: todo el imperio bajo la voluntad de un emperador.²⁸⁸

²⁸⁷ Eduardo de Hinojosa. Documentos para la historia de las instituciones de León y Castilla. Madrid: Centro de estudios históricos, 1919, p. 36.

²⁸⁸ Podemos a estas alturas replantear los sagrados conceptos de **repoblación y cristianización** de la península, pues esa, “oh España santa y feliz la de Isidoro” que encontramos citada por todas partes, convertida en un modelo durante la actividad expansionista de los alfonsíes, se puede comprender mejor si se tiene en cuenta el criterio que se debe seguir cuando se quiere promover acciones imperialistas. De igual manera la llamada repoblación es el ordenamiento territorial bajo las leyes imperiales. Pactado por conveniencias y acomodado a las circunstancias, el imperio empezaba a ser el que sería.

C La aportación individual en el desempeño de nuevos oficios eclesiásticos

Las anécdotas y particularidades del “conflicto de las investiduras” no son esquivas a los historiadores.²⁸⁹ En lo que nos compete, marca los nuevos inicios en la aparición del predicador individual, que gracias a sus habilidades retóricas, además de su formación, establece ahora, el paradigma de la iglesia. Pelikan sintetizó este movimiento característico de los siglos XI y XII: “During these two centuries we must look not primarily to the systematic theologians and summits, not to the canonists and lawyer-popes, but to the monastic exegetes and expository preachers for a comprehensive doctrine of the Church.”²⁹⁰ Aparecen, bajo contenido y formas nuevas, dos actividades de marcado toque personal y que destacamos para nuestros fines: la elaboración del sermón y la predicación.

Establecer con precisión hasta dónde llegaba la predicación y el sermón o cómo situar los linderos entre una y otro es imposible. Los límites entre ellos son variables y operan más dentro del principio de los vasos comunicantes. Las personas encasilladas bajo estas actividades presentan una diferencia básica: el predicador se desenvolvía en la itinerancia,

²⁸⁹ Afortunadamente hoy contamos con más y variados estudios sobre el tema. Hay quienes ven este conflicto como un enfrentamiento entre el monarca germano y la aristocracia romana que era la dueña del obispo de Roma. El caso contrario es la de quienes ven el conflicto desde la naciente legislación canónica que le da herramientas legales al papa para que nadie esté sobre él en el manejo de la iglesia. Otra perspectiva encuentra que los dos planteamientos anteriores suponen una iglesia con suficiente poder económico, de lo contrario, literalmente, no tendría “el derecho.” En esta última visión, que complementa el derecho canónico, no fue más que la expresión de un poder económico y político ya ganado. Sin ser eclécticos, las sutilezas de quienes sostienen tales perspectivas ofrecen elementos favorables que para nuestra investigación iremos retomando. Puesto que lo que empezó como un grave enfrentamiento con el monarca germano se irá desarrollando en querellas ideológicas y políticas que hallan asidero en las carencias necesarias y legales de la iglesia de aquel entonces. Decimos necesarias porque se remiten a las fuentes de esta misma iglesia, que como ya lo formulamos al comienzo, nunca fue vislumbrada como una institución de tales magnitudes, sino literalmente, todo lo contrario. De allí que el choque nunca resuelto entre el ser y el deber ser que ha acompañado el acontecer siempre reformador de la iglesia cristiana.

²⁹⁰ Jeroslav Pelikan. The Christian tradition. A history of the development of doctrine. Chicago: Chicago UP. 1978, vol. 3, p. 298.

mientras quien dirigía el sermón lo hacía más desde una sede fija. La predicación tiende a repetir los contenidos doctrinales para educar en ellos, o sea, contribuir a memorizarlos; el sermón se atiene a la circunstancia: informa, recrea e instruye a una comunidad más o menos fija y permanente, como es la parroquia. Se ajusta a lo circunstancial en los casos de una festividad en particular; la unción de un monarca; la colocación de una piedra angular; la celebración del santo patrono o la consagración de una catedral. Siendo el sermón el que privilegia la individualidad, bien sea en el juego de la creación o en el uso de los recursos retóricos disponibles, sin embargo, estos límites entre ambas actividades no son precisos. Sabemos de predicadores de quienes se conservan fragmentos de piezas poéticas.

Tanto el predicador, errante en su concepción básica, como el párroco que dirigía el sermón dominical, ponían en juego su individualidad y ésta les exigía ganar la audiencia para sus fines. Aunque en un marco cristiano, sin embargo, dar a conocer la experiencia personal constituye un recurso que fortalece el sermón, pues actúa como un elemento anímico para componer una oración; es el camino que conduce y prepara para expresar: “el estado interior, la vida interior.” Esa es la antesala que vislumbra las creaciones o balbuceos líricos de los años posteriores escritas y cantadas por clérigos eclesiásticos en particular.

En esta época nos empezamos a encontrar con composiciones piadosas en las cuales se declaraba el deseo personal. El amor y los motivos amorosos oxigenan, por decirlo así, las piezas que se componían. Hablando de estos inicios hacia una lírica amorosa, dice Peter Dronke: “Many are Little more than literary exercises, many are of no particular interest as poetry. I shall confine myself to those that seem to me remarkable in their language or their

poetic impulse, and to those that reflect something of the courtly experience.”²⁹¹ Quienes comenzaban a escribir expresando lo personal lo hacían imitando a los llamados clásicos. Al echar una mirada a estos autores nos damos cuenta que utilizan a Cicerón y Séneca. El cruce de lecturas tanto del Nuevo Testamento, cuanto de los clásicos romanos, alimentaron esas visiones de la llamada “vida interior,” “estado interior,” apropiados en la práctica meditativa cristiana y lo que los acerca a la poesía.

Hacia finales del siglo XI algunos clérigos reforzaban la consideración de Cicerón y Séneca como protocristianos, preparadores del evangelio. Es que una variante elitista del cristianismo había confluído en un ideal de individuo cristiano según la doctrina estoica; pero tal ideal circulaba en el ámbito secular no en el religioso. Era un hecho que la actividad administrativa y su consecuencia, la justicia, dependían casi enteramente de las cualidades del noble. “Once there was a growth in learning and a deeper understanding of the Bible, the Fathers, and the classics, all the pre-conditions for a major discovery of the individual would be present. Unhappily, the paths of history are rarely as clear as this, and the circumstances in which the discovery of the individual took place were much more complicated than this analysis indicates. The development of learning, when it took place, was part of a much wider transformation of society, and to understand it we must first examine this rapid change. This is not to say that social and economic circumstances were the ‘cause’ and the new learning the ‘effect’.”²⁹²

²⁹¹ Peter Dronke. Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric. Oxford: Oxford UP. 1968, Vol. II, p. 239.

²⁹² Colin Morris. Op. cit., p. 37.

Tenemos que para esta época no es que haya como Colin Morris lo plantea, un “descubrimiento de lo individual” sino más bien una potencialización o dinamización de lo individual; de un lado la proclamación de sentimientos: temor, fascinación, dolor, admiración, muy propios de la predicación y el sermón. De otra parte, la exaltación del amor, la amistad, la lealtad, la afabilidad, que por medio de los clásicos, estimulaban los ejercicios para escribir versillos. Es muy probable que los trovadores hayan recibido muchos de sus motivos y formas de predecesores orales que ahora desconocemos completamente, pero repito, es sólo una posibilidad.

D La constitución individual y topográfica de una iglesia devocional

El transcurso lento, confuso y muchas veces caótico (hubo épocas de dos y tres papas a la vez) que constituyó el desplazamiento de una iglesia carismática a una iglesia de derecho, se reforzó nuevamente, con la predicación y el sermón, la práctica devocional a los santos. El adverbio tiene aquí todo su peso, pues aunque era una práctica de la iglesia que venía desde sus comienzos, adquiere inusitado valor a partir del siglo XI, con el santo de la parroquia; aún en el siglo XXI persisten estos festejos.

En los pormenores de las actividades eclesiásticas, se tendió a reforzar las devociones particulares y locales a los santos. La proclamación del santo no requería de un proceso canónico pues muchas veces era suficiente aclamarlo localmente²⁹³ y esto era suficiente;

²⁹³ “Santo súbito,” gritaba la gente. Esta figura medieval se revivió en el comienzo del siglo XXI por algunos sectores ultraconservadores de la iglesia católica, a propósito de la muerte de Juan Pablo II.

después vendría el reconocimiento del obispo y la solemnidad de la exaltación y la elevación a los altares. “As was often the case, at least in Western Europe, the church was skilled at seizing interested devotional practices, many of which predated it: a minor healing god, a stone, or a thaumaturgic spring were embraced and placed under the guidance of a saint, real or invented, who was reputed to have healing powers. Each of these saints had his ‘specialty’ connected with details of his life or martyrdom. One healed pimples, another specialized in fever or pain, his efficacy proven by miracles that were sought avidly. Some scholars have even investigated the recrudescence of these cults in the eleventh century and later. Could they be used to evaluate the spread of a particular disease?”²⁹⁴ Estos además de dar identidad parroquial, intercedían ante Dios en la otra vida por los que aún estaban en esta. Siguiendo esta perspectiva, vale la pena sopesar algunos puntos de vista desde los cuales se han estudiado los ejercicios de devoción a los santos.

Una de las prácticas devocionales más conocidas en la Edad Media y que ha llegado a tener carácter nacionalista es la del apóstol Santiago, que desde su raigambre popular pasó a serlo también nacional. No es el mismo caso el del culto a gran cantidad de santos que ha sido caracterizado simplemente de “religiosidad popular”. Una categoría que nos dice más de los que la nombran que de quienes la viven. En último término, quienes usan tal denominación afirman simplemente que la religiosidad popular no pertenece a los que ejercen un poder o constituyen una élite bien sea cultural o económica. La devoción es religiosidad y esta no conoce clases sociales, todos hallan en ella su lugar: “Popular religion is presented as in some

²⁹⁴ Robert Fossier. The axe and the oath. Ordinary life in the Middle Ages. Princeton: Princeton UP. 2010, p. 13.

ways a diminution, a misconception or a contamination of unpopular religion.”²⁹⁵ Pero más importante aún en la perspectiva de Brown es que las devociones particulares ponen en evidencia que algo está fallando, que hay una fisura que no deja todo en las manos de Dios. Puesto que desde muy temprano los nobles y señores habían dotado sus iglesias y monasterios con reliquias, el grueso de los campesinos hizo lo suyo con santos y reliquias de acceso comunitario. Podemos preguntarnos en qué difieren las prácticas de unos y las de otros. En tales condiciones se sitúa la veneración de objetos, ropas, santuarios, partes del cuerpo y animales que desde tiempos anteriores al cristianismo son objeto de culto; uno de ellos es el de los ofidios, la serpiente Gruya en el LBA (972c).

El mayor beneficio de este movimiento fue la elaboración y montaje de todo el procedimiento que le permitió a la iglesia tener a su disposición el manejo de la otra vida, antes reservada sólo a Dios; un proceso que tomó muchos años para ser incorporado en la práctica diaria del creyente.

La predicación y la actividad parroquial que también encontramos en el LBA (“El viernes de indulgencias...” 1205a) contribuyeron a fundarla como una economía de la salvación. En el siglo XXI siguen teniendo validez, aunque han pasado a un segundo plano, objeto de recordación en solemnidades particulares.

²⁹⁵ Peter Brown. The Cult of the Saints. Chicago: UCHP, 1981, p. 19.

Capítulo VI

La consolidación de la monarquía castellana a través de los siglos XI-XIV: hacia la elaboración de los contextos históricos del Libro de buen amor

A La creación de centros episcopales

En los reinos del norte y posteriormente en los del sur, el proceso de episcopalización²⁹⁶ no fue uniforme porque los monarcas obraban siempre según tuvieran o no el favor del obispo. Así que nombrarlos, encarcelarlos, torturarlos y deponerlos hicieron parte de los reveses frente a monarcas, nobles y magnates. El criterio del príncipe fue siempre su propia conveniencia y estabilidad, pero también lo fue el de muchos preladados.

²⁹⁶ No hay que confundir este momento eclesiástico con la institucionalización de la iglesia Episcopal, Episcopaliana o Episcopalista. Las anteriores son variantes de los nombres de algunas iglesias protestantes, muy tardías y que se deben a interpretaciones de la iglesia de esos períodos. En lo que nos concierne es retrotraer la figura del pastor, nombre ganado en el mundo agrícola, que para el siglo XI adquirió un dinamismo nuevo. Bajo su investidura y el reconocimiento de los monarcas, entrarían en funciones de gobierno más explícitas. Por ejemplo en España, con los ordenamientos civiles, (la romanización) el establecimiento de diócesis se extendió en las parroquias. Con ellas por ejemplo, pese a los conflictos inherentes a sus límites, se logró un sistema de tributación eficaz que benefició ambas partes. En el acontecer sólo eclesiástico, el párroco asume responsabilidades directas con el obispo, que no lo tienen, en sentido estrecho, los otros órdenes eclesiásticos como el diácono, el acólito, el sacristán, el exorcista, el lector, etc. De esta manera las responsabilidades de la parroquia recaerán en una persona exclusivamente. Esto le dará mayor peso doctrinal y legal entre sus parroquianos. Lo cual irá en aumento a medida de que la legislación canónica se vea precisada a dilucidar las responsabilidades propiamente eclesiásticas frente a las civiles.

El sermón dominical del sacerdote o del obispo podía ser motivo de levantamientos o de animadversión hacia algún noble, conde o el mismo rey. De allí entonces que estos actuaran rápidamente ante el menor comentario. Hemos dicho antes que la familia real no asistía a la misa dominical fuera de su palacio o castillo, sin embargo, los contenidos de los sermones llegaban a sus oídos.²⁹⁷

En este derrotero eclesiástico, desde el siglo VIII hasta comienzos del XII no hubo un concilio general de una magnitud tal que ejerciera modificaciones sustanciales en las prácticas cristianas y en la manera de concebirse a sí misma la iglesia. Pero en este interregno se fueron gestando los mayores conflictos hermenéuticos y dogmáticos que venían sin resolverse y que ahora cada vez eran más acuciantes.

Podemos señalar, sin embargo, que la autonomía ganada por los obispos, en lo que se ha llamado la episcopalización de la iglesia, generó un replanteamiento sobre el derecho y la autoridad al usufructo de las parroquias. Ellas empezaban a ganar autonomía *ad hominis et divinus*.

El proceso por el cual las parroquias llegaron a ser propiedad de la diócesis o de la sede episcopal, fue diverso, tortuoso y muchas veces sangriento. No se pueden establecer aquí generalizaciones, pues tomó muchos siglos. En particular porque los límites de las tierras eran

²⁹⁷ En esto hay que tener en cuenta algo que los historiadores, remisos a tratar temas eclesiásticos, han ignorado, el hecho material de que la misa dominical era la única asamblea a la que se asistía libremente y era también para todos. Se iba allí por convicción personal, con el tiempo propicio para ella. Además funcionaba en el terreno social como un mecanismo también de distracción y entretenimiento. Con ello queremos decir que en las largas misas (alrededor de dos o más horas) se la jugaban los eclesiásticos, según sus talentos y funciones. La misa empleaba muchos clérigos, dados los distintos órdenes eclesiásticos, cada uno con funciones litúrgicas diferentes y al cuidado de determinados momentos. Se empleaba el canto, la ejecución de instrumentos, y en algunos casos se ponían pequeños dramas de carácter pío en los que se reforzaba alguna celebración importante. Es preciso anotar que las festividades religiosas eran muy abundantes y muchas de ellas exigían una majestuosidad y solemnidad tan especial que era el momento en que las gentes podían ver a sus reyes con su corte y todos los clérigos dependientes de ella, celebrando el motivo religioso. En el siglo XXI subsiste esta tradición. Por lo tanto un púlpito para un buen orador representaba un peligro o un garante.

siempre variables, sujetos a enfrentamientos entre los nobles o de ellos con el rey y de éste con los llamados infieles, en lo que se ha dado a llamar la reconquista. Por estas razones, la parroquia estaba constantemente, en unas regiones más que en otras en un proceso de delimitación. A ello se aunaba el hecho del crecimiento vertiginoso de la feligresía de una parroquia llevó a su fragmentación en otras parroquias. “Durante los siglos XI y XII, o en una parte de ellos, la evolución general de las iglesias hispánicas fue comparable a las del Occidente europeo, (...) Se produjo un fortalecimiento de las tendencias jerárquicas de la Iglesia, que tuvo como principal consecuencia la potenciación de la jerarquía episcopal. La documentación de los principales monasterios peninsulares nos da cuenta, durante el siglo XII, de la fuerte pugna entre los grandes monasterios y los obispos por el control de las iglesias de cada diócesis, creadas en una época en que éstas no existían más que de nombre y los monasterios eran los únicos capacitados para la cura de almas. Estos mismos documentos nos dan cuenta de la victoria de los obispos, según las directrices generales de la Iglesia, por más que en muchos casos el control y la cura de almas siguiese en manos no episcopales, aunque reconociendo la supremacía episcopal.”²⁹⁸

Al tomar en consideración los datos con los que venimos trabajando, podemos pensar que mucha gente no sabía a qué parroquia pertenecía y en las legislaciones diocesanas el párroco no estaba obligado a dispensarle los sacramentos a quien no fuera de su parroquia. Pero incluso se sabe que algunos párrocos empezaron a cobrar por los sacramentos, lo que generó un desplazamiento de feligreses que buscaban el sacramento allí donde les fuera gratuito. Tal

²⁹⁸ Javier Fernández C. (Ed). Historia de la iglesia en España: II.1. La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV. Madrid: BAC, 1987, p. 139.

actividad entró en conflicto con ciertas voces aisladas de la iglesia que les parecía reprobable cobrar por administrar lo que de Dios se había recibido gratuitamente. El alcance de esta polémica se extendió posteriormente al terreno de la enseñanza y se preguntaba cómo se podía cobrar por enseñar y si puede ser lícito hacerlo. Tal disputa, agria e infinita será una de los posteriores fundamentos en la formación de las universidades.²⁹⁹

Conocemos hoy de la rivalidad entre parroquias, bien fuera por el prestigio o por los jugosos ingresos que algunas ostentaban. Esta actividad rivalizadora actuaba como una fuerza centrífuga en contra de la diócesis, por esta razón se necesitó de nuevos cargos administrativos *ad intra*, también de oficios nuevos en las diócesis. Estos eran asignados territorialmente a una sede fija. El primero de ellos (esta clasificación no es uniforme) fue el archidiácono o arcediano, sujeto al obispo en una ciudad episcopal.

El crecimiento de las parroquias iba en aumento y con esto el de arcedianos a quienes les empezaba a quedar difícil cubrir varias poblaciones. Se precisó de otro nombramiento, el de archipresbítero o arcipreste, nombrado por el obispo pero dependiente del arcediano y con un número considerable de parroquias bajo su control. Estos cargos no excluían el manejo de la

²⁹⁹ Di Camillo explica en diferentes publicaciones los puntos álgidos de este debate en el largo proceso de la institucionalidad lucrativa de la enseñanza: "Both the rules of instruction and the acquired knowledge would then be passed on from one person to another and from one generation to the next without any significant changes. In short, it was a teaching system based on the premise that sciences were a God-given gift to man, and that man was but the vehicle through which knowledge was transferred freely from one person (teacher) to another (pupil) in an endless sequence." Ottavio di Camillo. "Modern historiographical myths: the case of the nobility, learning and ethics in fifteenth century Spain." *Razo*. No 12. (1992). Cahiers du centre d'études médiévales de Nice. P. 64. En otro bien documentado estudio se refiere al propósito de Juan Ruiz al escribir el libro: "su última recomendación al lector que no haga del libro un objeto de comercio es una reiteración explícita de su descontento por el tipo corriente de educación utilitaria dirigida a asegurar un puesto profesional que aseguraría al estudiante o al maestro una carrera remunerativa. Pero más importante aún, esta advertencia final es para poner, una vez más en la mente del lector, la naturaleza de la obra que acaba de leer. Porque su libro 'es de buen amor', debe prestarse gustosamente a todo el mundo; hacer lo contrario, venderlo o alquilarlo por dinero, es ocultar su nombre. (...) debido a que las ciencias son dones de Dios –*Scientia donum dei est*-, el hombre no tiene derecho a venderla –*unde vendi non potest*-." Ottavio di Camillo. "*Medievalia&humanística*" *Estudios sobre literatura Española*. Libro de buen amor 70 a: ¿Cuáles son los instrumentos del libro? Salamanca: SEMYR, 2009, pags. 158-9.

parroquia de los cuales eran titulares, era algo que se añadía a sus funciones. Podemos colegir de los conflictos arriba enunciados que la principal función del arcipreste no era la de vigilar la conducta sexual de los clérigos adscritos a la parroquia. Aunque cumplía labores disciplinarias, no era un cancerbero o centinela del actuar del clero.

En el marco universal (Europa) de los siglos que estudiamos, la iglesia romana se veía como la madre de la cristiandad³⁰⁰ y el Papa como su más alto obispo, un dignatario. A largo de los siglos la iglesia se fue concibiendo a sí misma de manera metafórica: “Cuerpo de Cristo”; “Reino de Dios”; “Esposa de Cristo”; “Madre de los cristianos”; “Madre y maestra”. Metáforas instrumentadas en diversos momentos de su crecimiento y desarrollo; estimuladas por la necesidad eclesiástica de definirse y no poder encontrar un concepto para hacerlo, pues de nuevo, al ser un hecho carismático, sin fundador y actos fundacionales, cualquier definición la restringía y la agostaba. Este sólo tópico de su metaforización histórica constituye un material digno de estudio, la tarea historiográfica de los conceptos y la funcionalidad o imposibilidad de ellos.

Un estudio de tal naturaleza “guarda también relación con la tarea de una lógica de la fantasía”³⁰¹ y en el caso que indudablemente nos sirve de ejemplo, el tratamiento del discurso “traslaticio” que se convierte a través de la metáfora en un medio eficaz que posibilita y facilita

³⁰⁰ La regulación externa de la vida de la iglesia no era todavía comprensiva y no estaba controlada de manera unitaria por alguna autoridad. Roma se convirtió en un tribunal o corte para resolver problemas y juzgar causas que involucraban asuntos eclesiásticos y muchas veces, por el prestigio de sus abogados, por la resolución de casos civiles. Todo lo anterior la constituyó en un tribunal moral, *mutatis mutandi*, como pueden verse los tribunales internacionales como el de La Haya, hoy en el siglo XXI. Pero es preciso subrayar que la iglesia tenía un carácter episcopal en el cual el peso de su actuar descansaba en los hombros del obispo. Roma, aunque tenía jurisdicción sobre el obispo, no era aún la sede del papado, este concepto de un papa con poderes omnímodos y problemáticos, será el derrotero de los siglos XIII, XIV y XV.

³⁰¹ Hans Blumenberg. Paradigmas para una metaforología. Madrid: Trotta, 2003, p. 44.

que todos entiendan una concepción teológica de manera familiar. En otros términos, que sus destinatarios la comprendan sólo afectivamente, como supondría el uso de palabras vinculadas a la vida doméstica. “Un análisis tiene sin duda que interesarse por averiguar qué ‘carencia’ lógica es esa para la que la metáfora hace de sustitutivo, y semejante a poría se presenta precisamente con la mayor claridad allí donde teóricamente no está ‘permitida’ en absoluto.”³⁰²

B Los reinos del norte y la conformación de la corte del rey.

La itinerancia de las cortes, en el caso de España, estaba vinculada con el año eclesiástico y litúrgico. El monarca organizaba su itinerario para participar de las festividades más importantes en poblaciones de igual manera sobresalientes.

El rey, cuando era ungido con el crisma, recibía insignias como el anillo acompañado de oraciones y fórmulas que le daban carácter episcopal, no fue el caso de los últimos alfonsíes que buscaron sus propios rituales de consagración en su reino. Aunque era consagrado y con ello se ejercía un sacramento, sin embargo, él no podía consagrar. Por ello el rey era una figura eclesiástica, pero no era clérigo, no se investía clericalmente. “The idea of kingly rule as an office held by the grace of God was, as in the whole of the early middle ages, unproblematic

³⁰² Ibid. P. 44.

and unchallenged in the tenth and early eleventh centuries, and its 'supernatural aura' continued to exercise the popular imagination as long as monarchy lasted."³⁰³

A la muerte de Fernando I, su padre, parece ser que Alfonso VI no tuvo ninguna dificultad mayor para restaurar la hegemonía de León y Castilla. El episcopado y la nobleza, frente a los horrendos asesinatos de sus hermanos, le obedecieron inicialmente. En su trayectoria como gobernante hubo mucha actividad guerrera, especialmente contra los Almorávides que a todo precio reconquistaron parcialmente a Toledo. Sus relaciones con la iglesia están plagadas de conflictos y reconocimientos. Esto marcará toda la línea de los Alfonsíes. Al ser reyes cristianos el cúmulo de sus enemigos, también cristianos, permanecerán siempre en diversos episodios, muchas veces vergonzosos si se pudieran calificar como algo más que bochornosos.

Con relación a la situación en los reinos no cristianos, ésta parece haber sido peor: "La situación en los reinos cristianos fue menos inestable que en los musulmanes, en los que podían disputarse el trono con igual derecho un número ilimitado de hijos de diferentes madres."³⁰⁴

Había una situación económica y social que genera las pugnas por el poder político total; este hecho a lo largo y ancho de Europa, incluyendo la iglesia y su corte de Roma, acuciados por los conflictos que generaron la delimitación de lo canónico y civil, serán el acicate que exija cada vez con mayor premura derecho y legislación.

³⁰³ Gerd Tellenbach. The church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century. Cambridge: Cambridge UP. 1993, p. 39.

³⁰⁴ Gabriel Jackson. Introducción a la España medieval. Madrid: Alianza, 1996, p. 77.

La dedicación de algunos clérigos, fueran o no eclesiásticos, a los asuntos legales era una exigencia de las condiciones sociales que buscaban en la ley la superación de los conflictos vitales, llamados así porque involucran la vida. Es por ello que el derecho es expresión concentrada de la economía, la sostiene y le da viabilidad.

En toda Europa se trabaja a distintos niveles con legislaciones regionales, en España con fueros, lo que va definiendo con mayor firmeza el trabajo de individuos que vivan en función de la discusión y elaboración de lo legal. En los siglos posteriores veremos la aparición de Las Cortes, de celebrada importancia en el siglo XIV. Para ello siempre estarán dispuestos los individuos que dedicaran su vida a dirimir y recopilar los asuntos legales para el oficio propio de una región o para el servicio de su obispo, sin pretensiones de universalidad, tal como lo fue inicialmente.

Estas materias legislativas no aparecen por azar, se van gestando frente a la necesidad que con el transcurso de los días era amenazante, además quienes se dedican al estudio y ejercicio de lo legal requieren del sostenimiento económico que les permita vivir y bien. Por ello cuando a mediados del siglo XII aparece la primera gran recopilación de las leyes canónicas y romanas, conocida como el Decreto de Graciano, hacía tiempo ya que todo confluía en esa dirección.

La enorme actividad legislativa en España estaba en consonancia con la del resto de Europa, no fue asunto de un momento providencial, ni un acto sólo de genialidad individual, como muchos suelen decirlo.³⁰⁵ En esa perspectiva podemos situar *El tratado de los oficios*

³⁰⁵ Debemos tener en cuenta el pasado visigodo en su variante legal. A propósito dice Pierre Bonnassie: “De todo lo hecho por la monarquía visigótica, nada resulta tan impresionante ni dejó una huella tan perecedera como la obra llevada a cabo en el aspecto jurídico. Al principio, existían costumbres muy variadas de una región a otra, de un grupo étnico a otro; códigos diferenciales, uno para los hispanorromanos (Breviario de Alarico) y otro para los godos

eclesiásticos de Isidoro de Sevilla, de quien se servirá también Graciano. Lo que no equivale a decir que hubo una continuidad de los nuevos reinos cristianos con la época visigótica. Aunque tampoco fue uniforme el ordenamiento de los llamados reinos cristianos.

Continuando con Alfonso VI, al asumir el trono la leonesa Urraca, la hija del matrimonio con su difunta esposa Constanza de Borgoña: “Las gentes de la época tendían a pensar que una reina de voluntad firme era algo que no acababa de ser natural, y la mayoría de los historiadores subsiguientes han seguido el mismo criterio.”³⁰⁶ Urraca casada con el conde Raimundo de Borgoña, hermano del arzobispo de Vienne, Guy de Borgoña, enviuda y de su unión con el conde queda el niño Alfonso Raimúndez, el futuro rey Alfonso VII. Poco antes de morir Alfonso VI casó a su hija con Alfonso I de Aragón, conocido como “el batallador”. Los pormenores de este matrimonio, en especial su nula consumación llenan de fantasías todo tipo de historias. Lo cierto es que el tío de Alfonso Raimúndez, (futuro Alfonso VII) fue elegido papa con el nombre de Calixto II y esto complicó aún más las relaciones de la reina con sus obispos enemigos.

La sumatoria de anécdotas en torno a su reinado, en la que hallan solaz tantos historiadores, abunda en el nombramiento y deposición de obispos. Es importante notar que la reina podía

(Código de Eurico); procedimientos que podían tener inspiración romana, germánica o autóctona. Al final de la época, no había más que un código único, aplicable a todo el territorio y a sus habitantes. La elaboración de ese código fue el fruto de una actividad legislativa sin equivalente en la Europa de su tiempo. (...) el conjunto en un *Liber iudiciorum*, que seguramente fue terminado en el año 654. Este libro, compilación sintética y ordenada de toda la legislación existente, fue aún completado por los reyes Ervigio y Égica. En su forma definitiva estaba destinado a constituir, bajo diversos nombres (*Fuero Juzgo* en Castilla, *Llibre del jutges* en Cataluña), el fundamento de toda la práctica judicial en España cristiana durante siglos. Se ha discutido mucho, y se sigue discutiendo todavía, sobre el origen de ese derecho –que a decir verdad, se inspira tanto en la legislación romana (Código Teodosiano) como en costumbres autóctonas muy antiguas, todo ello sazonado con algunos elementos germánicos-; pero lo esencial es constatar la veneración de que fue objeto, tanto en la España de la Reconquista como en los siglos siguientes.” Pierre Bonnassie y otros. Las Españas medievales. Barcelona: Crítica, 2001, p. 39.

³⁰⁶ Bernard F.Reilly. Cristianos y musulmanes 1031-1157. Barcelona: Crítica, 1992, p. 144.

deponer de la sede del cargo, pero no destituir la consagración del prelado, el obispo continuaba siéndolo. El curso de los años siguientes mostrará un continuo ir y venir de legados papales a España e infinidad de querellas legales como aquellas, que exigían cada vez más de clérigos y expertos en leyes, no propiamente abogados, que pudieran estar al tanto de ellas. Todo este camino se enmarca en la perentoriedad de legislaciones que ya para entonces exigía de individuos dedicados única y exclusivamente a tales particularidades legales.

Si nos detenemos a analizar estos pormenores políticos, plenos de anécdotas, es porque en ellos nos apoyamos para mostrar los inicios de las relaciones siempre conflictivas de los alfonsíes con la iglesia hasta Alfonso XI en el periodo de composición del LBA. De esta manera podemos rastrear la diacronía de las relaciones alfonsíes con los obispos y sus injerencias en todos los episodios de la vida española del siglo XIV. Con este procedimiento las actuaciones de estos monarcas frente a la iglesia no aparecen como casos extraños sino bien insertos en una larga trayectoria histórica.

Con la figura de Alfonso VII, pero no sólo con él, corroboramos ese episodio histórico. Este infante crece y es educado por el conde Pedro Froilaz, después por el arzobispo de Santiago, Gelmírez y posteriormente por el arzobispo Bernardo de Toledo. Este último condujo las tropas de Urraca, cruzó el Guadarrama y reconquistó de los almorávides, Alcalá de Henares al este de Madrid. En su trayectoria continuó siendo el consejero personal de Alfonso hasta 1125, año en el que fallece el arzobispo.

Qué educación pudo recibir desde su infancia Alfonso VII Pero más importante aún para lo que nos compete, es qué imagen o concepción de la iglesia pudo tener, quien desde niño tuvo

por un lado el tutelaje de su tío el papa Calixto II, posteriormente la del temible arzobispo y señor de Galicia, Don Diego Gelmírez y en su juventud el consejo del arzobispo de Toledo, hombre de espada en mano, Bernardo.

Dos consideraciones básicas motivan la narración de los hechos anteriores: de una parte, establecer una línea seria de reflexión teológica que nos permita ver desde dentro la relación de los Alfonsíes con la iglesia ya que para ellos, esto no era algo secundario, era un constitutivo de su vida. De otra, contrarrestar a todos aquellos historiadores que por pereza o ignorancia se limitan a decir que España en aquel tiempo vivía aislada del resto de Europa, cuando para el mismo Papa en Roma, en cuya corte se ventilaban todos los asuntos de los reinos de Europa, los pormenores de España le eran familiares, hasta en los afectos domésticos, en el sentido literal de la palabra. Si lo anterior no fuera suficiente, el camino de Santiago era cruzado por miles de peregrinos del resto de Europa que traían cartas e información sobre el estado de cosas en sus reinos; un camino que también estaba colmado de comerciantes franceses e incluso flamencos.

Lo cierto es que los reyes creían que cumplían sus funciones por encargo de Dios. Era a él, más que a nadie a quien se debían. Su entronización la vivían como una responsabilidad también con la iglesia que no era como puede ser en las monarquías del siglo XXI, sólo una pantalla del accionar social.

El rey, y en particular la línea de los alfonsíes, vivirán la iglesia en sus quehaceres y de igual manera estarán siempre en componendas por los múltiples conflictos que tal relación encarnara: "After some initial struggles with Gregory VII (1073-1085), in which that difficult

pontiff finally allowed the papal claim of sovereignty over the Iberian península to fade quietly, the Leonese monarch supported the replacement of the Mozarabic liturgy by the Roman, as decreed in his Council of Burgos (1080).³⁰⁷ Este sería el prototipo de acuerdos entre Roma y los Alfonsíes, incluso para lo específico y regional con sus obispos, se trató de un auténtico *quid pro quo*.

