

ALFONSO DE PARADINAS, ¿CARCELERO DEL ARCIPRESTE DE HITA?: EL *LIBRO DE BUEN AMOR*, MS. S, COMO NARRATIVA (ANTI) BOECIANA

Resumen

Alfonso de Paradinas, copista cuatrocentista del Libro de buen amor, afirmó que el autor había compuesto su obra en la cárcel. La cuestión de la veracidad de tal aseveración se ha discutido como clave interpretativa acerca de la intención del autor. El presente artículo retoma el asunto, reconstruyendo la perspectiva de los lectores del Libro de buen amor. En el libro se encuentran indicios que permiten interpretar el texto como parodia de la "épica boeciana" medieval, o sea, de la búsqueda de conocimiento de sí mismo y de la renuncia de valores mundanos. Paradinas leyó y rescribió el Libro como autobiografía de un delincuente anti-boeciano, convirtiendo así a Gil Albornoz, quien presumiblemente había encarcelado a Juan Ruiz, en brazo de la justicia humana, divina y poética.

Palabras clave: Libro de buen amor, Boecio, horizontes de expectativas, recepción medieval, análisis de manuscritos

Abstract

Alfonso de Paradinas, 14th-century scribe of the Libro de buen amor, claimed that the author had composed his work while imprisoned. The question of veracity of his asseveration has been discussed as an interpretive key to the author's intention. The present article readdresses the issue, reconstructing the perspective of the Libro de buen amor's readers. In the text we find clues that suggest an interpretation of the text as a parody of medieval "Boethian Epic", that is a quest for self-recognition and the abandonment of worldly values. Paradinas read and rewrote the Libro as an autobiography of an anti-Boethian delinquent, transforming Gil Albornoz, who had supposedly imprisoned Juan Ruiz, into the arm of human, divine and poetic justice.

Key words: Libro de buen amor, Boecio, analysis of manuscripts, medieval reception

En el colofón del llamado manuscrito S (Salamanca), el copista nos informa sobre las circunstancias históricas de la composición del *Libro de buen amor*: "este es el libro del arçipreste de hita, el qual conpuso seyendo preso por mandado del cardenal don gil arçobispo de toledo".¹ Esta afirmación, junto

¹ Juan Ruiz, *Libro de buen amor*, ed. Manuel Criado de Val y Eric W. Naylor, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965; p. 574. Todas las citas del *Libro de buen amor* se

con unas referencias a una “presión” en la que dice que se encuentra el narrador, suscitó un debate entre los críticos acerca de la historicidad del encarcelamiento de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. En 1993, Theodore L. Kassier retomó la cuestión, reseñando los trabajos pertinentes de la crítica especializada. Según Kassier, la importancia de la discusión sobre la veracidad de la detención de Juan Ruiz no reside tanto en el hecho de que nos proporcione datos biográficos sobre el autor, sino en que “the question reflects on essential issues of the work’s genre, relationship to the Renaissance, and very nature, including whether other of its aspects may not also be autobiographical”.²

En el presente estudio arguyo, de acuerdo con Kassier, que las referencias “marginales” a “la presión” del Arcipreste, tanto en el texto mismo como en el colofón de S, plantean y, tal vez, resuelven algunas cuestiones hermenéuticas cruciales. No obstante, a la zaga del inspirador y perspicaz trabajo de John Dagenais, propongo tratar la cuestión de la historicidad o, como sugeriré, ficcionalidad, del encarcelamiento del Arcipreste, no tanto como piedra de toque de la intención del autor y de su mensaje, sino más bien como huella de una lectura e interpretación casi contemporáneas del *Libro del Arcipreste* como narrativa (anti-)boeciana.³

La meticulosa recensión de Kassier me exime de la obligación de resumir la discusión sobre el encarcelamiento de Juan Ruiz. Kassier observa que los argumentos expuestos pueden agruparse en cinco tipos:

Those concerned with historical questions and external evidence regarding Juan Ruiz and any possible incarceration; those that insist on a given interpretation based on an intuitive reading of the disputed passages of the text; those concerning the scribal statement following stanza 1709 and the scribe’s knowledge and credibility; and finally, those entailing a close reading of the relevant portions of the text, with an effort to identify pertinent sources or comparisons, examine verbal questions, and distinguish and interpret the sense(s) of key terms.⁴

refieren a la transcripción paleográfica del MS. S de Criado de Val y de Naylor. No indico las ligaduras y abreviaturas ampliadas por los editores y regularizo los equivalentes medievales de “s” e “i”.

² Theodore L. Kassier, “Reexamining the Archpriest’s Imprisonment”, *La Corónica*, 21 (1992), 31-58; p. 31.

³ Además de los varios artículos de Dagenais que culminan en su “Ethics of Reading in Manuscript Culture: Glossing the *Libro de buen amor*” (Princeton, UP, 1996), Hans-Ulrich Gumbrecht (“Aspectos de una historia recepcional del *Libro de buen amor*”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 280-282 (1972-73), 598-610), Michael Rössner (“Rezeptionsästhetische Lektüre im Werk des Arcipreste de Hita: Zu den Leerstellen im *Libro de buen amor*”, *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen*, 221 (1984), 113-29) y Dayle Núñez-Seidenspinner (*The Allegory of Good Love: Parodic Perspectivism in the Libro de buen amor*, Berkeley, U of California P, 1981) han llevado a cabo estudios del *Libro de buen amor* desde la perspectiva de la estética de la recepción. Dagenais en su estudio sobre la tendencia medieval “for text and gloss to merge and for the former to dominate the latter” menciona a Boecio como uno de los autores que sometidos a este procedimiento, pero no sigue esta huella (*Ethics*, *op. cit.*; p. 34).

