

Bibliografía

- COSERIU, E.: Sobre las llamadas construcciones con verbos de movimiento. Montevideo 1962.
- FILIPÉC, J., ČERMÁK, F.: Česká lexikologie. ACADEMIA. Praha 1985.
- GROSS, M.: Méthodes en syntaxe. Hermann. Paris 1975.
- LAMIROY, B.: Léxico y gramática del español. Ed. Anthropos. Barcelona 1991.
- LAMIROY, B.: Les verbes de mouvement en français et en espagnol. Étude comparative de leurs infinitives. John Benjamins Publishing Co. Leuven University Press. Leuven 1983.
- RUŽIČKOVÁ, E.: Slovesá pohybu v slovenčine a angličtine. Bratislava 1982.
- SANCTOBIN, V.: Estudio sintáctico de los verbos de movimiento transitivos en español. Universidad Católica de Lovaina. Tesina del Centro de Estudios Hispánicos. Lovaina 1989.

“Los omnes son los meses”¹¹. El tiempo sagrado y el tiempo social en la España tradicional y en el *Libro de buen amor*

Wolfram Aichinger

Un pasaje central del *Libro de buen amor* narra la visita en la tienda de Don Amor – estamos en el Domingo de Pascua, Don Amor acaba de entrar en la ciudad como emperador triunfante. Una vez en la tienda, el protagonista se encuentra delante de un cuadro muy particular: tres caballeros comen en una mesa, tres hidalgos en otra noble tabla; tres ricos hombres van a una danza; tres labradores corren el uno tras el otro sin alcanzarse. Es el mismísimo Don Amor quien ofrece una interpretación de tal visión:

“El mi señor don Amor, como omne letrado,
en sola una copla puso todo el tratado;
por do el que lo oyere será certificado.
Esta fue su respuesta, su dicho abreviado:
“El tablero, la tabla, la danza, la carrera,
son quatro temporadas del año del espera;
los omnes son los meses, cosa es verdadera;
andan e non se alcançan, atienden se en rribera.” (1299–1300)

Los doce hombres de la representación alegórica están relacionados con el cambio del tiempo en las estaciones del año, con las labores agrícolas y sus frutos: comen nueces y castañas, sembrar trigo, matan los gordos puercos, ponen viñas, siegan la cebada, vendimian la uva, cercan los corrales. A cada mes le pertenecen ciertos trabajos y actividades sociales – un modelo que encontramos una y otra vez en los portales, vidrieras y capiteles de las iglesias y catedrales medievales.² El *Libro de buen amor* no sólo habla del tiempo, también trata del amor y en los pasajes de reflexión filosófica los temas se entrelazan: Así, después de haber expuesto las teorías aristotélicas sobre la necesidad del amor, la estrofa 74 reza:

“Digo muy más del omne que de toda creatura;
todos a tiempo cierto se juntan con natura;
el omne de mal seso, todo tiempo sin mesura,
cada que puede quiere fazer esta locura.”

El mensaje que una y otra vez se repite en el libro parece evidente: Hay un término XXX para todo: Un término para plantar, un término para arrancar lo plan-



tado, un término para derribar y un término para edificar, un término para llorar y un término para reír (Ecc. 3, 4) — la sincronización del comportamiento humano y social se concibe como fundamento de la convivencia social. El lector más superficial notará la importancia de los ciclos temporales en el texto: la lucha entre el carnaval y la cuaresma, las andanzas del Arcipreste por la Sierra en marzo, la vuelta triunfal de Don Amor en la Pascua de Resurrección, las fiestas y las bodas que marcan la primavera y el verano. Los grandes estudios sobre la obra abundan en comentarios de gran perspicacia sobre su estructura temporal.³ Incluso se ha llegado a averiguar la fecha de la pascua a la que el Arcipreste se refería al escribir su *Libro*: veintitrés de abril del año 1329.⁴ Sin embargo, me parece que el filón no se ha agotado aún y creo que un diálogo interdisciplinario más intenso entre la crítica literaria, la antropología cultural y la historia de las mentalidades podría abrir nuevos caminos de investigación. Además, este diálogo permitiría comprender con más profundidad la percepción del tiempo que tuvieron tanto los lectores y oyentes como el mismo Arcipreste de Hita. El texto que sigue, pues, va a indicar cuatro zonas de investigación — conectadas entre ellas — que merecerían ser exploradas: En la primera parte indagaré en el concepto del tiempo vigente en la baja Edad Media con sus diferentes ciclos que se solapaban y se interpenetraban. Después comentaré la relación entre el ciclo festivo y creencias mágico-religiosas. En tercer lugar me fijaré en las consecuencias que tenía la estructura del tiempo para el comportamiento humano y para las normas sociales. En la última parte volveré al *Libro de buen amor*. Intentaré conectar las tesis de índole histórico y antropológico con pasajes claves del libro indicando nuevas posibilidades de lectura que podrían resultar de tal síntesis.