1 Desde la formación de las ciudades en Castilla y León hasta mediados del siglo XIV

Entre la costa atlántica y el Duero se empezó a producir un acelerado crecimiento de los centros urbanos, favorecido por el intercambio comercial que inicialmente funcionó por vía terrestre y que luego creció por la vía marítima. Estas condiciones facilitaron el ingreso de moneda e intercambios de mercancías que favorecían a las poblaciones a lo largo del llamado camino francés. “En este sentido la acción de los soberanos, desde Sancho el Mayor hasta Alfonso VI, la de particulares como Santo Domingo de Silos, San Juan de Ortega y muchos otros, clérigos o laicos, constructores de puentes, creadores de hostelerías y hospitales, fue considerable. Pero al ‘camino francés’ se incorporaron otros caminos que también se beneficiaron de la afluencia de hombres y mercancías suscitada por la invención de la tumba del apóstol.”³⁰⁸ En ello los monjes cluniacenses llevaron una gran ventaja, pues había peregrinos que no regresaban y pedían el ingreso a la orden.

Con el incremento de sus monjes, abundante el trabajo y mano de obra, los monasterios cluniacenses llegaron a ser un factor de acumulación y circulación de moneda que les permitió

³⁰⁷ Reilly, Bernard, F. The Medieval Spains. Cambridge: Cambridge UP. 1999, p. 93.

³⁰⁸ Jean Gautier Dalché. Op. Cit., p. 67.

la adquisición de libros, con la consiguiente formación de bibliotecas. Pudieron entonces dedicar un grupo considerable de monjes al estudio y a la elaboración de documentos. Actividad esta última que era bien pagada por los nobles que encargaban sus servicios y precisaban de una relación estrecha con los monasterios para complementar su estilo de vida: “What is more, far from dying out in the eleventh century, as was once believed, what Moxó dubbed the ‘primitive aristocracy’ of León y Castilla enjoyed a spectacular increase in its wealth, authority and prestige. The great families who held sway after 1100 did not emerge from nowhere. Almost without exception the magnates of the twelfth century owed their affluence and rank to the substantial reserves of economic and political power that their forefathers had built up over the course of generations.”³⁰⁹ No podemos pensar que este fenómeno fue propio de la aristocracia castellano-leonesa o de España en particular. Al contrario, fue uniforme en los distintos reinos de Europa con desarrollos desiguales como la participación de mujeres y obviamente con los tintes de cada reino.

Las aristocracias y los monasterios trabajaron mancomunadamente, por eso la pregunta de si hubo un patrón común que ayudara a configurar esta asociación, genera hoy en día múltiples reflexiones que exceden nuestro trabajo. Pero podemos pensar en conexiones ideológicas que circulaban entre monasterios y nobles a causa de su condición social de verse lejos de la contaminación del mundo y al concebirse los monasterios como grupos selectos del mundo cristiano, a la manera de los nobles; muchos de ellos se hicieron monjes.

³⁰⁹ Simon Barton. The aristocracy in twelfth-century León y Castilla. Cambridge: Cambridge UP. 2002, p.29.

La formación de las urbes no se dio de la nada y podemos suponer como lo plantean los historiadores, que partían de un pequeño núcleo de población que iba creciendo y que con el tiempo necesitaba de la intervención real, bien sea para otorgar fueros o para fundar sedes episcopales, dotar monasterios o fundar catedrales: “Como punto de partida hay que aceptar que la cristianización, en cualquier lugar, siguió un camino paralelo al de la romanización, y, en especial, a uno de los aspectos más característicos de ésta, como es la vida urbana. La escasez de vida urbana, y de romanización de todo el norte peninsular, incontestable a la luz de los trabajos más modernos, nos obliga a afirmar la lentitud de la cristianización, como simple consecuencia lógica.”³¹⁰ Entre los propósitos de los reyes y de los nobles castellanos o leoneses, estaba la de favorecerse de la organización episcopal de la iglesia. Por ello se dieron a la tarea de nombrar obispos para sus catedrales, por su parte los nobles financiaban la formación y el crecimiento de catedrales y a la hora de la muerte pedían ser enterrados en la iglesia o la abadía que durante su vida había sido de sus afectos.

La relación estrecha entre noblezas y obispos o monasterios, tuvo variaciones según fueran los jefes, (si eran titulares de ricos señoríos y en el ejercicio de sus funciones) se asociaban sólo con otros eclesiásticos en igualdad de condiciones. Este segundo grupo se mantuvo como un aguerrido movimiento de solidaridad política entre sectores del alto clero; en el norte de la península constituyó una fuerza que enfrentó militarmente hasta al mismo rey. Por mucho tiempo el ir y venir de legados de Roma fue la única manera de mediar entre estas fuerzas políticas para restablecer la paz.

³¹⁰ Javier Faci Lacasta. (Otros). Historia de la Iglesia en España. Madrid: BAC. 1982, p. 115. Vol. II -1.º

Los testimonios que mejor conservan los conflictos y odios de aquella época están en La historia Compostelana y en Las crónicas anónimas de Sahagún. El hecho de que sean crónicas y no fuentes institucionales evidencia el interés de las partes contrincantes, en el caso del sector señorial eclesiástico, los cronistas intentaron dejar constancia de hechos e interpretaciones que podemos juzgar de amañadas, “Porque, pese al origen partidista de las crónicas, y debido, incluso, al apasionamiento de sus autores, al calor de la defensa de su posición, al odio de sus enemigos, etc., permiten entrever con claridad el juego de las fuerzas sociales, no siempre explícito, no siempre directo, muchas veces disfrazado y aun negado, pero siempre presente y captable al análisis.”³¹¹ Tener enemigos en las altas esferas eclesiásticas era también temer por la vida; no debemos perder de vista para el contexto histórico del LBA esta circunstancia. Desde los conflictos expuestos nos resulta comprensible el apoyo de los reyes a las sedes de Cluny que llegaron a funcionar como sus baluartes físicos y espirituales. En esa dinámica se fortaleció el monacato en España, desde luego en detrimento de las parroquias y el clero adscrito a ellas.³¹²

³¹¹ Reyna Pastor de Togneri. Op. Cit., p. 24. (Subrayado nuestro).

³¹² Anteriormente hemos señalado que el párroco y la parroquia habían ganado terreno en el ordenamiento jurídico de los reinos. Pero el enfrentamiento de los monarcas con algunos obispos llevó a que para gobernar se favorecieran en particular ciertos monasterios. Esto avivó aún más la pugna por el poder político y llevó a que se incrementara en toda Europa la figura del legado papal. Un abogado que trataba de conciliar la legislación particular del reino con las primeras elaboraciones de un derecho más universal como comenzaba a concebirse el derecho canónico. Esta actividad de los legados fue muy poco fructífera, no porque sus ejecutorias fueran pobres o mal planteadas, sino porque el derecho como tal no había alcanzado la elaboración *ad hoc*, que requirió mucho tiempo después. Es la necesidad acuciante de la legislación la que estimula la actividad de los canonistas y los civilistas, exigidos cada vez más por conflictos que involucraban vidas. Los esfuerzos de recopilar la práctica jurídica, de volver sobre su trayectoria, de recuperar lo que se necesitaba para el presente, preceden a la aparición de los textos legales, son su pre-condición. Las múltiples recopilaciones legales o los tratados individuales que a partir del siglo XI comenzaron a aparecer en toda Europa (unos con más importancia que otros) no son fruto de la voluntad de las personas, sino respuestas efectivas a los vacíos legales que cada vez estaban al orden del día.

El ejercicio de las relaciones entre las noblezas y la iglesia generó siempre adhesiones cambiantes y por lo tanto no cabalmente estables ya que se movían sólo por el impulso de defender lo que les favorecía mutuamente. Por tanto frente al monacato de corte benedictino, cercano a las noblezas, se comienzan a desarrollar nuevas formas monacales como el Císter que contó con una atmósfera favorable de bienvenida en Castilla y León. Ellos añadieron otra modalidad de vida monástica, diferente a la dinámica benedictina gastada en los conflictos regionales y en el usufructo de los señores que se servían de ella con reciprocidad.

Dado el crecimiento del poder territorial de las sedes episcopales y abaciales, la puja por la primacía espiritual, que era además política, estuvo marcada por el enfrentamiento entre los obispos de Toledo y de Compostela, lo que deterioró aún más la formación del clero eclesiástico que para aquel entonces mostraba un nivel muy bajo de participación en la educación de las feligresías.

En un contexto de pugnas intensas nos resulta comprensible que al estudiar la segunda parte del siglo XIII, encontremos nuevas maneras por parte de los cristianos, para hacerse partícipes de los conflictos políticos y sociales. Esto se consiguió en la formación de hermandades, algunas de ellas asociadas a los concejos o cabildos catedralicios. De igual manera, con las convocatorias de cortes durante Sancho y Fernando IV, se contribuyó a generar agrupaciones y por qué no, cierta sensibilidad a las luchas colectivas, que para algunos historiadores no pasaron más que de meras revueltas. Lo curioso de todo ello es que fueron comunes a la Corona de Castilla y se extendieron a otras partes de la península.

Respecto de aquellas constantes revueltas, podemos preguntarnos si estas buscaban participación en el gobierno de las ciudades o villas o si expresaban descontento frente a las injusticias de señores eclesiásticos y seculares. No sabemos qué responder, lo cierto es que el gran favorecido de todo esto fue siempre el rey, quien a fin de cuentas pudo llevar a cabo su ordenamiento territorial y mantener a raya un sector insurrecto de la nobleza, tal como lo hizo en los contextos históricos del LBA, Alfonso XI.

La jerarquía eclesiástica logró mantenerse siempre entre los oficios de mayor rango en la casa del rey. En la época de Alfonso XI el canciller mayor (que para sorpresa de muchos nunca lo fue Gil de Albornoz) y el maestrescuela de Toledo, fueron también jefes eclesiásticos.

En las embajadas más importantes de la corona castellana, Avignon,³¹³ Inglaterra y Francia, también hubo jefes de la iglesia que configuraron con otros, como los maestros de las órdenes militares,³¹⁴ caballeros, hábiles juristas y personajes curialescos, un concejo real que facilitó al rey la eficacia de su gobierno, que dicho sea de paso, hizo de los notarios también figuras cercanas al mundo de la administración real, satisfaciendo para muchos apetitos personales como el ascenso social.

Aunque es repetida por todos los historiadores la tendencia de los alfonsíes a desligarse del orden sagrado, Alfonso XI se armó caballero en Santiago de Compostela y “estimulando análoga ceremonia, que se hallaba descuidada entonces, entre ricos-hombres e infanzones-

³¹³ El Maestre Pedro fue elevado a la dignidad de cardenal por Juan XXII, debido a la presión de Alfonso XI. Pasó a residir en Avignon y fue el primer castellano que alcanzó tan alto grado eclesiástico.

³¹⁴ El nombramiento de estos fue una excelente jugada política de Alfonso XI, con ella, al colocar a sus leales en tales cargos, conjuraba el peligro de que estas órdenes en algún momento se pudieran pasar a los bandos de linajes beligerantes, fortaleciendo sus declarados enemigos

hasta llegar a crear la Orden de la Banda. Como milicia selecta en el plano moral y castrense, asimismo el Monarca procuró incrementar el prestigio de la Realeza a través de la coronación solemne en el Monasterio de la Huelgas de Burgos, mediante un acto fastuoso y de gran esplendor litúrgico oficiado por el Arzobispo de Santiago y cinco Obispos más, en el cual el Monarca recibió no sólo la Corona sino asimismo la bendita unción, solemnidad no documentada por una tradición inmediata en Castilla -y no conservada tampoco después- que otorgaba pleno carácter sacro a la persona del Monarca, en relación paralela con los Reyes de Francia.”³¹⁵

Para la época de nuestro arcipreste juristas destacados, clérigos intelectuales, incluso de condición social inferior, ampliaban el grupo gobernante, que sin duda podía rebasar el marco de la alta nobleza. En esta lógica es legítimo preguntarse qué espacio pudo ocupar nuestro posible autor, Juan Ruiz en aquel marco o si es que ocupó alguno.

2 La precariedad de las parroquias en sus actividades educativas

Muchas parroquias seguían siendo propiedad de nobles que asimismo las habían recibido en herencia. Esto generó innumerables pleitos que tuvieron que dirimirse en las cortes a través de demandas, convenios y legaciones. Algunas de ellas pueden parecernos extrañas para nuestro tiempo, tomemos algunos casos de los seleccionados por Eduardo de Hinojosa para hacernos a una idea de cómo eran las relaciones entre eclesiásticos y civiles. Se trataba de asuntos que comprometían su vida cristiana y que llegan en muchos casos hasta el compromiso de la libertad individual. Escojo sólo algunos títulos por su carácter informativo e ilustrativo.

³¹⁵ Salvador de Moxó. Op. Cit., p. 194.

“El conde Piniolo y su mujer Aldonza hacen donación al Monasterio de San Juan de Corias de varias iglesias, monasterios y villas, y consignan los servicios y prestaciones que debían dar al Monasterio los siervos laicos y las penas de los monjes y clérigos de origen servil si se mostraban contrarios al Monasterio.”³¹⁶

“Urraca dona un solar en la villa Elane á Rexendo, para que la sirva mientras viviera, y, después de muerta ella, sirviese á algunos de los parientes que nombra ó al monasterio de Sahagún, vel qui tibi melior fecerit.”³¹⁷

“Diego Olidiz da á Tructesindo Gutiérrez y á la mujer de éste, Guntrode, la parte que tenía en la iglesia de Santa Marina, de que era copropietario, por falta de dinero para pagar la composición debida por llagas y heridas causadas á los malados de aquellos.”³¹⁸

“Juicio en que fue condenado Martino Citiz á pagar 500 sueldos al abad de Santa María del Puerto por haber herido en presencia de éste y varios infanzones á Pelayo Muñoz, vasallo del abad.”³¹⁹

“Genealogía de los siervos sarracenos que poseía el Monasterio de Sobrado hacia fines del siglo XI.”³²⁰

³¹⁶ Eduardo de Hinojosa. Op. cit., p. 19.

³¹⁷ Ibid. P. 26.

³¹⁸ Ibid. P. 32.

³¹⁹ Ibid. P. 35.

³²⁰ Ibid. P. 43.

*“La reina Urraca declara libres, á ruego del arzobispo de Santiago, Diego Gelmríez, a tres canónigos de esta Iglesia, á quienes ella reclamaba como ‘capite censos,’ que debían servirla ‘servili conditione’.”*³²¹

“Privilegios otorgados por Alfonso VI a los maestros y operarios de la obra de la catedral de Santiago:

*Regie maiestatis interesse et, ut minus eruditus certum est, ecclesias et sacra loca non solum ab iniuria tueri et defendere verum etiam helemosinarum et beneficiorum in Dei obsequium et suorum excesuum remissionem pie et religiose visitare fovere et honorare. Quapropter ego Adefonsus Dei gratia Yspanie imperator una cum coniuge mea Regina domna Berengaria...”*³²²

Los títulos citados son sólo unos pocos de los muchos seleccionados por Hinojosa, lo que nos puede ayudar a configurar una visión de hasta dónde la vida de las parroquias y los párrocos tenían que habérselas con situaciones para nada espirituales, pero que de todas maneras así nos sorprendan, eran lo propio de sus actividades y no una esfera independiente de la vida eclesiástica.

En los contextos anteriores nos resulta más explícito ver por qué los obispos necesitaban nombrar clérigos de su entera confianza, además de letrados, para ejercer control sobre sus diócesis y estar al tanto de los abusos que en los asuntos eclesiásticos se pudieran cometer.

³²¹ Ibid. P. 50.

³²² Ibid. P. 55.

En algunas catedrales se pudo contar con escuelas que educaran a los clérigos eclesiásticos para oficiar sus funciones. Algunas parroquias también se hicieron con pequeñas escuelas, de nuevo la literatura nos sirve de documento histórico, el caso de niño judiezno de Berceo:

“Tenié en essa villa, ca era menester
 un clérigo escuela de cantar e leer;
 tenié muchos criados a letras aprender,
 fijos de bonos qe querién más valer.”³²³

Aunque escrito con otros propósitos, mostrar el caso de un niño judío que asistió a la misa de la virgen y comulgó y ésta le salvó de morir quemado por su padre judío. Los versos ilustran una situación en la cual se daba cumplimiento a los decretos conciliares (concilio IV de Letrán, 1215) que obligaban a los párrocos a establecer escuelas para educar en la lectura y la escritura. La presencia de estudiantes en estas escuelas comprendía también la de clérigos eclesiásticos, candidatos a órdenes diferentes y que aprendían los lineamientos para ejercer su oficio un vez que le fuera concedido su orden. Estas actividades también ilustran que no se trataba de una actividad fácil de financiar y por tanto podemos comprender que muy pocas parroquias podrían mantener este ejercicio educativo.

Un grupo de clérigos se vio favorecido por la formación en la dialéctica que exhibían los maestros de la época. El ejercicio de la dialéctica ofrecía la posibilidad de entablar debates entre pocos y participar de ellos en diferentes espacios. Las cuestiones teológicas y filosóficas

³²³ Gonzalo de Berceo. Op. Cit., p. 125.

ganaban terreno en la formación de los clérigos y la agrupación de ellos para disputar irá imponiendo derroteros que conducen del hecho al derecho, en otras palabras del tránsito de la educación en el carisma personal al reconocimiento social del saber en un individuo dotado de conocimientos para impartirlos, que sólo lo podría otorgar una institución *ad hoc*.

Con relación a la formación de los clérigos tenemos que “La enciclopedia de Isidoro de Sevilla, surgida durante la primera mitad del siglo VII y titulada Etymologiae tuvo en la península Ibérica una influencia mucho mayor que la *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capella. El orden que sigue Isidoro a la hora de contar las *siete artes liberales* es en principio el mismo que el de Casiodoro, con la excepción de que él sitúa la geometría por delante de la música. El primer volumen está dedicado a la gramática: el segundo, a la retórica y la dialéctica, y el tercero, a las cuatro disciplinas restantes, que recoge bajo el nombre genérico de *mathematica* o, dicho de otro modo, *doctrinalis scientia*. En el cuarto volumen sigue a las *artes liberales* la medicina; en el quinto, la jurisprudencia, y y en los tres volúmenes siguientes, la teología; en general, pues, todas aquellas asignaturas que se enseñarán en las futuras facultades de arte de las universidades.”³²⁴

Aquél currículum se constituyó como un signo del individuo culto y acompañó en gran parte, la enseñanza sobre todo en las escuelas catedralicias, donde se formaba el clero eclesiástico y algunos seculares hijos de comerciantes o artesanos con poder económico.

³²⁴ Helmut C. Jacobs. Divisiones philosophiae. Clasificaciones españolas de las artes y las ciencias en la Edad Media y el Siglo de Oro. Madrid: Iberoamericana, 2002, p. 15.

3 Las escuelas catedralicias desde los siglos XI al XIV y los pormenores de la enseñanza en la dialéctica

El trabajo del sermón y del predicador cumplían con su finalidad inmediata: el grueso de los creyentes era a la vez informado e instruido en su fe y eso les bastaba para el resto de sus vidas, como puede todavía evidenciarse en el siglo XXI. En ese acontecer parroquial hay un reducto de creyentes con mayor nivel de educación y también aquellos que ya necesitaban una cierta formación en la filosofía, el derecho o las artes liberales. Ellos formularán preguntas y generarán comprensiones diversas de la fe, una condición natural en el desarrollo de los procesos cognocitivos. Con algunos de ellos que tuvieron los medios económicos de costear un maestro, se constituyó la práctica de la formación en la dialéctica en las escuelas catedralicias.

Es preciso anotar que el alumno se formaba desde leer y escribir hasta la lectura de los textos sagrados en sus cuatro niveles: a) El sentido literal: toma los datos del texto como claves cronológicas para interpretarlos. b) El sentido alegórico: toma lo ya dicho, por ejemplo del Antiguo Testamento y lo incorpora a la conveniencia del presente para interpretar textos del Nuevo testamento, o sea, una cosa significa otra, pero sin dejar de significar la primera. c) El sentido moral: toma las palabras como venidas de Dios y les da cabida en la vida cotidiana de una manera ejemplarizante en la cual están el alma y Dios. d) El sentido anagógico: toma los elementos de nuestra vida terrenal y los traspone al mundo celestial, todo en la tierra tiene su correlato en el cielo.

En esas proporcionalidades de las diferentes lecturas se establecen las siguientes categorías:

- a) Sentido literal: siete sacramentos.

- b) Sentido alegórico: siete días de la creación.
- c) Sentido moral: siete pecados capitales.
- d) Sentido anagógico: siete trompetas y jinetes del apocalipsis.

Fueron aquellas posibilidades de leer un mismo texto, las que motivaron el debate interpretativo de algunos versículos de las escrituras. Con las diversas posibilidades (todas consideradas como válidas) de leer es apenas lógico que cada quien defendiera la validez de su interpretación. Fue esa dinámica educativa llevada a cabo en las escuelas catedralicias la que generó constantes conflictos que terminaron siendo personales (fue el caso del dialéctico Pedro Abelardo) y que llevó al agotamiento de la educación en el terreno único de la dialéctica: “According to a well-known view, the evolution of a systematic approach to theological discussion at the end of the early medieval period was precluded in the eleventh century by a controversy between ‘dialecticians’ and ‘antidialecticians’.”³²⁵ Los pormenores de estas controversias estuvieron centrados en personalidades eclesiásticas formadas en la cultura clásica, pero que como otra regla, que ya podemos colegir a la altura de nuestro trabajo, éstos al llegar a las esferas del liderazgo espiritual, abominaban de la cultura clásica y se convertían en sus detractores más aguerridos. Aún así, no se puede establecer que todos estuvieran en contra de la dialéctica para enseñar la teología.

En el caso de un famoso antidialéctico, Pedro Damián, considerado así en las tradicionales historias de la teología, los investigadores contemporáneos del tema han probado que es exagerada tal clasificación sostenida por años: “He is convinced that his experience in dialectic is

³²⁵ Toivo J. Holopainen. Dialectic & Theology in the Eleventh Century. New York: E.J. Brill, 1996, p. 1.

superior to that of his interlocutors. However, Damian has no desire himself to apply dialectic to theology, and for this reason he can be characterized as an antidialectician to a mild degree.”³²⁶

El debate más significativo en aquel periodo tuvo que ver con algo no resuelto teológicamente: el sacramento de la eucaristía. A partir de interpretaciones que resultaron de las modalidades de lectura de versículos de los evangelios se planteó un largo conflicto de interpretaciones en torno a la eucaristía.³²⁷ Debate que permeó los tratados dialécticos que no lograban explicar la presencia real de Cristo en la hostia y se preguntaban cómo un sujeto se convierte en otro y sin embargo los dos subsisten a la vez de igual manera y sin cambio en la sustancia. El punto más álgido del debate fue el intentar explicar en la dialéctica por qué no hay destrucción o generación de las sustancias involucradas. Este tipo de debates no se pudo dirimir completamente. La dialéctica como herramienta cognoscitiva no logró aclarar todas las preguntas. Quedó planteado un eterno problema y de nuevo cobrará su camino de vuelta.

Como podemos ver, el uso de la dialéctica y el encuentro con el conocimiento a través de ella, fue siempre objeto de discusión. La mayoría de las veces, la figura de los maestros de dialéctica fue asociada con la de portadores de sabiduría: “The eleventh century was the period when lessons in *mores* were conveyed through the body and personality of the teacher, just as lessons in mathematics and music were stored on the hand of the pupil. (...) But this figure, like the

³²⁶ Ibid., p. 43.

³²⁷ “Para el hermeneuta, es el texto el que tiene un sentido múltiple; el problema del sentido múltiple sólo puede ser planteado, según éste, si se considera un conjunto en el cual se articulan acontecimientos, personajes, instituciones, realidades naturales o históricas. Se trata de toda una ‘economía’ -todo un conjunto signifiante- que se presta a la transferencia de sentido de lo histórico a lo espiritual. En toda la tradición medieval de los sentidos múltiples de la Escritura, el cuádruple sentido se articula en grandes conjuntos.” Paul Ricoeur. El conflicto de las interpretaciones. Buenos Aires: FCE, 2003, p. 63.

charismatic personality, is perishable.”³²⁸ La relación con el maestro se construía dentro de una atmósfera de amor, paz y verdadera amistad; se seguía al maestro hasta el lugar al cual éste se desplazara. El caso más ilustrativo es el de Pedro Abelardo, representante de ese reducto de educación catedralicia. De él tenemos conocimientos tanto por su brillantez cuanto por las acciones de sus enemigos. Sus estudiantes lo seguían a todas partes, cautivados por la maestría para impartir conocimientos. Podemos por extensión suponer que ese fue el caso de muchos otros maestros, de los cuales no se posee información, ya que no todos fueron Abelardo. La dinámica misma de esa educación basada en el maestro, al agotarse en el maestro mismo, se convirtió también en un acicate que desplaza ese carisma a un nivel institucional, a tono con la trayectoria de la misma iglesia.

En la perspectiva que nos ofrece Jaeger sobre la educación en el siglo XI y comienzos del XII, podemos encontrar algo diferente al curriculum mismo, que expresaba una ganancia añadida a lo enseñado y que aunque distantes un par de siglos de las enseñanzas de Juan Ruiz posiblemente en una escuela catedralicia, nos puede hablar de la atmósfera configurada en tales centro de enseñanza: “Much of the teaching in *mores* in the eleventh century aimed at cultivating personal qualities that inspired love and friendship. Cicero’s dictum that friendship is love of virtue in another man fit neatly a school scene which aimed at acquisition of virtue. Adaptability, grace, charm and affability, being all things to all men, were goals of study and training, and the ability to make and keep friends was the visible sign of mastery of these qualities. It attested to the presence of virtue in both parties to the friendship.”³²⁹ Esta manera

³²⁸ C. Stephen Jaeger. The envy of Angels. Pennsylvania: Pennsylvania UP. 1994, p. 192.

³²⁹ Ibid. p. 193.

de educar era afecta a las escuelas catedralicias, pues el carisma del maestro marcaba el ámbito educativo. Pese a ello, la dinámica social exigía la formación de otro tipo de escuela, a tono con el crecimiento socio-económico y la formación de las grandes ciudades. Amén de ello con el patrocinio de los monarcas, la iglesia o las aristocracias regionales.

Inmersos en los derroteros del método dialéctico de enseñanza, sostener un debate dialéctico implicaba conocimientos, no era una práctica para todos. Ese tipo de sabiduría empezó a ser motejada de mundana e innecesaria por parte de muchos predicadores. De ahí que el concepto de *sapientia* o *sciencia*, como la manera diferente de identificar y conseguir las metas de la actividad intelectual fue contrastada con la llamada simplicidad de Cristo quien habló a los ignorantes en parábolas. La sabiduría (en sus orígenes griegos) y la ciencia (en sus orígenes latinos) se constituyeron en elementos asociados a la soberbia. Los escritores de los siglos posteriores tendrán mucho cuidado al referirse a su saber; no era cuestión de una *captatio benevolente*, sino de una afirmación espiritual, cuando en el LBA dice el arcipreste: “Onde yo, de mi poquilla ciencia e de mucha e grand rudeza...” (prólogo en prosa, línea 76.).

Las figuras cimeras entre los dialécticos fueron Pedro Abelardo y Anselmo de Canterbury, de quien mencionamos su trabajo acerca del origen del demonio. Ahora sus obras dialécticas, algunas de ellas escritas para sus estudiantes en su catedral de Canterbury, animarán nuevas y amplias polémicas y como siempre, en algunos casos, la enseñanza en la dialéctica no agotaba los debates sino que animaban una actividad educativa que exigía cada vez mayores conocimientos y herramientas filosóficas explicativas.

La educación de los individuos es un ejercicio con el saber de su época; el saber del que se dispone en un texto será tanto más enriquecedor cuanto haga referencia a otros saberes y así, en ese desenvolvimiento nos podemos preguntar dónde está el límite. Al respecto escribe Margaret Meek: “De aquí se puede conjeturar que la escritura permite inspeccionar la relación de una afirmación, o proposición, con otra, porque el lector puede ver las frases y por tanto entender la naturaleza de los aspectos formales del vínculo entre ‘uno’ y ‘todos’. (...) ¿Y si lo cierto fuera lo contrario? En ese caso, un repaso mental de la situación descrita y una inspección más detallada de la forma de las proposiciones permite descubrir el patrón de ideas. Pero esto no contradice ni disminuye lo que el pensador sabe que es cierto de acuerdo con el sentido común.”³³⁰ La cita anterior, en su simplicidad, expresa con maestría el agotamiento del modelo dialéctico como recurso pedagógico sólo para comprender y refutar los argumentos textuales.

Los mismos textos de las escrituras que utilizaron los dialécticos en su enseñanza, empezaron a ser instrumentos para otra actividad: el análisis de las proposiciones independientemente del debate sobre ellas. Lo que permitió, desde la necesidad de la certeza, suplir lo que faltaba en los argumentos de la dialéctica. Con ello se recurrió a una vía de mayor confiabilidad ya que las proposiciones al ser demostradas en el razonamiento correcto concluirían en la verdad o falsedad de la proposición. Pero mucho más que eso, la construcción del argumento a partir de premisas no permitía la digresión y a la vez detectaba la presencia de falacias, dos elementos de rigor que a menudo eran problemáticos en la intelección del modelo

³³⁰ Margaret Meek. En torno a la cultura escrita. México: FCE, 2004, p. 70.

dialéctico.³³¹ Pero faltaba ese paradigma de la ciencia; ahí estaban los gérmenes que empezaron a reclamar el ejercicio de otros textos explicativos y como resultado de ello, hacia finales del siglo XI y comienzos del XII, habrá una exigencia nueva en la concepción de los conocimientos teológicos que llevarán a postular la teología como ciencia, en el sentido mayúsculo: el saber de todos los saberes.³³²

Retomemos de los párrafos anteriores varios elementos: primero, la educación comenzó a tener mayores exigencias formales en el ámbito eclesiástico pero a la vez se constituyó en un privilegio de unos pocos laicos. Las escuelas catedralicias se nutrían cada vez más de lo que circulaba en la sociedad: una mayor expansión económica y un crecimiento de los sectores dedicados al comercio y a la producción de bienes de consumo, artesanos y mercaderes. Allí estaba el referente empírico de la actividad educativa: su utilidad. No hay educación y mucho menos se impulsa si no se recoge un beneficio de ella.

³³¹ Leaving Neoplatonic dialectic aside, there is still much to be said about uses of the term *dialectica*. In the broad sense, dialectic just is logic, and this name was most prevalent until the thirteenth century, when logic gained the upper hand. The word also has three narrower senses: dialectic as the art of debate; dialectic as the art of finding material arguments; and dialectic as a kind of reasoning that falls between demonstrative and sophistical reasoning. The first sense is founded in Cicero, who calls dialectic the correct method of discussion (*disserendi diligens ratio*) and in Augustine, who wrote (*De Dialectica*[60] 82): "Dialectic is the science of disputing well" the second sense is associated with the discussion of Topics, the headings under which the material for arguments can be sorted. (...) The third and most usual sense of dialectic had to do with topical or dialectical syllogisms as a subpart of logic." A. S. McGrade. (Ed.). *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP. 2003, p. 79.

³³² "Twelfth century scholars took a major step forward in their thinking about the nature and functioning of theological language. Their approach took to its technical limits the implications of Augustine's teaching about the special use of language in the Bible. They helped to shift the earlier preoccupation with figurative interpretations to a serious concern with making the literal sense make sense. These developments brought to an end the most notable spurt of new work in exegesis of the Middle Ages. But since there was no questioning of the fundamental assumptions of earlier centuries- the literal inspiration of Scripture word by word and the consequent importance of making sense of it as it stands- it was not possible for them to move far towards modern standards of criticism. A vast amount of intellectual ingenuity was spent in erecting contrivances which now see absurd. And it cannot be over- emphasized that, alongside all that is new areas of *lectio* and *disputatio* we have been examining, the old approach to commentary persisted." Gillian R. Evans. *The language and the Logic of the bible*. Cambridge: Cambridge UP. 1996, pags. 166-177.

Con la afluencia de dinero en los centros catedralicios se empiezan a diseñar las catedrales monumentales en casi toda Europa: “The meaning of the term ‘cathedral’ is a bishop’s church, containing his *cathedra* or throne, and since this was always located in a city, the art of the Europeans cathedrals reflects the revival of urban life that took place in the twelfth and thirteenth centuries. During that period towns grew steadily larger and wealthier, proliferated their suburbs along the main roads and, north of Alps, became the chief centers of the most advanced culture of the time.”³³³ Las catedrales en su construcción, o lo que es lo mismo, materialmente, eran símbolo del acontecer social y político de la región. Si retomamos las citas de Hinojosa, nos encontraremos con los privilegios que Alfonso VII en 1131, otorgó a los maestros y operarios de la obra de la Catedral de Santiago. La catedral decía de todos, era *vox populi, vox Dei, vox rex*.

En segundo lugar, destacamos la dinámica de los procesos educativos, pues la escuela catedralicia alimentó generaciones de intelectuales, aunque aislados, que a partir de los procesos económicos y políticos respondieron a las necesidades sociales de rediseñar los modelos curriculares, junto con las prácticas de la lecto-escritura en instituciones que validaran el saber. El resultado fue que las escuelas catedralicias continuaron su actividad a todo lo largo de la Edad Media, pero ya el campo de su enseñanza era cada vez más restringido. Quienes ofrecían educación y quienes la demandaban estaban en la búsqueda de otros modelos que les permitieran económica y pedagógicamente vincularse corporativamente, en concomitancia con todos los sectores sociales que buscaban también agruparse; era la dinámica social de la época.

³³³ Georges Duby. The Europe of the Cathedrals. Geneva: Skira, 1966, p. 7.

España tenía una larga trayectoria en la formación de agrupaciones, las universidades no llegaron de un día para otro.

En tercer lugar, las relaciones cada vez más difíciles entre nobles y de éstos con la iglesia y dentro de la iglesia misma, fueron precisando una mediación para dirimir la infinita gama de desacuerdos. De allí que las actividades de recopilar los usos y costumbres legales y enseñarlas, a partir de lo dicho y escrito por maestros desde la antigüedad, se fue gestando de manera cada vez más amenazante.

Finalmente, la exigencia material de explicar el mundo, al hombre y a la naturaleza fue ganando terreno entre los filósofos y nacientes teólogos. Aristóteles y su autoridad intelectual impactaron y rediseñaron gran parte del saber no sólo porque fue traducido al Latín, sino porque vino a suplir lo que ya se echaba en falta.