⁴ Kassier, *op. cit.*; p. 33.

Ninguno de los argumentos es, según Kassier “completely convincing and may uncritically be regarded as offering ‘the correct solution’”.⁵

Es obvio que el colofón del manuscrito S es el origen de la discusión sobre el encarcelamiento del Arcipreste. Los manuscritos T (Toledo) y G (Gayoso) carecen de referencias a la prisión del protagonista; es difícil imaginarse que los críticos hubieran prestado atención particular a la “presión” sin la aseveración explícita del copista de S de que el autor había compuesto su libro como “preso”. Puesto que los análisis del texto y contexto histórico no son concluyentes, me parece pertinente acercarse a la cuestión de la “presión” desde la perspectiva de los lectores del texto.

De lo antes expuesto, se deduce que nos enfrentamos con dos alternativas interpretativas del remate del copista: o bien el copista tuvo a su disposición datos históricos hoy perdidos sobre la detención del autor, el Juan Ruiz histórico, por Gil de Albornoz, o bien los indicios textuales en el manuscrito del *Libro de buen amor* que le sirvió de base para su labor de amanuense, lo convencieron de que el autor había compuesto su obra en la cárcel. Aunque no puede descartarse la posibilidad de que un copista salmantino adquiriera más de medio siglo después de la composición del texto información fidedigna sobre la suerte de un tal “Juan Ruiz”, se trata, a la luz de la ausencia de documentos que lo demuestren, de una conjetura poco persuasiva.⁶ La segunda alternativa entraña que el copista fuera o una persona ingenua o que se tratase de un “falsificador”.⁷

Ahora bien, cabe preguntarse por qué este copista presentó con total certeza o desvergüenza al arcipreste como prisionero. Conviene que nos familiaricemos con el amanuense cuatrocentista. Ya que en el manuscrito S falta el habitual “scripsit” que identifique positivamente a “Alffonus paratinen” como amanuense,⁸ es posible pensar, según Dagenais, que la persona mentada fuera el propietario, el destinatario o el patrono del manuscrito.⁹ Sin embargo, “Alffonus paratinen” es la única persona conocida que puede ser relacionada con el manuscrito S y, de acuerdo con la mayoría de los estudiosos, presumiblemente el copista del manuscrito.

⁵ *Ibid.*; p. 31. Cotejando el *Libro de buen amor* con las *Cantigas de Santa María*, el mismo Kassier retoma la discusión sobre la interpretación correcta del término “presión”. Llega a la conclusión, tampoco “completely convincing”, de que “a literal interpretation [sc. de “presión”] is fully respectable” (54).

⁶ La posibilidad de que el amanuense reflejara en su *explicit* una leyenda popular puede subsumirse bajo la segunda alternativa: ¿se trató de confidentes fehacientes?, ¿en qué fuentes se basaba la “biografía” de Juan Ruiz?

⁷ Véase la reseña de Kassier sobre la evaluación del copista Alfonso de Paradinas en la crítica (*op. cit.*; pp. 35-38).

⁸ *Op. cit.*; p. 574.

⁹ Dagenais, *Ethics, op. cit.*; p. 121.

Ramón Menéndez Pidal identificó a “Alffonus paratinen” como “Alffonsus Paratinensis”, o sea Alfonso de Paradinas.¹⁰ Natural de Paradinas (Paladinas), en la diócesis de Salamanca, nació en 1395. Ingresó en el Colegio de San Bartolomé de Salamanca hacia 1417. En dicha época, conjetura Menéndez Pidal, habría llevado a cabo la copia del *Libro de buen amor*. Después de enseñar leyes canónicas en Salamanca, asumió el cargo de abogado consistorial en Roma. Al volver de Italia, Enrique IV le proveyó del obispado de Ciudad Rodrigo, que ocupó desde 1463. Durante su segunda estancia en Roma fundó el hospital e iglesia de Santiago, en la cual fue enterrado el “ilustre copista” (150) después de su muerte el 19 de octubre de 1485.¹¹

Alfonso de Paradinas encontró en su modelo varias alusiones al encarcelamiento del arcipreste. Glosando ejemplos bíblicos y leyendas cristianas de cautiverio corpóreo y espiritual basadas en el *Ordo commendationis animae*,¹² el hablante pide a Dios en la oración introductoria de S que le saque de una “presión”.¹³ En las porciones líricas que siguen en S al primer *explicit*,¹⁴ halló unas oraciones marianas que retoman el tema de la *Commendatio*,¹⁵ mentando una “carcel peligrosa” y una “presion syn meresçer”.¹⁶ A continuación, S añade la “Cántica de los clerigos de talauera”,¹⁷ a la que sigue el colofón de Paradinas. La *Cántica* es una adaptación a la realidad toledana de la primera mitad del s. XIV de la *Consultatio sacerdotum*, tres poemas goliardescos de principios del s. XIII atribuidos a Walter Map.¹⁸ En el *Libro de buen amor*, un arcipreste llega

¹⁰ Ramón Menéndez Pidal, “Notas al *Libro de buen amor*”, en *Poesía árabe y poesía europea, con otros estudios de literatura medieval*, 5ª ed., Madrid, Espasa, 1963; pp. 137-57; pp. 145-50. Véase también Manuel García Blanco, “Don Alonso de Paradinas, copista del *Libro de buen amor*. Datos para su biografía”, *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal* 6. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956; pp. 339-54.