Los ritmos del tiempo vivido en la baja Edad Media

Todo indica a que la percepción cíclica del tiempo se basa en nuestro modo de experimentar las evoluciones de la naturaleza, del clima y de los astros. Con el ritmo de días y noches, con el despertar y dormir se forma un primer ciclo de duración corta. El ciclo más largo⁵ lo constituye el año solar que a medida de la altura del sol se divide en estaciones con su clima correspondiente. Entre día y año están los meses que se rigen por la Luna llena y se subdividen en sus cuartas partes, las semanas.⁶

Muchos historiadores han visto en el cristianismo la religión que supera la visión cíclica al fijar en la vida de Cristo un punto histórico como núcleo de un proceso lineal hacia la salvación. Pero en la práctica religiosa no se mantiene la demar-

cación nítida entre conceptos cíclicos y lineales. Más bien, la sucesión rítmica de nacimiento, muerte y renacimiento vuelve a introducirse conforme se van relacionando los periodos del año con la historia sagrada; en un principio fueron los hitos en la vida de Cristo, ante todo Pascua y Navidad los que estructuraron el año litúrgico.⁷ En esto la iglesia procuró suplantar las creencias y rituales antiguos al colocar sus actos más solemnes en fechas claves del año astronómico ya investidas con significado sacro por culturas precristianas. Así, la Navidad ya a partir del siglo IV se celebraba después del solsticio de invierno,⁸ la Pascua marcaba el comienzo de la primavera. El solsticio de verano se asociaba a San Juan Bautista que según sus propias palabras tuvo que menguar para que Cristo pudiera crecer (Juan, 3, 30) y la fiesta “gozó de enorme popularidad en toda la iglesia desde el siglo IV”.⁹ Así, con la elaboración de las fiestas litúrgicas se proyectaron hechos elementales de significación histórica y religiosa en el eje temporal y con el paso de los siglos esas asociaciones adquirieron tal ‘rutina’ que hace falta un esfuerzo de abstracción para darse cuenta de su carácter artificial y arbitrario, del esfuerzo cultural que las ha generado.

En la alta Edad media, además, se llevó a cabo la elaboración de un segundo ciclo anual que corrió paralelo a aquel de la vida de Cristo: el calendario se relleno de santos y santos, “importados” en gran número desde Oriente.¹⁰ Al mismo tiempo el santoral se jerarquizó y se sistematizó, se fijaron y diferenciaron los atributos y las competencias de las figuras modelos para los creyentes. Durante los siglos X y XI el *Pasionario*, el libro litúrgico que recogió las pasiones de los mártires “experimentó un crecimiento espectacular”.¹¹ En el año 1298 el papa Bonifacio VIII declaró las fiestas de apóstoles *fiesta duplicia*, eran días no laborales y de máximo esplendor. La ‘moda de santos’ adquirió tales dimensiones que “algunos sínodos del siglo XIV (...) pretenden reducir el número de días festivos apelando a razones de tipo social: ‘porque los omnes traballen et el diablo non los falle ociosos, porque los pobres se agravian por la muchedumbre de las fiestas’” pero “mantienen siempre las de los doce apóstoles.”¹² Nada podría ilustrar mejor el creciente peso social del santoral que la ruptura radical en la medición de los días que se produjo en la baja Edad Media. Salvo en documentos oficiales, los días del mes ya no eran consignados con su adjetivo numeral, sino por la fiesta religiosa, mayormente por el santo del día, o según la fiesta importante más próxima: se hablaba del “martes después de San Juan” etc.¹³ Es decir, se abandonó la medición ‘lógica’ y ‘absoluta’ a favor de una medición relacional, bastante más intrincada, pesada en el manejo mental y que requirió el conocimiento exacto del calendario

sagrado. Todavía más: Las cesuras en la vida de una comunidad se fijaron de acuerdo con días de santos de especial relieve. Por San Martín terminaban los trabajos de recolección y empezaba el pago de las rentas estipuladas etc.¹⁴

Emergía así una cultura festiva que se mantiene hasta hoy en muchos lugares de España. Quién no se asombra ante la entrega con que todavía se celebran las patronas y los patronos de pueblos y ciudades — los San Fermínes de Pamplona por ejemplo — con procesiones, máscaras, hogares, fuegos artificiales, corridas, juegos, ofrendas, rifas, subastas, cantos, y platos especiales. La fiesta popular, que casi siempre está cargada de significado religioso, nos dicen los antropólogos, reúne a la comunidad, refuerza los valores colectivos y la cohesión social — si bien en no pocas ocasiones la meta se malogra y es justamente en esos momentos cuando estallan conflictos hasta ahora tapados o reprimidos.