4 La parroquia como principio de la organización urbana

La creación de parroquias a lo largo de los siglos XII y XIII fue en creciente aumento y con ella la demanda de clérigos que estuvieran al frente de ellas. Estas eran un factor de cohesión no sólo en España sino en todo el occidente cristiano debido a su carácter aglutinador para las actividades comunitarias. Asimismo, por la manera como la vida individual estaba ligada a la parroquia en la que se nacía, se celebraban los sacramentos y se moría.

La creación de parroquias en la región conocida como Castilla la nueva fue parte del proceso de reorganización que emprendió el rey, en cada momento, con ayuda de los concejos para

llevar a cabo la llamada repoblación, que con palabras más exactas fue su ordenamiento territorial.

Sabemos que Toledo a través de un fuero recibió la garantía de continuar siendo real, de allí que desde Alfonso VI y VII los reyes hicieran grandes donativos a su catedral y le concedieran señoríos, en nada despreciables. En su afán de protegerla por estar en zona de frontera, tuvieron decretos especiales como el de permitir posesiones de tierra sólo a quienes residieran en ellas con su mujer e hijos.

Aquella actitud para con la catedral de Toledo es un claro indicio de los nuevos intereses reales en su relación con la iglesia. Muy al contrario del resto de los monarcas europeos, Alfonso VI no se desgastó en contiendas con Roma³³⁴ y mucho menos con sus obispos con quienes tenía razones suficientes para desconfiar. Precisamente por ello instaló como Obispo de Toledo a un cluniacense, Bernardo y también llenó otros centros episcopales con obispos venidos de Cluny quienes quedaban obligados en lealtad con él. Por ello el liderazgo de Toledo en el siglo XIV (época en que se escribió el LBA) se fue gestando desde años antes; su catedral

³³⁴ Desde mediados del siglo XII se suele marcar el nacimiento del carácter monárquico del papado, dice Ullmann: "The papal coronation and its ideological significance make a few observations necessary. It is proved that the ceremony of papal coronations –as distinct from the consecrations- was performed in the case of most twelfth-century popes. Nevertheless, papal coronation, consisting of imposition of the *corona* and enthronement accompanied by the *laudes*, never displayed the same effects as their counterpart, the imperial coronations. For the latter was constitutive: before the imperial coronation the king was a mere candidate for emperorship. It was different with the pope: his coronation was merely declaratory, not constitutive. Walter Ullmann. The Growth of Papal Government in the Middle Ages. London: Methuen & Co. 1962, pgs. 316-7. Con el objeto de elaborar el contenido conceptual y funcional de la Gloria, dice Agamben: "Los estudiosos que se han ocupado de los aspectos ceremoniales del poder –y Kantorowicz ciertamente es entre estos, el más lúcido- parecen vacilar antes de formular la pregunta, muy difícil de evitar, acerca de cuál es la relación que liga tan íntimamente el poder y la gloria. Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable; en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él que es esencialmente operatividad y *oikonomía*?" Giorgio Agamben. El reino y la gloria. Buenos aires: Adriana Hidalgo, 2008, pags. 342-343.

tenía ya una base material que le permitiría a su escuela catedralicia ejercer el liderazgo por muchos años como lo hemos ido corroborando en nuestra investigación.

Desde que Alfonso VI trabajaba para la llamada repoblación (imposición de sus propias leyes), ésta exigía un trabajo enorme por parte del clero secular, sin embargo el rey no confiaba la dirección de las sedes episcopales a los obispos provenientes de éste; “In this fashion, a reorganized reformed, and loyal secular and monastic church became a major instrument of government to a crown virtually without a bureaucracy of its own. Bishops and abbots were preferred instruments of local government and managers and repositories of the dynastic wealth. They tempered the near absolute authority of the burgeoning nobility in the countryside. In addition, he had reclaimed the *parias* from Toledo, Zaragoza, and Granada that furnished him with an annual income of 30,000 gold dinars.”³³⁵ Podría decirse que la actividad de la llamada reconquista la financiaron en parte los mismos musulmanes con el pago de *parias*. Pero aún hay algo más, los obispos de las principales sedes catedralicias de Castilla la Nueva eran los encargados de recolectar, transportar y entregar los impuestos en metálico recaudados en sus diócesis y de ello recibían una parte. Estamos ya en urbes de tamaño considerable y “En ville l’argent est roi.”³³⁶ El resultado fue un trabajo exitoso con los obispos, no exento de tensiones, debido a la creciente pugna con los eclesiásticos compostelanos que subsistían y crecían a cuenta de sus señoríos.

³³⁵ Bernard F. Reilly. The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII. Philadelphia: Pennsylvania UP. 1998, pags. 4-5.

³³⁶ Jacques Le Goff. L’homme medieval. Paris: Éditions du Seuil, 1989, p. 24.

En el funcionamiento de la parroquia se involucraba el tránsito de la vida y para aquel entonces, aquella era la institución más permanente y visible en la cotidianidad de campesinos, artesanos, caballeros y nobles: “We can see repeatedly that the functional ‘tripartition of Christian society’ was an abstraction which correspond to reality only in a general sense and only partially. The partitions were porous at many points, and there was not rigid sense of caste, as is sometimes supposed by modern sociologists, who contrast this with the conditions prevailing in their own area of study. All Christians prayed, both laity and clergy; the laity, but increasingly also clerics, fought; most laymen but also many clerics worked. Only the clergy was unambiguously distinguished from all other Christians, not in its peripheral characteristics but in its central function, by virtue of possessing the power to consecrate. No Christian disputed that only bishops and priests could dispense the sacraments, apart from baptism. Where individual leaders or whole strata in religious movements held themselves empowered to dispense the sacraments or to do without the sacraments altogether they had separated themselves from the church; they were heretics.”³³⁷ Con esta perspectiva, hemos venido siguiendo los sucesos históricos de España y vemos obispos y presbíteros que empuñan armas; laicos comunes y nobles que se dedican a orar en fraternidades espirituales; presbíteros dedicados al trabajo en actividades comerciales e incluso agrícolas. Por ello esas estratificaciones estrictas de la sociedad medieval tenidas por ciertas son porosas en todos los sentidos.

El nuevo papel de las parroquias era el de concitar a los creyentes también para los fines defensivos de la fe frente a musulmanes y judíos como una cuestión de identidad. También

³³⁷ Gerd Tellenbach. Op. cit., p. 131.

era el punto de referencia en la organización social de los feligreses, no se podía ser cristiano sin la pertenencia a una parroquia, aunque distara mucho del lugar de residencia. Toda esta concepción organizativa involucraba necesariamente la vida de los creyentes a quienes la iglesia les garantizaba en el mundo terrenal el único espacio que preparaba hacia la meta más alta de la vida: la salvación. No hay que olvidar que además facilitaba la recolección de tributos que se imponían a través de la organización territorial eclesiástica y en algunos casos los obispos locales directamente a sus párrocos.

Al echar una mirada retrospectiva y sopesar el desarrollo de las parroquias en occidente y particularmente en España, podemos ver su funcionamiento cambiante y sus adaptaciones a los cambios económicos políticos y sociales además de eclesiásticos. Del modelo inicial de la parroquia ya sólo se conservaba su constitución por vecindad, la proximidad a la planta física y este perduró. Poco a poco la parroquia fue asumiendo asimilaciones a la vida política y en el siglo XIV tales actividades dentro del municipio pasaron a ser de su incumbencia directa.

Evaluar la función de las parroquias como centros de organización urbana es una tarea muy difícil por la falta de documentación acerca de las feligresías. También porque en el siglo XXI ya es imposible concebir esa realidad histórica, nos encontramos hoy imposibilitados para abarcar una realidad bajo un concepto; es por ello que entran en escena nuevos cuestionamientos de consideraciones generales tenidas por verdades, (como la de la sociedad medieval tripartita) máxime si estaban elaboradas por autoridades en el campo de la investigación medieval. Lo más apropiado al formular juicios sobre la organización social medieval es tener siempre a la vista el carácter desigual de las formaciones sociales y mucho más en asuntos eclesiásticos, donde el campo de investigación ha corrido en gran medida por cuenta de creyentes que de

antemano quisieron justificar una historia que se acomodara al reconocimiento universal de la iglesia católica u otra confesión cristiana. Por ello, al cotejar las historias de la iglesia en España y en particular de este periodo, no deja de ser paradójico trabajar con textos que reducen las falencias y los conflictos violentos e injusticias a pecados y los buenos desempeños a la causa de Dios: “Dios está con nosotros.”

C El ordenamiento eclesiástico en los siglos XI, XII y XIII

El siglo XI vio el nacimiento de serias aunque aisladas disputas teológicas. En el corazón de los pueblos (la metáfora es literal) algunas de las creencias llamadas paganas permanecían, pero en el concierto general de los reinos islámicos y cristianos peninsulares ambas religiones estaban dotadas de los elementos suficientes para subsumirlas. Las creencias religiosas se expandían acorde con las capacidades oratorias de los predicadores para hacer actividad proselitista, ganar adeptos y conversos.

Expandir la doctrina cristiana fue vivido como el cumplimiento de un mandato del mismo evangelio, cumplir con el principio misionero de ir a todo el mundo y bautizar. Con esa meta se observaba la eficacia del predicador, éste debía conseguir que quien lo oyera quisiera ser bautizado y fue la práctica de este principio lo que en palabras de muchos autores hizo a Europa cristiana: “Mission was rarely unintentional, unorganized. It was supported and planned by Christian princes and nobles conscious of their calling to spread the rule of Christ,

by bishops and their clerical assistants or by monasteries and monks in fulfillment of the obligation to 'go forth and teach all peoples'."³³⁸

Cumplir con tal principio misionero involucró no sólo la actividad del predicador sino también de quienes la patrocinaran y por ello fue también cosa de nobles, príncipes y preladados. Con el trabajo de los predicadores el reducto de tradiciones paganas y místicas no se abolió sino que se integró ideológicamente en lo que se puede denominar la formación identitaria cristiana, esto explica hasta nuestros días que para el cristiano sea corriente creer en la astrología, la adivinación, la brujería, los amuletos, y muchas otras variantes de la superstición, como por ejemplo los agüeros.

Inculcar en los creyentes los dogmas cristianos fue una dificultad mayor, pues no se podían enseñar a todas las personas de la misma manera ya que la intelección de éstos entraba siempre en conflicto con las creencias adquiridas. Es por ello que la actividad de los predicadores en materia dogmática generó desde muy temprano dos vertientes: el rechazo o el sincretismo. Por ello la enseñanza de la fe se fue convirtiendo a partir del siglo XII en un asunto del talento individual que partía de la condición social del creyente, lo que exigía que esta actividad tendiera a la homogeneidad con los individuos formados con criterios comunes para emprender este trabajo, así lo entendió Domingo de Guzmán al fundar la orden predicadora.

La cuestión del sincretismo identitario en los creyentes cristianos ha sido estudiada por la sociología de las religiones. Su investigación se remonta a la formación del cristianismo en el

³³⁸ Gerd Tellenbach. Op., cit., p. 7.

Imperio Romano y dentro de esa perspectiva el principio es simple: las religiones politeístas por su carácter tienden a aceptar sin mayor dificultad la existencia de dioses de otras religiones, así no sean de la suya. Desde esa condición no tienen la predisposición a verlos como meros ídolos o seres diabólicos, incluso les reconocen su existencia, la respetan y de maneras diferentes la toleran. Ese aspecto del politeísmo favoreció inicialmente el campo de la expansión de las creencias cristianas en el Imperio Romano y consiguió la difusión del cristianismo juzgado exitoso desde la enorme masa de los creyentes. Si nos preguntamos si todos estos conversos tenían las mismas creencias doctrinales, las respuestas podrían ser múltiples y por esa vía no llegamos a ninguna parte. Conviene para nuestra investigación solamente considerar el elemento que tiene que ver con la identidad comunitaria (es decir social) personal, que funciona como una fuerza aglutinadora en la que se comparten festividades, creencias y ritos. Este fue el elemento aglutinador del cristianismo e hizo que grupos humanos se identificaran con él.

A partir del siglo XI las poblaciones en Europa tenían ya un contacto más cercano con las creencias cristianas y se podría afirmar que no subsistía el politeísmo. En la península las tres religiones compartían la creencia en un dios único, pero el elemento diferenciador del cristianismo estaba en la complejidad que suponía la intelección de un dios único y trino. Tal consideración generó muchas polémicas que se pueden verificar para esta época en la circulación de textos escritos a la manera de diálogos entre cristianos y creyentes judíos o musulmanes, de amplia circulación entre los pocos lectores de aquellos siglos.

Es por ello que al seguir el desarrollo de la teología cristiana desde el siglo XI nos vamos a encontrar con un dios cristiano siempre necesitado de más y más sofisticadas elaboraciones

racionales, fenómeno que caracterizó la teología cristiana hasta finales de la Edad Media, pero que se vivió con mayor agudeza entre los intelectuales, no entre el resto de la población cristiana de los distintos reinos de Europa.

Cuando la población tuvo que asumir el cristianismo, éste fue eliminando en su actividad proselitista muchas de las creencias (llamadas paganas) religiosas que las gentes habían aprendido, pero no la totalidad de ellas. Fue por ello que la actividad de convertir al cristianismo fue basada en la aceptación de un conjunto de creencias resumidas en el credo y que en la mayoría de los casos empezaron a convivir con las antiguas convicciones. El punto de llegada en la formación de la fe cristiana debía ser la repetición continua de un conjunto de principios dogmáticos que el creyente memorizó. Esta constatación histórica es importante en el curso de nuestra investigación porque saca a la luz las condiciones siempre vulnerables en las que vivían los creyentes. Es muy difícil por no decir imposible, con la distancia de los siglos, explicar en qué creían los cristianos comunes, el feligrés típico de una parroquia. Como afirman los mismos historiadores el mundo del creyente no presenta los documentos suficientes para ser historiado.

Hacía parte de la concepción que animó a los predicadores cristianos ver a quienes compartían algunos cultos y creencias consideradas por ellos paganas, como seres humanos incompletos. En sus manos estaba la obligación de enseñarles a creer en el único Dios y bautizarlos. Las posibilidades para esto eran múltiples y se abrían paso en la creatividad personal del predicador que debía atraerlos, máxime a partir de la hegemonía de Castilla en la llamada “reconquista” de los reinos del sur. El lado opuesto de conseguir conversos se expresó en una práctica de persecución a los cristianos que desarrollaban espiritualidades o cultos

locales que excluían o deliberadamente se oponían a mandatos o convicciones eclesiásticas difundidas a través de los obispos, los concilios generales, regionales o locales; con ellos el trato fue siempre más severo y odioso.³³⁹

Siglos atrás con el llamado triunfo del cristianismo a partir de Constantino la persecución a los paganos fue un hecho, ahora en los primeros siglos del segundo milenio, en una sociedad ya cristiana los creyentes que no obedecían a los jerarcas eclesiásticos eran castigados con un arma terrible, la excomunión. Las creencias en los antiguos dioses griegos y romanos eran sólo un asunto de intelectuales como lo sintetizó Chauvin el estudioso del paganismo: “The beliefs have vanished but the fascination remains.”³⁴⁰ Nuestro poeta, Juan Ruiz, no le presta ninguna importancia a esos dioses pero sí a la literatura latina y medio-latina, en la que los dioses circulan a sus anchas. En el recuento que hace nuestro arcipreste de algunas obras literarias latinas y medio-latinas, los dioses son cultura para el aprendizaje, asunto de fascinación, como lo eran para los nobles y los lectores universitarios. El esfuerzo de nuestro poeta irá dedicado a mostrar la pasión humana, el ardor por la mujer como un constitutivo de la naturaleza del

³³⁹ Robert Ian Moore ha estudiado la formación de la actividad persecutoria en el cristianismo a partir del siglo XI, su tesis básica descansa en dos planteamientos: “Whether we choose to see the epoch since 1100 as one of progress or decline, to step back a little further is to see that around that time Europe *became* a persecuting society. Even if it had not remained one, the reasons for such a change would be worth exploring. (...) “From the point of view of the faithful, therefore, the heretic is self-defined, and indeed self-proclaimed, as the person who by his own deliberate choice denies the authority of the Church. But by the same token to put it in that way is to be reminded that heresy exists only in so far as authority chooses to declare its existence. Heretics are those who refuse to subscribe to the doctrine and acknowledge the disciplines which the Church requires: no requirement, no heresy. Heresy (unlike Judaism or leprosy) can arise only in the context of the assertion of authority, which the heretic resists, and is therefore by definition a political matter.” Como podemos ver, el planteamiento considera que es la legitimidad legal la que da la facultad de proceder a la persecución. Un criterio se podemos asociar al desarrollo de nuestra investigación en la cual insistimos precisamente en la fundamentación legal de la iglesia y su despojo de los criterios carismáticos. Robert Ian Moore. The formation of a persecuting society. Malden, MA: Blackwell, 2007, pags. 5 and 65.

³⁴⁰ Pierre Chauvin. A chronicle of the last pagans. Cambridge: Harvard UP. 1990, p. 128.

hombre,³⁴¹ para nada con referencia a los dioses, el único actor adverso será Satanás y de una manera muy soterrada serán los astros.

Los historiadores se han ocupado más en investigar la presencia del llamado infiel en la península que de estudiar cómo se dio la instrucción cristiana de los creyentes a lo largo de la Edad Media. De allí que podemos verificar que en las historias de este periodo la presencia del llamado “infiel” nunca ha dejado de ser motivo de explicaciones diversas desde la distancia de los siglos. En diversas épocas las aproximaciones a esa situación histórica ha sido vista de manera diferente. Es por ejemplo una visión inicial de estos siglos la de Prudencio de Sandoval, condecorado en el año de 1599 como cronista de Felipe III y que lo entendió así: “Uno de los daños que padeció la nación española en tiempo que los Moros reynaban en España, fue haber tantos reyes, y tan mal avenidos, que es cierto que si los Christianos se hicieran á una, y levantaran una sola cabeza, no duraran tanto los Moros en esta tierra. Y también es cierto, que si los Moros no se dividieran entre sí, levantándose cada Capitan y Gobernador con su ciudad ó provincia, los Christianos fueran de todo punto muertos. Mas ya que quiso Dios que hubiese

³⁴¹ Este es también un elemento de vieja disputa dentro de la historia del cristianismo. Desde las formulaciones paulinas que explícitamente recomiendan al hombre que arde que se case, hasta otras variantes relacionadas con el dominio sobre el cuerpo y el apetito sexual. Ambas están muy bien documentadas por: Peter Brown. The Body and Society. New York: Columbia UP. 1988. Subrayo dos planteamientos de su trabajo: a) En el pensamiento antiguo, de los llamados padres cristianos y anacoretas del desierto, el cuerpo estuvo profundamente implicado en la transformación del alma. Ejerciendo dominio sobre el cuerpo se purificaba y se hacía el alma mejor. b) lo que para Brown es más sorprendente en las prácticas del cristianismo en sus fases iniciales, fue encontrar que el espíritu inmortal también podía ser purificado y refinado por la carne, la cual era metafóricamente, “arcilla.” Esta vertiente inicial fue la perspectiva de algunos en el esfuerzo por alcanzar el mayor grado de pureza; pudo existir como condición de someterse al aislamiento y establecer relaciones con el cuerpo sólo de aquello que le era necesario: la comida. Pero el acento sobre el hombre sólo como naturaleza, fue algo más desarrollado a partir del siglo XIII, en la que algunos tratados de Aristóteles como: De generación y corrupción, alimentaron otras perspectivas.

tantos Reyes y Condes Christianos, y permitió entre ellos tantas pependencias, guerras y muertes, proveyó que entre los Moros hubiese lo mismo, con que se enflaquecieron sus fuerzas.”³⁴²

Siglos más tarde, el historiador Colmeiro en siglo XIX presentaba así su análisis de aquella época: “En los tiempos rudos de la feudalidad tenían los príncipes en tan poco la sangre de sus vasallos, que por leves motivos se declaraban la guerra, talando los campos, metiendo á saco los lugares y llevándolo todo a sangre y fuego. Por otra parte, estas frecuentes divisiones impedían asentar ligas y confederaciones para combatir de recio el dominio de los infieles, cuya prolongada estancia en la Península mas debe atribuirse á nuestras debilidades que á su propia fortaleza.”³⁴³

Hacia finales del siglo XX, en 1992, Bernard F. Reily presentaba así su visión de aquel periodo: “...el poder central en los núcleos políticos de la península ibérica de entonces tenía unos recursos muy limitados. Pasar por alto este factor crítico supone juzgar erróneamente las posibilidades de la época, así como las aspiraciones de sus actores.”³⁴⁴

Las tres citas anteriores recogen de alguna manera las transformaciones en el pensar sobre este largo periodo. Con ellas queremos contar en las páginas que siguen porque nos servirán de telón de fondo en el momento de sopesar el desarrollo del cristianismo en el proceso que va de la unificación de los reinos del norte hasta la consolidación lenta y a veces truncada del

³⁴² Prudencio de Sandoval. Historia de los Reyes de Castilla y León. (Reprints from the collection of the University of Michigan Library). Lexington: 2010, pags. 18-19.

³⁴³ Manuel Colmeiro. De la constitución y del gobierno de los Reinos de León y Castilla. Biblio life Reproduction Series. Lexington: 2010, p. 91.

³⁴⁴ Bernard F. Reily. Cristianos... Op. Cit., p. 12.

cristianismo en el sur de la península. Si tenemos en cuenta que la actividad misionera se juzgaba por el número de los bautizados y que para aquel entonces el bautismo se había convertido en algo sencillo y rápido, la conclusión que podremos extraer es que la cristianización se llevó a cabo en un terreno movedizo y muy superficial, la formación de los cristianos fue algo más emocional que racional.

El bautizado comenzaba por asistir a la iglesia, escuchaba literalmente la misa y si podía participaba de los sacramentos. Asimismo, cumplía con la veneración a las reliquias a los santos y las invocaciones a los muertos. Este era el material crudo para el clero eclesiástico: la fe era una práctica ritualista y repetitiva que se agotaba en un círculo que proporcionaba identidad cultural.

Fue a partir el siglo XI que la organización de las comunidades cristianas en España se adapta a un modelo general que empezaba a caracterizar a la iglesia en toda Europa. Tanto el famoso concilio de Coyanza en 1055, cuanto el fuero de León de 1017, “Resultan esfuerzos centralizadores en las esferas política y eclesiástica, en contextos diferentes, pero expresivos de un intento de fortalecimiento de los instrumentos de poder monárquico. Nos informan sobre lo anterior y nos ayudan, por tanto, a comprender mejor los cambios posteriores. A partir de entonces, comienza el auténtico acercamiento directo de los reinos hispánicos a la Europa del momento, que culminará con una identificación creciente con la Europa de la plena Edad Media.”³⁴⁵ Esta cita nos permite conocer el criterio general que asumen los historiadores eclesiásticos al tratar los asuntos regionales y las particularidades de las comunidades

³⁴⁵ J. Faci. Historia de la iglesia en España II-1 Op. Cit., p. 127.

cristianas. Desde esa perspectiva, la cercanía a Roma o la universalidad, como la llaman otros, fue garantía de ortodoxia y es entonces en sus concepciones finalistas lo correcto. Esa visión tan pobre, además de imprecisa no tiene en cuenta que este fenómeno no fue sólo español sino de toda Europa, en suma su finalidad última se agota en la validación de Roma, fuente que según estos historiadores constituye el llamado patrimonio cristiano. Pero aquella visión de los hechos históricos se fue convirtiendo con el paso de los siglos en un elemento del fundamentalismo católico.

En los movimientos unificadores, tanto eclesiásticos cuanto monárquicos se presenta también una tendencia de agrupaciones que circuló a lo ancho de toda la sociedad. El nacimiento de hermandades o el fortalecimiento de otras instituciones como la caballería no son ajenas a la organización de gremios y del clero eclesiástico.³⁴⁶

La composición de las agrupaciones canónicas se caracterizó porque estaban exentas de la jurisdicción del obispo y se agrupaban frente a un capítulo catedralicio. Esta figura perduró durante siglos y para lo que nos compete, podemos decir que la de Alcalá la Real lo fue hasta el siglo XIX. Lo importante de ello es que los capítulos catedralicios gozaban también del favor del rey y con ellos éste promovía sus propias iniciativas. La vida de estos canónicos no era la de monjes, sus reglas eran más laxas, incluso podían gozar de bienes individuales. De ahí que los historiadores eclesiásticos de esta época no logran explicar cabalmente, “¿dónde acaba la secularidad y empieza la regularidad de un cabildo?” A partir del siglo X y para finales del siglo

³⁴⁶ En este periodo se da en general una tendencia que llevó a la asociación de clérigos para su protección y el mejor ejercicio de sus funciones. Se presentó una alta tendencia a agruparse y para el propósito se sirvieron de la regla de San Agustín, siendo así ahora los canónicos regulares. Como los mismos historiadores de la iglesia nos lo dicen, es muy difícil establecer en este periodo quienes llevaban vida canonical. El fenómeno opuesto eran los clérigos errantes.

XII ya tenemos la presencia de nuevas órdenes en la península: los cartujos; los premonsterenses y los cistercienses, también ellos por constituciones exentos de la autoridad local del obispo. Este matiz del derecho canónico en el gobierno eclesiástico aumentó en la diferentes diócesis españolas los frecuentes conflictos acerca de qué actividades le eran permitidas sólo a un sector del clero y no a los otros. De manera particular en la función de la recolección del diezmo (que empieza a propagarse de manera obligatoria desde el siglo XI y se extendió ya cabalmente en el XII) hubo siempre muchas dudas acerca de quiénes debían pagarlo y sobre qué productos. Tales problemas enfrentaron a las autoridades eclesiásticas con los laicos, las abadías, las órdenes religiosas y a los obispos con las agrupaciones canónicas.³⁴⁷

Las jerarquías de la iglesia se encontraron confrontadas con carencias para el sostenimiento del ordenamiento eclesiástico en diferentes situaciones. Esta necesidad de organizar la iglesia los obligó a legislar en un primer momento regionalmente: “En la segunda parte del siglo XI o a comienzos de la centuria siguiente, cada obispo determina definitivamente el número y los límites de las demarcaciones arcedianales en las distintas diócesis. Los arcedianatos se dividían a su vez en arciprestazgos, que agrupaban a varias parroquias. A lo largo del siglo XII esta división administrativa quedó ya perfilada en las sedes episcopales de los reinos cristianos.”³⁴⁸

Pudiéramos estar de acuerdo con Fernández, pero desafortunadamente esto no se dio cabalmente. La sede de Toledo, (que guarda relación con los contextos de LBA) a finales del siglo XIII contaba con 26 parroquias al cargo de más de un centenar de clérigos; entre

³⁴⁷ Los privilegios y bienes del clero eclesiástico experimentaron siempre, durante estas épocas, mucha mudanza, básicamente porque la legislación canónica estaba sujeta a la crisis interna de su elaboración, reelaboración, validación y ejecución.

³⁴⁸ J. Fernández. Op. Cit., 437.

presbíteros y además órdenes menores: diáconos, subdiáconos, acólitos, sacristanes, maestrescuelas, exorcistas, etc. Los conflictos tanto entre ellos y de estos con las nacientes órdenes (comunidades) religiosas estaban a la orden del día.

En ese contexto de delineamientos religiosos, los historiadores eclesiásticos no hacen más que exhibir ejemplos de casos que no pueden clasificarse con exactitud. Tal es la situación de muchos monasterios que pasan a ser canónicos y viceversa. Nos interesa llamar la atención no tanto sobre la imprecisión de lo que realmente pudo haber pasado, sino más bien sobre lo que esto expresó: la reconfiguración de todo el ordenamiento eclesiástico. Queremos decir con ello que ser monje, religioso, presbítero o de órdenes menores no era un asunto unificado canónicamente. Esto se puede explicar porque no había legislaciones con carácter universal que demarcaran cada una de las diferentes modalidades de vida eclesiástica. El ajuste a una nueva concepción legal de la iglesia obligaba irreversiblemente a desechar todas las formaciones de acuerdo verbal y carismático sobre los desempeños de cada quien dentro de la iglesia, la necesidad legislativa impuso el derrotero por encima de cualquier otra. La paradoja estriba en que el cristianismo primitivo se configuró en reacción contra el énfasis en el cumplimiento de la ley, a partir del siglo XIII se da lo opuesto, lo primero empezaría a ser el cumplimiento de la ley como precedencia.

Es este un largo periodo (de siglos) caracterizado por redefiniciones y dilucidaciones de las funciones y obligaciones del clero eclesiástico en todos sus órdenes. Tal actividad acompañó el modo de proceder de la iglesia encaminada a lo que sería su mayor fortaleza: el derecho canónico y su autoridad en materias legales. Esa fue la característica general de la iglesia desde finales del siglo XI, impulsada siempre por la exigencia de actividad legislativa en todos los

terrenos. A lo largo de todos los distintos centros catedralicios y muchas abadías se volvía sobre las leyes escritas o consuetudinarias para recopilarlas, enseñarlas, discutir las, reinterpretarlas y darles acomodo.

En una mirada sobre las llamadas buenas obras cristianas, podemos preguntarnos cómo se concebía la caridad y de qué manera se ayudaba al necesitado. Puesto que para muchos nobles, debemos repetirlo, era mejor para la salvación de su alma donar un viñedo a la parroquia o al monasterio que asistir a los pobres. Responder a estas preguntas nos ayuda a ver la movilidad en el concepto y la práctica de la limosna. Pues para ese entonces, dada su condición, los nobles como los señores daban a los que mendigaban, pero no lo hacían por caridad sino por ser de su región. Alimentar y vestir al menesteroso era una forma de proteger a los suyos y de ejercer la munificencia que hacía parte de la identidad de un noble, la largueza con el menesteroso se tenía porque ennoblecía, no porque salvara el alma.³⁴⁹ Parte de la insistencia de la actividad del arcipreste en el LBA será desterrar esta práctica y situarla en el largo camino de la salvación del alma. Con la limosna se da y se ayuda a quien recibe, el fin de la limosna en el LBA será de doble vía: el que da no se priva sino que recibe, dar también es recibir en el fin último del cristiano, la salvación del alma.³⁵⁰

³⁴⁹ “(...) hay un concepto peyorativo; el mendigo es un mal ejemplo, la pobreza mueve a codicia e impulsa al vicio. Pero los mismos textos muestran la comprensión, *contrario sensu*, de que el delito, la ambición y el vicio pueden ser consecuencia de la pobreza, y de que la honestidad es más fácil para el que está a salvo de la miseria. Cuando se hacen legados a los más jóvenes ‘para que sean buenos hombres’ (o ‘buenas mujeres’), ¿no se está indicando que se desea protegerlos económicamente para que puedan evitar los rumbos equivocados a los que puede impulsarlos la necesidad extrema?” María del Carmen Carlé. La sociedad hispanomedieval. Grupos periféricos: Las mujeres y los pobres. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 151. Vol. III.

³⁵⁰ En las prácticas salvíficas el arcipreste no parte de la munificencia que era propia del rey o el magnate considerado munificentemente. El arcipreste extiende esta práctica a todos los cristianos, una insistencia que vincula la caridad al buen amor para todos, no para unos cuantos ennoblecidos. Contrario a la observación, muchos críticos consideran que el arcipreste hablaba de la limosna sólo por salir del paso. Hay que observar que los pobres nunca

Los pobres vuelven a la escena de la salvación y bajo la mirada cristiana se convierten en la imagen del hombre que sufre, aquel que también representa la vida de Cristo que sufrió. Pero en tal perspectiva, algunos llegan hasta a considerar las prácticas eclesiásticas y el modo de vida de los creyentes como lejanas al evangelio. En ese derrotero que fortaleció la vida retirada, agrega Vauchez: “D’ autre part, l’affinement de l’esprit religieux, qui n’ est pas sans rapport avec les progres de l’instruction, rendit beaucoup de chrétiens plus sensibles aux discordances que existaient entre l’aspect visible de l’Eglise et l’idéal dont elle devait s’inspirer. Cette exigence de conformité au modèle évangélique s’était déjà manifesté au XI siècle dans le domaine moral.”³⁵¹

En la Europa cristiana se promulga en voces aisladas que la iniciativa personal cuenta para vivir el evangelio. Tenemos información de muchos casos (pero sospechamos que fueron más aunque no documentados) de tendencias espirituales y espiritualizantes que clamaban por una vida en la pobreza. En condiciones diferentes esta iniciativa personal y laica en la mayoría de las veces, se convirtió en verdadera alternativa a lo largo de estos siglos en los reinos cristianos europeos. Aquél movimiento generó nuevos problemas interpretativos de las escrituras, el rechazo a ciertas legislaciones particulares y discusiones sobre las formulaciones dogmáticas que deberían constituir a la iglesia.

Retomemos el caso de la ayuda al menesteroso en términos cristianos, ésta se fue convirtiendo lentamente en una actividad institucional. Empezó a correr en gran parte por

escribieron los textos medievales, lo que tenemos de aquella época al respecto fueron los textos de poetas y escritores que opinaban sobre la pobreza y los pobres.

³⁵¹ André Vauchez. La spiritualité du Moyen Age occidental. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 81.

cuenta sólo de algunas comunidades religiosas y fueron ellas las que crearon hospitales, asilos, orfanatos, casas para viudas, lugares del pan diario y centros de caridad, pero sólo algunas de ellas pudieron contar con el apoyo y la iniciativa del obispo local.

Desde la perspectiva trazada anteriormente se encuentra también la conveniencia de que fueran las órdenes religiosas, aunque pequeñas, las que asumieran este rol específico y lo convirtieran en su carisma. Con el apoyo de nobles y sus viudas se institucionaliza la caridad en sedes fijas, con ello se van cambiando el ejercicio y luego el concepto de caridad ya que se empieza a ver como una labor permanente de un grupo dedicado a ella.³⁵² Esta institucionalidad de la caridad declara la concepción de que siempre habrá mendigos y harapientos a quienes dar limosnas, vestir y alimentar. Llevando tal concepción al terreno de la salvación del alma, la caridad será vista entonces en su acomodo a la institucionalidad de la pobreza. El arcipreste vuelve sobre el ejercicio de la caridad y en una declaración imposible en un clérigo ajuglarado escribe:

“Obras de misericordia e de mucho bien obrar;

Dones de Spíritu Santo, que nos quiere alumbrar,

las obras de pñadat, de virtudes nos sembrar;

con los Siete sacramentos los enemigos sobrar. (1585: a,b,c,d).