¹¹ Menéndez Pidal, *op. cit.*; p. 150. En 1984, Henry Ansgar Kelly (*Canon Law and the Archpriest of Hita*, Binghamton, NY, 1984; p. 29) puso en tela de juicio la identificación hecha por Menéndez Pidal. La respuesta de Pedro Cátedra (*Amor y pedagogía en la Edad Media: Estudio de doctrina amorosa y práctica literaria*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989; p. 44) demuestra que el copista, de hecho, fue el personaje histórico propuesto por Menéndez Pidal.

¹² Según John K. Walsh (“Juan Ruiz and the *Mester de clerezía*: Lost context and lost parody in the *Libro de buen amor*”, *Romance Philology*, 33 (1979-80), 62-86; pp. 65-66) la fuente es el *Poema de Fernán González*.

¹³ *Op. cit.*; p. 1; v. 1d, 2d, 3d.

¹⁴ *Ibid.*; p. 553; v. 1634.

¹⁵ *Ibid.*; pp. 562-70; v. 1661-1689.

¹⁶ *Ibid.*; p. 564; v. 1666i y p. 566; v. 1674f. Kassier (*op. cit.*) resume la discusión de si se trata de una “presión” espiritual o histórica; se verá que esta diferenciación no afecta al propósito de mi argumento.

¹⁷ *Op. cit.*; pp. 571-574; v. 1690-1709.

¹⁸ Kelly (*op. cit.*; pp. 87-88) retrasa la datación de la composición de la *Cántica* hasta comienzos del siglo XV y señala al copista como posible autor. Francisco J. Hernández (“Juan Ruiz y otros arciprestes, de Hita y aldeanos”; *La Corónica*, 16 (1989); 1-31) refuta las pruebas de Kelly, fechando la pieza hacia 1322. Para el fondo histórico de la adaptación véase Jesús Menéndez Peláez, *El Libro de buen amor: ¿Ficción literaria o reflejo de una realidad?*, Gijón, Noega, 1980; pp. 47-49.

con cartas del “arçobispo don gil”, “que disen en esta manera:/ que clerigo nin cassado de toda talauera/ que non touiese mançeba cassada nin soltera,/ qual quier que —la touiese descomulgado era”.¹⁹ Los eclesiásticos discuten el mandato y deciden apelarlo.

¿Fueron estas indicaciones suficientes para persuadir a un hombre culto como Paradinas de que Juan Ruiz había escrito su libro en la cárcel en la que le había confinado Gil de Albornoz arzobispo de Toledo y, posteriormente, cardenal? ¿No le habría chocado el hecho de que el preso hubiese compuesto un texto poco apto y provechoso para su situación? Más importante aún, ¿cómo se habría podido atrever a plasmar su conjetura en el texto, “manipular el texto autorial”?²⁰ En vez de especular sobre las dotes intelectuales y sobre la integridad moral del personaje histórico Alfonso de Paradinas y de sus contemporáneos,²¹ me parece hermenéuticamente más fructífero acercarse a estas cuestiones analizando las huellas del lector Paradinas en S.

En la copia de Paradinas, enmiendas y correcciones “abundan en su pluma en una medida superior a la que se ve en el promedio de los manuscritos medievales [...]”.²² Dagenais explica que el copista de S, de acuerdo con otros testimonios de lectores tempranos, trata el *Libro de buen amor* como repositorio de *exempla*, diferenciándose, sin embargo, de otras lecturas contemporáneas en la medida en la que destaca la presencia del arcipreste en los paratextos (rúbricas y colofón) y, por lo tanto, la índole (pseudo)-biográfica de la obra.²³

Del estudio de Dagenais infiero que Paradinas, por una parte, es un copista “intruso” que impuso su sello al texto analizándolo y estructurándolo, e incluso añadiendo su propias interpretaciones. Por otra parte, llama la atención el interés que demuestra por el proteico narrador, enfatizando los aspectos autobiográficos. El manuscrito S indica que Paradinas sintetizó de su fuente una autobiografía de un delincuente narrada desde la cárcel. Las pocas y débiles indicaciones que encontró Paradinas en su fuente ganan importancia si las relacionamos con modos interpretativos y estrategias de lectura medievales.

La primera parte del prólogo de S consiste en una glosa sobre el Salmo XXXI (“Intellectum tibi dabo [...]”) que discurre sobre las facultades del alma,

¹⁹ *Op. cit.*; p. 571; v. 1694.

²⁰ Véase abajo nota 71.

²¹ Véase, por ejemplo, el juicio de Joan Corominas (Prólogo, *Libro de buen amor* por Juan Ruiz, ed. Joan Corominas, Madrid, Gredos, 1967; p. 29): “S [sc. el copista Paradinas] no era sólo un universitario—poseído por lo tanto de cierto complejo de superioridad ante un poeta ajuglarado—sino un estudiante muy joven y seguramente presuntuoso”. Lucius Gaston Moffat acusa a Paradinas de “ignorance of historical fact” (“The imprisonment of the Archpriest”, *Hispania*, 33 (1950), 321-27; p. 326); María Rosa Lida de Malkiel concluye que “la ‘autoridad’ y ‘respeto’ de las noticias de Paradinas no tienen excesivo peso” (“Nuevas notas para la interpretación del *Libro de buen amor*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 13 (1959), 17-82; p. 81).