Pero el hecho de que se hayan mantenido las mismas formas hasta el presente no prueba la continuidad de las mentalidades subyacentes. Al contrario, todo indica a que éstas cambiaran profundamente en tanto que los rituales de origen antiguo ya no causan las mismas reacciones por parte de los participantes: Hoy dominan en la fiesta la diversión y la conmemoración; en la Edad Media, en cambio, y hasta bien entrada la Edad Moderna — con los desfases específicos entre ciudad y campo, gente letrada e iletrada etc. — el presente y el pasado tendían a fundirse y en muchas ocasiones se borraba y traspasaba el límite entre 'ficción' y realidad. Las vidas y figuras del Cristo, de la Virgen o de la santa no sólo se representaban, sino se hacían 'vivos' y 'palpables', invadían el campo actual de causas y efectos. Bartolomé Benassar brinda ejemplos significativos: Como era tradición en muchos lugares castellanos, al final de la Semana Santa se ponían en escena el juicio y la ejecución de Judás. En esas ocasiones la excitación de los asistentes podía llegar a tales extremos que se ensañaron con el pobre actor que interpretaba el papel del apóstol traidor y lo mataron.¹⁵ El hecho de que muchas veces las persecuciones de judíos se desencadenaran en la Semana Santa da fe de la misma mentalidad.¹⁶ Pero no hay que buscar los casos extremos para percatarse de que la simbología de la santa y del santo, lejos de limitarse al marco de la representación, en muchos sentidos afectaba la vida cotidiana y así adquirió dimensiones sociales y económicas: Por San Antón no solo se montaron representaciones con el ermitaño, el cerdo y los demonios como protagonistas. También se subastaba o rifaba el llamado *guarro de San Antón*, que durante un año entero había deambulado libremente por el pueblo, comiendo de lo que le echaban en cada puerta; las ganancias de la rifa se destinaban a la fábrica de la iglesia, el

mejor jarrón del guarro por ley de costumbre quedaba reservado para el párroco; en algunos pueblos castellanos el ritual ha sobrevivido hasta hoy en día.¹⁷

El poder del santo en su día

El santo se cree 'presente' en su día, es por esta fecha cuando sus virtudes millagrosas cobran su máxima efectividad. El historiador Michael Mitterauer ha encontrado las raíces de esta idea en la iglesia bizantina, donde ya por el siglo nueve solían interpretarse sucesos felices en la esfera política o militar como intervención milagrosa del santo del día. El trasfondo histórico lo ve Mitterauer en el triunfo del partido iconolatra en Bizancio. El icono del día — a diferencia de la reliquia vinculada a un lugar determinado — se podía venerar en todas partes. Así, con la proliferación de imágenes y calendarios, el acento del culto pasó del santo local al santo del día que ya no se percibió como atado a un lugar específico y cobró dimensiones universales.¹⁸ De esta manera en la veneración de los santos, la dimensión temporal cobraba relieve en detrimento del espacio. (Claro está, que esta tendencia quedará contrarrestada con el afán posterior de las comunidades de incorporar a los santos 'importados' y suprarregionales a su patrimonio local.)

El concepto del tiempo sagrado como tiempo 'mágico' se trasladó al Oeste en la alta Edad Media con Venecia como punto de empalme y estuvo en pleno vigor en tiempos del Arzobispo de Hira y durante todo el Antiguo Régimen. Leyendo textos antiguos bajo este prisma, se encuentran infinidad de testimonios. Citaré al azar un pasaje de la autobiografía de Ana de San Bartolomé que a principios del siglo XVII apuntó un acontecimiento de la vida de su maestra Santa Teresa de Jesús:

"Quedándose vn día fuera del refitorio con un oficial que hacía vn tomo para vn poco, que era bien grande, cayósele al oficial y dio sobre la santa Madre y derriuóla en el suelo. (...) Decían avía sido milagro no la aver muerto; y la parte del cuerpo que la cogió el tomo se lo paró negro. Era vispera de San Joseph, y así echamos al Santo el averla guardado."¹⁹ (la cursiva es mía)

No sólo se le 'echaron' al santo los milagros que las mujeres y hombres de aquel entonces veían por doquier; las características del santo ofrecieron una clave para interpretar y representar y memorizar los acontecimientos que por casualidad se producían en su fiesta o que expresamente se colocaron en ella para darles mejores augurios. Uno de los ejemplos más destacados tal vez sea la victoria de las tropas de Felipe II en la batalla de San Quintín el día de San Lorenzo (10 de agosto) del año 1557 que indujo al monarca a la construcción del Escorial de San Lorenzo — cuya planta reproduce la parrilla en la cual se quemó el santo mártir.²⁰

Vale la pena fijarse un momento en los procesos cognitivos que encauzaban y moldeaban las actitudes humanas en esta cadena de acontecimiento históricos adoptando la perspectiva de la antropología cultural: El santo se identifica con su día, por lo tanto lo que ocurre en el día se interpreta en relación con el santo — una asociación metafórica intencionalmente establecida.²¹ El santo en un proceso de transmisión metonímica es representado por su atributo — la parrilla — que a su vez sirve de modelo para una obra arquitectónica. No parece exagerado: las vidas y leyendas de santos y santos constituyeron una magnífica cantera de la cual la cultura europea sacaba gran parte de su materia prima semántica. Notemos de paso que Felipe II se adhirió a una tradición de larga duración mostrándose ser fiel seguidor del emperador Otón I, que en agradecimiento de su victoria en la batalla del Lechfeld que tuvo lugar el 10 de agosto de 955 fundó el obispado de Mersburgo y lo puso bajo el patronato de San Lorenzo.²²