³⁵² Desde que Mollat abrió el extenso campo de estudio de la pobreza en la Edad Media, el concepto mismo de pobre y pobreza se ha vuelto más complicado, puesto que no funcionaba en la Edad Media sólo como un correlato económico, así se explica: “Por otra parte, rico y pobre son términos relativos. Quienes aparecían como ricos ante quienes no tenían nada resultaban pobres para los que tenían mucho. Así, pues, incluyo entre los pobres no sólo a quienes mendigaban, a los vergonzantes, a los que a duras penas sobrevivían con una entrada mínima, sino también a aquéllos a quienes sus contemporáneos llamaban pobres.” María del Carmen Carlé. La sociedad hispanomedieval III. Grupos periféricos: las mujeres y los pobres. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 104.

Esta compilación condensa en una estrofa lo que la iglesia católica ya desde entonces había empezado a sostener como el camino correcto para la salvación y su valor estriba en que no ha sufrido modificaciones a lo largo de los siglos. Aquí el arcipreste no está inventando nada, más bien con fluida naturalidad estos versos son un material revelador porque nos permiten escuchar como un eco una de las concepciones ya comunes en las jerarquías eclesiásticas de su época.

Esta institucionalización creciente de la caridad deja el espacio literalmente vacío para el ejercicio de la caridad o *caritas*, en su sentido primigenio o sea la acción individual frente al prójimo, la inclusión del llamado otro en su reconocimiento: el amor, la amistad, exactamente aquello que no puede institucionalizarse.

Se puede dar organización legal al socorro y ayuda al necesitado, pero hay una esfera de la caridad con los demás que no se desenvuelve por el cumplimiento de leyes. Es esto lo que explica a partir de aquella época los esfuerzos de muchos, bien fuera a la manera de una *disputatio*³⁵³ o un tratado, encaminados a refutar esa visión. La caridad será asunto de los

³⁵³ El tratado clásico que en sumo grado alimentó este tipo de composiciones fue el de André le Chapelain, Comment maintenir l'amour. Un trabajo que recopila una suerte de *summa amatoria*, en el cual hay recopilación de adagios, proverbios, citas de la llamada doctrina del amor. También se le ha traducido al inglés como: The Art of Courtly Love. En Español, Las leyes de amor. Su difusión fue rápida y llenó el espacio de quienes encontraban la necesidad de manuales como este. El momento de amar se privilegia y él es propiciatorio de la práctica de la cortesía y como consecuencia de un refinamiento en el trato con las mujeres. Pero la contraparte de este tratado circulaba entre predicadores de la época que escindían radicalmente el amor de todo acto carnal con una mujer. Como paradigma se volcaron sobre la práctica del amor a la figura de María, el modelo de toda mujer. El debate en torno al amor y a la caridad fue una constante en los siglos posteriores; prueba de esto son las *disputatio* en las cuales Tomás de Aquino se ocupó en diferentes momentos a lo largo de su obra. En el año 2008, Peter Kwasniewski; Thomas Bolin y Joseph Bolin, publicaron una recopilación de estas *disputatio* diseminadas en la obra de Santo Tomás: On Love and Charity. En el complejo seguimiento de estas disputas se parte de las Sentencias de Pedro Lombardo. El carácter de la caridad y el amor alcanzan un punto de conjunción que lo desvincula de la carnalidad en el sentido literario del texto, pues en el llamado amor "carnal" hay una satisfacción física inmediata y por ella termina en un acto único; por lo tanto es amor por el placer de sí mismo, no es así el amor que se desentiende del amor propio. Estos debates fueron recurrentes y el LBA los continúa en la literatura. Es la vertiente

predicadores y los sermones ya que con ella se garantiza la salvación del alma, lo que nos conduce aún más a diferentes umbrales, por ejemplo, a preguntarse cómo se podría salvar un mendigo que nada posee.³⁵⁴ Asimismo, se disputaba acerca de qué caridad se puede tener con el que no reconoce a Dios o si hay algún disfrute en el ejercicio consuetudinario de la caridad o al contrario, ésta no puede producir placer individual alguno. Preguntas hoy ajenas a nuestras mentalidades en el siglo XXI pero que permeaban los escritos y sermones de la época. Es de advertir que se estaban confrontando dos senderos de la vida cristiana: por un lado el de la institucionalización que procede por normas, decretos, leyes, en derecho; de otro el impulso carismático que no se atiene a legislaciones y que es por condición no tiene normas. Desde aquel entonces la iglesia ha pasado a través de los siglos en el penoso acontecer de limitar siempre ese impulso carismático, sin otra alternativa que la de reconocerse a sí misma pecadora, en falta, antes que aceptar y validar los impulsos carismáticos asumidos en la historia del cristianismo por todos aquellos que quisieron encarnar el paradigma de la llamada “iglesia apostólica.” Así se constituyó el conflicto básico y permanente en el cristianismo.

de la relación entre caridad y amor, el intento constante de no hacer del amor un afecto o un sentimiento, lo que caracterizó la iniciativa personal de muchos predicadores y líderes espirituales que partían de la figura de Jesús o del Cristo doliente para llevar a cabo modelos evangélicos de vida cristiana, algo que resultaba cada vez más difícil de concebir en una iglesia que identificaba a sí misma como institución de derecho. Los laicos en diversas regiones y animados por predicadores, emprenden movimientos de identificación con el Cristo de los evangelios. Esto será como una tormenta frente a la cual se actuará con la coerción y la fuerza, pagando casi todos con sus vidas. Pero estos movimientos, además de revelar la distancia con el carisma inicial, fueron expresión histórica de la institucionalización de la vida cristiana y el precio pagado por ella. La pregunta por la caridad y el amor no tenían así un lugar institucional, pues riñen con él; mucho menos la asimilación de la caridad al amor, ¿son en definitiva lo mismo?

³⁵⁴ Es paradójico, porque la respuesta a esta pregunta se dio siempre en el terreno espiritual, en un mundo casi inmaterial. La posibilidad de que un mendigo fuese magnánimo no era viable en el mundo de la posesión de bienes. Este caso sólo se pudo resolver en la literatura, por ello Misericordia de Galdós nos ofreció muchos siglos después un cuadro perfecto de esta sinsalida medieval.

D La trayectoria del marianismo desde los comienzos hasta el Libro de buen amor

El ingreso de María al cristianismo se puede comprender desde el resultado de una serie de elaboraciones doctrinales que acompañaron las distintas fases por las que pasó la experiencia constitutiva del cristianismo. Por esa razón se le asignó un rol que fue siempre variante y a lo largo se fue modificando doctrinalmente. Estos cambios se entienden puesto que el cristianismo en el proceso de hacerse una religión la convirtió en un símbolo de identidad católica. Sin embargo, fue sólo a finales del siglo XIX y un poco después de la mitad del XX que se declararon respectivamente en solemnidad dogmática su inmaculada concepción y asunción al cielo.

El caso de María se puede establecer siguiendo la imagen de las cajas chinas, al abrir se encuentra otra más pequeña y así sucesivamente hasta llegar a la más diminuta. El punto de partida lo constituyó su hijo, Jesús. En un mundo politeísta como fue el del Imperio Romano, los primeros padres, necesitados de argumentos teológicos, definieron que Jesús era Dios hecho hombre, encarnado; lo que ocasionó una elaboración más sofisticada de la fe cristiana, es decir, la unión hipostática que constituyó la trinidad, el Dios único y a la vez trino. Estas formulaciones siempre en continuo debate³⁵⁵ a lo largo de los cuatro primeros siglos de existencia del cristianismo, rediseñaron la manera de concebir a la madre de Jesús.

³⁵⁵ “We can identify two distinct trends through these trajectories. (...) the focus of the debate lies in competing accounts of the Son’s generation and in different understandings of the way that inherited terminologies and metaphors maintained or did not seem to maintain the unity of God. Debate over whether God is one or more *hypostasis* is, in part, only one feature of and, in part, an epiphenomenon of this wider debate.” Lewis Ayres. Nicaea and its legacy. Oxford: Oxford UP. 2006, p. 41.

Las formulaciones teológicas sobre la figura de Jesús desencadenaron otras discusiones, que intentaron explicar quién era teológicamente María en el culto cristiano. Es de aquí que comienza el largo proceso en la historia de la formulación de las doctrinas cristianas que hemos querido explicar con la figura de las cajas que se abren una tras de otra. Aquellos debates revelaron la carencia inicial de fundamentos doctrinales que pudieran justificar el culto a un ser humano que además se ajustara a la elaboración teológica trinitaria. De esta manera el culto a la madre de Jesús que era ya un hecho en muchas comunidades de Asia menor se convierte en el asunto de interpretaciones sujetas a continuos debates.

Una de las doctrinas iniciales concibió que siendo María una israelita del pueblo escogido por Dios; con ella Dios haría una nueva alianza, ya no con Israel, pues éste no había reconocido a su hijo, sino con el género humano. Aquella naciente doctrina quiso ver a María como el pacto de una nueva alianza con Dios. Esa fue grosso modo, una de las primeras elaboraciones hacia una formulación mariana. Ella sería, a la manera de las vírgenes fundacionales en otras religiones, una madre virgen que concibió por la acción del espíritu; lo que tendría que darle exenciones con relación al género humano ya que el hijo de Dios no podía gestarse por ejemplo, en el vientre de una mujer manchada con pecado alguno. Esto dio origen a otros debates en los que se declaró que María había concebido a Jesús incluso, sin la mancha del pecado original. Sin embargo, la figura de María había que integrarla en la creación del universo y por tanto, tal argumentación llegó al límite y tuvo que postular que María había sido escogida por Dios desde antes de la creación del mundo para engendrar a su hijo, pero esto no todos lo entendieron y aceptaron.

La unicidad de tal ser humano, escogido desde la eternidad no podía morir como cualquier persona porque preexistía, de allí que no muriera, en cambio se quedó dormida y fue asunto al

cielo; no ascendiendo a la manera de Jesús, sino trasladada por los ángeles. Como podemos resumir, la fundamentación teológica de María fue el resultado de consensos doctrinales, primero sobre quién fue Jesús y como consecuencia vendrían las elaboraciones sobre quién fue su madre.

Dado que la preocupación de los evangelios fue instruir (catequizar) sobre Jesús, no se posee información sobre la vida de María. A lo largo de los primeros siglos se escribieron muchos evangelios cuyo propósito era suplir aquel vacío biográfico; pero posteriormente fueron eliminados del canon bíblico, pero no de las creencias, hacia el siglo IV. De esta manera no sólo la vida de la madre de Jesús, la de sus padres, hermanos y abuelos, propiciaron la creación de leyendas, creíbles en la fe y para la inspiración literaria y pictórica en la cultura occidental.

La paradoja de aquellas leyendas fue que fueron escritas en evangelios “apócrifos” para aportar toda la información sobre la genealogía de María y ellos fundamentaron el culto mariano. En lo que nos interesa, fueron esos “apócrifos” los que más circularon entre diversas comunidades, tópicos y motivos marianos recurrentes durante toda la Edad Media³⁵⁶ y los siglos posteriores. Nacieron entre los creyentes para dar a conocer por ejemplo, la niñez de María, su juventud, la convivencia con José el carpintero (padre putativo de Jesús) y la vida doméstica de la llamada sagrada familia. En la cultura de los creyentes alimentaron otras leyendas hagiográficas, temas para la poesía, representaciones dramáticas, cuentos y arte pictórico a lo largo de toda la Edad Media. Como dato curioso, la devoción y culto a José el padre de Jesús alcanzó su cima

³⁵⁶ Un desarrollo breve de esta historia la encontramos en: Aristide Serra. Myriam, fille de Sion. Paris: Médiaspaul, 1999.

sólo en el siglo XX cuando se erigieron grandes catedrales en su nombre y se le consagró un día especial de culto.

En las formulaciones del logos mariano, también se le llamó la “nueva Eva.” Con esta categoría se facilitaron dos nuevos criterios para el naciente cristianismo: por un lado destacar el principio de la obediencia ciega a la voluntad de Dios y por otro asignarle a María una función doctrinal. Puesto que ella fue fiel al mandato divino, no como Eva, con ella se constituía una nueva alianza con Dios, no con Israel que desconoció a Jesús, sino con todo el género humano.

Ahora en el culto a María (nueva Eva) se concibió reconocerla como un símbolo de sumisión a la voluntad de Dios para todos los cristianos. Con ella se resaltaba la obediencia y total disposición a seguir lo que Dios exigiera de ella. De tal manera que se fija como modelo que encarna los valores de obediencia total, lealtad, responsabilidad y pobreza,³⁵⁷ etc., pero hay algo más, ya no representa sólo a la mujer sino a la humanidad agobiada, en particular aquellos que sufren: enfermos, viudas, huérfanos, esclavos, extranjeros, perseguidos e indigentes.

La etapa posterior del logos mariano es la que más nos interesa ya hace que parte de las fuentes y los contextos del LBA, María mujer bella y señora.³⁵⁸ Tal belleza irá acorde con la

³⁵⁷ San Francisco de Asís enfatizará en el siglo XIII que la madre de Dios era tan pobre que no tenía nada para darle de comer al pequeño infante. Esta imagen permeó la devoción posterior de los movimientos espirituales de reforma y pobreza radical a lo largo de los distintos reinos cristianos.

³⁵⁸ De todos son conocidas las Cantigas de Santa María, escritas por Alfonso X. En ellas el monarca recogió los favores que María concedió a él y a su familia. En tales composiciones poéticas le concede el reconocimiento de reina de los cielos y ¿quién su rey? Obviamente Cristo su hijo, Dios. De allí que el status de la virgen fuera mucho menor y por lo tanto más cercano al monarca en la Tierra. Es por ello que en la misma concepción de Alfonso X, el rey como representante de Dios en la Tierra, encuentre una línea directa con María. Es preciso recordar que bajo tal concepción de la monarquía no se podía concebir una instancia terrenal superior al rey. El rey se presentaba al servicio de Dios y por lo tanto, dado su status, mediaba con los humanos, tal y como era concebida la mediación de la virgen María. Así entonces el Papa validaba su poder directamente de Dios con relación a la iglesia. El rey se colocaba con María como mediador con relación a los hombres. Es característico que estas composiciones de

exaltación del cosmos, la naturaleza y el paraíso: “Si la ‘beauté’ selon la norme de la tradition biblicojudaïque, se trouve dans l’obeissance à la Parole de Dieu, il est facile de comprendre le sens de la beauté de Marie, mère de Jésus.”³⁵⁹

En este mismo orden de ideas, para lo que nos compete, fue la recopilación de leyendas y pequeñas historias populares de carácter mariano, (llevadas a cabo por lo árabes cristianos y traducidas a su lengua) las que jugaron un papel importante entre cristianos mozárabes, ya que contribuyeron a la composición de relatos folklóricos, como los de los cuentos de hadas, en los cuales María aparece como un heroína: “Es muy difícil, por no decir imposible, no tener en cuenta la función litúrgica de estos relatos. Por un lado, hay que prestar atención a la fenomenología que reflejan; y, por otro, no se puede olvidar que la liturgia también contribuyó a su nacimiento. Muy tempranamente (...) comienza a celebrarse una fiesta dedicada a la Memoria de Santa María, y al no disponer de relatos sagrados sobre el final de su vida, al igual que los que había sobre otros misterios relacionados con ella (como el de la concepción o su maternidad), comienzan a elaborarse para ser leídos en el marco de estas celebraciones.”³⁶⁰ Con lo cual la creación mariana se fue enriqueciendo en el ejercicio de la fantasía estética, digámosle poética.

En las continuas crisis de la vida cenobítica y pese a las sucesivas reformas, el Císter expresó en el cambiante siglo XII, una espiritualidad que tuviera en cuenta al vecino y no sólo eso,

Alfonso X que muchos tienden a fechar entre los años 1270-1280, corresponden con la época en que sus relaciones con los obispos pasan por un periodo de deterioro y estos se ven proclives al infante Sancho, cuya rebelión en gran parte fue favorecida por ellos.

³⁵⁹ Aristide Serra, Op. Cit., p. 166.

³⁶⁰ Pilar González Casado. La dormición de la Virgen. Madrid: Trotta, 2002, pags. 44-45.

también se valió de la figura de la madre de Jesús para rediseñar el mensaje sobre el amor. El personaje específico que predicó sobre María, en nuevas y viejas metáforas, fue Bernardo de Claravall. A él se debe el reavivamiento de las imágenes primitivas que le rindieron culto a María, tales como: “estrella del mar,” “luz del día,” “reina del mundo,” “blanca flor,” “madre de la madres,” títulos que se irían repitiendo, algunos de los cuales harán parte del LBA, convertidas ya por aquel entonces en letanías.

En el contexto de la predicación sobre María se le asoció también como una adalid de las actividades militares; en esa práctica devocional ella se representaba como la madre que derribaba ejércitos y saludaba a los caballeros, que guiados por ella la proclamaban su señora. Nos hemos valido de la figura de las cajas chinas para hacer este recuento, el resultado es la acumulación de cajas, cada una de ellas conserva el espacio siempre disponible para contener otra más pequeña. Tenemos de esta manera una figura de María cambiante, siempre paradójica, no será la misma la señora invocada en la primera cruzada que la cantada por el arcipreste en el LBA a “Santa María del Vado” (v. 1044).

Acomodada a cada nuevo acontecer de la historia de la iglesia, generará en la utilización que hagan de ella los predicadores, nuevos caminos para vivir la fe: “But the Virgin Mary was not the only female figure who increased in popularity; devotion to female saints increased also. For example, many -twelfth and thirteen century- churches were dedicated to Mary Magdalene, patron of hermits and repentant sinners, and the office that was written for her at this time described her as **apostle** to the apostles.”³⁶¹

³⁶¹ Caroline Walker Bynum. Jesus as mother. LA: California UP. 1982, p. 137.

En consonancia con el desenvolvimiento de la devoción mariana, es a partir del siglo XII que su rol adquiere otra dimensión, esta vez en el momento preciso y decisivo de la salvación del alma. Se empezó a predicar su condición de intercesora ante Dios para conseguir la salvación, para ello tenía ya ganada toda la autoridad, expresada en la metáfora reina de los cielos. Nos podemos preguntar cómo se vivió esa devoción en el mundo de los campesinos, artesanos y aquellos sobre quienes descansaba la producción material; es fácil advertir por ejemplo en el folclor esa devoción a María como intercesora. La propagación del marianismo actuó como un indicador para evaluar la efectividad formativa de los predicadores en todas las condiciones sociales, para el creyente bastaba su lealtad a María como a una señora, para tener su favor.³⁶²

En la dinámica de la salvación del alma, serle fiel a la Virgen era tener su intercesión en las puertas del cielo. Son innumerables las leyendas, cuentos, narraciones, milagros y demás actos salvíficos de la virgen María en toda la Europa medieval. La salvación era ahora posible por la fidelidad a “nuestra señora.” Es de anotar que aún en las capas de la nobleza estas imágenes

³⁶² Muchas leyendas y pequeños cuentos de devoción mariana circularon en la España medieval. Algunas composiciones poéticas tan conocidas como las de Gonzalo de Berceo, pero de mayor majestuosidad y cercanas al mundo cultural del LBA, son las cánticas de Alfonso X. Encontramos una publicación que recoge narraciones medievales de este tipo y manifiesta siempre el rol permanente de la virgen en la salvación, es el caso de la recopilación que hizo Michel Zink. El juglar de Nuestra Señora. Salamanca: Sígueme, 2000. Se trata de una traducción de textos medievales franceses al castellano, su valor está en el material que ha sabido recopilar Zink. Es una lástima que su trabajo intentó despojar estas historias de su apariencia medieval para mantener de ellas un supuesto mensaje que perfectamente pudiera cumplir con los mismos fines en nuestro siglo XXI. Lo que esta edición trae a cuento es una tendencia contemporánea que intenta la reocupación de materiales medievales. Según la opinión de quienes sostienen esas prácticas, se trata de reutilizar el valor pedagógico de las producciones medievales para enseñar la fe y promover las devociones católicas. Según el juicio de quienes llevan a cabo tales reocupaciones, aquellas producciones medievales plenas de fantasía, siguen teniendo validez, efectividad y atractivo para el creyente en el siglo XXI. En el ejercicio de la fantasía que permanece en estas narraciones se inculcaron verdades doctrinales en la Edad Media y su finalidad no se ha agotado pese al paso de los siglos, sólo hay que actualizarlas y en castellano y se ponen a circular entre los creyentes de hoy.

permearon, a la manera de cánticas (Alfonso X es un buen ejemplo) y animaron el placer estético para cantarle a la “reina de los cielos.”³⁶³

Hemos considerado en gran medida la difusión mariana en la España de la época por la vía de los cristianos árabes (a través de los mozárabes) y posteriormente en el influjo de la orden del Císter. Pero hay que hacer justicia con otras vertientes aún más antiguas y que se apoyaron en San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio “el grande.” El mayor difusor de este culto, que ha sido tildado de mariolátrico, fue el obispo de Toledo alrededor del año 617, Ildefonso, “Among his writings, a treatise on the virginity of Mary is of special interés: *Libellus de virginitate perpetua sanctae Mariae contra tres infideles*. **This treatise had an enormous influence on all subsequent Marian literature in Spain.** It won Ildephonsus the title ‘the virgin’s Chaplain, given him many centuries later by (...) Lope de Vega.”³⁶⁴

Sin saber exactamente la fecha de composición del LBA podemos pensar como ya lo hemos dicho que se trata de la obra de toda una vida. Identificado con el movimiento poético de los gozos a María tenemos el único nombre propio del autor:

“E porque de todo bien es comienzo e raíz

la Virgen Santa María, por ende yo, Juan Ruiz,

Arcipreste de Fita, d’ella primero fiz

³⁶³ De esta rica tradición conocemos obras como Los milagros de nuestra señora, por decir un nombre que registra en el canon literario. Pero se pueden cotejar los materiales hoy en día más abundantes, de toda esta literatura mariana, no sólo en España, sino en el resto de Europa y por extensión, muchos siglos después, en el llamado “nuevo mundo.”

³⁶⁴ Luigi Gambero. Mary in the Middle Ages. San Francisco: Ignatius P. 2005, p. 27. (Negrilla nuestra).

cantar de los sus gozos siete, que así diz:” (v. 19: a,b,c,d).

E Las sentencias de Pedro Lombardo en la educación del clero eclesiástico

La actividad recopiladora de glosas³⁶⁵ y comentarios a los textos fue un proceso para facilitar la enseñanza. Con ella se dispuso de materiales que instruían básicamente al clero eclesiástico en escuelas catedralicias y en algunas abadías. La circulación de estas glosas y comentarios se circunscribía a los centros de formación que podían disponer de ellas.

La imagen de esa actividad recopiladora es la de un trabajo de equipos, iniciada a comienzos del siglo IX y de la cual se puede afirmar que gozó siempre de continuidad. Nos podemos preguntar por qué esta actividad fue común, aunque dispersa, en muchos círculos de estudio a lo largo de aquellos siglos. Sabemos que no hubo una legislación que la impusiera, aunque había antecedentes de carácter enciclopédico en las culturas griega y latina.³⁶⁶ Fue una práctica educativa común que se implementó a lo largo de muchas escuelas catedralicias europeas como parte de una pedagogía que se apoyaba en los conocimientos de otros y que por lo tanto merecían su conservación y difusión entre los pequeños círculos de estudiantes.

³⁶⁵ “There was a vast process of selection, organization, and extension of the glosses from previous centuries. It was too large a task for any one scholar or any single team: a number of Twelfth-century scholars undertook different portions of the task. (...) The work of this group was important because they did succeed in producing some kind of commentary for almost all the books of the Bible. In doing so, **they discovered a number of inconsistencies in the patristic tradition.**” Jenny Swanson. The glossa Ordinaria, en: The Medieval Theologians. G.R. Evans (ed.) Blackwell: Oxford, 2001, p.160-1. (Negrilla nuestra).

³⁶⁶ En el caso de España, Las etimologías de Isidoro de Sevilla, eran un ejemplo particular.

Los contenidos educativos siempre han respondido a necesidades específicas y por ello culminan inventariados en un curriculum como lo hemos visto. De igual manera las prácticas educativas están siempre en relación con el desarrollo desigual de las formaciones sociales.³⁶⁷ De allí que la figura de Pedro Lombardo y sus sentencias no fueron un caso que apareciera aislado y de súbito, sino al contrario. Se insertaron en la dinámica de la producción textual con fines pedagógicos y por ende contribuyeron al soporte social educando a las personas que ejercían desde distintas posiciones la dirección de las sociedades. Con ello queremos decir que si las producciones intelectuales no son transmitidas, (comunicadas) es imposible determinar su influencia. Es por tanto que la multiplicación de publicaciones (muchas de ellas sólo conjeturas o ejercicios de ficción) sobre las sociedades secretas medievales o el saber secreto, no pueden ser evaluadas ni tenidas en cuenta al estudiar la cultura medieval, ya que fueron siempre saberes o conocimientos de circulación secreta restringida a unos cuantos que no debían difundirlos.

En un marco más amplio y tomando otra perspectiva, podemos corroborar que cuando las personas pueden ingresar a las normas de la cultura escrita, también adoptan, en mayor o menor grado, los procesos de conceptualización, las maneras de formular, las reglas que permiten el ordenamiento y funcionamiento de las formaciones sociales a través de relaciones interpersonales y grupales dentro de la cultura en la que participan. Es por ello que un texto de

³⁶⁷ “S’ agissant des institutions, on ne peut se contenter de suivre le passage, perçu comme un progress continu et irresistible, des écoles monastiques aux écoles cathédrales et de celles-ci aux universités. Si telle est bien la ligne générale de l’ évolution, ce fut au prix de bien des hésitations, des freinages, voire de retours en arrière. Les systèmes anciens survivent parfois longtemps, les nouveaux, qui ne sont pas forcément conscients de l’ être, ne se dégagent que très progressivement des forms qui les ont précédés. Enfin, **d’ une region à l’ autre de la Chrétienté, en fonction des situations locales èt parfois du simple hazard (du moins le semble –t-il en l’ état actuel de nous connaissances), une grande diversité de solutions institutionnelles a été mise en oeuvre. L’ analyse historique doit y être attentive. Si modèles il y a eu, leur succès a toujours été partiel et strictement limité par les contraintes du context social, politique et religieux.**” Jacques Verger. Culture, enseignement et société en Occident aux XIIIe et XIIIe siècles. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, pags. 10-11. (Negrilla nuestra).

la literatura medieval castellana como el LBA, pleno de alusiones teológicas, eclesiológicas, legales, litúrgicas y paremiológicas, guarde necesariamente relación con lectores de alguna manera vinculados a la iglesia.³⁶⁸

Con las observaciones anteriores podemos preguntarnos por qué la dinámica de grupos pequeños de letrados tuvo tanto impacto en la sociedad. Otro aspecto de este proceso de formación cristiana fue la situación en la que se encontraban millares de creyentes campesinos, artesanos, trabajadores de la ciudad y el campo; los cuales continuaban viviendo en un mundo de magia, brujería, superstición, medicina folclórica, milagros, devociones sanadoras, etc. En relación con esa inmensa e importantísima mayoría, la influencia de las sentencias y la elaboraciones teológicas a que ellas dieron lugar afectaron las prácticas religiosas de diversas maneras hasta generar el desconcierto. Las nuevas concepciones de la iglesia, los sacramentos y las funciones múltiples del presbítero se imponían sin una preparación para ello.

Debemos tener presente el peso de aquella situación histórica ya que se vivió principalmente en las parroquias. Lo que aconteció entre los estudiosos del saber teológico distaba mucho de la vida de quienes estaban inmersos en el trabajo cotidiano de la producción de bienes. Un párroco se enfrentaba con los creyentes al imponer el nuevo ordenamiento de los sacramentos, también

³⁶⁸ Es ya un lugar común de los críticos señalar que Juan Ruiz en la elección de sus temas sólo actuó acorde con su época. Dice Pilar Cuartero: “En definitiva, creo que Juan Ruiz quiso, con el *Libro de buen amor*, componer un tratado original, integrado por elementos comunes a otros tratados medievales: los temas tópicos del amor, el dinero, el vino, la astrología, la muerte, los pecados capitales y la consiguiente aportación bíblica, pero con otros componenetes o incluso estaban ausentes, en los tratados en general, y que él vio -o recordó al verlos- en el *Compendium* de Montagnone: la obra amatoria ovidiana, el *Phamphilus*, el el *Facettus*, proverbios latinos, proverbios vulgares, que, en su caso, serían refranes, fábulas. (...) quiero poner punto final citando los versos 1151 bc del *Libro de buen amor*:

quien quisiere saberlo estudie do son puestos,
trastorne bien los libros, las glosas e los testos

María Pilar Cuartero Sancho. [La paremiología en Libro de buen amor](http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/cuartero.htm). Centro Virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/cuartero.htm 2/10/2007 p. 19.

al imponer cambios litúrgicos en las celebraciones y las festividades religiosas y de igual manera en la disposición de las indulgencias para la salvación del alma.

1 La composición y el modelo de las sentencias

Los cuatro volúmenes que componen las sentencias aparecieron alrededor de los años 1156-58, con ellas se educó al clero eclesiástico hasta el concilio de Trento que instituyó los seminarios para la formación del clero secular; las comunidades religiosas por sus reglas contaron siempre con sus propias casas de formación y sus normas y posteriormente constituciones.

Los seminarios no se implementaron y construyeron en todas partes de un día para otro y sin tediosos conflictos³⁶⁹ así que podemos comprender que el estudio de las sentencias se extendió por muchos años más en algunas regiones más que en otras. Nuestro arcipreste se educó en las sentencias. Podemos fácilmente advertir en muchos episodios la presencia de estas formulaciones e incluso como ya lo hemos anotado, cierto estilo sentencioso.

Para quien se pregunte qué fueron las sentencias, podemos decir que fueron citas cortas de autores eclesiásticos (especialmente San Agustín) organizadas en volúmenes. Cuando ellas empezaron a circular, la enseñanza teológica estaba viviendo el tránsito de la dialéctica a las demostraciones lógicas para explicar los artículos de la fe. El aporte del lombardo fue dar a

³⁶⁹ En su estudio sobre esta institución, afirma Comerford: "The religious background to the seminary issue is complex. It involves not only the secular clergy, but the regular as well, and the church bureaucracy. During the century after the Council of Trent, a number of religious orders were suppressed; for example, in 1652, Pope Innocent X's sweeping reforms of male monasteries resulted in the suppression of some 1500 houses (some of which were later restored)." Los enfrentamientos por la apropiación de los bienes de estas órdenes y la utilización de sus claustros para convertirlos en seminarios, llevaron a incidentes mayores. Kathleen M. Comerford. Reforming Priest and Parishes. Leiden: Brill, 2006, p. 24.

conocer las fuentes textuales de muchos temas que se discutían teológicamente sólo desde la exégesis bíblica a través de los diferentes niveles de lectura. Las sentencias incluían muchos temas que se citaban desde la autoridad de las escrituras y los padres de la iglesia.

En las sentencias se podía rastrear el problema básico del cristianismo medieval: la reconciliación de las narraciones bíblicas con las elaboraciones doctrinales de los padres de la iglesia, doctores o escritores eclesiásticos que intentaron darle fundamento escriturístico a la doctrina cristiana y articularla en el orden de la razón.

Su esfuerzo estuvo dedicado a recopilar por temas el conjunto de las doctrinas cristianas escritas por los autores antes mencionados y en relación con los textos bíblicos. Es válido preguntarse de nuevo, quiénes podían dedicarse a estudiar el complejo y extenso trabajo del lombardo. Salta a la vista que precisamos hacer referencia a las condiciones materiales del estudioso de la época, sin duda tendría que ser una persona liberada de la actividad parroquial, además debía contar con un espacio, biblioteca y un círculo de personas con las cuales leer. Estos espacios para el estudio tuvieron que estar muy cerca de un scriptorium donde se pudieran copiar las sentencias para desde allí, con el códice hacer las glosas necesarias y continuar con la actividad educativa en pequeños grupos que pese a ello lograron amplia difusión.³⁷⁰

³⁷⁰ Nos viene muy al caso para la intelección de este proceso traer a colación el extenso prefacio que escribe Jacques Le Goff en 1984, 27 años después de que apareciera por su trabajo Les intellectuels au Moyen Age. En la versión al castellano nos hace las siguientes observaciones: “Los intelectuales medievales no escapan al esquema de Gramsci, a decir verdad muy general, pero operante. En una sociedad ideológicamente controlada de muy cerca por la Iglesia y políticamente cada vez más regida por una doble burocracia, laica y eclesiástica (en este sentido el mayor ‘éxito logrado’ es la monarquía pontificia que precisamente en el siglo XIII reúne los dos aspectos), los intelectuales de la Edad Media son ante todo intelectuales ‘orgánicos’, fieles servidores de la Iglesia y el Estado. (...) Tal vez cometí un error al excluir a los vulgarizadores, a los compiladores, a los enciclopedistas, pues habiendo pasado por las universidades, estos hombres difundieron los resultados recientes de la investigación y la enseñanza reciente de los escolásticos. (...) Pero me arrepiento de no haber dado un lugar a grandes ‘escritores’ impregnados de la formación y el espíritu universitarios y parte de cuya obra deriva de la teología o del saber científico. (...) Lamento

Fue en París donde Lombardo las enseñó por primera vez y terminó siendo Obispo. Lo cual le confirió el liderazgo teológico a las escuelas parisinas: “The greatness of Peter Lombard’s *Book of sentences*, its unequalled *Wirkungsgeschichte* that we are still trying to explain- can be attributed to the fact it folded the tradition back into the unity that it need by the twelfth century: a highly differentiated unity, in which the voices of the Bible itself, of its earliest interpreters- the Fathers of the Church- and of the medieval theologians retained their distinctness while being woven into a harmonious composition of systematic theology. This is, indeed, what the *Book of sentences* accomplished: it placed thousands of quotations in a coherent overall scheme, attempting to present the positions of different interpreters faithfully while synthesizing divergent opinions, frequently adjudicating among competing views, and occasionally pronouncing particularly profound problems to be insoluble.”³⁷¹

Durante los siglos subsiguientes y con las reformas que constituyeron una iglesia presbiteral, la formación en las sentencias fue el comienzo obligado en la carrera al presbiterado. No es pues de extrañar que los escritos doctrinales posteriores, tengan tanta semejanza en sus temas y

también no haber insitado más, no tanto en la cúspide cuanto en la base del mundo intelectual, en esos profesionales que en el siglo XII anunciaron el lugar de la cultura en el movimiento urbano. Junto a ciertos hombres de iglesia, profesores de gramática, retórica, jueces, abogados y notarios se contaron entre los artesanos del poder de las ciudades.” Jacques Le Goff. Los intelectuales en la Edad Media. Barcelona: Gedisa, 2008, pags. 12-16. Este prefacio de Le Goff actúa como un catalizador de quienes estudiamos estos temas medievales. Si tomamos como punto de partida la aparición de su trabajo sobre los intelectuales en la Edad Media y vemos sus comentarios al mismo, 27 años después, él mismo está declarando que su trabajo inicial hay que modificarlo en perspectivas nuevas. Así lo reconoce en este prefacio y agrega que tendría que volver a escribir la obra de nuevo ya que a sus falencias agrega la sobrevaloración de autores y obras que no tuvieron mayor importancia y que en su momento él mismo pensó que lo tenían, reconoce que se equivocó. Sus juicios sobre su trabajo, en un intelectual de tal talla nos muestran la dinámica investigativa de los estudios medievales que en el paso de pocos años dejan sin fundamento criterios antes dados por ciertos o mejor aún, aparecen nuevas iluminaciones sobre un tópico que abre otras perspectivas, razón tiene el profesor Ottavio Di Camillo cuando afirma que “todo está por hacerse.”