²² Corominas, *op. cit.*; p. 29. Véase también Dagenais, *Ethics, op. cit.*; p. 121.

²³ *Ibid.*; p. 127.

según la tradición agustina: entendimiento, voluntad, memoria.²⁴ Llama la atención la “extrañeza” del tratamiento de la memoria. El prologuista relaciona en su comentario al salmo XXI, 9 “Nolite fieri sicut equus E mulus in quibus non est intellectus” la memoria con el juicio y el amor de lo bueno.

E avn digo que viene de —la pobledad de— la memoria, que non esta instructa del buen entendimiento, ansi que non puede amar el bien nin acordarse dello para lo obrar.²⁵

Afirma que

escogiendo E amando con buena voluntad saluacion E gloria del parayso para mi anima, fiz esta chica escriptura en memoria de bien. [...] E dios sabe que la mi intencion non fue de —lo fazer por dar manera de pecar, ni por mal dezir, mas fue por Reduçir a toda persona A —memoria buena de bien obrar, e dar ensienpro de buenas costunbres e castigos de saluacion.²⁶

El prólogo del S presenta la “chica escriptura,” o sea, lo que hoy llamamos *Libro de buen amor* como un manual educativo de memoria.²⁷ A través del énfasis que Juan Ruiz pone en la educación de la memoria, su libro es, como demuestran estudios recientes, representativo de las culturas cristiano-medievales que, apropiadamente, se pueden calificar como culturas mnemónicas.²⁸ Por lo que atañe a la lectura de artefactos escritos, es preciso subrayar que la memoria medieval no solamente determinaba el formato, el contenido y la estructura de los textos, sino también las prácticas y estrategias de lectura.²⁹ La memoria educada no equivale a una mera memorización de los textos leídos, o sea, equivalente a “grabación mimética” de los contenidos, sino que implica una “rumiatura”, a saber, la descomposición e incorporación, de manera fructuosa, a la memoria del lector.³⁰ Este proceso asociativo implica la actualización

²⁴ Sobre las “ideas literarias” en el prólogo del *Libro de buen amor* y estudios respectivos véase John Dagenais, “A Further Source for the Literary Ideas in Juan Ruiz’s Prologue”, *Journal of Hispanic Philology*, 11 (1986); pp. 23-52.

²⁵ *Op. cit.*; p. 5.

²⁶ *Ibid.*; pp. 6-7.

²⁷ Dagenais, *Ethics, op. cit.*; pp. 89-90. La evidencia textual del prólogo no sostiene la conclusión de Dagenais de que el libro es “ultimately a honing, a training of the will”(ib.; p. 91); la “buena” voluntad (y el “buen” entendimiento) se presentan como efectos de una memoria educada y de buenos *habitus* mnemónicos.

²⁸ Véase el libro fundamental de Mary Carruthers Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, 2nd ed., Cambridge and London, Cambridge UP, 1992 (con extensa bibliografía).

²⁹ Para las bases epistemológicas y el modelo fisio-psicológico, la llamada “psicología de las facultades” véanse Harry Wolfson, “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts”, *Harvard Theological Review*, 28 (1935), 69-133, Murray Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, Urbana, IL, U of Illinois, 1927, E. Ruth Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute and U of London, 1975 y Carruthers, *op. cit.*; pp. 46-79.

³⁰ Carruthers, *op. cit.*; pp. 156-188.

de lecturas previas que guíen la recepción e interpretación del texto actual.³¹

Se plantea la cuestión de cuáles serían las asociaciones que se le habrían presentado a un lector culto del manuscrito del *Libro de buen amor* como Alfonso de Paradinas. En las coplas introductorias el lector encuentra las ya citadas referencias a la “presión”, metafórica o no, del hablante. Por otro lado, el lector medieval reconocería inmediatamente como subtexto el *Ordo commendationis animae*. Un preso que pide auxilio *in extremis* evocaría en el lector medieval forzosamente la imagen de Anicius Manlius Severinus Boethius y de su *Consolatio philosophiae*.³² En otras palabras, los paratextos del *Libro de buen amor*, el poema introductorio y, como veremos, el prólogo en prosa, crean la expectativa de una especie de consolación.³³

Claro está que desde la perspectiva del lector moderno el *Libro del Arcipreste* frustra esta expectativa tajantemente: en vez de un diálogo con la Filosofía en el que la víctima, el encarcelado Boecio, encuentra consolación, renunciando, paso a paso, a los bienes terrenales, halla el lector en el *Libro* las aventuras eróticas de un arcipreste.