Calendario y comportamiento humano

Con lo hasta aquí expuesto queda bien demostrado que “el calendario hablaba cristiano” (Bennassar); sin embargo, autores como Caro Baroja o Fernández Conde subrayan el hecho de que bajo el barniz cristiano persista un concepto cíclico que remonta a la antigüedad y que dividió el año en tres ciclos principales:²³ el ciclo de invierno con su espíritu carnavalesco, sus fiestas farsescas y rituales de inversión. Seguidamente el ciclo de la primavera y del verano, tiempo del cortejo, de juegos amorosos, rondas y serenatas que podían llevar a las bodas para las cuales junio era el mes más propicio.²⁴ El tercer ciclo, los meses de julio a noviembre aproximadamente, está marcado por los trabajos de recolección. El valor simbólico de cada período determinaba y regulaba el comportamiento social. En varias regiones la gente no se casaba en tiempos de Adviento, o en tiempos de cuaresma solo comían carne aquellos que pagaban una dispensa a la iglesia, o sólo en carnaval se daba licencia para comportamientos que no se toleraban en otras épocas del año; las parejas se formaban durante las rondas nocturnas y los bailes en la primavera.²⁵

Había pues que reconciliar los dos sistemas, el calendario litúrgico y los ciclos precristianos. Como bien ha señalado Julio Caro Baroja, la mentalidad popular actuó con suma libertad a la hora de seleccionar y reinterpretar ciertos símbolos que más que nada servían para expresar el espíritu del período del año.²⁶ La figura de la santa o del santo quedó asimilada al carácter de la temporada en que caía sin fiesta. Un ejemplo significativo lo constituye la trayectoria de San Antón que

he esbozado en otro trabajo²⁷ y que en el *Libro de buen amor* figura como protector de “ganado” y “cabaña” (1715f): El bondadoso y pacífico ermitaño de la hagiografía a lo largo de la Edad Media se convirtió en santo taumaturgo y bastante vengativo que curaba el fuego de San Antón (denominación común para el ergotismo) pero que también castigaba a todos aquellos que no le rendían la debida devoción. Por razones prácticas — la orden antoniana recaudaba cerdos para mantener sus hospitales — se le asociaba el puercu que en comunidades rurales llegaría a ser su atributo dominante. Nada más adecuado que el cerdo para un santo cuyo día, el 17 de enero, en algunas regiones marcaba el comienzo del Carnaval: “Por San Antón, carnestolendas son.” El señor del fuego de la Edad Media se convirtió entonces en carnavalesco patrono de los cerdos. Santa Agueda, por nombrar otro ejemplo, a la que se cortaron los pechos en su martirio, se convierte en patrona de las mujeres sobre todo de las madres lactantes. En su fiesta en muchos pueblos se nombraban alcaidesas y se invertía el orden establecido de los géneros.²⁸ Y sucede el cinco de febrero, todavía estamos en carnavales. El significado que se daba al agua en la noche del 24 de junio tal como la pinta Cervantes en el *Pedro de Urdemalas* poco tiene ya que ver con el agua bendita, asociado al San Juan Bautista.²⁹ Mientras los mozos rondan y cantan por las calles, las mozas esperan en las ventanas con un pie en una „bacia llena de agua” para atraer al novio más idóneo.³⁰ He aquí una diferencia notable entre el ciclo de la vida de Cristo de relativa estabilidad semántica y el santoral que da pie a innumerables transformaciones metafóricas.

En resumen se puede afirmar que la fiesta sagrada influye en la vida social doblemente: Por un lado carga sobre las mujeres y los hombres ciertas expectativas de comportamiento, les dicta su espíritu y les proporciona formas, símbolos y rituales para expresar y arreglar asuntos cruciales de convivencia. En esto se puede observar una fusión entre la tradición precristiana y la simbología sagrada reinterpretada según el ‘color’ específico del ciclo del año. Por otro lado, todo lo que ocurre durante este día en la memoria colectiva queda vinculado a la semántica del santo y se memoriza a base de sus símbolos: La batalla de San Quintín para siempre está asociada a San Lorenzo y a la parrilla. Me adhiero, pues, plenamente a la interpretación del tiempo tradicional tal como la expuso Julio Caro Baroja: “Conviene dejar bien sentada la noción de la existencia de cierta estructura del tiempo, de un tiempo social y religioso, bastante distinto al que están acostumbrados a considerar filósofos, matemáticos, etc., y que se caracteriza por el contenido que le dan las mismas acciones de los hombres.”³¹

En la misma línea se sitúa Bemannasar al constatar un

“orden pasional del tiempo, orden en el que se suceden días de júbilo y de dolor, de austeridad y de prohibiciones, de tolerancia y de expansión, y todo ello para que las pasiones puedan manifestarse. Esta interpretación explica perfectamente los comportamientos de los individuos y de las masas, comportamientos inencajables dentro de una estructura simplista que no tiene en cuenta los permanentes conflictos entre el orden moral y los impulsos dionisiacos.”³²

El tiempo imprime su carácter a la vida social. Por otra parte, el comportamiento de los hombres, estabiliza y reproduce este mismo valor simbólico — incluso tiende a dar la apariencia de naturalidad. En consecuencia, el aspecto temporal influye fuertemente en los juicios sobre acciones divergentes y recriminadas. Lo que en carnaval es un pecado perdonable en cuaresma se convierte en una ofensa grave. El historiador Bartolomé Bemannasar ofrece ejemplos significativos:

“El hecho de que Hassan Danadolia (...) cometiese durante la Cuaresma de 1624 pecado de sodomía con unos adolescentes agrava su acto, a los ojos de los testigos valencianos, quien no tienen en cuenta que el tal Hassan era un esclavo turco, por consiguiente, la Cuaresma no encerraba significación alguna para él.”³³

Tiempo y normas sociales en el Libro de buen amor

Los testigos valencianos habían aprendido la lección que imparte el Miércoles de Ceniza: “Al cristiano católico da le el santo signo, / por que en la quaresma biva limpio e digno;” (1179a,b) Con lo que volvemos al *Libro de buen amor* y su filosofía del tiempo. Sería muy extenso desgarnar aquí el nexo entre los diferentes episodios del texto y las indicaciones temporales en toda su complejidad. Me limitaré pues a dos sugerencias:

Primera: Por lo menos en dos casos la mención del santo del día da lugar a lo que se podría llamar un auténtico *enactment* de motivos y símbolos asociados a éste. Así, el día tres de marzo el protagonista parte a la Sierra bajo el patronato de San Meder, es decir San Emeterio. Apunta al respecto Luis Beltrán:

“San Emeterio no es un mal santo para en su día ponerse en marcha. San Emeterio (.sant meder) y su hermano Celedonio viajaron dos veces: la primera de cuerpo entero, la segunda sólo de cuello para arriba. El que nos importa es especialmente su primer viaje, cuando estos dos legionarios de la séptima (estacionada en León) que se habían convertido de repente, se enteran de que en Calahorra los cristianos están siendo perseguidos y se ponen inmediatamente en camino a esta ciudad, para en ella confesar su fe y ser martirizados. (...) Por último, el milagroso poder de los

hermanos para tomar fecundas a las mujeres hace que el tres de marzo se vuelva críticamente significativo. Es bien sabido y recordado — pensemos en la romería de Yerna — que en las fiestas de santos con tales poderes la actividad amorosa era intensa y que, efectivamente, llegaban a fecundarse en esas ocasiones mujeres hasta entonces tenidas por estériles.”³⁴

Viaje, erotismo, martirio: Las aventuras en la Sierra empiezan con las luchas amorosas entre el Arcipreste y unas serranas más o menos grotescas (950-1042) — todavía estamos en carnaval, para luego convertirse en romería (1043-1048) que lleva al recuerdo de la Pasión de Cristo (1049-1066). Otro ejemplo se encuentra en el episodio Don Melón y Doña Endrina³⁵: La conquista violenta de la viuda por parte del Arcipreste cae por el día de Santiago, apóstol muy guerrero y conquistador como bien se sabe (871a). ¿Será casualidad esta coincidencia de la fiesta del patrono de España y la consumación del deseo masculino? Teniendo en cuenta la aguda sensibilidad que tiene el autor para el problema del tiempo y las muchas reflexiones al respecto que inserta en su texto, me parece poco probable que constituya un dato efímero.

Segunda: Aquellos amores del protagonista que llegan a cierto éxito se sitúan en la época en que reina el amor y es entonces cuando interviene largamente la alcahueta Trotaconventos/Urraca que el Arcipreste varias veces relaciona con el *buen amor*. La vieja no fomenta el caos, la locura; examinando bien su comportamiento, se notará, que siempre intenta establecer relaciones de cierta estabilidad — amancebamientos, barragánias — si bien no se trate de matrimonios en el sentido moderno.³⁶ Así, el día de Quasimodo, el domingo que sigue al de la pasqua, el protagonista llama a Trotaconventos que le facilita el amor de la monja doña Garoça (1315-1507). También el episodio entre Don Melón y Doña Endrina, si bien en el manuscrito antecede al viaje por la sierra, según las indicaciones del tiempo forma parte de la “estacion de amor” con el desenlace el 25 de julio. Es muy significativo que ya en su primera entrevista con el Arcipreste — escondidos “so el portar” (669a) — la cautelosa viuda se despidá con la promesa: “tiento verná que podremos fablar nos, vós e yo, este verano” (686d). Se podría sacar la conclusión siguiente: El Arcipreste de Hita sabe que el amor físico es pecado, pero también sabe que solo les está dado a algunos santos librar de él y lograr la castidad — ya que “todos somos carnales” (1697c). Lo que puede lograr la instrucción católica es limitar los excesos, encauzar las pulsiones sexuales, darles un estricto marco temporal y contrarrestar los efectos perniciosos a base de penitencia, dieta³⁷ y las obras de caridad tantas veces mencionadas en el texto.