³⁷¹ Philipp W. Rosemann. The story of a great medieval book Peter Lombard Sentences. Toronto: Broadview, 2007, p. 17.

formas, es más, los manuales guardarán siempre relación con el material de las sentencias.

“¿Qué texto, si es que hubo alguno, desplazó las sentencias?”

Queremos resaltar que con este material se animó la profesionalización de los teólogos y esta se fue extendiendo a todos los reinos de Europa a través de las escuelas catedralicias que asimismo iban perfilando el nacimiento de otra institución mayúscula: la universidad. Pero el trabajo para todo esto se había venido gestando desde los siglos IX-XI. En condiciones económicas diferentes se trabajó en el campo teológico,³⁷² recopilando sentencias. El desarrollo de este género y la práctica de esta actividad le dieron la forma final a las sentencias: “Masters experimented with it in the effort to devise a systematic curriculum suited to the training of professional theologians. In their sentence collections they presented the material they thought their students need to know, organizing it so as to displays the interconnections among Christian doctrines and their relative importance. In adducing authorities they used to support the positions they defended, and in criticizing authorities supporting positions they opposed, masters articulated their own views while teaching students to think theologically, and critically, about the legacy of the Christian tradition, also demonstrating how insights from other disciplines could contribute to the theologian’s work.”³⁷³

2 La dinámica de las sentencias

³⁷² “One fact stands out clearly. It might have been deduced beforehand and it is proved by the evidence. But however obvious it is worth stressing: biblical scholarship in the strict sense has depended on institutions which imply a certain level of material prosperity and security. As Andrew of St. Victor put it, speaking for scholars of all periods: *‘Ab otiosis et in tempore otti et non a discurrentibus et perturbationis tempore sapientia discitur.’* Beryl Smalley. The Study of the Bible in the Middle Ages. Indiana: Notre Dame UP. 1964, p. 356.

³⁷³ Marcia L. Colish. (G.R. Evans ed.). Peter Lombard, en: The Medieval Theologians. Oxford: 2001, p. 169.

Las sentencias trazan un esquema que recorre desde: la creación, Dios, la trinidad, los ángeles y su caída, los sacramentos y la salvación del alma; nos preguntamos si se pueden ver en estos temas los contenidos del LBA. Alguien puede aducir que estos temas son muy generales y de cierta manera fueron el contenido doctrinal de la iglesia en aquellos siglos. Aunque resulta verdadera esa afirmación no deja de sorprender el hecho de fueran estos los tópicos de las disputas académicas de la mayoría de los tratados de la época. Lo cual nos conduce a pensar que no se trataba de verdades ya fijas e indiscutibles y por ello sus temas fueron permeando las disputas medievales, que giraron siempre alrededor de ellas.

Nuestro autor el arcipreste tuvo que haber tenido su formación inicial en las sentencias de Pedro Lombardo, no como una conjetura sino como algo que se puede seguir en las temáticas doctrinales del texto, por ejemplo: la disputa sobre los signos y su función, algo sobre lo que vuelve el lombardo; la doctrina trinitaria, los ángeles y el origen de los pecados; la polémica sobre la inclinación al mal; el papel de la caridad que trasciende las obligaciones naturales y el amor que se expresa en la caridad: “amar al vecino como se ama a Dios.” Asimismo, como se ha expresado a la magnificencia de Las sentencias se opone la contraparte de ella: fue sin duda el origen de muchas herejías.

Al tomar las sentencias para ser leídas fuera de los contextos, se generaron un sinnúmero de interpretaciones personales polémicas que dieron pie para enseñar opiniones en teología. Además se trajeron a cuento sentencias de otros textos, bien fuera de filósofos como Averroes o Aristóteles que empezaron a ser estudiadas bajo la influencia de un buen maestro. El resultado de este proceso pedagógico fue una agrupación de las sentencias para disputar sobre un mismo tema, pero ahora se le añadían nuevas sentencias de otros autores que no pertenecían al texto

original del lombardo y eran fruto del trabajo recopilador de algún maestro. Al circular como glosas y apostillas escritas en los códices, fueron reutilizadas por futuros maestros y en la enseñanza esta práctica llevó a que se presentaran sentencias incluso de derecho canónico como si fueran del lombardo. Con lo cual la llamada fuente original se fue corrompiendo hasta el punto de no poder hoy en día fijar el texto original, pese a los esfuerzos de quienes han emprendido esa tarea.³⁷⁴

En el contexto del aprendizaje medieval la respuesta a cualquier pregunta sólo se justificaba en la construcción del acto racional del discurso que las validaba y de esa manera la respuesta inmediata a una pregunta, fuera del razonamiento discursivo era señal de ligereza. Es debido a ello que la formulación de la pregunta involucraba el raciocinio de dos o más personas y con esta práctica pedagógica se dio comienzo a lo que se llamó la herejía intelectual y universitaria. Hoy en día muchos historiadores de la filosofía y la teología medieval, al evaluar el trabajo del lombardo, se siguen preguntando a qué respondió realmente esta obra que no pudo ser desplazada por muchos siglos en la formación del clero eclesiástico y religioso.

³⁷⁴ “Certain subjects were the province of both canon law and moral theology, like the system of penance and questions concerning simony; however, speculative theology was also represented in the collections of canon law, as in the material on the doctrine of the Eucharist. In addition, each field would from time to time borrow from the other. Jurists uncovered material in collections of theological sentences, while theologians mined the collections of canon law for serviceable patristic pronouncements (...) People neglected to put passages taken from patristic works into context; they engaged in disputes over the orthodoxy of this or that proposition, drawing upon excerpts, not upon the entire text. Simple Catholics and sectarians did this, as did masters appearing before an ecclesiastical forum.” Heinrich Fichtenau. *Heretics and Scholars*. Pennsylvania: Pennsylvania State UP. 1998, p. 263. Gordon Leff explica aún más esta perspectiva: (...) “there was a convergence between heresy and orthodoxy; it is not too much to say that from the later twelfth century onwards all the most prominent heretical movements –centered on poverty, prophecy, the mystical search for God, the nature of the church- bore directly upon the major contemporary intellectual and doctrinal themes; the preoccupations among the learned found a resonance, albeit often distorted, in popular religious life. Gordon Leff. *Heresy in the Later Middle Ages*. Manchester: Manchester UP. 1967, p. 4.

F El decreto de Graciano en el Libro de buen amor

1 Entre el carisma y la legislación eclesiástica

Cuando hicimos el corte (artificial, por demás) entre el primer milenio de historia cristiana y nos avocamos a los primeros cuatro siglos del segundo milenio, explicitamos nuestro criterio desde dos perspectivas: la sociológica y la legal. La que parte de la dinámica sociológica toma el concepto de carisma planteado por Weber. Con ello quisimos mostrar desde el funcionamiento de las sociedades, lo que se perdió con la institucionalización de la iglesia cristiana: el carisma. No lo planteamos como un lamento, reproche o un llamamiento apologético para recuperar lo imposible; sino más bien como una validación de un caso histórico del principio Weberiano, según el cual todo carisma, una vez que es institucionalizado se pierde. En la historia del cristianismo tal pérdida simplemente evidencia el nacimiento de la institución. De igual manera, nos valemos de Weber para explicar que el carisma en cuanto tal no es heredable.

Fue necesario apoyarnos en los estudios sociológicos que investigan y analizan la formación y problemas de las instituciones, para al estudiar la institución eclesiástica, evitar caer en categorías tales como la de "iglesia pecadora", rótulo que permanece por fuera de la historia y del cual se valen los historiadores eclesiásticos en el momento de historiar la iglesia que va de los siglos IX al XVI. Un largo y valioso proceso de análisis y estudio de la institucionalización del cristianismo se ha dejado de lado para introducir un punto de vista moral que entiende la formación de la iglesia como una institución conformada por hombres, por lo tanto pecadores y por lo cual hacen que la iglesia no esté libre de pecado. Con ello se entra en categorías religiosas y morales que permanecen por fuera de la historia y se desecha el análisis de un largo proceso

de institucionalización que involucró el nacimiento y decadencia de muchas otras instituciones que crecieron a lo largo del desempeño eclesiástico.

Fue la perspectiva legal otra ruta que acompañó nuestra investigación a partir de los umbrales del segundo milenio. Desde ella pudimos seguir las dificultades inherentes al viraje que poco a poco tuvo que ir dando la iglesia desde su funcionamiento carismático para constituirse en una iglesia de derecho. Este concepto caracteriza los procedimientos eclesiásticos, cada vez más dirigidos exclusivamente hacia la fundamentación legal de las doctrinas, la disciplina interna y su relación con las instituciones civiles. Con ello nació otro conflicto, esta vez en el terreno pastoral, los creyentes y el clero eclesiástico no estaban al tanto de las sucesivas legislaciones y procedimientos eclesiásticos. Proceso que hoy en día podemos verificar siguiendo los trabajos e investigaciones historiográficas sobre el tema y que estudian esa trayectoria desde finales del siglo IX hasta la época aproximada del LBA.

La iglesia, por decir Roma, fue una especie de tribunal internacional (la palabra es anacrónica) en el que se ventilaban desde las rencillas personales (muchas de ellas matrimoniales, los detalles domésticos de príncipes que querían divorciarse) entre nobles, príncipes y eclesiásticos, hasta los más sutiles asuntos bélicos y legales de los distintos reinos cristianos de Europa. Se trató de un proceso creciente de demandas, idas y venidas de legados pontificios y actos legislativos que llegaron hasta incluir legalmente la salvación del alma; por ello se erigió un aparato legal que desde esta vida pudiera controlar la otra.³⁷⁵

³⁷⁵ Harold J. Berman, explica así este proceso histórico: "The presence of important islands of Jewish and Islamic culture in the midst of Christendom contributed to the need for a dialectical method of analysis and synthesis of contradictions as well as to the need for a legal resolution of social conflict. Surprisingly, however, there seem to have been virtually no direct contemporary Jewish or Islamic influences on the development of Western legal

El derecho fue siempre un legado del Imperio Romano (aunque hubiera conocido legislaciones en otras civilizaciones). Lo vemos en el LBA, con la disputa entre griegos y romanos acerca del origen de las leyes (47-70). De igual manera, heredero del derecho romano fue el canónico, siempre sujeto a recopilaciones aisladas y en proceso de elaboración continua, debido en gran parte a los debates en torno a la función de la ley que desde los comienzos del cristianismo no se mostraban favorables a legislación alguna para diferenciarse radicalmente del judaísmo.

A medida que aumentaba la complejidad de los problemas regionales a los que debían enfrentarse los miembros del clero eclesiástico, crecían las referencias al derecho romano: “El material romano relevante para la iglesia se recopiló en colecciones específicas, tales como la ***Lex Romana canonice computa*** realizada en el siglo IX.”³⁷⁶ De tal manera que se pueden rastrear esfuerzos por recopilar legislación canónica a lo largo de muchos siglos anteriores al XII, lo que nos debe ayudar a comprender que la explosión legal del XII tenía ya largos antecedentes en esa dirección y no fue el resultado de un siglo. Los conflictos que enfrentaron al emperador germano con el papa y las múltiples elecciones papales sangrientas, fueron su detonante o en un lenguaje menos bélico: su catalizador. Brian Tierney acertó cuando llamó a este periodo: “**The age of the lawyers**”.³⁷⁷

systems in their formative era, that is, in the late eleventh and twelfth centuries. There were, to be sure even at the early time, important direct Arabic influences on astronomy, mathematics, medicine, art and probably also on certain specific governmental institutions and practices (especially in the Norman Kingdom of Sicily), as well as important direct Jewish influences on Biblical studies and theology; and of course the historical influence of Judaism on Christianity was enormous, since the Church claimed Abraham as its founder and the Jewish bible as its heritage. Yet so far as scholarship has thus far revealed, neither the Talmud nor the Koran seems to have made any impact on the first great lawmakers and jurist of the west.” Harold J. Berman. Law and revolution. Cambridge: Harvard UP. 1983, pags. 160-161.

³⁷⁶ Peter G. Stein. El Derecho romano en la historia de Europa. Madrid: Siglo XXI, 2001, p. 57.

³⁷⁷ Brian Tierney. Op., cit., p. 97.

Hacia más o menos finales del siglo XI la cultura jurídica (aunque en focos aislados) se interesó cada vez más por el derecho justiniano, conocido como el Digesto: “La relación con el Digesto no es directa sino a través de una copia perdida y enmendada, redactada en el siglo XI y conocida como *Codex secundus*. Esta versión fue la fuente de la *Vulgata* o *Litera bononiensis* que comenzó a ser estudiada en las escuelas del siglo XII.”³⁷⁸

Provistos de los datos y explicaciones consideradas en los párrafos anteriores, ganamos acceso para comprender (con miras a una mejor intelección) lo que fue la inmensa dinámica jurídica de los siglos posteriores al XI, la cual comportó una amplia actividad de conocedores de las leyes que trabajando de manera diferente y sin coordinación entre sí, involucraron el trabajo de muchos *scriptoria*. Con la sola actividad de copiar y difundir las leyes se nos revela igualmente, una labor de producción textual nunca antes vista. Esa fue la respuesta a una necesidad política y social, no sólo eclesiástica. Así que las leyes elaboradas en el pasado podían entrar en la dinámica del presente y con ello sentar jurisprudencia: “The question of how law may have been practised, as distinct from the intentions of legislators, has become recognised as an important topic in historical scholarship since the 1980s, in particular through a new interest in anthropological perspectives (...) How far written laws may have reflected legal practice on the ground has been much debated. (...) Written modes and written law did have a wide impact on real practice.”³⁷⁹

³⁷⁸ Peter Stein. Op., cit., p. 61.

³⁷⁹ Alice Rio. Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Cambridge: Cambridge UP. 2009, p. 202.

Mucho al servicio de otros, trabajaron recopilando el derecho precedente, como fue el caso de Yvo de Chartes o la escuela de Pavía hacia finales del siglo XI. Si hubiese sido una actividad minoritaria esta habría desaparecido de las fuentes con el correr de los años. Pero dentro de la historiografía del siglo XXI hay más y más investigaciones que nos permiten acceder con mayor propiedad (criterio histórico) al largo periodo que fue la antesala de la preocupación por recopilar, copiar, estudiar y finalmente difundir las leyes.

Graciano no fue un caso de genialidad aislada sino que fue quien, inserto en la dinámica de muchos, supo responder con una obra en particular a las necesidades de inventariar las leyes. Su dedicación a esta actividad retomó el trabajo de muchos otros dedicados desde hacía ya bastante a la obra que lo consagró, la que conocemos como el Decreto de Graciano.

2 El arcepreste y el Decreto de Graciano

Situados en el aquí y ahora del siglo XXI tenemos que afirmar que acerca de quién fue Graciano hoy sabemos menos, no así sobre su Decreto. Lo que quiere decir que nos encontramos en un punto en el que no es posible dar por ciertos los datos biográficos que sobre este estudioso del derecho se tenían como seguros. No hay índices precisos de su trayectoria biográfica pero si del texto que conocemos como el Decretum que apareció alrededor del año 1140: “A fresh consideration of the most important among the medieval manuscripts of Gratian’s *Decretum* reveals that the creation of this work was an even more complicated process than has

been imagined. The text that scholars have read, studied, and discussed for generations represents in fact an elaboration of a considerably shorter text.³⁸⁰

Lo que viene a complicar las cosas (o aclarar) es la existencia de diferentes manuscritos que siguen a la primera recensión del decreto y que se relacionan con las ciudades de Admon, Barcelona, Florencia y París. Parece ser que el texto original fue alterado por sucesivas adiciones y ediciones hechas por los maestros de las escuelas de derecho. Según Winroth algunas versiones que se conservan hoy como originales son más breves que el texto en el que originalmente parece que circuló el decreto.

La iglesia nunca le ha dado un carácter oficial al Decretum, aunque sabemos que ha estado siempre como fuente de la enseñanza del derecho canónico, incluso fue el material obligado de los estudiantes de derecho canónico durante siglos. Esto explica también por qué durante el transcurso de los años fue creciendo en volumen, hasta el punto de no poder fijar hoy en día con exactitud el texto inicial. A todo esto también se suma la modalidad de la transmisión textual medieval y el concepto del libro de texto que se tenía en la Edad Media. Así que renunciamos a repetir los datos inexactos y amañados que solemos encontrar en muchas historiografías medievales sobre el Decretum de Graciano. Nos resulta más efectivo considerar su valor como material de estudio en manos del clero eclesiástico medieval junto con Las sentencias de Pedro Lombardo. Pese a la importancia heurística de Las sentencias, Graciano nunca las citó. Hay algunos estudiosos que se atreven a conjeturar que fue por miedo.

³⁸⁰ Anders Winroth. The making of Gratian's Decretum. Cambridge: Cambridge UP. 2000, p. 3.

Conceptuamos que el trabajo de Graciano tuvo que haberse apoyado en todas las recopilaciones legales existentes hasta el aquí y ahora de su elaboración. La manera de presentar el texto tiene también que ver con el estilo dialéctico de la época y nos recuerda a Pedro Abelardo. Graciano muestra concordancias y discordancias en las leyes canónicas a lo largo de la formación del cristianismo. Nuestro arcipreste también conoció este texto, ya no podemos dudarlo, pero sí preguntarnos de qué manera lo convirtió en una fuente de estudio y cómo se valió de él.

Tenemos que tener cuidado de no confundir una autobiografía literaria con la realidad. Esa recomendación ha circulado siempre, elaborada de diferentes maneras al hacer referencia a nuestro personaje: un arcipreste.³⁸¹ Tampoco se pueden perder de vista las alusiones que hace el autor sobre su carácter de clérigo eclesiástico (estrofas: 423, 930, 946, 1318, y otros) Sabemos esto, sin embargo no podemos sustraernos a la conexión constante entre autor y personaje, aunque no asumamos toda la jerga de la teoría del texto y las herencias de Gérard Genett.

Desde hace ya un tiempo, gracias a Ansgar Kelly, sabemos que el LBA cita directamente del derecho canónico, incluso anota Kelly que Félix Lecoy ha identificado un número de pasajes en Graciano que corresponde a las citas en la discusión de la confesión, canon 60, por ejemplo: **“Ex his itaque apparet quod sine confessione oris et satisfctione operis peccatum non**

³⁸¹ Ya Henry A. Kelly, había establecido la conexión histórica del cargo de arcipreste con ciertos desempeños jurídicos: “Rural archpriests in Spain, like the rural deans of other lands, were generally accorded the right to examine and conclude minor matters of church discipline, and they sometimes overreached their charge to adjudicate more serious cases or to encroach upon the secular jurisdiction.” (...) “By the end of the fourteenth century and during the fifteenth century, we hear of better-trained archpriest, who, however, exercised their functions through deputies.” Henry Ansgar Kelly. Canon Law and The Archpriest of Hita. New York, Binghamton: SUNY, 1984, pags. 113-115.

remittitur.³⁸² Asimismo continúa planteando Kelly que Juan Ruiz cita para cuestiones actuales el decreto de Graciano y hace referencias de las más recientes colecciones oficiales de los decretos papales que van bajo el título: “Clementine constitutions.” Como si esto fuera poco, también se han investigado más recientemente, sus conocimientos de derecho procesal a partir de un episodio del LBA en que “fabla del pleito qu’ el lobo e la raposa ovieron ante don Ximio, alcalde de Bugía. La fábula ocupa cincuenta y una estrofas (de la 321 a la 371, en el manuscrito de Salamanca), o sea, doscientos cuatro versos, en los que el Arcipreste nos describe un verdadero proceso judicial, extraído de las fuentes del Derecho Común.”³⁸³

No nos sorprende el hecho de encontrar relaciones y discusiones sobre derecho en una obra de literatura medieval. Los autores de esta época como personas de letras tenían necesariamente que conocer materias de derecho. Un estudio confirma esta afirmación: (...) “lo que no se puede olvidar es que el derecho y la literatura mantuvieron a menudo contactos antes penosos que dignos de gloria. Innegable es que el mundo de la justicia y sus operadores fueron frecuentemente blanco de las críticas más feroces que se reservaron las letras españolas a lo largo de los siglos.”³⁸⁴ Siendo esta una realidad, queremos solamente resaltar que nuestro posible autor (Juan Ruiz) se valió de su producción poética para enseñar particularidades del derecho, como el procedimiento a seguir al presentar una demanda civil en la corte. Aún hilando más delgado tenemos que pensar por qué las Clementinas, legislación basada en el Concilio de Vienne, corregida y entregada a las universidades por el propio Papa Juan XXII, fueron traídas

³⁸² Henry A. Kelly. Op., cit., p. 14. (negrilla nuestra).

³⁸³ Encarnación Tabares Plasencia. Literatura y derecho en el Libro de buen amor. Sevilla: Doble J., 2009, p.9.

³⁸⁴ Víctor Celemín Santos. El derecho en la literatura medieval. Barcelona: Bosch, 1996, p. 13.

en el LBA como material de soporte canónico inmediato en el gobierno de la iglesia justo en el momento en que su aceptación estaba suscitando dentro de la iglesia, uno de los más agudos conflictos políticos en su gobernabilidad y por ende concitaba a insubordinaciones en rechazo a la administración y cumplimiento de los mandatos venidos de Avignon.

No todos están de acuerdo con el juicio de que el arcipreste fuera un abogado en los dos derechos, y afirman que era simplemente un empirista por oficio de tales saberes: “La competencia en materias jurídicas que demuestra Juan Ruiz en *Libro de buen amor* se debía a que su oficio le exigía conocer con bastante soltura los textos fundamentales del derecho canónico. En algunos casos estaban autorizados a imponer penas de excomunión y suspensión.”³⁸⁵ Así que lo que para algunos críticos, por citar sólo a Kelly es innegable, en los estudios de otros se convierte en algo de poco valor. Si comparamos las afirmaciones de Kelly o de Tabares vemos que ellas se apoyan en el texto; las de González Ruiz siguen apoyándose en una vía que a nada ha conducido y que como lo señalara Di Camillo en su momento, hace ya bastante tiempo al referirse al trabajo realizado por muchos críticos del LBA: (...) “son en última instancia lecturas deducidas de elementos pseudo-biográficos que abundan en su obra.”³⁸⁶

³⁸⁵ Ramón González Ruiz. Op., cit., p. 20.

³⁸⁶ Ottavio Di Camillo. Estudios de filología y retórica... Op., cit. P. 174.

Capítulo VII

Los prólogos en verso y en prosa: sus contextos, fuentes filosófico-teológicas y eclesiológicas en el tejido intertextual del Libro de buen amor

A El prólogo en verso, relaciones contextuales filosófico-teológicas y eclesiológicas.

En la variedad de términos que se usaron en el lenguaje medieval para referirse a Dios, el de “Señor Dios,” que utiliza el arcipreste al comienzo del prólogo en verso, reinstaura el comienzo típico de los rituales.³⁸⁷ Estos títulos se encuentran insertos en la liturgia de la época; por ello

³⁸⁷ Nos vemos precisados a entrar en un debate de consideraciones metafísicas cuando afirmamos que no se nombra al mismo dios durante la historia del cristianismo. Dios, su invocación y nombre están cargados semánticamente. De tal manera que el desarrollo de la filosofía y la teología dan cuenta de él de manera diferente. Si se mira esta formulación desde la filosofía del siglo XIV, la omnipotencia de Dios frente a lo que el hombre pueda decir de él no lo toca, ya que su inmovilidad, impassibilidad y aseidad son esencia de su existencia. En sentido existencial este pensar no fue siempre unánime en el cristianismo. Por ello durante el siglo XIV se preguntaban si la revelación de Dios terminó con la muerte de los últimos apóstoles. Esta pregunta que sacudió la teología sigue estando al orden del día en la intelección de la revelación misma. El pastor de ovejas o agricultor de los primeros siglos, incluso el mismo Jesús que oraba a su padre no le oraba al dios omnipotente y omnisciente del siglo XIV. Podemos preguntarnos si se trata de una captación diferente de ese dios. En este terreno las divagaciones se prestan a simples palabras teológicas que a nada nos conduce en la investigación que realizamos. Nos limitamos a constatar que la intelección de Dios ha ido siempre como un correlato de la historia de los hombres, desde el dios de Israel hasta el dios cristiano de finales de la escolástica, el motor inmóvil. En la eclesiológica del LBA Dios representaba la potencia absoluta que concedía la gracia a quienes seguían su ordenamiento del universo, ya de esa manera se hacía visible su potencia ordenadora. Expliquemos cómo funcionaban en el contexto eclesiológico del siglo XIV las dos potencias de Dios. La primera, **potencia absoluta** era considerada para los fines teóricos como el poder de Dios sobre las creaturas y toda la creación, la segunda, pero no de menor importancia, **potencia ordinata** representaba el orden que debía seguir lo creado, incluyendo el ser humano, para el cual Dios otorgaba su gracia y recompensaba sus esfuerzos por mantener ese ordenamiento de la tierra hacia los fines que el creador había establecido desde el comienzo.

el arcipreste se sitúa de acuerdo con el modo de proceder que imponen los textos litúrgicos para la celebración de la misa y los sacramentos, recogiendo de ellos las fórmulas.

Nos conviene aclarar que la liturgia cristiana ha sido siempre celebración de la vida y la muerte. De manera amplia y dinámica orienta los motivos para celebrar, pero aún más, en el esplendor renovador de toda liturgia (no sólo la cristiana) encontramos una función doble, la que conserva y la que absolutiza el presente, el rasgo distintivo de la fiesta. En el texto del LBA la liturgia católica es un motivo de celebración y al mismo tiempo de producción literaria que ayuda a conservar el pasado y el presente que caracteriza los actos litúrgicos. La llegada de “Don amor” y la procesión a la que da lugar (estrofas 1225 y siguientes) nos informa de la presencia de los distintos estamentos y agrupaciones eclesiásticas de Toledo en los años de la composición de la obra. En el contexto litúrgico encontramos constantemente textos, oraciones, invocaciones y expresiones de los manuales litúrgicos.

En los inventarios de libros realizados de bibliotecas personales del siglo XIV se suelen encontrar copias de los *libelli*, cada uno de ellas originada para cubrir una necesidad ritual: “*Libello continentur orationes sufficientes ad sepulturam fratrum et orationes per singulas oficinas monasterii et lectiones tractatus ad vigiliis defunctorum recitandas*: This title clearly designates a *libellus* for funerals, the blessing of various places in a monastery, and the readings to be recited at the office of the dead.”³⁸⁸ De tal manera que el control sobre los oficios litúrgicos tenían ya para el siglo XIV un alto grado de codificación que dejaban *ex professo* muy poco espacio para la creatividad.

³⁸⁸ Eric Palazzo. Op. Cit., p. 193.

Debido al desplazamiento de la corte papal en Avignon, se habían dificultado los canales comunicativos acostumbrados a través de los legados de Roma con los reinos cristianos. Con ello surgió el temor de perder la imposición litúrgica que se venía obligando desde Roma a partir de la primera mitad del siglo XIII; una tarea muy difícil porque el clero eclesiástico lo rechazaba, junto con los creyentes que no comprendían y no aceptaban las reformas litúrgicas. En el caso de España, esta imposición litúrgica contó siempre con el apoyo de los monarcas, quienes se adherían a las festividades del ritual y al santoral regional para organizar sus desplazamientos.

Fue entonces cuando la liturgia oficial de Roma, el *Pontificale romanum*, fue sometido a otra recensión y desde allí se siguió imponiendo a través del tejido de influencias a favor de Avignon. Dada esta circunstancia histórica podemos preguntarnos cómo contribuyó el arcipreste con el LBA a celebrar esa liturgia. Ya hemos dicho que el favor del Rey actuó como un elemento de cohesión e imposición de las reformas litúrgicas. El monarca estuvo siempre dispuesto a castigar a los que se negaban a la práctica de la liturgia romana. Hasta el mismo Alfonso XI en los ordenamientos de los caballeros fue partícipe de este ritual, lo supo disfrutar.³⁸⁹ Otro elemento para implementar la nueva liturgia romana, corrió a cargo de la elaboración y transmisión de manuales para la predicación e instrucción en las prácticas del sacramento de la

³⁸⁹ “El monarca comenzó dando el ejemplo oportuno, al investirse caballero ante el Apóstol Santiago y tras su coronación procedió a armar caballeros a ricos-hombres y otros miembros de la nobleza. Es de resaltar aquí, que entre los simples caballeros –no ricos-hombres- que recibieron su investidura en estas jornadas de Burgos (1331), aparecen en cabeza de personajes que iban a resaltar o estaban revelándose ya como importantes en la vida política del Reino. (...) Pues según nos dice la *Crónica real* ‘**desde luengos tiempos todos los ricos hombres, los infanzones e fijosdalgo e los de las villas, todo se excusaban de recibir caballería fasta en el tiempo de este Rey don Alfonso.**’ Salvado de Moxó. *La sociedad política...* Op. Cit., p.264. (Negrilla nuestra).

extremaunción, lo que convergió en la elaboración de los llamados manuales de los moribundos.³⁹⁰

Dada la inestable situación en el ejercicio de la autoridad eclesiástica y por ende el conflicto de obediencias (que llegó muchas veces a los hechos de sangre) la liturgia al ser un texto fijo y memorizado fue de nuevo el sostén de todos los actos cotidianos para las celebraciones cristianas. Fue esto lo que mantuvo la unidad en la celebración de la misa y la práctica de los sacramentos, desde allí se difundieron a todas las conmemoraciones religiosas y bendiciones particulares aconsejadas y practicadas por los alfonsíes en sus legislaciones.

Se pudo probar en aquellos tiempos de tendencias disgregadoras, que la liturgia tenía una función centrípeta y fortalecedora del poder (la autoridad). Debemos sopesar el valor de la liturgia cuando estudiamos el LBA; ésta no fue insertada como un recurso narrativo, sino como una maestría del arcipreste para fortalecer el ejercicio de su cargo; ya que eran los arciprestes quienes ejercían el control del cumplimiento de las prácticas litúrgicas y las imponían ya que con ellas se mantenían las prácticas sacramentales, formativas y cultuales; de ahí el

³⁹⁰ Este tipo de manuales fueron comunes a lo largo de las iglesias cristianas. Tenemos un ejemplo en la edición y traducción que hace Siegfried Wenzel de *Fasciculus Morum*. “The analysis and classification of the surviving manuscripts, and the comparison of the groups which have thus been established, allows us to draw the following tentative picture of the textual history of FM. According to various indications I have analyzed elsewhere, the original form of FM (...) was composed shortly after 1300. (p. 22).” *Fasciculus morum* sigue la gran mayoría de los tópicos del LBA referentes a la salvación del alma: “As is said in the *Rule* of blessed Father Francis and has also been decreed elsewhere, we are held **to show and preach to the people, in short words, the vices and virtues, punishment and glory**. Hence we must begin with the descriptions of the vices and end with the virtues, first in a general way and then in particular. But since I consider seven chief vices and seven virtues that are opposed to them, this treatise is entitled *Fasciculus morum* and divided into seven parts. In each of them, after the description of a vice there follows in the end a virtue, as a force that uproots every evil; for that whose end is good is itself wholly good.” Siegfried Wenzel. *Fasciculus morum*. University Park: Pennsylvania State University, 1989, p. 33. (Negrilla nuestra).

elemento unificador³⁹¹ pese a las cruentas divisiones y profundos desacuerdos que empezaron a amenazar la vía de hacer universal la unificación de la iglesia emprendida desde el IV concilio de Letrán.