No obstante, como Ann W. Astell demuestra en su libro *Job, Boethius and the Epic Truth*,³⁴ los lectores medievales tenían un concepto de narración boeciana que pone de relieve claramente la alteridad de la cultura medieval. Astell aduce ejemplos de cómo comentaristas medievales relacionaban textos “épicos”, para nosotros dispares, como la *Odisea*, la *Iliada*, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella y la *Psychomachia* de Prudencio y expone

³¹ Domenico Pietropaolo, “Dante’s Paradigms of Humility and the Structure of Reading”, *Dante Today*, Ed. Amilcare Iannuncci, *Quaderni d’Italianistica*, X.1-2 (1989), 199-211; p. 206 y James F. Burke, “The Insouciant Reader and the Failure of Memory in *Celestina*”, *Crítica Hispánica*, 15 (1993), 35-46; pp. 36-37. V. A. Kolve explica que la evocación de imágenes al comienzo de un texto puede servir para iluminar “the significance of the action in new and deeper ways” (*Chaucer and the Imagery of Narrative: The First Five Canterbury Tales*, London, E. Arnold, 1984; p. 91). En el ejemplo que analiza, el *Knight’s Tale* de Chaucer, basado en la *Teseida* boccacciana, es precisamente una cárcel lo que funciona como “opening icon”.

³² Anicius Manlius Severinus Boethius, *Trost der Philosophie* (lateinisch und deutsch) [*Consolatio philosophiae*]. Ed. y trad. Ernst Geggenschatz und Olof Gigon. 4. ed. Zürich und München: Artemis, 1986. En cuanto a la difusión de la *Consolatio* en la Península Ibérica véase Dietrich Briesemeister, quien señala que el número de manuscritos conservados y testimonios de lectores no iguala al de otras partes de Europa, si bien, a partir del siglo XIV, se puede reconstruir “eine weite Verbreitung des Boethius-Textes in Laienkreisen und in Privatbibliotheken im Spätmittelalter [...]” (“Die Überlieferung der *Consolatio Philosophiae* des Boethius im mittelalterlichen Spanien”, *Sinn und Sinnverständnis: Festschrift für Ludwig Schrader zum 65. Geburtstag*, Ed. Karl Holz et al., Berlin, Schmidt, 1997, 15-25; p. 16).

³³ Briesemeister refiere ejemplos de *consolationes* en la Península (*op. cit.*; pp. 21-22); En cuanto al “género” en general véase Peter von Moos, *Consolatio: Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, München, W. Fink, 1971-72. Como ejemplo más obvio de un texto castellano medieval que se podría analizar en términos de consolación boeciana según lo expuesto por Astell, quiero mencionar el *Libro rimado de Palacio*, escrito por Pero López de Ayala en la cárcel.

³⁴ Ann W. Astell, *Job, Boethius, and Epic Truth*, Ithaca, NY, Cornell UP, 1994.

que se trata de narraciones que, desde la perspectiva de los lectores medievales, expresaban una "verdad épica". La "verdad épica" le recuerda al hombre tres aspectos de la *conditio humana*: la mortalidad del cuerpo, su racionalidad, a saber, el poder de controlar y superar sus pasiones, y tercero, la inmortalidad de su alma, su origen divino y su telos en la vuelta a Dios.³⁵ El texto clave de este "género" es la *Consolatio philosophiae* de Boecio.

Boethius' *De consolacione philosophiae* (A.D. 525) gives a summary expression to this Homeric rewritings and stands as the major conduit for the continuation of the classical epic tradition in the Middle Ages. A prosimetric composition, the *Consolation* admits an encyclopedic range of literary forms into its own imitation of epic as a mixed kind, even as its narrative quest for self-knowledge focuses on, and systematically unfolds, the tripartite definition of epic truth derived from figurative readings of Homeric myth.³⁶

El *locus* de la autoridad, el "modelo de verdad", de esta "épica" era, a pesar de las patentes diferencias formales que percibe el crítico moderno,³⁷ el libro bíblico de Job, que los teólogos medievales, desde Orígenes hasta Tomás de Aquino describían como "heroico".³⁸

Ya hemos visto los elementos boecianos que crean la expectativa de una *consolatio* en el manuscrito S del *Libro de buen amor*.³⁹ En el prólogo, S trata un tema que fácilmente puede relacionarse con los aspectos de la "verdad épica". Consiste en una explicación erudita del Salmo XXXI que discute explícitamente la racionalidad del ser humano, el problema del "buen amor" y, con ello, plantea la cuestión del destino del hombre, su mortalidad y el camino que hay que seguir para que el alma vuelva a su origen y creador divinos. Varios estudiosos del *Libro de buen amor* han advertido la progresiva importancia de la muerte en el texto.⁴⁰ Además, llama la atención que en el prólogo de S se evoque dos veces la imagen de Job,⁴¹ figura íntimamente asociada con la "verdad épica".

Como es bien sabido, el *Libro de buen amor* mismo tiene poco que ver con la *Consolatio* boeciana, con el *pathos* y la solemnidad de esta obra, en fin, con

³⁵ *Ibid.*; p. 6.

³⁶ *Ibid.*; p. 11.

³⁷ Basándose en la opinión errónea de Josefo, San Jerónimo difundió la creencia de que el libro de Job estaba escrito en hexámetros, el metro apropiado para un texto épico (Astell, *op. cit.*; p. 1).

³⁸ *Ibid.*; pp. 1-2.

³⁹ Otro detalle en la invocación de S que se puede relacionar con Boecio son los "mescladores" (*op. cit.*; p. 2; v. 10c) que evocan la historia de Boecio el cual debe su encarcelamiento a las intrigas de su enemigos (*op. cit.*; pp. 14-27, 1,4p).