Quisiera pues formular una crítica hacia dos tendencias en la interpretación del *Libro de buen amor* y añadir un breve comentario sobre los medios de comunicación involucrados en la obra del Arcipreste. Mis observaciones sobre la estructura temporal parcialmente están de acuerdo con lo observado por autores como Luis Beltrán, arriba mencionado, o Julián I. Bueno. Sin embargo, me parece que gran parte de la crítica literaria sigue sin darles a las indicaciones del tiempo la atención que merecen, por la simple razón de que hoy en día, las fiestas de santos, ya no nos afectan mucho – aunque compramos flores por San Valentín – y nos preocupan más otras cuestiones.³⁸ Muchos santos ya no se celebran, ya no tienen peso social alguno. Ya no sabemos en que día cae San Antón o San Emeterio, ni que rituales requirieran tales fiestas, ni que interacciones y normas sociales prescriben. De nuestra memoria colectiva se han borrado las connotaciones que la mención de tales fechas evocaba en las mentes de los lectores y oyentes del siglo XIV. De este modo, lo que para el hombre medieval era una información cargada de significado: día de Santiago, día de San Marcos, día de Quasimodo – al filólogo moderno le puede parecer un dato accidental, una información superficial sin más relevancia que la que pueda tener la fecha que encabeza una carta. Creo que una investigación amplia en la semántica histórica de los tiempos sagrados nos llevaría a la conclusión contraria. Esa labor tendría que tener en cuenta las enseñanzas de la antropología cultural y de la historia de las mentalidades.

Una segunda corriente de la crítica al referirse a las indicaciones temporales no tiene en cuenta el concepto del tiempo cualitativo vigente en la Edad Media. En consecuencia, propone una interpretación anacrónica del texto. Nos habla de la intención irónica del autor. Gybbon-Monypenny en su edición – ejemplar en su presentación de la obra y sus anotaciones – ve el sentido del *Libro* en su ambigüedad sistemática.³⁹ De ahí que dude de la seriedad de la larga digresión sobre la penitencia, que marca el paso entre el carnaval y la cuaresma; por una razón: es el mismo Don Carnal quien pretende confesarse.⁴⁰

En mi opinión, esas teorías parten de conceptos que no son válidos para la Edad Media. Creo que los comportamientos que para nosotros son indicios de ambigüedad, de ironía, que hacen dudar de la seriedad del autor para el hombre medieval cuadraban perfectamente con su ética católica tradicional. Ésta, más que fijar reglas universales, vigentes en cada lugar y tiempo, vigilaba la correcta sincronización y orquestación de los comportamientos. Era una ética 'situativa', que a cada lugar y tiempo le asignaba su 'lógica', sus acciones, sus reglas y sus

castigos. A un nivel abstracto y para una sensibilidad moderna, estas reglas parecen contradecirse. Los clérigos que en carnaval persiguen sus amores y cometen pecado, hacen penitencia y obras de caridad en cuaresma; yo no creo que se hayan preocupado demasiado por ello, durante mucho tiempo los dos esquemas no entraban en conflicto abierto: La lucha entre el carnaval y la cuaresma, que con tanta riqueza de detalles nos presenta el Arcipreste de Hita, todavía no era una lucha entre dos conceptos de vida, entre dos filosofías.⁴¹ Más bien la lucha marca el tránsito entre dos períodos del año claramente delimitados y demarcados: "Los omnes son los meses, cosa es verdadera; *andan e non se alcançan*, atienden se en ribera. (1300)" (la cursiva es mía) – se trata pues de un *rite de passage*:

Calendario y texto

Parte de los problemas de interpretación que se planteó la crítica se deben además a ideas equivocadas y anacrónicas de homogeneidad y coherencia que no tienen en cuenta el cambio de medio que se refleja en el *Libro de buen amor*.⁴² El texto está arraigado en la cultura juglaresca y oral y parece estar destinado a la representación delante de un público heterogéneo ya sea por boca de juglares, copleros ciegos o predicadores.⁴³ En el marco de esta cultura oral o semi-oral – íntimamente ligada al calendario festivo – la separación de filosofías o normas contradictorias quedaba regulada por la distancia temporal entre ellas, por su clara asignación a un momento específico del año. El juglar que acoplaba los contenidos de sus cantares al espíritu de la fiesta que se estaba celebrando, probablemente no tenía una conciencia aguda de las tensiones y contradicciones en su sistema de valores. Lo importante era actuar de acuerdo con la situación, proferir obscenidades en Carnaval, hostigar a los pecadores en cuaresma.⁴⁴ El Arcipreste de Hita al pasar revista el ciclo del año en muchos versos reproduce esta actitud. Su obra, al ser destinado al sermón o a la representación juglaresca – con un límite borroso entre las dos manifestaciones⁴⁵ –, no se atiene a criterios de coherencia modernos. Sin embargo, la reproducción literaria de la fiesta no se puede equiparar a la fiesta como tal. Al escribirse el texto la expresión oral con su carácter transitorio queda proyectada en la atemporalidad del papel, cobra solidez y duración. En consecuencia, se produce un cambio significativo en la percepción de los contenidos. Para el oyente los cantares que acompañaban a las fiestas quedaban separados por el lapso de tiempo entre esas fiestas. El lector, en cambio pasa del carnaval a la cuaresma, del invierno a la Pascua nada más dar la vuelta a las hojas del libro. Existe entonces una diferencia importante entre la actuación de un juglar y la

reproducción de ésta en un manuscrito en el cual ya no sólo se actúa de acuerdo con el concepto tradicional del tiempo sino que éste también es objeto de reflexión explícita. Arriba he citado dos estrofas donde el Arcipreste vincula de manera expresa la actividad amorosa al ciclo del año.