Juan Ruiz es un hombre de liturgia y a ella se atiene a lo largo de la obra estrictamente hablando. Imponer la liturgia en aquel periodo histórico era hablar de oficialidad desde una posición conservadora, todo lo contrario a lo que haría un clérigo ajuglarado; pese a que en el LBA las celebraciones incluyen además del festejo el disfrute de la risa. Pero podemos preguntarnos de qué oficialidad estaríamos hablando, sin duda la que representaba al pontífice y el ordenamiento eclesiástico porque desde el pontificado de Inocencio III (1198-1216) las decisiones sobre la liturgia eran sólo de la competencia del Papa. Así por ejemplo podemos decir que la practicó el Cardenal Albornoz, de cuyos bienes en Italia había un *Pontificale romanum*,

³⁹¹ Pese a que el reducto último de la iglesia en ese momento (siglo XIV) era el derecho, como garante institucional y no confesional, sin embargo, estuvo en constante discusión. Los desacuerdos en derecho eran la expresión concentrada del desentendimiento en otras materias filosóficas y teológicas, además de económicas. Es motivo de reflexión constatar que la realidad antropológica cultural de la religión se pueda sustraer a esas nimiedades de los debates, tal como ocurrió con el cristianismo en el siglo XIV. Según explica la sociología de la religión, las prácticas culturales se pueden garantizar por sus raíces históricas ya que están integradas a la posibilidad de acceder a lo religioso en la dimensión individual, pero también porque involucran las relaciones con los demás en la sociedad que comparte esas creencias. Es por ello que los teólogos las discuten e intentan invalidarlas filosófica y teológicamente, sin embargo, éstas pertenecen a una comunidad que las hace suyas. A mediados del siglo XX, Mircea Eliade aportó al respecto una valiosa reflexión sobre la fundamentación y conservación de la liturgia cristiana en los creyentes, frente a la cambiante realidad política y social: “La liturgia y el simbolismo se hallan directamente ligadas al judaísmo. El cristianismo es una religión histórica que tiene raíces profundas en otra religión histórica, la de los judíos. Por consiguiente, para explicar o comprender mejor algunos sacramentos o algunos simbolismos no hay sino que buscar ‘figuras’ en el Antiguo Testamento. En la perspectiva historicista del cristianismo esto no es sino natural: la revelación ha tenido una *historia*; la revelación primitiva, actuada en el albor de los tiempos, vive todavía entre las naciones, pero está medio olvidada, mutilada, corrompida; el único modo de acercarse a ella es pasar a través de la historia de Israel: la revelación no se halla plenamente conservada más que en los libros del Antiguo Testamento.” Mircea Eliade. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1979, pags. 170-1. Esta cita es un marco referencial que nos sirve para comprender por qué la liturgia y la abundante producción de manuales para la práctica sacramental, fue un fenómeno de la Europa de aquellos años. Más allá de las reformas y del hecho material de que el presbítero necesitara conocer el procedimiento ritual, está el hecho conservador repetitivo y unificador de la liturgia. Como ya lo hemos expresado, hace parte de su acción renovadora la capacidad de traer lo más propio, genuino y así cumplir su función conservadora, que para el LBA lo podemos evidenciar cuando el arcipreste reconoce a Israel como parte de la historia de la salvación. La soteriología es pues un elemento unificador de esta conflictiva época. Por ello los creyente se resistieron a los cambios litúrgicos.

que según la condición en que fue encontrado el texto: “it was obviously heavily used as shown by its worn condition.”³⁹² Así que el cardenal Albornoz con quien se establecen tantas relaciones y conjeturas con Juan Ruiz siguió también ese *Pontificale* y por ende en la Toledo de nuestro arcipreste. Se trató de un conjunto de jerarcas eclesiásticos muy estudiosos y con capacidad de liderazgo, quienes desde Toledo tuvieron un contacto cercano con Avignon y participaron en todos los programas papales como se puede verificar en la historia eclesiástica de España.

Cuando leemos en el LBA las notas al pie de página del prólogo en verso, suelen señalar concomitancias con las oraciones de los rituales que circulaban para unificar y facilitar el rito que confería el nuevo sacramento de la extremaunción a los moribundos. Estos comentarios son bastante lacónicos y a veces superficiales. Debido a ello necesitamos hacer un acercamiento diacrónico y sincrónico al texto para comprender mejor en la eclesiología de la época lo que significó el momento de la muerte. No nos referimos al hecho natural que se explica en un proceso bioquímico que desintegra el *bios* humano, sino en la constitución simbólica de la muerte. Al ser ésta una realidad universal, las diferentes culturas y religiones han asumido en sus rituales un amplio espacio para su celebración. Esta constatación que se mueve sólo en el terreno antropológico, nos ayuda a comprender la relación íntima que se teje entre la muerte y las instituciones, un campo de estudio de amplia difusión en el transcurso del siglo XXI. Desde finales del siglo XII esta condición universal de la muerte adquirió enorme importancia en la iglesia cristiana y fue el motivo de abundante trabajo legal y doctrinal.

Morir cristianamente (*memento mori*) en el siglo XIV era diferente que morir en el siglo XXI. También lo era en las prácticas higiénicas y funerarias, que por ahora no nos interesan. De allí la

³⁹² Eric Palazzo. O.p., cit., p. 225.

proliferación, en este siglo, de manuales en lenguas vernáculas orientados a la correcta unción y absolución de los moribundos. Se debía seguir rigurosamente el ritual ya que se trataba de conferir un sacramento que podía devolver la salud al moribundo. El rito involucraba dos elementos: de un lado, reconocer la omnipotencia de Dios (a través de un significante, el óleo sagrado) el amo absoluto de la vida y de otro, apelar a su misericordia infinita que le permitiría al que agonizaba cristianamente (*memento mori*) hacer una última profesión de fe y salvarse o en el mejor de los casos recuperar la salud.

En la perspectiva temporal en el *memento mori* cesaba toda intermediación (hasta la única aceptada, la de la virgen María) y quedaba el moribundo desnudo frente Dios. Pero hay algo más, la muerte en las prácticas de la predicación era la ocasión propicia para ejemplificar el momento al que todos los seres humanos estaban sometidos, lo único que se podía asegurar en el destino de los seres humanos.

La predicación cristiana en el siglo XIV enfatizaba la condición de igualdad que la muerte impone a todos los hombres, aunque se contradijera con el hecho histórico de que a no todos se les pudiera quitar la vida de la misma manera. Tenemos que la muerte y sus rituales precisaban también de un aparato legal que estableciera en la iglesia cristiana un buen y mal morir. Los rituales seguían pasos diferentes y acompañaban las ceremonias mortuorias según se tratara de un monje, obispo, noble, rey, Papa o hereje. El principio antropológico que considera la muerte como lo que iguala a todos los seres humanos, se ve reversado en el paso siguiente con los rituales que reinstauran la desigualdad social que se tenía en la vida.

Nos encontramos con un momento particular en el cual las prácticas canónicas legales permitían desde esta vida controlar la de ultratumba y tener acceso a ella: “At death all souls must enter time that is essentially eschatological in character, whether they go directly to Hell or Paradise or whether they wait, for the duration of the interval between death and the Last Judgement, in either a neutral but rather gray and sober place (...) Entrance into Purgatory occurs only after death. Purgation does not begin on earth. The development of penitential beliefs and practices undoubtedly helped to encourage the birth of purgatory. (...) but there was still hope of escaping Hell *in extremis* and reducing one’s risk to mere purgatory if one had at least begun to repent. Final contrition increasingly became the last resort for those who wished to take advantage of Purgatory. Life’s final moments accordingly took on a new intensity.”³⁹³

Aunque el mundo de los muertos era la potestad absoluta de Dios, con la compra de indulgencias, prácticas piadosas como la legación de bienes, las limosnas de los vivientes a nombre del que muere y la disposición del lugar para ser enterrado, se conseguía acceder a la salvación en la otra vida, que para el cristianismo sigue siendo la verdadera. La metáfora de estar en el mundo sólo como peregrinos hacia esa otra vida se favoreció bastante durante aquellos siglos con las prácticas piadosas de las peregrinaciones a los lugares sagrados.

Nada le dio tanto valor a la muerte como el hecho de que a partir de ella empezaba la salvación o perdición del alma: se preguntaban, adónde iba el que moría, el cielo, el purgatorio, el infierno.³⁹⁴ Nadie se encontraba en la posibilidad de decir adónde iría el pobre muerto, por

³⁹³ Jacques Le Goff. The birth of Purgatory. Chicago: Chicago UP. 1984, pags. 292-293.

³⁹⁴ “(...)soul will come into the story as well-especially in the thirteenth and fourteenth centuries when the doctrine of purgatory provides separated soul with the place in the afterlife all its own.” Caroline B.Walker. The resurrection of the body. NY: Columbia UP. 1995, p. 14.

ello los últimos momentos representaron (y lo siguen haciendo) un asunto de gran trascendencia para los que sobreviven: “Très vite le mort rejoint dans une indétermination spatiale et temporelle les multiples *patres* anónimos de la communauté. Au contraire, la tombe, dans l’église, est construite, édifíée, protectrice; chaque mort a sa place et l’építape permet de reconstruire son histoire. La famille est toujours là mais la tombe, la chapelle funéraire, individualise, singularise désormais le mort et sa lignée pour las générations à venir. Ici encoré le mouvement est engagé bien avant le XVle siècle, mais on ne peut nier qu’il s’accélère considérablement, voire se généralise entre 1340 et 1420.”³⁹⁵ Esta constatación histórica sirve hoy en día a los historiadores que incluso formulan, a partir de epitafios y testamentos, cambios en la concepción de la vida en aquellos años y *a fortiore*, de la muerte.³⁹⁶

Lo que de esto podemos retomar para los contextos del LBA es una relación más extensa con la circulación cristiana de la salvación del alma, no sólo en el término natural, el momento en que cesa la existencia, sino en la concepción de la mortalidad como pago por el pecado. La muerte es también un castigo, es por el pecado que todos mueren.

³⁹⁵ Jacques Chiffolleau. Ce qui fait changer la mort dans la région d’Avignon á la fin du moyen âge. En: Herman Braet, Herman y Verbeke Werner. Death in the Middle ages. Leuven: Leuven UP. 1983, p. 125

³⁹⁶ “Between the late twelfth and the mid-fourteenth century, the mental world of most Castilians was radically transformed. This shift in *mentalities* or values constituted a reordering of mental, spiritual, and physical space; fresh ideas about sin and intercession **coincided** with emerging perceptions of property as tangible space and new ways of representing the self. The evidence for this transformation comes from specific social groups whose mental outlook and values became normative for large segments of late medieval society: mercantile elites, well-to-do farmers, lower nobility, clerics, and literary figures, the people who, for lack of a better term, may be described as ‘middling sorts.’ This shift in values which brought new attitudes toward the spiritual world and encouraged itemizing the physical world- was fairly rapid in northern Castile.” Entre los muchos cambios que cita el autor está, (...) “in the way Castilians thought about and acted on salvation and charity.” Teófilo Ruiz. From Heaven to Earth. Princeton: Princeton UP. 2004, pags. 3-4. (Negrilla nuestra).

Es de particular interés que en la oración que analizamos del prólogo en verso, el arcipreste apela a la potencia absoluta de Dios y si lo hace desde el ritual de los moribundos es para pedir un acto último de misericordia, no para bien morir sino para seguir viviendo y libre, fuera de la prisión. Se puede preguntar legítimamente si él temía por su vida. Es muy diferente lo que se entendía en el sacramento de la extremaunción: la esperanza de que quizá Dios le devolviera la salud al que estaba muriendo. Destacamos que en la eclesiología de la época, estas oraciones invocaban la potestad absoluta de Dios para quien todo era sólo contingencia y además expresaban la convicción inculcada en los creyentes de que sólo él podía hacer que no fuera lo que de hecho estuviera siendo, hubiera ocurrido y podría ocurrir.

También la muerte tiene un rasgo de historicidad que se constata en la cultura de los pueblos en sus prácticas cotidianas, acentuado por el hecho existencial de que nadie desea morir. Ya que se quiere vivir para siempre, el cristianismo respondió con la elaboración de una escatología: vida después de la muerte, aún mejor, la verdadera vida después de la muerte, la salvación, para ello el cristiano tiene armas como lo expuso el LBA:

“Debemos estar ciertos, non seguros, de muerte,
 ca nuestra enemiga es natural y fuerte;
 non podemos, amigos, d’ella fñir por suerte,
 por ende cada uno de nós sus armas puerte.” (1580: a,b,c,d).

La comprensión de un destino final del alma humana, el paso definitivo a un estado de salvación, por consiguiente el ingreso a la gloria del cielo, podría resultar en un principio soteriológico simple y exclusivamente del dominio de la religión cristiana. Sin embargo, desde finales del siglo XIII y comienzos del XIV el debate filosófico sobre el alma humana se llevó al terreno teológico y como resultado no hubo de nuevo un acuerdo intelectual entorno a qué es el alma, su estatuto ontológico y las consecuencias soteriológicas de esa controversia. Nos encontráramos otra vez de regreso a la época de la Patrística, con el debate inacabado del alma humana³⁹⁷ y ahora con un elemento nuevo, la doctrina de la muerte beatífica.

Como un ejemplo cercano al contexto histórico del arcepreste, la fórmula “Señor Dios” con la que comienza el prólogo en verso, se puede rastrear, entre muchas otras fuentes, en el sacramentario de Toledo: “*Domine Deus virtutum qui transgressus occasum transcendisti super celos celorum ad orientem, captiva spolia de captivitate duxisti...*”³⁹⁸ Asimismo se siguió utilizando en el siglo XV en un famoso prólogo a una edición anónima de los salmos penitenciales: “Dios Señor, con tu ira non me rreprehendas nin con tu saña non me

³⁹⁷ Cómo la patrística, desde los primeros siglos intentó darle una explicación a la muerte y cómo para ello se valió, en distintos momentos, de la metáfora de las formas geométricas. Tal fue el trabajo de Jaroslav Pelikan, The shape of death. Publicado a comienzos de los sesentas, pronto se convirtió en clásico. Su punto de partida es un reconocimiento: “Death is man’s fate, but it need not be his ultimate destiny. In this conviction Christian faith and Platonic agree. Behind and beyond ‘all the changes and chances of this mortal life’ both faith and philosophy envision an ultimate reality that abides, a reality in which mortal men may participate and thus live forever. **The vision of that ultimate reality beyond existence and beyond death enables men to live out this mortal life with courage and hope. But how does it affect their attitude toward temporal, earthly existence?**” Un Segundo elemento de esta constatación antropológica viene acompañado de la reflexión doctrinal: “Christianity has no doctrine of the soul; or, more precisely, it has several. If Christian theology is to make sense of the references to the ‘soul’ in the Bible, it needs a doctrine of the soul from some other source. This need prompts Christian thought to borrow from speculation of several centuries of Greek thinkers regarding the distinction between body and soul. (...) **What limits or judgments does being a Christian theologian impose upon the use of such extra-Christian ideas as the Greek doctrine of the soul?**” Jaroslav Pelikan. The shape of death. NY: Abingdon, 1961, pags. 77 y 80. (Negrilla nuestra).

³⁹⁸ J. Rivera Recio. Estudios sobre la liturgia mozárabe. Op. Cit., p. 43.

castigues.”³⁹⁹ Esta fórmula traducida del Latín, con la que se abría el canon es común en las lenguas vernáculas, iniciaba el pregón de la oración colecta del canon de la misa. Lo que el texto del LBA ofrece de particular es que presenta a Dios en su faceta liberadora, es decir concediendo la libertad a un pueblo en un momento de la historia de la salvación, con lo cual la salvación comenzó muchos siglos antes. Para el siglo XIV en el misal romano, este comienzo se reinstauraba en la celebración litúrgica de la pascua, la intervención de Dios en la historia. Con ello en la pascua se asociaban las celebraciones de la libertad absoluta y la voluntad omnipotente de Dios expresada en el misterio más grande: la resurrección de Jesús; dos acontecimientos imposibles para el hombre y que sellaron alianzas entre Dios y los hombres. Una concepción teológica que el arcipreste integra en el prólogo en verso y que cubre desde el pueblo judío hasta la iglesia de su época en la que la salvación sigue siendo el vértice más importante en la vida del cristiano.

La cautividad del pueblo de Israel en Egipto se constituyó históricamente en el símbolo de la esclavitud humana bajo el mal. Fue la liberación del yugo del mal lo que llevó a Dios (Yahvé) a manifestarse: “Yo soy, Yahvé, tu Dios, que te hizo salir del país de Egipto, de la casa de la esclavitud” (Exodo 20; 20). Ese peso enorme del absolutismo de Dios está ligado a la celebración mayor de la libertad en la historia bíblica y es en occidente el prototipo de todas las liberaciones: la liberación de Israel del yugo de los egipcios. Lo que parecería imposible para los humanos por sus propios medios, se convirtió en la libertad real para los israelitas, en la que actuó un Dios adolorido por el sufrimiento y la esclavitud sobre este pueblo.

³⁹⁹ María Isabel Toro Pascua (coordiadora). La Biblia en la literatura española. Madrid: Trotta, 2008, p. 63. Vol. I.

Dios con “mano poderosa” les concedió la libertad. Pero el arcipreste acentúa, también al tenor de su época, el carácter de “pueblo de perdición” de Israel. De allí entonces que si Dios concede tales favores a quienes a criterio del arcipreste le desconocen, cuánto más no haría por aquellos que le reconocen.⁴⁰⁰ Esta lógica orante señala primero, la experiencia de impotencia que experimenta quien está cautivo; segundo, el paso hacia una figura contractual frente al poder de Dios, ya que al reconocerlo (lo que los judíos no hicieron) le puede conceder la gracia especial; tercero, la liberación de la prisión injusta, en cuya ejecución actúa la potencia ordenadora de Dios, que es el carácter práctico de su potencia absoluta.

La continuidad de la oración está marcada por la presencia de personajes del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento: Daniel, Dina, Susana, Jonás, los tres niños, y los apóstoles Pedro y Santiago. Quienes recibieron la libertad de manos de Dios, ya que también fueron éstos víctimas de las habladurías de sus enemigos. Padecieron injustamente el cautiverio, pero porque fueron fieles a Dios, éste les liberó. Estos personajes ejemplares abundan en los manuales de confesiones y siglos después los encontramos en la iconografía como modelos del

⁴⁰⁰ Theodor Klauser ha estudiado la estructura de la oración en verso dentro de la liturgia cristiana. En su perspectiva, y con ello nos adherimos a una afirmación ya hecha, la oración colecta que se recitaba en la Edad Media funde sus raíces en la tradición de la pascua cristiana, que para el arcipreste es exactamente el día de la llegada de “Don amor” asociada a la celebración judía de la celebración de la salida de Egipto. La oración colecta presentaba una invocación a Dios padre, expresando claramente los momentos dogmáticos, con frases bien balanceadas: “The Roman Collects give expression in the opening predicator section to basic dogmatic truths, which they pronounce with great (one might almost say juridical) precision. (...) because God has done such great things for us on that first Easter Day, He will surely on this anniversary of Easter which we are now celebrating grant us that (by comparison) **small mercy, for which we intend now approach Him.**” Theodor Klauser. *A short history of western liturgy*. Oxford: Oxford UP. 1979, p. 40. (Negrilla nuestra). Es de anotar entonces que el contenido de estas oraciones apuntaban a la memoria repitiendo fórmulas que reinstauraban acontecimientos salvíficos en los cuales la grandeza de Dios estaba por encima de todo: la naturaleza y los hombres. En contraste con aquellas hazañas de Dios, las peticiones del creyente, aparecen pequeñas y muy fáciles de cumplir para Dios. La estructura retórica es descendente: de milagros enormes imposibles para los hombres, como la de escapar con vida y por terreno seguro (el mar se abrió para que los israelitas pudieran atravesarlo a pie enjuto) del más poderoso de los opresores en la tierra: el faraón, hasta la petición personal, casi nada para el poder de Dios. La memoria de este acontecimiento es el constitutivo básico de la liturgia de la pascua cristiana desde siempre, asociada a él la resurrección de Jesús, culmen de la grandeza.

cristiano que sufre por los enemigos de la fe. Con ello el LBA sigue los tópicos que dieron formación a la historia sagrada. Según esta, algunos personajes de diversas épocas bíblicas eran dignos de ser extrapolados de las escrituras. Fue así como se constituyó con ellos una historia que enseñaría a todos los cristianismos los principios de la fe encarnados en seres humanos reales. El resultado final fue una historia desde el comienzo de la humanidad, pasando por el judaísmo hasta la venida de Dios al mundo, que se encarnó en Jesús.

Dos elementos son valiosos en esa vertiente de la petición (oración colecta) y es preciso diferenciarlos: primero, el reconocimiento explícito de la acción liberadora de Dios como fuente primera de toda libertad. La libertad del ser humano sólo puede venir de quien la posee en absoluto, Dios libertad plena; él existe porque sí (su aseidad) y nadie ni nada lo mueve, el movimiento es causado por él, sin que sea así por aquél causado (motor inmóvil). Segundo, el arcipreste se excluye a sí mismo del grueso de la población: sus cuitas, en este momento de su vida (en otros episodios del LBA también vemos al arcipreste cuitado, pero ya será por otros motivos) se deben a las acciones de sus enemigos, sufre por la maldad de los hombres.

Con tales declaraciones se sitúa él mismo en un estado de inocencia que le permitirá tomar para sí las palabras de San Gregorio en el prólogo en prosa: “Ca dize sant Gregorio que menos fieren al onbre los dardos que ante son vistos, e mejor nos podemos guardar de lo que antes emos visto.” (Líneas 1-18, prólogo en prosa). Al hacerse eco de esas palabras, que parecen haber sido escritas pensando en él (diría el arcipreste) expresa el hecho existencial que de los enemigos conocidos se puede esperar todo; incluso sus acciones duelen menos, ya que de ellos es posible esperar flechas y verlas venir. El daño que pueden hacerle hiere menos porque se espera, pero la parte que lo vulnera son las acciones en su contra de quienes aparentemente no

son enemigos y de ellos no espera ningún mal. Al tomarlo desprotegido y porque sus amigos actuaron como enemigos, entendemos que sus dardos duelan más; tal es la proporción de la cuita, algo muy común en las esferas jerárquicas de la iglesia e incluso en el mundo académico de las universidades en las cuales acusaciones diversas provenían de los mismos maestros.

Creemos que la prisión fue un hecho real en la vida del autor, pero los críticos se han concentrado en el por qué de ella, incluso, se ha afirmado⁴⁰¹ que fue preso por no cumplir con el celibato. Desde luego que no compartimos esta interpretación y es por ello que hemos trazado una historia de la iglesia que incluyera la cuestión celibataria desde los orígenes del cristianismo, con lo cual dejamos muy explícito que la preocupación excesiva de los críticos por la cuestión celibataria es una mirada anacrónica, producto de su posición desde los siglos XX y XXI.

Quizá a los críticos tan eruditos, preocupados por aquellos lobos que señalamos en la nota al pié de página, les faltó sólo haber leído el texto del evangelio de Mateo 10, desde el comienzo

⁴⁰¹ Se estableció que el arcipreste estuvo preso por no cumplir con el celibato. Vamos a reseñar brevemente cómo se elaboró y se dio por cierta esa conjetura. El profesor Pérez López, retoma la ruta de los críticos que intentaron explicar en el manuscrito G la presencia del verso: **“Quan[d]o los lobos preso lo an a don Juan en el campo.”** Comenzando por Ducamin quien anotó que la presencia de este verso venía de una canción popular. Según el profesor Pérez, Criado del Val y Naylor se limitaron a señalar el verso en G como popular. Fue Charini, tomando a Duncamin, quien lo asumió como una referencia probable a la prisión del arcipreste. Siguiendo ese derrotero, agrega Pérez: “Corominas lo afirmó de manera tajante y se inventó un cantarcillo catalán:” Continúa con su argumentación y cita a Corominas: ‘Sin embargo, tratándose de lobo es natural sospechar una procedencia aragonesa, pues la gran abundancia del animal en las provincias de Huesca y Teruel sobre todo, hace que la aparición del lobo sea casi un tema obsesivo en la poesía popular de Aragón, y ya desde antiguo’ (...)” concluye Pérez: “Y esta conjetura un tanto desmesurada se ha convertido en la *interpretatio recepta*.” Aceptada así por Zahareas, Joset y otros, los críticos se concentraron en preguntarse si el cantarcillo era o no de origen aragonés. El propio Pérez niega que esa línea sea una copla o un cantarcillo. En su propia interpretación: “Según esta noticia del copista de G. ‘los lobos,’ los responsables del apresamiento del autor del LBA, habrían capturado a Juan Ruiz ‘en el campo’ para ‘arrojarlo a la cárcel’ (...) “castigo que se aplicaba a algunos clérigos concubenarios.” Cierra Pérez su conjetura diciendo: “La única posibilidad de que un clérigo visitara la prisión arzobispal por tener concubina era porque ésta sea ‘infiel’ mora o judía. El arcipreste corteja sin la menor conciencia de culpa, con absoluta despreocupación moral, a la mora. (...) También confiesa que hizo muchas cántigas de danza y troteras para judías y moras y para entendederas (amantes), lo cual caía directamente (se entiende que serían amantes o, al menos, en esos poemas él mostraría su disposición a serlo de ellas) dentro de la prohibición de la constitución del legado.” José Luis Pérez López. [El arcipreste de Hita y el “Libro de buen amor.”](http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/pérez.htm) http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/pérez.htm 2/10/2007, pags. 12-16.

(que muy bien anota Alberto Blecua, para ilustrar una condición quizá de los cristianos primigenios que debían justificar oralmente, el derecho a su fe ante los tribunales romanos) y que dice así: “Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos...” Allí estaban ya los lobos mucho antes de cualquier cantarillo o copla. La prisión, con tal criterio, habría llenado los cepos de presbíteros. Ya hemos dicho que para la gente, sobre quienes recaía la acción del presbítero, el celibato no les era familiar. Además, dado el gobierno eclesiástico de la época, el celibato era una cuestión moral que se iba exigiendo en un proceso de establecer un estado sagrado del presbiterado en relación con lo impuro.

Debemos recordar que en tales épocas (siglo XIV) en gran parte, los papas y obispos, se mostraron más preocupados por la recaudación cabal del metálico a sus destinatarios finales y fue en este asunto donde se mostraron coercivos con el clero. En este periodo no estuvieron dispuestos a permitir desviaciones y apropiaciones por terceros, caso que presentó muchos problemas de sangre y encarcelamientos a lo largo y ancho de la Europa cristiana. Si el cardenal Albornoz quería proteger a su arcipreste del gusto por las mujeres de su entorno, lo más lógico es que lo hubiese tomado consigo a Bolonia. Sin saber qué llevó al arcipreste a prisión, podemos analizar en otra vía lo que su encarcelamiento expresa.

Con su aprisionamiento el arcipreste pone de manifiesto un distanciamiento ya dado por su dignidad eclesiástica. Como dijimos antes, se sitúa lejos del grueso de la población para quienes las desgracias le venían de la naturaleza: las inclemencias climáticas que arruinaban sus cosechas y mataban sus animales; las enfermedades incurables (pensemos en las pestes); las hambrunas; las calamidades de las guerras nobiliarias e injusticias de sus nuevos caballeros que como

siempre, dejaban un amplio espectro de viudas y huérfanos pobres que llegaban a la parroquia en busca de la caridad.

En su única manera de explicarse aquellas desgracias naturales, las gentes sólo podían acudir a Dios, experiencia que concitó movimientos de penitentes a lo largo y ancho de la Europa cristiana. Este fenómeno, constatado históricamente, de los flagelantes y los místicos laicos, operó como un abanico de respuestas a la impronta de la naturaleza. Las gentes eran incapaces de ver las raíces de su infortunio en la sociedad en la que vivían y en las acciones que de esa sociedad se desprendían. Estaban ansiosos de hacerlo de un individuo o grupo responsable y en muchos casos ese grupo fue identificado con los judíos, pero es también porque, “el mal y la desdicha no se han dissociado, en donde el orden ético del mal-hacer no se distingue del orden cosmo-biológico del mal-estar: sufrimiento, enfermedad, muerte, fracaso. (...) la anticipación del castigo, en el corazón mismo del miedo a lo impuro, viene a reforzar el vínculo del mal con la desdicha: el castigo recae sobre el hombre como mal-estar y transforma todo sufrimiento posible, toda enfermedad, toda muerte, todo fracaso en signos de manilla.”⁴⁰²

El arcipreste no sufre por causa de la naturaleza, sino por lo que sufrían todos los nobles y eclesiásticos de algún renombre en su vida cotidiana: las acciones de sus enemigos. Este hecho escueto nos puede decir mucho más sobre quién era el arcipreste o si queremos, nuestro poeta. En su plegaria se reconoce fiel a Dios y se equipara con los personajes que sufrieron en la historia de la salvación la acción deletérea de los enemigos. Porque así fue, Dios les concedió la libertad, pero incluso, interpela al Dios mismo:

⁴⁰² Paul Ricoeur. Finitud y culpabilidad. Madrid: Trotta, 2004, p. 191.

“Aún tú que dixiste a los tus servidores

que con ellos sería, ante reys dezidores,

e les dirías palabras que fablasen mejores:

Señor, tú sey conmigo, guárdame de trid[ores]. (Estrofa 7: a,b,c,d.)

El arcipreste se concibe como uno de sus servidores y se acoge al don de recibir las palabras dirigidas directamente por el espíritu santo para defenderse ante los tribunales. Tal parece ser la referencia al texto del evangelio de Mateo.⁴⁰³

Sabemos que el arcipreste es un hombre de ley, entonces nos podemos preguntar si es que no confiaba en ella. Su petición a Dios hace suponer que quienes administran, juzgan, sentencian y condenan en los tribunales no estaban a su favor, podemos pensar que eran sus enemigos o preguntarnos si es que estaban aliados con ellos. No deja de ser extraño que para quien cree en la ley y estando en tal situación, su último recurso sea la intervención directa de Dios, el único que como en los casos de los personajes bíblicos citados, puede intervenir para contrastar la voluntad injusta de los hombres. Una lectura atenta del texto hasta podría inferir que es por ello que manifiestan en la obra sus experiencias sobre el carácter variable de las leyes canónicas y civiles y su acomodo a favor de quienes legislan:

“Cierto es que el rey en regno á poder

de dar fueros e leyes e derechos fazer:” (142: a,b).

⁴⁰³ “Mas cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué váis a hablar. Lo que tengáis que hablar se os comunicará en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el espíritu de vuestro Padre es el que hablará en vosotros.” Biblia de Jerusalén. (Mateo, 10: 19-20.)

Pero también explica cómo se hacen y deshacen las leyes canónicas:

“Otro sí puede el papa sus decretales far,

en que a sus súbditos manda cierta pena dar;

pero, puede muy bien contra ellas dispensar,

por gracia o por servicio toda la pena soltar. (146:a,b,c,d). (Negrilla nuestra). El arcipreste también sabe que con dineros se sale de la prisión:

“El dinero quebranta las cadenas dañosas:

tira cepos e grillos e prisiones peligrosas;

el que non tiene dineros échanle las esposas:” (497: a,b,c).

En todas las posibilidades que conoce para obtener su libertad apela definitivamente al auxilio de Dios dador de la ley. Hay una ley de Dios que no es deleznable como cualquiera de las anteriores:

“Los que la Ley avemos

de Christos a guardar.” (1059).

En páginas anteriores explicamos lo que era tener enemigos en las altas esferas civiles o eclesiásticas. Dentro de esa dinámica social, cuando alguien ha conseguido renombre y crecido a cierta altura, aumenta también el peligro de la difamación (la siempre variable concepción de la fama) y otro tipo de injusticias que le deciden la vida y la muerte. Otro era el caso de la

población campesina era diferente, en las parroquias se acentuaban sus aflicciones, entendidas por estos como fruto de su pecado. Debido a ello tenemos hoy conocimientos de los movimientos laicos de expiación personal y colectiva que exacerbaban a poblaciones enteras a lo largo de Europa. Asimismo, en este contexto se reforzó con las acciones de varios predicadores, la urgencia de buscar sólo la salvación del alma y por tanto el menosprecio y abandono del cuerpo. Este debía castigarse con intensos ayunos, flagelaciones (que imitaran a Jesús) y penitencias que producían daño físico.⁴⁰⁴

En referencia a los debates legales de la época sobre los límites de la autoridad, el arcipreste con su oración intenta reconciliar los conceptos de omnipotencia divina y libertad humana. El paso inmediato es también el de conciliar el de soberanía divina con autoridad humana. En la primera consideración, ya hemos analizado la relación directa entre la omnipotencia de Dios y la libertad humana a través de la intervención directa de Dios (Yahvéh) en la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud del Faraón. En la segunda, el arcipreste afirma en términos legales la soberanía divina sobre la humana en la aplicación de la justicia, lo que conduce a preguntarnos a qué se enfrentaba esa afirmación en el siglo XIV. Una posible respuesta sería a la autoridad humana, contraparte de la *lex divinitatis* (la ley divina) una de las más poderosas y persistentes expresiones de la teoría política en la Edad Media y que en pleno siglo XIV se resquebrajó al cuestionarse la posibilidad del gobierno jerárquico de la iglesia que se concebía como la mediación de esa ley. El arcipreste estaba señalando los peligros e impedimentos de la

⁴⁰⁴ El caso de la llamada herejía del espíritu libre, que a sí mismo se llamaron “**fratres de altissima paupertate**” es un caso que ilustra bien este periodo, “as its most threatening aspects (...) its denial of all traditional intermediaries to salvation including sacraments, the church or any good works.” Robert Lerner. The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages. Indiana: Notre Dame UP. 1972, pags. 36-44.

ejecución de la *lex divinitatis* cuando está en manos de los hombres, pero pese a ellos y el mal uso que los hombres le den, siempre será la ley de Dios.

En las discusiones de los teólogos y canonistas de la época se enfrentaban en agudos debates las concepciones sobre las leyes de los hombres, perentorias y contingentes contra una única ley eterna, imbricada en la naturaleza, el hombre y el universo: **lex divinitatis**. Era por ello que Dios podía pasar por encima de cualquier legislación humana y hacer que lo que hubiera sido no fuera, *a fortiore* si se trataba de una injusticia contra uno de los suyos.

Es en la viabilidad de esa ley de Dios, exactamente en los procedimientos para hacerla efectiva, que se la jugaron los teólogos y predicadores de la época. El arcipreste es muy explícito en su texto y muestra las distintas maneras que tiene la autoridad humana para acomodar la ley a su propio beneficio. Con sus versos da a conocer su experiencia personal de tal autoridad y sus leyes, que aunque él reconoce y acata, no las exime de estar viciadas por el juego de las conveniencias, el dinero y otros factores. En el LBA las legislaciones civiles son sólo hechura de los hombres frente a la única y eterna soberanía divina. Así lo da a entender en el texto, la soberanía del rey en el reino era siempre algo temporal y las leyes cambiantes, “se pueden fazer y desacer.”

En esa concepción de la **lex divinitatis**, las injusticias de los hombres no invalidan la ley divina porque ésta contará siempre con el tutelaje de Dios que al ser el soberano del universo nunca su ley podrá deshacerse a la manera de las leyes de los hombres. En tales condiciones nos preguntamos qué sucede con el ejercicio de la autoridad civil; en esa visión legal de Dios, el gran legislador del universo, sólo se puede deducir que debe ajustarse a ley divina.

Validada sólo frente a la ley divina, cualquier legislación y autoridad civil podría ser tenida como verdadera. Apoyados en tal jurisprudencia los monarcas tenían la convicción de tener que legislar para que la ley divina siguiera su curso a través de sus decretos y leyes; un ejemplo preciso lo constituyeron Las partidas que Alfonso XI oficializara para todo el reino y que se ocupan del buen funcionamiento de la iglesia en todo el reino. Esta explicación pareciera circular porque podemos de nuevo preguntarnos cómo conocemos la ley divina. A responder a esta pregunta se empeñó el arcipreste, defendiendo para ello la mediación a través de la jerarquía eclesiástica: “quien saberlos quisiere oya las decretales.” (1148, d.) Un asunto que también trascendió la política, de una parte implicó la manera en la cual Dios se revela a sí mismo en la creación y de otra cómo espera que todo lo creado esté obligado a responderle. Con ello se puede apreciar una figura contractual que en la teología cristiana se ha llamado la doctrina de la alianza con el hombre y de la cual el prototipo sigue siendo la de Israel con Yawhé su dios.