⁴⁰ Roger M. Walker, "'Con miedo de la muerte la miel no es sabrosa': Love, Sin and Death in the *Libro de buen amor*", *'Libro de buen amor' Studies*, ed. G.B. Gybbon-Monnypenny, London, Tamesis, 1970, 231-52, John Dagenais, "Mulberries, Sloe Berries; or, Was Doña Endrina a *Mora*?", *Modern Language Notes*, 107 (1992), 396-405; pp. 400-03; Dagenais, *Ethics*, *op. cit.*; pp. 125-27.

⁴¹ *Op. cit.*; p. 5.

la lucha espiritual de Boecio; consiste esencialmente en una sarta de aventuras amorosas del arcipreste salpicadas con *exempla*.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los textos del “género” de la épica jobiano-boeciana no eran meras imitaciones de los textos fundacionales. Astell examina, por un lado, “reading[s] and rewriting[s] of Boethius’ *Consolation* as a salvific love story in which the suffering hero advances from and through a passionate love of creatures to the love of the Creator”.⁴² Por otro lado, demuestra que Boecio prefigura el triángulo amoroso formado por la escena inicial en la que se encuentran las “scaenicas meretriculas”,⁴³ el paciente masculino y la Filosofía: una sola amada representa sucesivamente los papeles de mujer licenciosa, Filosofía y Gracia Divina, a medida que las experiencias y los sufrimientos del protagonista lo asemejan, paso a paso, a Job y a Cristo.⁴⁴ Por otra parte, Astell sostiene que las recreaciones del subtexto boeciano se prestaban a “parodias”.

In these parodies the lover does not merely echo Boethius in his *complaints about the instability of love and the fickleness of fortune*; he allows a guide-figure (*often a personification of Love*) to replace Lady Philosophy and instruct him in amatory Ovidian remedies rather than philosophical ones. These parodies, in short, define ‘Boethian lovers’ reductively, rewriting the *Consolation as a love story* based on only the initial pairing of the poet and the poetical Muses and *adding a pseudo-Philosophia [...] as a go-between*.⁴⁵

Esta descripción, no cabe duda, evoca asociaciones con elementos claves del *Libro de buen amor*. En lugar de una sola “love story” encontramos una serie de lances amorosos. Después de sus primeros fracasos como amador, el arcipreste se encuentra con Amor: “Con saña que tenia fuylo a -denostar”.⁴⁶ Las largas lamentaciones del arcipreste recuerdan las de Job y, sobre todo, las quejas de Boecio ante su antigua maestra Filosofía (lib. I). Los “castigos”⁴⁷ que Don amor le ofrece al Arcipreste reflejan clara y explícitamente los *remedia amoris* de Ovidio.

Si leyeres ovydio el que fue mi criado,
en-el fallaras fablas que -le ove yo mostrado;
muchas buenas maneras para enamorado,
panfilo e nason yo les ove castigado.⁴⁸

⁴² *Op. cit.*; p. 127.

⁴³ *Op. cit.*; p. 4; I, 1p.

⁴⁴ Astell, *op. cit.*; p. 18.

⁴⁵ *Op. cit.*; p. 129 (subrayado mío).

⁴⁶ *Op. cit.*; p. 54; v. 182a.

⁴⁷ *Op. cit.*; p. 118, v. 425d.

⁴⁸ *Op. cit.*; p. 120, v. 429.

Finalmente, se introduce la figura de la Trotaconventos, que desempeña el papel de alcahueta, como “pseudo-Philosophia”.

Un lector medieval encontraría en el *Libro de buen amor* más asociaciones con la “épica” descrita por Astell: las aventuras fracasadas del arcipreste provocarían reminiscencias de los sufrimientos de Job. Formalmente, debido a la combinación de la prosa del prólogo y de la narrativa en *cuaderna vía* con elementos líricos, el *Libro* podía interpretarse como *prosimetrum*.⁴⁹ La batalla entre Don Carnal y Doña Cuaresma no es solamente una parodia de la épica “secular”, sino que se relaciona con las psicomaquias medievales y, por tanto, con la tradición boeciana.⁵⁰

Además encontramos ciertos rasgos que Katherine Heinrichs destaca como típicos en su análisis de parodias de la *Consolación* boeciana en Boccaccio, Machaut y Chaucer.⁵¹ Heinrichs defiende la idea de que en esta obra los protagonistas y sus interlocutores abusan del saber filosófico en aras de conclusiones falsas, y de que en estos textos se satiriza la inaptitud de los personajes para hacer del *planctus* la base de una consolación, confundiendo, en fin, el amor carnal con el amor divino. Otra vez, los ecos de las “parodias” boecianas en el *Libro de buen amor* son bien preceptibles. Restableciendo mediante la “disputación que -los griegos E los Romanos en vno ovieron” la dicotomía fundamental *corteza/meollo*, el Arcipreste aduce una *auctoritas* para justificarse.

Commo dize aristotiles, cosa es verdadera,
 el mundo por dos cosas trabaja: por la primera
 por aver mantenencia; la otra cosa era
 por aver juntamiento con fenbra plazentera.
 [...]
 sy diz verdat el sabio çertament se prueua:
 omnes, aues, animalias, todas bestia de cueua
 quiere segunt natura compañia siempre Nueva,
 E mucho mas el omne que toda cosa ques nueva.⁵²

El lector “cuerdo” del prólogo⁵³ reconocerá sin dificultad que la referencia al Filósofo por antonomasia contradice posiciones cristianas fundamentales.⁵⁴

⁴⁹ Los criterios premodernos del *prosimetrum* eran obviamente más amplios que los modernos: en su prefacio al libro de Job, San Jerónimo lo describe como *prosimetrum* (Astell, *op. cit.*; p. 14).