Tensiones – modelo y realidad extratextual

Además, el concepto del tiempo no carece de fricciones internas ya que como he expuesto arriba intenta integrar varios ciclos – vinculados entre sí de manera más o menos estrecha. Un punto conflictivo parece ser la concordancia entre el ciclo de la naturaleza, el comportamiento humana y el ciclo litúrgico que no siempre corren paralelos: Por un lado, el triunfo de la naturaleza que se manifiesta en la pascua va de mano con el triunfo del amor. Por otro, los impulsos sexuales ya empiezan a brotar antes, en el mes de marzo – que „a omnes, aves e bestias mete los en amores“ (1281d) – cuando “puja el avena” (1282d). Pero el autor una y otra vez insiste en que estos deben ser reprimidos durante la cuaresma. En segundo lugar, la relación entre el zodiaco y el tiempo litúrgico llevaba su carga de tensión. Piénsese en la digresión sobre la influencia de los astros en la vida humana en la cual el autor muy en la línea de teólogos a astrólogos contemporáneos afirma la supremacía de Dios – en última instancia – sobre el destino señalado por la constelación de los planetas en la hora del nacimiento. (123–154) El cristianismo si bien desarrolló su propia astrología siempre mantuvo una relación tensa con esta corriente del saber que oía a supersticiones y herejías.⁴⁶ El tercer potencial de conflictos se debe a la específica situación de España con su convivencia de tres religiones que brindó a la gente la experiencia cotidiana de que allí estaban los ‘otros’ que seguían otro ritmo suyo: Así, el domingo de ramos Don Carnal huye de la iglesia y se esconde en la carnicería de los judíos donde es muy bien recibido. (1183)

Finalmente, el ‘realismo’ del *Libro*, es decir la incorporación de muchos elementos de la vida cotidiana en el texto, no debe llevarnos a una identificación ingenua del texto con la realidad extratextual. El autor presenta a sus lectores y oyentes un modelo de comportamiento a seguir, una interpretación del tiempo, un concepto. No refleja, sin embargo, la realidad cotidiana de su época como tal. Tiene perfecta conciencia de que ésta difiere sustancialmente de la alegoría que se le presenta en la tienda de Don Amor. Sabe que el orden tradicional está trastornado y corrompido. En primer lugar por los hombres que en todo tiempo y “sin medida” (74c) quieren entregarse al amor carnal. En segundo lugar por el poder

de transformación del dinero, que destruye las reglas de convivencia tradicionales: “Faze perder al pobre su casa e su viña; sus muebles e rrazes, todo lo desalinea.” (499 a,b); el dinero que “del mundo es grand trebolvedor.” (510b) y que no respeta una visión idealizada en la que la vida social se acopla al retorno cíclico de la naturaleza y de las celebraciones litúrgicas.

Notas

¹ Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, edición de G.B. Gybbon-Monypenny, Madrid 1988; Los números se refieren a la estrofa citada, las letras al verso correspondiente.

² El Arcipreste con su fina percepción del mundo sensorial se divierte además añadiendo detalles de la vida cotidiana: Diciembre “con el frío a las de vezas en las sus uñas besa.” (1274d) Junio trae „las manos tintas de la mucha cerezca.“ (1291d) En julio „la mosca mordedor faz traber las narizes/ a las bestias por tierra e abaxar las cerviçes.“ (1293 cd)

³ Cf. Julián L. Bueno, *La sotana de Juan Ruiz: elementos eclesiásticos en el Libro de buen amor*, York, S. Carolina 1983.

⁴ Cf. Martín de Riquer, “La cuaresma del Arcipreste de Hita y el problema de la doble redacción del Libro de buen amor”, en: *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, II tomos, Liège 1969, pp. 511–521.

⁵ Para no complicar las cosas dejo aparte ciclos más largos, como los de los años de jubileo, muy en boga en el siglo XIV.

⁶ Sigo el argumento de Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, pp. 422–431.

⁷ *Ibid.*, 423.

⁸ *Ibid.*, 424.

⁹ Fernández Conde, “Religiosidad popular y piedad culta”, en: *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García-Villoslada, tomo II–2.0, Madrid 1982, p. 310–311.

¹⁰ Michael Mitterauer, “Die Macht des Heiligen an seinem Tag. Byzantinische Wurzel eines mittelalterlichen Zeitkonzepts”, en: *Festschrift für Hila Koniev*, Sofía 1998, pp. 228–239.

¹¹ Fernández Conde, *op. cit.*, p. 309.

¹² *Ibid.*, p. 310.

¹³ Cf. Bartolomé Bennassar, *El hombre español. Actitudes y mentalidades*, Barcelona 1977, p. 29. Huellas literarias de esa concepción se encuentran en los versos iniciales de algunos romances fronterizos: “La mañana de San Juan – al tiempo que alboreaba, gran fiesta hacen los moros – por la vega de Granada.” “Un día de San

Antón – ese día señalado –, se salían de San Juan – cuatrocientos hijodalgo”. (*El romancero viejo*, edición de Mercedes Díaz Roig, Madrid 1995, p. 91, p. 96.

¹⁴ Fernández Conde, op. cit., p. 311.

¹⁵ Bannassar, op. cit., p. 35.