En el comienzo de estas páginas explicamos que la revelación se vivió y comprendió inicialmente por el testimonio de los apóstoles que tuvieron contacto directo con Jesús y comunicaron lo que vieron y oyeron. Un segundo momento de la revelación estuvo en los múltiples textos de los evangelios y las cartas apostólicas que se escribieron para el servicio de las primeras asambleas cristianas. El tercer momento fue el contituido por los llamados Padres de la iglesia (sobre quienes ya hubo algunas dudas) aunque ya por aquel entonces se empezó a preguntar si la revelación había terminado con la muerte del último de los apóstoles.

En la Edad Media tardía se empezó a considerar un cuarto momento en la revelación de la voluntad de Dios a los hombres. Se planteó que también la voluntad del Papa y los concilios eran fuente de la revelación. Pero esto no pudo aceptarse por consenso, al contrario, suscitó una

serie de sangrientos debates que no lograron acuerdo en el paso de los siglos. Es por ello que estas dos últimas fuentes de la revelación fueron fruto sólo de la actividad legislativa que terminó imponiéndolas a través de dogmas de fe a toda la iglesia. La cúspide de aquella dogmatización estableció como dogma de fe que el Papa, una vez elegido por el Concilio era por elección del espíritu santo.

Las dos últimas fuentes de la revelación que empezaron a ser consideradas verdaderas (la voluntad del Papa y los concilios) no todos las aceptaron. Sólo se pudieron imponer como dogmas de fe, porque durante los siglos XIV y XV, tanto teólogos, filósofos, juristas y hombres de iglesia no estuvieron dispuestos a aceptarlas por considerarles temporales y sujetas a la contingencia, nunca hubo para ello consenso.

La empresa política alcanzada con aquellas dogmáticas fue cortarles el paso a todos los que en aquellos años predicaban haber recibido una revelación directa de Dios. Por ello en los versos de LBA se reinstauran estas polémicas y una oración sencilla, con carácter existencial (pudo ocurrir) en creación de un intelectual, nos permite ver y comprender el acontecer político de su época. Asimismo, ya desde el comienzo podemos acceder al estilo del arcipreste que evita la confrontación directa, procura no intelectualizar y prefiere vivenciar, no atizar a los creyentes con lo que se debatía lejos de la vida cotidiana y parroquial.

El final de la oración es una acción de gracias que reconoce al Mesías y a su madre la Virgen y en tal oración podemos ver tres momentos litúrgicos seguidos en el canon de la misa: una invocación, una petición y una acción de gracias. Esa estructura en este tipo de composiciones

parece ser muy común en la época, algo verificable en los manuales de oraciones muy difundidos en aquellos años.

Llamamos la atención sobre cuál pudo haber sido el propósito de la composición de esta oración en verso, porque precisamente los manuales de oraciones empezaron a existir en manos de los presbíteros para enseñar la doctrina católica y evitar que estos hicieran la oración personal pública, como había sido la costumbre en la iglesia carismática. En el siglo XIV se veía en este tipo de oración pública y espontánea un peligro, porque podían difundir creencias personales heréticas como de hecho lo fue. Las oraciones de los manuales en cambio, eran aprobadas por las autoridades eclesiásticas y reconocidas como ortodoxas, a fuerza de repetirse en todos los actos cultuales, eran memorizadas por los parroquianos.

Es importante reflexionar sobre lo que pudo significar el enfrentamiento entre la oración espontánea y pública frente a la recitación de la oración de los manuales. Ambos casos tipifican lo que hemos venido demostrando: el trabajo institucional y legal de la iglesia por despojarse de las formas carismáticas. Como resultado se eliminó la creatividad individual en las oraciones y un reducto final de ello fueron los llamados visionarios, fenómeno que se vivió en toda Europa y que en los siglos siguientes adoptó nombres diferentes, piénsese en los llamados “iluminados” de los siglos XV y XVI, siempre en la mira de la inquisición y de cuyas sospechas no escaparon Teresa de Avila, San Juan de La Cruz, Ignacio de Loyola y muchos otros después canonizados

No deja de ser paradójico que el arcipreste le diera cabida en su obra a una oración personal para ser transmitida justo en el momento en que la difusión de las oraciones personales estaba prohibida. Por ello nos preguntamos de nuevo, quién pudo haber sido este autor que se

consideraba con licencia para hacerlo. Aquí podemos establecer una conexión con el prólogo en prosa cuyas dos últimas líneas repiten el credo de Atanasio,⁴⁰⁵ de amplia difusión durante la Edad Media y con la recitación del cual todo creyente declaraba su ortodoxia.

En otras prácticas de la formación cristiana, el credo de Atanasio continuaba haciendo parte del material educativo de los maestros de las escuelas monásticas y catedralicias: “The masters in monastic and cathedral schools had been in the habit of glossing various texts, the Athanasian creed, certain books of the Fathers, in addition to Scripture, and these glosses were doctrinal in content; (...)”⁴⁰⁶ En relación a esa misma dinámica de utilizar el credo de Atanasio, cuyo contenido básico es la declaración católica del Dios trino, ya en el siglo XIV éste marcaba las tajantes diferencias entre la iglesia oriental y la occidental. Asimismo, el credo de Atanasio se puede leer como uno de los posibles niveles de interpretación en la disputa que aparece en el texto, entre el togado y el rivaldo acerca del origen romano o griego de las leyes.

⁴⁰⁵ ¿Qué significaba recitar el credo de Atanasio? ¿Quiénes estaban obligados a hacerlo? En aquellos años de tormentosa inquisición, el credo de Atanasio debían recitarlo todos los que eran interrogados por los inquisidores. Así sabemos que un par de siglos antes, Pedro Abelardo fue obligado a recitarlo. Así debían hacerlo todos aquellos que sufrían alguna acusación de herejía. Atanasio representaba para la fe cristiana el bastión que sostuvo la formulación trinitaria contra todos los avatares. Su misma vida está llena de exilios, huidas y persecuciones por su intransigencia en esa materia. Él representa la raigambre de la fe en el Dios trino. Debido a él y por él sufrieron persecución y muerte los que se negaban a aceptar este principio, sobre todo en el norte de Africa. Pero el mismo Atanasio fue víctima de sus enemigos y de no haber sido por el emperador Constantino habría perdido su vida. Atanasio representa el símbolo de la fe verdadera, el credo, del cual el arcipreste da cuenta en las últimas líneas del prólogo en prosa. Es importante anotar que en la historia del cristianismo la festividad de la trinidad se documenta desde los monasterios benedictinos hacia el siglo XI, celebrada el domingo siguiente a Pentecostés. Durante varios siglos no hubo oficialmente un día festivo para la trinidad, es más, lo eran todos los días y estrictamente los domingos en el canon de la misa que sigue conmemorando la acción de las tres personas en una. Pero para los contextos del LBA, en el año de 1334 el Papa de Avignon Juan XXII la oficializó el domingo siguiente a Pentecostés. “The location of this feast on the Sunday after Pentecost may be interpreted as a grateful look back at the now completed mystery of salvation, which, according to early theology, is accomplished by the father through the Son in the Holy Spirit.” Adam Adolf. Op. cit., p. 168. Con esta festividad la Trinidad se convertía en un símbolo que diferenciaba ya por aquel entonces, al cristianismo occidental frente al oriental. Con él el arcipreste declara su más prístina ortodoxia.

⁴⁰⁶ Beryl Smalley. Op. Cit., p. 75.

B El prólogo en prosa: debates y relaciones intertextuales

El intelecto, las discusiones en torno a su constitución ontológica y sus interrelaciones con el alma y la salvación de ésta, llevaban ya una larga historia de debates y desacuerdos filosóficos y teológicos en relación con el periodo aproximado en que fue compuesto el LBA. Desde el siglo XIII en los distintos centros académicos, filósofos, teólogos y canonistas intentaban situar y establecer los puntos de contacto y operación entre el intelecto y el alma. Aunque pareciera extraño después de más de diez siglos, en pleno siglo XIV estos tópicos todavía se debatían. Un problema tan importante para el cristianismo que comprometía toda la soteriología cristiana, no lograba de manera alguna un consenso.

Necesitamos aclarar que cualquier discusión o mera explicación sobre el tópico, a la manera medieval, debía ser encauzada sólo en un razonamiento y así lo hace el arcipreste. Con ello queremos establecer de manera explícita que los métodos del aprendizaje universitario o académico medieval no estaban basados meramente en la transmisión de información o datos. Acostumbrados como estamos, a equiparar conocimientos con datos acumulados, en nuestro siglo XXI resulta mejor conocedor aquél que posea mejor memoria. En aquellas épocas de riguroso debate oral, la memoria era el auxiliar pedagógico básico para poder confrontar en las discusiones lo que otros habían dicho, pero no para repetirlo, sino para construir un buen raciocinio que tenía que ser probatorio o también para establecer o apoyar una *quaestio*.

En la pedagogía medieval la respuesta inmediata a una pregunta, lo que vemos hoy en todas partes, era signo de ligereza, liviandad y por lo tanto, ausencia de fundamento. Cualquier

respuesta a una pregunta tenía que generarse dentro de una actividad raciocinante que le diera fundamento, pero además debía validarse en la demostración del argumento lógico, que partiendo de unas premisas llegara a una conclusión válida. Incluso la formulación de una pregunta era un ejercicio de raciocinio y se elaboraba en un proceso que podía tomar su tiempo.

Con el binomio memoria y lógica se procedía entonces a situar una disputación filosófica o teológica; la respuesta a una pregunta podía tomar una o más horas para ser cabalmente respondida; ese era el contexto en el aprendizaje universitario medieval. De allí que nuestro arcipreste opte también por el raciocinio y haciendo uso de su buena memoria, por la vía de la demostración de principios, compone el prólogo en prosa, también con un procedimiento exegético que muestra sus habilidades en estos campos, tal como lo venían haciendo desde el siglo XII en las escuelas catedralicias, pedagógicamente dedicadas a la exégesis de los textos sapienciales.

En el capítulo segundo llamamos la atención sobre el debate inacabado del origen del alma humana y su estatuto ontológico en los años de la patrística.⁴⁰⁷ Al ser un problema nunca resuelto y sin la mayor importancia durante muchos siglos en una iglesia carismática, la autoridad de San Agustín (que apenas fue nombrado doctor de la iglesia a finales del siglo XIII) en estas materias vuelve de nuevo al debate intelectual.

⁴⁰⁷ Hoy en día los estudios culturales siguen intentando dar cuenta de estos procesos a larga escala: “Radical breaks between periods do not generally involve complete changes of content but rather restructuring of a certain number of elements already given: features that in an earlier period or system were subordinate now become dominant, and features that had been dominant again become secondary.” Frederic Jameson. The Cultural Turn. NY: Verso, 1998, p. 18.

Pero ahora la iglesia del siglo XIV era una institución basada en el derecho que necesitaba deslindarse apresuradamente de su trayectoria carismática. Por lo tanto, lo que durante siglos sólo precisó el cristiano para la salvación del alma por ejemplo, saber que esta existía dentro de él, ya no resistía la confrontación intelectual en un debate. Los puntos de aproximación y desacuerdo generaron sofisticadas disputas y repetidas condenas. Al orden del día estuvieron las censuras que llevaron a un grupo muy calificado de teólogos desde el primer cuarto del siglo XIV a temer por sus vidas. De esa manera se empezaron a contrarrestar las posiciones divergentes dentro de la iglesia, justo en las fuentes mismas donde se producían, las universidades y los teólogos que en ellas enseñaban.

Aunque los críticos del LBA hacen referencia a las condenas del obispo de París Stephen Tempier en 1277, y se suelen apoyar en ellas para establecer los contextos teológicos de la obra, tenemos que explicar que esto es totalmente insostenible, tanto en las fuentes de las condenas cuanto en los contenidos de ellas. Tomemos como punto de partida, la investigación seguida por Thijssen: “In conclusión, then, Bishop Tempier was involved in two doctrinal inquiries in 1277: one against unspecified members of the arts faculty, and one against the theologian Giles of Rome. He probably initiated neither of them, but merely responded *ex officio* to allegations of false teaching. Both inquiries complemented each other in that none of the fifty-one charged errors attributed to Giles of Rome appear on the syllabus of 219 articles, nor vice versa. Only the inquiry that concerned the arts faculty was brought to completion and led to a censure. Both inquiries implied positions that were also held by Tomas Aquinas. This does mean, however, that Tempier was conducting a posthumous inquiry against Thomas Aquinas himself. Rather, Tempier, on the advice of his theologians and some ecclesiastical officials, censured views

defended by still-living contemporaries. Some of these views happened to be Thomistic. (...) The reason why papal court may have wished to interfere with the disciplinary proceedings at Paris is that condemnation of the views of Giles of Rome would also have implied a condemnation of the views of Thomas Aquinas. As Robert Wielockx has convincingly argued, there existed a strong Dominican pro-Aquinas lobby at the curia.”⁴⁰⁸

Son más pertinentes para nuestros fines investigativos las censuras de Avignon de 1327 y 1329. Son sus contenidos los que reinstauramos en la intelección cabal de los contextos filosóficos y teológicos del LBA: “The status of theology; the universals and individuals; **God’s omnipotence and the relation of his will to free will over grace, merit, sin, and future contingents;** (...) which were included among the fifty-one censured at Avignon in 1327.”⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ J. M. M. H. Thijssen. Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400. Philadelphia: Pennsylvania UP. P. 55, 1998.

⁴⁰⁹ Gordon Leff. The dissolution of the medieval outlook. NY: Harper, 1976, p. 90. Hemos puesto en negrilla los temas censurados porque son los mismos a los que hace referencia el arcipreste en su obra. La diferencia está en que el arcipreste no entra a debatirlos sino al contrario, reafirma la teología tradicional en estas materias. Lo que hay que destacar allí es que el LBA estaba al tanto de los debates, pero no de los de 1277, muy distantes y ya para el siglo XIV casi todos sobrepasados o reconsiderados, no establecidos como definitivos por la curia de Avignon, debido a las enormes confusiones y el anonimato de estas censuras. Entre otras cosas, “The title of ‘Averroist’ and his interest in philosophical investigation apart from theology, are the reasons that the doctrine of ‘double truth’ has often been attributed to Siger. This is an anachronism, for no one in the thirteenth century seems to have held such a view.” Justo L. González. A History of Christian Thought. Nashville: Abingdon Press, 1992, p. 286. En otro análisis del llamado averroísmo que se le suele atribuir al arcipreste nos encontramos con la palabra del especialista en filosofía medieval, Gilson: “Averroes habla como si él mismo fuese simultáneamente y bajo el mismo respecto, filósofo y creyente. (...)” estas posiciones, dice Gilson, “han hecho que sus adversarios le atribuyeran la doctrina llamada de ‘la doble verdad’; según dicha doctrina, dos conclusiones contradictorias podrían ser simultáneamente verdaderas: una para la razón y la filosofía, la otra para la fe y la religión. **Parece cierto que Averroes no dijo nada semejante.**” Etienne Gilson. La filosofía en la edad Media. Op. cit., p. 354. (Negrillas nuestras). Como es necesario ahondar más en esta materia para desechar definitivamente viejos clichés traemos las afirmaciones de los especialistas en Averroes: “La teoría de la doble verdad no encuentra fundamento en la obra de Averroes. (...) “decir que Averroes defiende en el *Fas al-Maqal* la existencia de dos verdades contrarias, no solamente es falso, sino epistémicamente imposible.” Idoia Maiza Ozcoidi. La concepción de la filosofía en Averroes. Madrid: Trotta, 2001, p. 63.

El arcipreste no hace caso omiso de la polémica sobre estos temas, estaba a tono con su época, pero al hacerlo recurre al apoyo de una variante espiritual hebrea que pide a Dios el intelecto como principio rector de todo conocimiento. Con ello se atiene a la exégesis de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, los decretos canónicos y Las Clementinas, inspirados todos para su formulación en aquel versículo del salmo 31: *“Intellectum tibi dabo, et instruam te in via hac qua gradieris: firmabo super oculos meos.”* Su exégesis seguirá un raciocinio que posee un carácter espiritual con consecuencias intelectuales y legales, de manera diferente a las disputas escolásticas. No toma ni cita autoridad griega o latina para comenzar su acto raciocinador, lo cual muestra que no está debatiendo al acostumbrado estilo universitario y si hace alguna cita es sólo para cimentar su pensamiento pero no retoma para disputar a la manera del método escolástico.⁴¹⁰

En el texto del LBA ya hemos advertido evidentemente, que no sigue los métodos pedagógicos de la escolástica (aunque se atiene a presentar su pensamiento en una construcción de raciocinio estricto) sino que debido a la actividad pastoral de la parroquia, se sitúa del lado de los cristianos no académicos, en el terreno de la formación de la fe de los creyentes, validada como verdadera (según aparece en el texto) porque se apoya en los documentos conciliares y pontificios.

⁴¹⁰ Queremos resaltar que durante el siglo XIII los teólogos se expresaron en **summae**, comentarios a las sentencias, **questiones**, **quodlibetals**, todas ellas formas de enseñanza que se desarrollaban en las aulas de clase y que gozaban ya de una sistematización que favorecía los estudios. Pero es a partir del siglo XIV que poco a poco se va deslindando la actividad pedagógica de estos procedimientos. En particular cuando los intelectuales salen de las universidades y se encuentran con un grupo de oyentes más amplio, van adaptando su pedagogía primero a la lengua vernácula y segundo a distintas maneras de enseñar que marcaron un corte radical con el estilo de las disputaciones universitarias, dando lugar a los llamados , “intelectuales públicos.” Un análisis perceptivo de este proceso se encuentra en: Heiko A. Oberman. *The shape of Late Medieval Thought: the Birthpangs of the Modern Era.* Edinburgh: Clark, 1986. De igual manera hacemos referencia al estudio de Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media.* Barcelona: Gedisa, 1984. Esta edición es particularmente importante porque fue prologada por el mismo Le Goff y plantea el cambio en el estado de la cuestión desde que escribiera su trabajo original *Les intellectuels au Moyen Age.* Como sabemos publicado hacia finales de los años cincuenta.

Lo que podemos aprehender del prólogo en prosa, tal como aparece en el texto que analizamos, es que el intelecto y el buen entendimiento los concede Dios y que para tenerlos hay que pedírselos. Una perspectiva muy distinta a la de los filósofos naturales para quienes eran dados por naturaleza y perfeccionados por la actividad de conocer.

El primer paso para pedir el entendimiento es en una disposición común a cualquier creyente: el temor de Dios, principio espiritual válido tanto para sabios como rudos. Esta precondition es principio del verdadero conocimiento desde los siglos de la patrística hasta las escuelas catedralicias que dedicaban a la exégesis de la literatura sapiencial sus mayores cometidos. Pero el periodo en que trabaja nuestro autor es el de la confrontación intelectual abierta de la lógica y la dialéctica, tal como se ejercitaba en las universidades y en otros estudios, con los textos bíblicos del Nuevo Testamento. Por lo tanto el arcipreste está en un terreno diferente al de la rigurosa enseñanza de finales de la escolástica.

Quizá leía el arcipreste en una escuela catedralicia a oyentes de variadas condiciones culturales que le exigían ese estilo. Lo cierto es que con el prólogo en prosa no estamos frente al texto de un estricto rigor académico, sobre todo por la constante presencia de la experiencia personal en el texto. Con esto en mente podemos creer que se trata de un discurso catequético, esquemático, lacónico, breve y lo que queda por decir es mucho, más del texto escrito. Una mera comparación del LBA con muchos manuales que circulaban en la época, nos comprueban esa brevedad que el poeta aparenta, de acuerdo con la exégesis catedralicia del capítulo 20 del Eclesiástico; un texto my citado en aquel periodo que reprende a los que hacen uso exagerado del verbo haciéndose odiosos. Así lo corroboramos en el texto:

“En suma vos lo cuento por non vos detener:

do todo esto escribiese, en Toledo no ay papel;” (1269: a,b).

Eso es lo que hacemos nosotros los críticos modernos de sus pocas líneas, escribir y escribir comentarios. Nos preguntamos qué discusiones iría a suscitar entre su audiencia este prólogo en prosa. Nunca lo sabremos, pero el autor sí que lo supo y se mantuvo siempre en una línea pedagógica de acercamiento a los creyentes, haciendo recurso a la risa.

Como advertimos anteriormente, su punto de partida es una vertiente del saber en oposición al camino especulativo de la filosofía griega. Su exégesis del salmo XXXI no recorre el sendero de la especulación, dejando muy en claro sus conocimientos en estas materias; como él mismo nos repite no es el caso oportuno para tales debates. De tal manera que sus oyentes o lectores podrán disfrutar de su obra, pero también vivir los fundamentos de sus creencias sin la impronta acuciosa de la racionalidad de la fe, que entonces sacudía todos los centros intelectuales. Por ello resultan de interés en nuestra investigación las razones del autor para componer la obra:

“Fizvos pequeño libro de testo, mas la glosa

non creo que es chica, ante es bien grand prosa,

que sobre cada fabla se entiende otra cosa

sin la que se alega en la razón fermosa.” (1631: a,b,c,d).

Hemos explicado el papel que jugó la literatura sapiencial en las escuelas catedralicias desde el siglo X hasta más o menos comienzos del XIII, con ella se enseñaba, entre otras cosas, a leer y escribir. Pero las escuelas catedralicias continuaron con sus funciones, tal como lo hemos explicado. Pese a la presencia de las universidades, las catedrales continuaban siendo centros de formación de muchos estudiantes, los aspirantes al presbiterado. No todos en esta época podían asistir a la universidad y obtener un título académico, pero si adquirirían la formación para el oficio divino en otros centros educativos.

Fue debido a la profesionalización de los maestros de teología que una nueva perspectiva, racionalmente más elaborada diferente a la bíblica, entró en el debate acerca de la posibilidad del verdadero conocimiento y por ende de la sabiduría.⁴¹¹ El arcipreste se atiene en principio a la función pastoral de la composición de su obra; con ello queremos decir que no pierde de vista lo más importante para salvación del alma. De allí entonces que el tono poético y lacónico de los textos sapienciales le sigan ofreciendo más posibilidades pedagógicas frente al derroche lógico y dialéctico.

El que teme a Dios, hará el bien, salmodia el arcipreste. Si bien es cierto que el principio del temor de Dios tiene una larga historia, se remonta a la formación del reino de Israel y el rey por antonomasia David; su formulación como un ideal de enseñanza pasó por la patrística; dejando a parte a San Agustín, citemos a San Ambrosio: "I shall not appear presumtuos, I trust, I adopt the

⁴¹¹ "The change in emphasis signifies a new outlook. The twelfth century masters had been more interested in the 'divine wisdom' which they found in the Canticle than in the discussion of human affairs and of natural science contained in other books of the group. It was for their successors to redress the balance. The penetration of the *libri naturales* into the curriculum of the arts course at Paris must have affected the theologian's approach to Scripture." Beryl Smalley. Medieval Exegesis of Wisdom Literature. Atlanta: Scholars Press, 1986, p. 7. (Negrilla nuestra).

approach of a teacher when addressing my own sons, for the master of humility himself has said:

‘come, my sons, listen to me: I will teach you the fear of the Lord.’”⁴¹²

Aquel principio pedagógico para acercarse a los textos sagrados fue utilizado en la instrucción de los creyentes a lo largo de la formación de la iglesia y fue siempre el acicate en los dos momentos más álgidos de los debates intelectuales en la historia del cristianismo: la patrística y la escolástica los siglos XIII y XIV. Es por ello que el arcipreste encuentra el referente inicial para enseñar a diversos niveles, pero también para introducir un raciocinio cuidadoso que explique cómo funciona el alma en relación con el intelecto. A diferencia de los debates teológicos de la época, su cometido final será ligar los conceptos a las legislaciones eclesiásticas, con lo cual el resultado es doble: la salvación del alma dentro de la legislación canónica y por ende pontificia, expresadas en el Concilio de Vienne y su derivado: Las Clementinas, dejando muy claro que no hay salvación posible fuera de la iglesia.

Tenemos en él una capacidad sin igual para conducir al creyente en el camino de la legislación eclesiástica venida del Papa y para dejarlo frente al único sendero posible de la salvación del alma: la iglesia católica. En el quehacer del arcipreste el ordenamiento eclesiástico no sufre ningún cuestionamiento ni abre un resquicio a la duda; ese es el cometido de este prólogo.

El temor de Dios expresa la reverencia que se manifiesta en la sumisión a él, como muy bien lo anota el profesor de teología sistemática Charles Ryrie: “Wisdom is not acquired by a

⁴¹² Saint Ambrose. Ivor J. Davidson. (trad.) *De officiis*. NY: Oxford UP. 2001, p. 119. (Negrilla nuestra).

mechanical formula but through a right relationship with God. (...) Wisdom is God-given, not the result of mere human effort or ability.”⁴¹³

Aquella será la perspectiva que adopte el arcipreste a lo largo del LBA; se trata de un don que está al alcance de todos los creyentes y por ello justifica la composición de su obra: “fiz esta chica escriptura en memoria de bien e compuse este nuevo libro en que son escriptas algunas maneras e maestrías e sotilezas engañosas del loco amor del mundo, que usan algunos para pecar. Las quales, leyéndolas e oyéndolas omne o mujer de buen entendimiento que se quiera salvar, descogerá e obrarla á.” (Prologo en prosa: 77-86). De tal manera que no se podrán esperar debates intelectuales en su obra, sino su significado contrario, será asequible para quienes supieran leer o de no saberlo, a los que le escucharan, con ello destierra la soberbia de quienes por aquella época propendían dialogar cara a cara con Dios:

“Sobrar a la grand Sobervia, decir mucha Omildad:

debdo es Temer a Dios e a la su Magestad; (1588, a,b).

Pese a esta salvedad, no podemos sustraernos a los debates filosófico-teológicos y eclesiológicos de su época. Esa es la variante de nuestro trabajo, no del arcipreste, precisamente por tratarse de una obra literaria que circuló en tres dimensiones: poesía, cantares y trottas (danzas); lo que tenemos de ella es el texto poético y con él, ya lo hemos dicho, la reinstauración de la sociedad y la eclesiología de su época.

El alma es lo que se ha de salvar; con ello se retoma el constante tópico de una naturaleza caída, y es para tal fin que debe ser instruida y una vez alcanzada la instrucción: “piensa e ama e

⁴¹³ Charles C. Ryrie. The Ryrie study Bible. Psalms, Proverbs. Chicago: Moody Press, 1978, pags. 107 y 109.

desea omne el buen amor de Dios e su mandamientos.” (Líneas: 21-22). Con lo cual entramos en uno de los quebraderos de cabeza de todos los intérpretes de la obra: el buen amor; lo que supone entonces que hay amores que no son buenos y añadiendo: “E otrosí desecha e aborrece el alma el pecado del amor loco d’ este mundo.” (Líneas: 23-26). En un contexto diacrónico explica Gilson esa perspectiva: “For the idea of love aware that it has a natural object but recognizing no other, the men of the Middle Ages had but to turn to themselves, and in that respect they resembled the men of every age. If, for the rest, they wanted to see the thing in a book, they had Ovid’s *De arte amatoria*, a very explicit and detailed manual which they did not omit to read, copy and imitate. That platonic and Neo-Platonic love that so captivated the Renaissance was not yet known or known only through the medium of Christian interpretations that profoundly modified its character. Aristotle himself, **with the little he had to say on the subject**, appeared on the scene only with the thirteenth century; now already, from the twelfth century, St. Bernard and his disciples had built up a complete doctrine of Christian love.”⁴¹⁴

De tal manera que nuestro arcipreste se acoge a la doctrina del amor, no a la especulación sobre el amor, lo que explica en parte la salvedad que hace al comienzo: es decir, pedir el intelecto a Dios y no entrar en una disputa acerca de la naturaleza de la intelección de los objetos. Esto encuadra perfectamente en la constante posibilidad de un amor loco, un mal que atacaba a muchos de los que tenían todos los recursos del entendimiento y del intelecto. Estos en el texto son los que se sitúan del lado de la soberbia, que para el arcipreste, fue comienzo del primer pecado capital, origen de Lucifer y del mal en el género humano.

⁴¹⁴ Etienne Gilson. *The spirit of Medieval Theology*. New York: Charles Scribner, 1940, p. 269. (Negrilla nuestra).

En los términos anteriores, el temor de Dios como principio es la antesala correcta (en la formulación judeo-patristica) a través de la cual el intelecto consigue el buen entendimiento, pero no será sólo por lo que el buen entendimiento conozca que se conseguirá la salvación del alma sino por el objeto a que se entregue: el buen amor. Es en el amor que puede ganar o perder el alma, porque lo amado puede ser un mal amor o loco amor o incluso puede ser el pecado mismo. El objeto del amor, cuando no se sabe elegir, porque no se tiene la sabiduría para ello, hace que se ame mal y que se crea bueno lo que se ame.⁴¹⁵ Porque el objeto del mal amor es muy sutil y engañoso, se cree bueno lo que se ama y con ello se pierde el alma. La conclusión de esto es que el cristiano amando pierde su alma,⁴¹⁶ no es sólo amar lo que salvará el alma, por ello deberá estar bien instruido de cómo salvar el alma.

⁴¹⁵ Apuntando a la composición de la obra y teniendo en cuenta los materiales citados por el mismo arcipreste: “Si leyeres Ovidio, el que fue mi criado, / en él fallaras fablas que -l ove yo mostrado,/ muchas buenas maneras para enamorado: / Pánfilo e Nasón yo los ove castigado.” (429: a,b,c,d). “Francisco Rico demostró en 1967 que el *Libro de buen amor* formaba parte del conjunto de literatura didáctica ovidiana de la Edad Media. Señalaba antecedentes y relaciones con el *corpus eroticum* ovidiano, especialmente con el *Ars amatoria* y varias *comoedias elegiacas*: *Phamphilus de amore*, *Ovidius puellarum* y *De vetula*. La actitud del arcipreste no era una originalidad personal.” Francisco Javier Grande Q. La moralización ovidiana en el Libro de buen amor y la Confesión del amante. Centro Virtual Cervantes. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/grande.htm 2/10/2007 p. 1. La tendencia de señalar la originalidad del arcipreste dependiendo sólo de las fuentes clásicas ha permitido que se siga inscribiendo el LBA en el género didáctico-moral, en consonancia con muchas de las producciones de este género a lo largo y ancho de Europa. Una revisión del prólogo en prosa nos obliga a replantear esa vieja afirmación y a encontrar mucho mejor una veta menos explorada como es la del objeto del amor. Dentro de esa dinámica exegética del LBA ofrece al oyente o al lector la consideración (para múltiples propósitos) de esa condición humana de estar siempre en la búsqueda del amor y los peligros para la salvación del alma en el momento de elegir el objeto de amor.

⁴¹⁶ “(...) in spite of all its ignorance, blindness and even downright error, is never anything but a finite participation in God’s own love for Himself. Man’s misery lies in the fact that he can so easily deceive himself as to the true object, and suffer accordingly, without even suspecting that he does so; but even in the midst of the lowest pleasures, the most abandoned voluptuary is still seeking God.” E. Gilson. The spirit... Op.cit, p. 274. Este análisis de Gilson es el que se ha sostenido desde su primera formulación en San Agustín, vía Las confesiones. La paradoja se halla en la formulación platónica de que el amor es una participación de lo bueno, por lo tanto, de todo lo que se ama: ¿Qué genera en el hombre el ignorar el verdadero objeto del amor? En Platón conducirá al error a estimar por verdadero lo que no es. De allí entonces que el amor por la filosofía será la idea de todo amor. En La patristica ese amor será **Caritas**, parafraseando la primera carta de San Juan 4; 16. De tal manera que este principio de **Caritas**, fue el que dio curso a la doctrina cristiana del amor. ¿Qué hay de esto en el LBA?

Qué se ama cuando se ama, en esta materia el arcipreste tuvo la maestría de saber conducir su obra en el mundo terrenal guiado por el buen amor, con todos sus matices y para ello el prólogo en prosa fue sólo una parte de sus propósitos. De otro lado, apareció también en la época (visto como un peligro para iglesia desde la corte de Avignon) el movimiento espiritual que quería unificar el conocimiento con el amor, como hizo Meister Eckhart: “La palabra ‘intelecto’, por lo tanto, no está tomada aquí como la mera función de conocer porque no equivale a la razón. No estamos hablando de razonamiento, sino de leer más allá de toda realidad posible, de ahondar en la realidad del mundo inteligible, la realidad donde el alma y Dios se encuentran en profundidad, donde se conocen y, porque se conocen, se aman –hay que recordar una vez más que **conocimiento y amor es la misma cosa**: *‘Mediante el entendimiento acojo a Dios dentro de mí... mediante el amor me adentro en Dios’*.”⁴¹⁷

Meister Eckhart (1260-1337) fue contemporáneo de nuestro autor, aunque un destacado y brillante teólogo, frente a la calamitosa situación de la iglesia de su época, optó por una vía espiritual y mística que se juzgó amenazante para el ordenamiento jerárquico de la iglesia. Si se le compara con el lenguaje del arcipreste, retomando la última frase que citamos de su sermón 6, Eckhart a través del amor vuelca el conocimiento en la inescrutabilidad de Dios. Este sólo elemento del discurso espiritualizante con matices místicos, establece una distancia frente al del arcipreste para quien el conocimiento le propicia elegir un buen amor y con ello en la elección de ese buen amor se salva el alma.

⁴¹⁷ María Toscano y Germán Ancochea. Místicos neoplatónicos. Neoplatónicos místicos. Madrid: Etnos, 1998, p. 89. (Negrilla nuestra).

Las consecuencias para Meister Eckhart eran de esperarse, comparecer ante la inquisición y huir de Avignon, como tantos otros para salvar su vida. A juicio de los inquisidores de Avignon en la obra de Eckhart la jerarquía eclesiástica perdía todo su valor como autoridad divina. Encontraban en sus sermones que el conocimiento de la voluntad de Dios o revelación podía ser asequible a cualquiera sin pasar por la jerarquía eclesiástica (constituida para entonces en fuente de la revelación directa venida de la autoridad de Dios) y por ello se censuró en Avignon en 1327.