⁵⁰ Petrus Compostellanus en su *De consolatione rationis* (ca. 1330), escrita a imitación de Boecio, concluye su primer libro con una batalla entre las virtudes, los vicios, la carne y la razón (Briesemeister, *op. cit.*; pp. 21-22).

⁵¹ Katherine Heinrichs, “Lovers’ Consolations of Philosophy in Boccaccio, Machaut, and Chaucer”, *Studies in the Age of Chaucer*, 11 (1989), 93-116.

⁵² *Op. cit.*; p. 27; v. 71 y p. 27; v. 73.

⁵³ *Op. cit.*; p. 6.

⁵⁴ Francisco Rico, “‘Por aver mantenencia’: El aristotelsimo heterodoxo en el *Libro de buen amor*”, *El Crotalón*, 2 (1985), 169-98 [reim. en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, Centro de Investigaciones Sicológicas, 1986, 271-97].

“El personaje del *Libro*”, explica Pedro Cátedra, “al aludir en el mundo de la reproducción natural a *fenbra plazentera*, salta de las puras funciones del alma vegetativa a las del alma sensitiva, común sólo a animales y hombre, y ahí se ‘empieza a barrer para adentro’”.⁵⁵ Contradiendo fundamentalmente la “verdad épica” el arcipreste se niega a controlar sus pasiones, a acordarse del origen y de la meta divinos de su alma y se asemeja a las bestias.⁵⁶ Evidentemente, trueca así, como las parodias boecianas analizadas por Heinrichs, el buen amor de Dios por la concupiscencia.

Si bien los paralelismos entre el *auctor* Boecio y el *Libro de buen amor* son tangibles, me parece desafortunado calificar el *Libro* en su totalidad como parodia en el sentido estricto,⁵⁷ o postular la *Consolación* como otra “fuente” o modelo estructural del texto.⁵⁸ Ya que Juan Ruiz seguramente conocía la *Consolación* de Boecio, no sorprende que esta autoridad se plasmara, quizá subconscientemente, en el texto del Arcipreste. No obstante, para el lector moderno, las relaciones intertextuales son demasiado tenues para llevar a especular sobre las intenciones de Juan Ruiz y declarar a Boecio precursor del Arcipreste de Hita.⁵⁹

Dagenais ha analizado las interpretaciones de lectores y escribas medievales del *Libro de buen amor*.⁶⁰ En su análisis destaca que los manuscritos T y G, que carecen de indicaciones del encarcelamiento del arcipreste, documentan, sobre todo, un interés en el *Libro* como repositorio de *exempla*.⁶¹ Los lectores de estos manuscritos no dejaron huellas que indiquen una interpretación del *Libro* como “parodia” boeciana. En el manuscrito S, sin embargo, el copista demuestra otros intereses. Si bien le atraen los *exempla*, dispone su manuscrito de manera que sean visibles los elementos “biográficos”, estructurándolo

⁵⁵ *Op. cit.*; p. 43.

⁵⁶ En San Agustín, por ejemplo, leemos que el hombre pierde su humanidad si no controla sus instintos (*La Trinité (Livres VIII-XV): Les images [De trinitate]*, *Œuvres de Saint Agustin* 16, 2^{me} Série: Dieu et son Œuvre, trad. P. Agaësse, notes J. Moingt, Paris, Desclée de Brouwer, 1955; XII,XI,16).

⁵⁷ Gérard Genette, *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1983; pp. 14-19.

⁵⁸ Félix Lecoy (*Recherches sur le Libro de buen amor de Juan Ruiz, Arciprête de Hita*, Rpt. with a New Prologue, Supplementary Bibliography and Index by A. D. Deyermond, Faranborough, Gregg International, 1974; p. 202) señala que Juan Ruiz se sirvió de un *locus communis* boeciano en el epitafio de Trotaconventos. Elena Gascón Vera (“Celestina, Dama Filosofía”, *Celestinesca*, 7,2 (1983), 3-10) interpreta unas conversaciones en *Celestina* como parodias de la situación dialógica en la *Consolación* de Boecio. Una adición importante a la imprescindible investigación de fuentes de Lecoy la ofrece Vittorio Marmo, *Dalle fonti alle forme: studi sul Libro de buen amor*, Napoli, Liguori, 1983; pp. 32-54. Colbert I. Nepaulsingh (*Towards a History of Literary Composition in Medieval Spain*, Toronto, U of Toronto P, 1986; p. 125-34) resume sucintamente el debate acerca de la estructura del *Libro de buen amor*.

⁵⁹ Si bien Juan Ruiz, en el sentido expuesto por Jorge Luis Borges en “Kafka y sus precursores” (*Obras completas*, vol. 2, Barcelona: Emecé, 1996; pp. 88-90), creó a Boecio.

⁶⁰ *Ethics, op. cit.*; pp. 118-70.

⁶¹ *Ibid.*; p. 127.

con títulos en los que llama la atención sobre el papel del Arcipreste.⁶² En suma, Dagenais afirma que ninguno de los manuscritos indica una interpretación globalizadora o una lectura que extirpe el sentido alegórico al que Juan Ruiz alude varias veces.