Fue debido a la actividad multifacética de nuestro autor que nos da a conocer en segundo lugar otro de sus propósitos al escribir su obra: “E compóselo otrosí a dar algunos lección e muestra de metrificar e rimar e de trobar; ca trovas e notas e rimas e ditados e versos fiz conplidamente, segund que esta ciencia requiere.” (Líneas, 120-122). Con lo cual sus gustos y habilidades para escribir versos, ejecutar los instrumentos y danzar no riñen con el cumplimiento de su misión. El arcipreste acentúa rasgos de la vida que logran sobreponer las dificultades cotidianas del creyente y lo mantiene atento a la salvación de su alma.

Podemos preguntarnos a esta altura del raciocinio del arcipreste, por qué el hombre obra el mal, pese a estar instruido del buen entendimiento, la buena voluntad y la buena memoria. Según el arcipreste, se produce un desacuerdo que viene de la flaqueza de la naturaleza humana: “que es en el omne, que non puede escapar del pecado.” (46-47) Pero el arcipreste inmediatamente reconoce que Dios también fue hombre y por ello debe recurrir a exonerarlo de pecado, “Ninguno, salvo Dios.” (51-52). Cristo no pudo pecar.

Si el entendimiento, la memoria y la voluntad son buenos ya que fueron creados por Dios, el arcipreste necesita dar el paso siguiente para poder explicar la posibilidad de pecado partiendo

del bien creado por Dios. Para esto precisa de calificar estas tres partes no por su condición de creadas, sino por la mengua que puedan tener al ser parte de un ser inclinado al pecado. El pecado ha deformado la bondad de la naturaleza humana. Con lo cual el entendimiento puede ser pobre y por lo tanto no amar el bien; al igual que su memoria que no puede acordarse del bien y por lo tanto la voluntad no lo obra. Aquí encontramos el apego del arcipreste a la ley, bien sea de costumbres o de ciencia y la memoria que la actualice. Las leyes existen para que el hombre se acuerde de ellas y pueda obrar el bien, con lo cual su buen cumplimiento expresa también que éstas son buenas y por ello escritas en los libros.

De tal manera que en la memoria se almacenan las obras, las leyes y las imágenes, una concepción que ya venía desde la patrística de San Agustín, en su visión del funcionamiento de la memoria en tres niveles (ver p.68). El punto mayor de confusión entre los críticos del LBA lo constituye la frase: **“E por esto es más apropiada a la memoria del alma, que es espíritu de Dios criado e perfecto e bive siempre en Dios.”** (69-70). Esta frase que puede aparecer enigmática tiene una larga trayectoria discursiva en la época del arcipreste: “Aristotle begins by trying to distinguish remembering from other sorts of cognitive activity (...) in remembering something, it is not enough just to call to mind the thing remembered, we must also perceive that we saw or heard or learned the thing at some previous time. (...) some animals without intellect nonetheless have memory. Memory, therefore, may belong accidentally to the intellect, but primarily it is a function of sensitive faculty.”⁴¹⁸

⁴¹⁸ John Marenbon. Later Medieval Philosophy. NY: Routledge, 1996, p. 160.

Es claro que el arcipreste no sigue a Aristóteles en esa visión del alma, pero en el periodo que nos ocupa la discusión sobre la memoria del intelecto conducía a la debilitación de este, puesto que el intelecto es perecedero mientras que el alma su contraparte no lo es. En efecto, el alma, desprovista de experiencia sensible, sin el cuerpo todavía puede recordar. Marenbon prueba, en el texto que citamos, como tanto para Tomás de Aquino cuanto para Duns Scotus el alma tiene memoria, pero sus elaboraciones son más complicadas y no se acomodan a la manera escueta como lo hace el arcipreste.

Es conveniente retomar a San Agustín en esta materia⁴¹⁹ y con ello podemos entender mucho mejor al arcipreste. Todo el problema está en situar la memoria en el entendimiento, el cual es débil y por naturaleza mortal; ya muchos siglos atrás San Agustín había establecido la memoria en el alma, por ello el alma; una vez que se libera del cuerpo puede recordar y volver a Dios, la fuente de donde proviene. Así que teniendo en la memoria del alma lo que se debe hacer para alcanzar la salvación, tanto los doctos como los rudos pueden alcanzarla. La salvación no es para los intelectuales o los formados (según la costumbre en la Edad Media) sino para todo el género humano.

Cuando al comienzo del análisis del prólogo nos referimos al amor como caritas, lo dejamos allí porque después el arcipreste volvería sobre él. El procedimiento para llegar a la caridad ha

⁴¹⁹ Es posible entender esta afirmación del arcipreste sin necesidad de dar un salto que confunda y lleve a plantear problemas de averroísmo donde nos los hay. El arcipreste en esto se atiene a San Agustín. Recordemos brevemente que para el padre de la Iglesia el alma era inmortal porque en ella yace el espíritu de Dios, tal y como lo dice el arcipreste, de esta manera tenemos que para San Agustín: "The rational soul in man is the ultimate principle and guide of all the activities of the *vita sensualis*. Finally, there is in man the *vita intellectualis*, which includes the three faculties of the human soul, **Memoria, Intelligentia, and Voluntas**. These three faculties are not separate distinct entities but they are functions of the soul that share in its substantiality. "**haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nee tres mentes sed una mens; consequenter utique nee tres substantiae sunt, sed una substantia.** De Trin. IX, c. iv. Patrick O'Connor. Op. Cit., p. 28. (Negrilla nuestra).

sido la de pedir a Dios el intelecto, una vez obtenido, guardar lo que se debe hacer en la memoria del alma y de allí el paso siguiente es el objeto de amor, el buen amor. Si el comienzo de la sabiduría es el temor de Dios, ¿cuál será entonces el comienzo de la caridad? “E querrán más amar s sí mismos que al pecado; que la ordenada caridad, de sí mismo comienza.” (94-95).

No puede dejar de ser paradójico que la caridad empiece por el amor a sí mismo, de cierta manera ya estaba establecido en el primer mandamiento de la ley: amar al prójimo como a sí mismo. Tenemos con el arcipreste que pecar, amar el loco amor de este mundo es no amarse a sí mismo, porque si se ama a sí mismo se: “desecharán e aborrecerán 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.” (94-99).

Comprendemos mejor una dimensión que está presente en la producción ruiciana: el mal amor es menosprecio del cuerpo y de sí mismo. Nos podemos preguntar, qué podría actuar históricamente como correlato de este principio; sin lugar a dudas todo el movimiento de flagelantes y penitentes que recorrían, en unos reinos más que en otros, los caminos de Europa. La concepción del arcipreste de alegrar el alma y el cuerpo, alargar la vida con el cuerpo limpio va en contra de esa visión espiritual de mortificar y flagelar el cuerpo. Lo mismo puede decirse de ayunar casi hasta perder la vida, despreciar todo goce y concebir como imposible y banal cualquier alegría en esta vida. Además, el movimiento de los flagelantes encarnaba una alternativa de vida espiritual en la cual la iglesia y la jerarquía eclesiástica debían ser rechazadas.

El arcipreste encontró su época propicia para predicar el amor propio como principio de la caridad y el temor de Dios como principio de la sabiduría. Doctrinas en oposición a las prácticas

religiosas consuetudinarias de una variante espiritual laica de la época que propendía por volver a vivir en una iglesia primigenia ya inexistente, la llamada iglesia apostólica.

En aquellos años de conflictiva vida eclesial, el arcipreste promovió la salvación del alma pero sólo dentro de la iglesia y con alegría. Con su creación poética enseñó a cantar, a tocar los instrumentos, a trovar y trotar, para así reír, alegrar y alargar la vida en cuerpo feliz y lo más importante, salvar el alma en cuerpo limpio sin laceraciones y flagelos para ganar mérito.

Bibliografía citada

- Accad, Martin. Penner, Peter F. (Ed.). Christian Presence and Witness Among Muslims. Germany: Neufeld Verlag, 2005.
- Adam, Adolf. The Liturgical Year: its history and its Meaning. Collegeville: Liturgical Press, 1990.
- Aers, David. Salvation and sin. Indiana: Notre Dame UP. 2009.
- Agamben, Giorgio. El reino y la gloria. Buenos Aires: A.H. 2008.
- Ambrose, Saint. Davidson, Ivor J. (Ed.). De officiis. NY: Oxford UP. 2001.
- Anciaux, Paul. The sacrament of penance. NY: Sheed & Ward. 1962.
- Anderson, Gary A. Sin. A history. New Haven: Yale UP. 2009.
- Ansgar Kelly, Henry. Canon Law and The Archpriest of Hita. Binghamton: SUNY, 1984.
- Althoff, Gerd & Geary. (Eds.). The variability of Rituals in the Middle Ages: Medieval concepts of the past. Cambridge: Cambridge UP. 2008.
- Aquinas, Thomas. (A. Kwasniewski y otros, eds.) On Love and Charity. Washington DC: Chatholic UP. 2008.
- Aristóteles. Acerca del alma. Patricio Azcárate (trad.). Buenos Aires: Losada, 2004.
- _____ El órganon. México: Porrúa, 1983.
- _____ Metafísica. México: Porrúa, 2007.
- Asociación española de filosofía medieval. Actas del V congreso internacional de filosofía medieval. Madrid: Editora Nacional, 1979.
- Augustine. The city of God. Chicago: Chicago UP. 1952.
- Ayres, Lewis. Nicaea and its legacy. Oxford: Oxford UP. 2006.
- Bajtín, Mijail. La cultura popular en la edad media y el Renacimiento. Madrid: Alianza, 1987.
- Barton, Simon. The aristocracy in twelfth century León y Castilla. Cambridge: Cambridge UP. 2002.

- Berceo, Gonzalo de. Brian Dutton (ed). Los Milagros de nuestra señora. 2 vols. London: Tamesis, 1971.
- Berman, Harold J. Law and revolution. Cambridge: Harvard UP. 1983.
- Bernstein, Alan E. The formation of Hell. Ithaca: Cornell UP. 1993.
- Bertelloni, Francisco y Burlando, Giannina. (Eds.). La filosofía medieval. Madrid: Trotta, 2002.
- Bisson, Thomas N. The crisis of the Twelfth Century. Princeton: Princeton UP. 2009.
- Bloch, Marc. Feudal society. Chicago, Chicago UP. 1961.
- Blumenberg, Hans. Work on myth. Cambridge: MIT. Press. 1990.
- _____ The legitimacy of the modern age. Cambridge: MIT. Press. 1983.
- _____ Paradigmas para una metaforología. Madrid: Trotta, 2003.
- Bonnassie, Pierre y otros. Las Españas medievales. Barcelona: Crítica, 2001.
- Bornkamm, Günther. El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Braet, Herman y Verbeke, Werner. (Eds.). Death in the Middle Ages. Leuven: Leuven UP. 1983.
- Brague, Rémi. The law of god. Chicago: Chicago UP. 2007.
- Brentano, Robert. Rome before Avignon. NY: Basic Books, 1974.
- Brown, Peter. The cult of the saints. Chicago: Chicago UP. 1981.
- _____ The Body and Society. NY: Columbia UP. 1988.
- _____ Authority and the sacred. Cambridge: Cambridge UP. 1997.
- Brown, Stephen F. Dewender, Thomas & Kobusch, Theo. (Eds.). Philosophical debates at Paris in the Early Fourteenth Century. Leiden: Brill 2009.
- Burns, J. H. (Ed.). Medieval Political Thought. Cambridge: Cambridge UP. 1997.
- _____ Las siete Partidas. Philadelphia: Pennsylvania UP. 2001.
- Burton, Jeffrey R. Lucifer. Ithaca: Cornell UP. 1984.
- Cadden, Joan. Meanings of sex difference in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge UP. 1993.
- Canterbury, Anselmo de. Tratado sobre la caída del demonio. Felipe Castañeda (ed). Bogotá: Uniandes, 2005.

- Carlé, Ma. del Carmen. La sociedad hispanomedieval. Grupos periféricos: Las mujeres y los pobres. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Carozzi, Claude. Visiones apocalípticas en la Edad Media. Madrid: Siglo XXI, 2000.
- Celemín Santos, Víctor. El derecho en la literatura medieval. Barcelona: Bosch, 1996.
- Chartier, Roger. El mundo como representación: estudios de historia cultural. Barcelona: Gedisa, 2005.
- _____ Cultura escrita, literatura e historia. México DF: FCE, 1999.
- Chadwick, Henry. Priscillan of Avila. New York: Oxford UP. 1976.
- Chauvin, Pierre. A chronicle of the last pagans. Cambridge: Harvard UP. 1990.
- Chenu, D.M. Nature, man and society in the twelfth century. Toronto: Toronto UP. 1995.
- Chiffolleau, Jacques. Braet H. Werner V. (Eds.). Death in the Middle Ages. Ce qui fait changer la mort dans la region d'avignon á la fin du moyen âge. Leuven: Leuven UP. 1983.
- Cicerón. Sobre la adivinación. Angel Escobar (trad.). Madrid: Gredos, 1999.
- Colish, Marcia. Evans, G.R. (Ed.). The Medieval Theologians. Oxford: Oxford UP. 2001.
- Colmeiro, Manuel. De la constitución y el gobierno de los Reinos de León y Castilla. Lexington: Biblio life Reproduction Series, 2010.
- Comerford, Kathleen M. Reforming Priest and Parishes. Leiden: Brill, 2006.
- Congar, Yves. After nine hundred years. New York: Fordham UP. 1959.
- Corbin, Henry. Historie de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1986.
- Coriden, James A. The Parish in the Catholic Tradition. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Cornford, F.M. Principium sapientiae. Madrid: Visor, 1987.
- Corrado Fioumara, Gemma. The other side of the language. London: Routledge, 1990.
- Cramer, Peter. Baptism and change in the early Middle Ages, c.200-c.1150. Cambridge: Cambridge UP. 1993.
- Crow, John A. Spain the root & the flower. Berkeley: California UP. 2005.
- Cruz, Manuel. (Comp.). Hacia dónde va el pasado. Barcelona: Paidós, 2002.
- Dales, Richard. The problema of the rational soul in the thirteenth century. Leiden: Brill, 1995.
- Davis, Michael. The soul of the Greeks. Chicago: Chicago UP. 2011.

De Moxó, Salvador. La sociedad política castellana en la época de Alfonso XI. Madrid: anexos de la revista Hispania, nº 6. 1975.

Di Camillo, Ottavio. "Libro de buen amor 70A: What are the libros's instruments?" Viator 21 (1990).

_____ "Medievalia & humanística" Estudios sobre literatura española. Salamanca: SEMYR, 2009.

_____ "Hacia el significado original de buen amor en el Libro del Arcipreste de Hita." Estudios de Filología y Retórica en homenaje a Luisa López Grigera. Bilbao: Deusto, 2000.

_____ "Modern historiographical myths: The case of the nobility learning and ethics in fifteenth century Spain." Razo No 12 (1992).

D'Onofrio, Giulio. History of theology: The middle ages. Collegeville: Liturgical Press, 2008.

Drake, H. A. Constantine and the Bishops. Baltimore: Hopkins UP. 2000.

Dronke, Peter. Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric. Oxford: Oxford UP. 1968.

Duby, Georges. Love and marriage in the middle ages. Chicago: Chicago UP. 1994.

_____ Guerreros y campesinos. Mexico: siglo XXI. 1999.

_____ El año 1000. Barcelona: Gedisa, 2006.

_____ The Europe of the Cathedrals. Geneva: Skira, 1996.

Duval, A. Lauret, H. Legrand J. Sesoüe. (Eds.). Les Conciles OEcuméniques. Paris: CERF. 1994.

Eco, Umberto. Interpretación y sobreinterpretación. New York: Cambridge UP. 1995.

Eliade, Mircea. Iniciaciones místicas. Madrid: Taurus, 1975.

_____ Imágenes y símbolos. Madrid: Taurus, 1979.

Evans, Gillian R. The thought of Gregory the Great. Cambridge: Cambridge UP. 1986.

_____ The language and the logic of The Bible. Cambridge: Cambridge UP. 1996.

Farmer, Sharon & Rosenwein Barbara H. (Eds.). Monks & nuns. Saints & outcasts. Ithaca: Cornell, UP. 2000.

Fencer, Thelma y Lord, Daniel. (Eds.). Fama. The politics of talk & reputation in Medieval Europe. Ithaca: Cornell UP. 2003.

Fichtenau, Heinrich. Heretics and scholars. Pennsylvania: Pennsylvania State UP. 1998.

_____ Living Mentalities and Social Orders in the Tenth century. Chicago: Chicago UP. 1984.

- Fine, Steven. (Ed.). Sacred Realm. Oxford: Oxford UP. 1996
- Fletcher, Richard. Moorish Spain. Berkeley: California UP. 1992.
- _____ The Barbarian Conversion. NY: Henry Holt & Company, 1997.
- Fossier, Robert. The axe and the oath. Ordinary life in the Middle Ages. Princeton: Princeton UP. 2010.
- Freeman, Charles. The closing of the western mind. New York: A.A. Knopp, 2003.
- Fronzini, Risieri. ¿Qué son los valores? México DF: FCE. 2009.
- Gamberro, Luigi. Mary in the Middle Ages. San Francisco: Ignatius, 2005.
- García, Villoslada Ricardo. (Director). Historia de la Iglesia en España. 2 vols. Madrid: BAC, 1982.
- Gautier Dalché, Jean. Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media. Madrid: Siglo XXI, 1973.
- Gilson Etienne. La filosofía en la Edad Media. Madrid: Gredos, 1958.
- _____ The Spirit of Medieval Theology. New York: Charles Scribner, 1940.
- Goldstein, Bernard R. Astronomical and astrological themes in the philosophical works of Leve Ben Gerson. En: Actas del 5º Congreso Internacional de filosofía medieval. Madrid: Editora nacional, 1979.
- Gómez de Liaño, Ignacio. El círculo de la sabiduría. 2 vols. Madrid: Siruela, 1998.
- González Casado, Pilar. La dormición de la Virgen. Madrid: Trotta, 2002.
- González, Justo L. A history of Christian Thought. Nashville: Abingdon, 1992.
- Grant, Edward. A history of natural philosophy. Cambridge: Cambridge UP. 2007.
- Gregory, Saint. Regula Pastoralis. Henry Davis. (Trad.). New York: Newman Press, 1950.
- Guerrero, José Ramón. Historia de la filosofía medieval. Madrid: Akal, 1996.
- Guy, Alain. Historia de la filosofía española. Barcelona: Anthropos, 1985.
- Habermas, Jürgen. Conocimiento e interés. Madrid: Taurus, 1982.
- Heffernan, Thomas J., Burman, Thomas E. (Eds.). Scripture and Pluralism. Leiden: Brill, 2005.
- Heidegger, Martin. Estudios sobre mística medieval. Madrid: Siruela, 2001.
- Heusch, Carlos. (Ed.). Libro de buen amor de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita. Paris: Ellipses, 2005.

- Hinojosa de Eduardo. Documentos para la historia de las instituciones de León y Castilla. Madrid: Centro de estudios históricos, 1959.
- Holopiainen, Toivo J. Dialectic & Theology in the Eleventh Century. New York: E. J. Brill, 1996.
- Isnard, Wilhelm. A history of Mediaeval Church. London: SCM. 1995.
- Jackson, Gabriel. Introducción a la España medieval. Madrid: Alianza, 1966.
- Jacobs, Helmut C. Divisiones philosophiae. Madrid: Iberoamericana, 2002.
- Jaeger C, Stephen. The envy of Angels. Pennsylvania: PennUP. 1994.
- Jameson, Frederic. The cultural turn. New York: Verso, 1998.
- Jordan, C. McNab, Bruce. Ruiz Teófilo. (Eds.). Order and innovation in the Middle Ages. Princeton: Princeton UP. 1976.
- Kavanagh, Aidian. The elements of rite. New York: Pueblo, 1982.
- Kaye, Sharon M. Medieval Philosophy. Oxford: oneworld, 2008.
- Keck, David. Angels and Angelology in the Middle Ages. New York: Oxford UP. 1998.
- Kesich, Veselin. Formation and struggles. The birth of the Church AD 33-200. Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary, 2007.
- Kieckhefer, Richard. La magia en la Edad Media. Barcelona: Crítica, 1992.
- Klauser, Theodor. A short history of Western Liturgy. Oxford: Oxford UP. 1979.
- Koterski, Joseph W. An introduction to Medieval Philosophy. West Sussex, UK: Wiley & Sons, 2009.
- Landes R., Gow A., y Van Meter, Davis. The Apocalyptic year 1000: Religious Expectation and social change, 950-1050. Oxford: Oxford UP. 2003.
- Laredo, Manuel F. Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media. Madrid: Arco, 1996.
- Le Chapelain, André. Comment maintenir l'amour. Paris: Payot & Rivages, 2004.
- Leclerq, Jean. The love for learning and the desire for God. New York: Fordham, 2009.
- Le Goff. Los intelectuales en la Edad Media. Barcelona: Gedisa, 2008.
- _____ Les intellectuels au Moyen Age. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- _____ L'home medieval. Paris: Éditions du seuil, 1989.

- _____ The birth of Purgatory. Chicago: Chicago UP. 1984.
- Leff, Gordon. The dissolution of the medieval Outlook. New York: Harper, 1976.
- _____ Heresy in the Later middle Ages. Manchester: Manchester UP. 1967.
- Lerner, Robert. The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages. Indiana: Notre Dame UP. 1972.
- Levi, Bernard S. The Bible in the Middle Ages: Its influence on literature and art. Arizona: Arizona State University, 2003.
- Lilley, Keith D. Urban life in the middle ages 1000-1450. New York: Palgrave, 2002.
- Linehan, Peter. The Spanish church and the papacy in the thirteenth century. Cambridge: Cambridge UP. 1971.
- López de Ayala, Pero. Las flores de los morales de Job. Francesco Branchiforti (ed.). Florencia: Le-Monnier, 1963.
- Luscombe, D.E. (Burns, Ed.). Medieval Political Thought. Cambridge: Cambridge UP. 1997.
- Mcdonald, Lee M. The Biblical Canon. Peabody, Mass: Hendrickson, 2007.
- McGrade, A.S. (Ed.). The Cambridge companion to Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge UP. 2003.
- MacKay, Angus. La España de la Edad Media. Madrid: Cátedra, 2000.
- MacKitterick, Rosamond. Charlemagne. The formation of a European identity. Cambridge: Cambridge UP. 2008.
- MacMullen, Ramsay. Christianity&Paganism in the fourth to Eight Centuries. New Haven: Yale UP. 1997.
- Magnavacca, Silvia. Léxico técnico de filosofía medieval. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2005.
- Mansfield, Mary C. The humiliation of sinners. Ithaca: Cornell UP. (Sin fecha en el texto).
- Marenbon, John. From the circle of Alcuin to the school of Auxerre. Cambridge: Cambridge UP. 1981.
- _____ Later Medieval Philosophy. New York: Routledge, 1996.
- _____ (Ed.). Medieval Philosophy. 3 vols. London: Routledge, 1998.
- _____ Medieval Philosophy. A historical and philosophical introduction. London: Routledge, 2007.

- Martin, Raymond y Barresi, John. The rise and fall of soul and self. NY: Columbia UP. 2006.
- Martínez, Salvador. La convivencia en la España del siglo XIII. Madrid: Polifemo, 2006
- Mazo, Karras Ruth. From boys to men. Philadelphia: Pennsylvania UP. 2003.
- Meek, Margaret. En torno a la cultura escrita. México: FCE, 2004.
- Metzger, Bruce M. The canon of The New Testament. Oxford: Clarendon, 1997.
- Mignani, Rigo, Di Cesare, Mario y Jones, George F. The concordance to Juan Ruiz, Libro de buen amor. Albany: SUNY Press. 1977.
- Mollat, Michel. The poor in the Middle Ages. New Haven: Yale UP. 1986
- Moore, Robert Ian. The first European revolution c.970-1215. Oxford: Blackwell, 2000.
 _____ The formation of a persecuting society. Malden, MA: Blackwell, 2007.
- Moorhead, John. Gregory The Great. New York: Routledge, 2005.
- Moreta, Salustiano. Malhechores-feudales. Madrid: Cátedra, 1978.
- Morris, Colin. The discovery of the individual 1050-1200. Toronto: Toronto UP. 1972.
- Murdoch, J., y Dudley S. Edith. (Eds.). The cultural context of medieval learning. Boston: D. Reidel, 1975.
- Noble, Thomas F. The Republic of St. Peter. Philadelphia: Pennsylvania UP. 1084.
- Nussbaum, Martha C. The fragility of goodness. Cambridge: Cambridge UP. 2001.
- Oberman, Heiko A. The shape of Late Medieval thought: the birthpangs of the Modern Era. Edinburgh: Clark, 1986.
- O'Callaghan, Joseph. A history of medieval Spain. Ithaca: Cornell UP. 1975.
 _____ Reconquest and Crusade in medieval Spain. Pennsylvania: Penn. UP. 2003.
- O'Connor, William Patrick. The concept of the soul according to Saint Augustine. Danvers. MA: General Books, 2009.
- Ozcoide, Idoia M. La concepción de la filosofía en Averroes. Madrid: Trotta, 2001.
- Ozment, Steven. The age of the Reform 1250-1550. New Haven: Yale, 1980.
- Pagels, Elaine. The origin of Satan. New York: Vintage, 1995.
- Palazzo, Eric. History of the liturgical books. Minnesota: Pueblo, 1989.
- Paravicini, Agostino. The Pope's Body. Chicago: Chicago UP. 1994.

Pastor de Togneri, Reyna. Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval. Buenos Aires: Ariel, 1973.

Pelikan, Jaroslav. The Christian tradition. The growth of Medieval Theology (660-1300). Chicago: Chicago UP. 1978.

_____ The Christiantradition. A history of the development of doctrine. Chicago: Chicago UP. 1978. Vol. 3.

_____ The shape of death. New York: Abingdon, 1961.

Penner, Peter F. (Ed.). Christian Presence and Witness Among Muslims. Germany: Neufeld, 2005.

Peña Pérez, F. Javier. El surgimiento de una gran nación. Castilla en su historia y en sus mitos. Barcelona: Crítica, 2005.

Pérez, Martín. Libro de las confesiones. Madrid: BAC, 2002.

Perkins, J. The suffering Self. London: Routledge, 1995.

Platón. Ion-Timeo, Gorgias, Critias. Buenos Aires: Andrómeda, 2004.

Powell, James M. (Ed.). The Deed of Pope Innocent III. Washington: Catholic UP. 2004.

Powers, James. A society organized for war. Berkeley: California UP. 1988.

Real academia de la historia. Las siete Partidas del Rey Don Alfonso el sabio. París: Lecointe y Lasserie, 1845.

Reilly, Bernard F. Cristianos y musulmanes 1031-1157. Barcelona: Crítica, 1992.

_____ The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII. Philadelphia: Pennsylvania UP. 1998.

_____ The Medieval Spains. Cambridge: Cambridge UP. 1999.

Renouard, Yves. The Avignon Papacy. NY: Barnes&Noble, 1994.

Reynolds, R.E. (Ed.). A ninth-century treatise on the origins, office, and ordination of the bishop. Revue Bénédictine. T. LXXXV, nos. 3-4 (1975).

Ricoeur, Paul. El conflicto de las interpretaciones. Buenos Aires: FCE. 2003.

_____ Finitud y culpabilidad. Madrid: Trotta, 2004.

Rio, Alice. Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Cambridge: Cambridge UP. 2009.

Rist, J. M. La filosofía estoica. Barcelona: Crítica, 1995.

- Rivera, Juan F. Estudios sobre la liturgia mozárabe. I.P.I.E.T. T. III-1. Toledo: diputación, 1965.
- Robinson, I. S. The papal reform of the eleventh century. Manchester: Mancheste UP. 2004.
- Rodríguez-Velasco, José D. Order and Chivalry. Philadelphia: Pennsylvania UP. 2010.
- Rohde, Erwin. Psique. México, DF: FCE, 2006.
- Rorty, Richard. Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona: Paidós, 1996.
- Rosemann, Philipp W. The story of a great medieval book Peter Lombard Sentences. Toronto: Broadview, 2007.
- Root, Jerry. "Space to speke." NY: Peter Lang, 1997.
- Ruiz, Juan. Libro de buen amor. Alberto Blecua. (Ed.). Madrid: Cátedra, 1998.
- _____ Libro de buen amor. Edición crítica. Joan Corominas. Madrid: Gredos, 1967.
- Ruiz, Teófilo. From Heaven to Earth. Princeton: Princeton UP. 2004.
- Ryrie, Charles. The Ryrie study Bible. Psalms, Proverbs. Chicago: Moody Press, 1978.
- Salzman, Michele R. The making of the Christian aristocracy. Harvard: Harvard UP. 2002.
- Sandoval, Prudencio de. Historia de los Reyes de Castilla y León. Lexington: Michigan reprints. 2010.
- Schimmelpfennig, Bernhard. The papacy. New York: Columbia UP. 1992
- Schweizer, Eduardo. La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Serra, Aristide. Myriam, fille de Sion. Paris: M'diaspaul, 1999.
- Smalley, Beryl. The study of the Bible in the Middle Ages. Indiana: Notre Dame, 1978.
- _____ Medieval exégesis of wisdom literature. Atlanta: Scholars Press. 1986.
- Smith, Julia M.H. Europe after Rome. Oxford: Oxford UP. 2005.
- Stead, Christopher. Philosophy in Christian Antiquity. Cambridge: Cambridge UP. 1994.
- Stein, Peter G. El derecho en la historia de Europa. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- Stock, Brian. Augustin the reader. Harvard: Harvard UP. 1998.
- _____ The implications of literacy. Princeton: Princeton UP. 1983.
- Strayer, Joseph R. Western Europe in the in the Middle Ages. NY: Appleton-Century, 1955.
- Swanson, Jenny. En: G.R. Evans (Ed.). The medieval Theologians. Oxford: 2001.

- Tabares Plasencia, Encarnación. Literatura y derecho en el Libro de buen amor. Sevilla: Doble J, 2009.
- Tellenbach, Gerd. The Church in Western Europe from the tenth to early twelfth century. Cambridge: Cambridge UP. 1993.
- Thijssen, J.M. M. H. Censure and Heresy at the University of Paris 1220-1400. Philadelphia: Pennsylvania UP. 1998.
- Thorndike, Lynn. Cecco D'Ascoli. USA: Kessinger. (Sin fecha en el texto).
- Tierney, Brian. The crisis of Church and State 1050-1300. Toronto: Toronto UP. 1998.
- _____ Origins of papal infallibility 1150-1350. Leiden: Brill, 1972.
- Toro Pascua Ma Isabel. (Coordinadora). La Biblia en la literatura española. Madrid: Trotta, vol. I. 2008.
- Toscano, María y Ancochea, Germán. Místicos neoplatónicos. Neoplatónicos místicos. Madrid: Etnos, 1998.
- Trías Mercand, Sebastian. La filosofía de R. Lull, encuentro de lenguas. En: Actas del V congreso internacional de filosofía medieval. Madrid: Editora Nacional. Vol. II. 1979.
- Turner, Alice K. The history of Hell. New York: Harcourt, 1993.
- Ubieta, José Angel. (Director). Biblia de Jerusalén. Bilbao: Descleé de Brouwer. 1967.
- Universidad Complutense. La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. 3 vols. Madrid: 1987.
- Ullman Walter. Law and Politics in the Middle Ages. NY: Cornell UP. 1975.
- _____ A short history of the papacy in the Middle Ages. NY: Routledge, 2003.
- _____ The origins of the Great Schism. London: Burns & Washbourne, 1948.
- _____ The growth of Papal Government in the Middle Ages. London: Methuen, 1962.
- Valdeón, Julio. Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- _____ Salrach, José Ma., Zabalo, Javier. Historia de España. Barcelona: Labor, 1983, vol.4.
- Van de Wiel, Constant. History of canon law. Louvain: Peeters Press, 1991.
- Van Dijk, T. Ideología: una aproximación multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Vauchez, André. The laity in the Middle Ages. Indiana: Notre Dame UP. 1993.
- _____ La spiritualité du Moyen Age occidental. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

- Verger, Jacques. Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles. Rennes: Rennes PU. 1999.
- Vidal Manzanares, César. El judeo-cristianismo palestino en el siglo I. Madrid: Trotta, 1995.
- Wallace, Ruth A., y Wolf, Alison. (Eds.). Contemporary sociological theory. NJ: Prentice Hall, 2006.
- Walker, B. Caroline. The resurrection of the body. New York: Columbia UP. 1995.
- _____ Jesus as mother. LA: California UP. 1982.
- Weber, Max. On Charisma and institution building. Chicago: Chicago UP. 1977.
- Wedel, Theodore O. Astrology in the Middle Ages. Mineola: Dover, 2005.
- Weiss, Julian. The 'Mester de Clerecía': Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile. Woodbridge: Tamesis, 2006.
- Wenzel, Siegfried. (Ed.). Fasciculus morum. University Park: Penn. State U. 1989.
- Winroth, Anders. The making of Gratian's Decretum. Cambridge: Cambridge UP. 2000.
- Wise, Susan. The history of medieval world. New York: Norton, 2010.
- Wright, John P. y Potter, Paul. (Eds.). Psyche and Soma. Oxford: Clarendon, 2006.
- Zink, Michel. El juglar de nuestra señora. Salamanca: Sígueme, 2000.

Fuentes electrónicas en la Internet

- La paremiología en el Libro de buen amor. Centro Virtual Cervantes. CuarteroSancho, María Pilar. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/cuartero.htm. 2/10/2007.
- El nicho del arcipreste. Centro Virtual Cervantes. Gonzalez Ruiz, Ramón. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/gonzalvez.htm 2/5/2007.
- La moralización ovidiana en el Libro de buen amor y la confesión del amante. Centro Virtual Cervantes. Grande, Q. Francisco Javier. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/grande.htm 2/10/2007.

El arcipreste de Hita y el “ Libro de buen amor”. Centro Virtual Cervantes. Pérez, López José Luis. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/linage.htm 2/5/2007.

Investigaciones sobre el Libro de buen amor en el archivo y biblioteca de la catedral de Toledo. Centro Virtual Cervantes. Pérez López, José Luis.

http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/pérez.htm 2/10/2007.

Puntos y notas al músico Juan Ruiz. Centro Virtual Cervantes. Rey, Pepe http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/rev.htm 2/10/2007.

Juan Ruiz y el celibato eclesiástico. Centro Virtual Cervantes. Márquez Villanueva, Francisco. http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/márquez.htm 2/5/2007.