Juan Ruiz was remarkably clairvoyant in characterizing the future readers of his book. [...] The alleged allegorical reading, which often strikes us as just one more piece of Juanruizian innuendo, is a major exception. If medieval readers found some overarching allegorical significance (or even a fragmentary one) in the *Libro*, that reading has not come down to us.⁶³

Creo que el colofón de Paradinas es testimonio de una lectura que percibe un hilo unificador, o sea, una narración boeciana en el conglomerado textual que le sirvió al copista de modelo. Desde su perspectiva “biográfica” el *Libro de buen amor* se le presentó a Paradinas como la relato de la biografía de un protagonista que, abusando del saber filosófico, desembarca en una odisea, sufriendo fracaso tras fracaso como Job, lamentándose como sus congéneres Boecio y Job, en búsqueda de una “consolación”. Sin embargo, difiere de sus “modelos” fundamentalmente en la medida en la que confunde el amor mundano con el buen amor de Dios. No se trata de una parodia porque, como ha demostrado Dagenais,⁶⁴ no subvierte la función didáctica; el lector sabio, “omne o muger de buen entendimiento que se quiera salvar”,⁶⁵ escogerá, como Juan Ruiz insiste a lo largo de su obra, lo éticamente justo, convertirá las “maneras e maestrias, e sotilezas engañosas del loco Amor del mundo”⁶⁶ en “buen amor”, “A -memoria buena de bien obrar”;⁶⁷ el lector Paradinas parece haber encontrado la “verdad épica” en su modelo.

Es preciso recalcar que Paradinas encontró en el manuscrito que copió la narración de un protagonista que podríamos llamar anti-boeciano: el Arcipreste no es una víctima inocente, un mártir cristiano,⁶⁸ sino un delincuente según las leyes divinas y humanas y su trayectoria no es un acercamiento a Dios sino una serie de pecados. De ahí que Paradinas, como lector que tomó en serio la invitación de Juan Ruiz a “añadir E emendar, si quisiere”,⁶⁹ convirtió con su colofón a Gil de Albornoz en el brazo de la justicia humana, divina y poética.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*; p. 172.

⁶⁴ *Ibid.*; pp. 80-108. Véase también John Dagenais, “‘Se usa e se faz’: Naturalist Truth in a *Pamphilus* explicit and the *Libro de buen amor*”, *Hispanic Review*, 57 (1989), 417-427.

⁶⁵ *Op. cit.*; p. 6 (prólogo).

⁶⁶ *Ibid.*; p. 6.

⁶⁷ *Ibid.*; p. 7.

⁶⁸ La Edad Media consideraba a Boecio cristiano, incluso santo: Ruy López Dávalos, condestable de Castilla (1357-1428), por ejemplo, se refiere a Boecio como “sancto dotor Severino”, Pedro de Portugal como “santo Boecio” (Briesemeister, *op. cit.*; p. 16).

⁶⁹ *Op. cit.*; p. 552; v. 1629b.

Rezagando “the unraveling of meaning” y haciendo “a series of ethical meditations and of personal ethical choices”,⁷⁰ Paradinas no fue, como nos hacen creer los críticos que desconfían de la veracidad histórica del encarcelamiento del Arcipreste, un lector ingenuo sino ingenioso.⁷¹ El “encarcelamiento” de Juan Ruiz por parte de Paradinas no es una “disparatada ocurrencia”⁷² sino una inapreciable huella de estrategias de lectura medievales.

La lectura boeciana de Alfonso de Paradinas apoya, por un lado, a los críticos que abogan por el didactismo del *Libro de buen amor*, mejor dicho, la posibilidad de una funcionalización didáctica del texto por parte de los lectores contemporáneos. Por otro lado, el manuscrito hecho por Paradinas nos enseña una lección acerca de la alteridad de la literatura medieval. Además de ello, plantea unos problemas que resultan de la aplicación a obras de esta época de las herramientas críticas de la modernidad. Un género literario prefigura las interpretaciones del lector en la medida en la que agrupa un texto con textos similares, congéneres. En la Edad Media, sin embargo, es tan determinante la comprensión del texto, el control que puedan ejercer el autor o el texto “original” y “auténtico” como las preconcepciones y hábitos intelectuales del receptor. De ahí que la taxonomía genérica moderna que estructura el campo literario según la forma, el contenido y la función de las “obras” deba ser complementada por un estudio de las estrategias y estilos de lectura medievales, tomando como base la más importante evidencia de la cual dispone el crítico moderno, las *scripta*.⁷³

Robert Folger
Universidad de Munich
Alemania

⁷⁰ Dagenais, *Ethics*, *op. cit.*; p. xvii.

⁷¹ El comentario de Kassier sobre el remate de Paradinas es revelador de la indignación ante la falta de “respeto” del lector medieval por el texto “original”: “there is a difference between perhaps misunderstanding portions of a particularly disorienting work, and inventing events in such a fashion as to identify them closely with one’s own name, which Paradinas has placed immediately after the suspect colophon” (*op. cit.*; p. 37).

⁷² Lida de Malkiel, *op. cit.*; p. 81.

⁷³ En su *Ethics of Reading*, Dagenais sustituye el término tradicional de manuscrito por *scriptum*: “‘Scriptum’ signifies a concrete, unique, unduplicatable, physical manuscript together with the writing, both textual and trivial, it contains” (*op. cit.*; p. 20).