¹⁶ Cf. a modo de ejemplo František Graus, *Struktur und Geschichte. Vorträge und Forschungen*, Sonderband 7, Sigmaringen 1971, pp. 54 sqq. Comparense las observaciones tan pertinentes sobre el límite entre realidad y ficción que hace Friederike Hassauer con respecto a la irrupción violenta de Don Quijote en una representación de títeres. (Friederike Hassauer/ Anke Gladischefski (redacción), *Was ist Literatur? Einführung in die Romanistik (Hispanistik/ Galloromanistik) und in die Allgemeine Literaturwissenschaft*, Viena 1998, pp. 59–63.

¹⁷ Cf. Aichinger, op. cit.

¹⁸ Cf. Michael Mitterauer, *Ahnen und Heilige. Namensgebung in der europäischen Geschichte*, Munich 1993, pp. 132–158, pp. 330–403; Michael Mitterauer, *Die Macht des Heiligen an seinem Tag. Byzantinische Wurzeln eines mittelalterlichen Zeitkonzepts*, en: Festschrift für Ilija Koniev, Sofía 1998, pp. 228–239.

¹⁹ Ana de San Bartolomé, *Últimos años de la madre Teresa de Jesús*, en: Urkiza, Julán OCD, Obras completas de la beata Ana de San Bartolomé, edición crítica preparada por Julián Urkiza OCD, 2 tomos, Roma 1981, pp. 10–11.

²⁰ Cf. *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo XXII, Madrid 1988, pp. 607–668.

²¹ Cf. Terence Turner, Terence (1991): “‘We are Parrots’: ‘Twins are Birds’: Play of Tropes as Operational Structure”, en: Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology; edición de James Fernandez, Stanford, pp. 121–158.

²² Cf. Mitterauer, Ahnen, pp. 339. En la misma mentalidad arraiga la tradición medieval de dar a los hijos el nombre del santo de su día de nacimiento que se conservó en algunos pueblos hasta hace pocos decenios. Ésta no se debió a una falta de originalidad, sino a la creencia en el poder del santo protector que con el nombre se transmite al recién nacido. “Hoy es mi santo” – la frase sigue empleándose en España en el día onomástico (Cf. Mitterauer, Ahnen, pp. 351–367.)

²³ Fernández Conde, op. cit., pp. 324–328.

²⁴ Bannassar, op. cit., p. 38.

²⁵ *Ibid.*, pp. 31–40.

²⁶ Julio Caro Baroja, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid 1965, p. 393.

²⁷ Cf. Wolftram Aichinger, “Das Schwein des heiligen Antonius”, en: *Historische Anthropologie* 1 (1999), pp. 1–32.

²⁸ Cf. Fernández Conde, op. cit., p. 325. J.M. Caballero Bonald/ Cristina García Rodero (fotos), *Espanien. Feste und Riten*, Schaffhausen 1992, pp. 67–69.

²⁹ Cf. Julio Caro Baroja, *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid 1979, p. 110.

³⁰ “Esta noche de San Juan/ ya tú sabes cómo están/ del lugar las mozas todas/ esperando de sus bodas/ las señales que les dan/ Benita, el cabello al viento, y el pie en una bacía/ llena de agua, y oído atento/ ha de esperar hasta el día/ señal de su casamiento.” (Miguel de Cervantes, *Pedro de Urdemalas*, edición de Jenaro Talens/ Nicholas Spadaccini, Madrid 1986, versos 515–524.

³¹ Julio Caro Baroja, *El carnaval*, p. 48–49.

³² Bannassar, op. cit., p. 30.

³³ *Ibid.*, p. 30

³⁴ Luis Beltrán, *Razones de buen amor*, Valencia 1977, p. 264–265.

³⁵ Beltrán, op. cit., p. 248.

³⁶ No veo motivo para dudar de la seriedad del epíteto en que la alcaheta confiesa haber pecado pero también afirma su función socialmente estabilizadora: “Urraca só, que yago so esta sepultura:/ en quanto fui al mundo, ove vicio e soltura:/ con buena razón muchos casé, *non guiso locura*; caí en una ora so tierra del alhura.” (1576) (La cursiva es mía)

³⁷ En esto, otra vez se establece una analogía directa entre la actividad humana y el tiempo social. Cada pecado corresponde a un día de la semana. Así Don Carnal debe seguir una dieta diferente en cada día para expiarlo. (Cf. Kenlin M. Laurence, “The Battle between Don Carnal y Doña Charesma in the Light of Medieval Tradition”, en: ‘Libro de buen amor’ Studies, edición de G.B. Gybbon Monypenny, Londres 1970, pp. 166–167.) Piénsese que la sociedad tradicional relacionaba la comida directamente con el equilibrio psicológico que se figuraba como equilibrio de los humores corporales.

³⁸ Cf. a modo de ejemplo cito la obra *Itinerario del Libro del Arcipreste: Glosas críticas al Libro de buen amor* de Anthony N. Zahareas y Oscar Pereira, Madison 1990, que siendo tan ilustrativo en muchos aspectos, no capta el sentido profundo de la interpretación del tiempo al afirmar respecto a la alegoría de los meses: “el pecado del amor (...) no puede evitarse; es como el de los animales, natural, pero también como las faenas agrícolas, es de todas las estaciones y de todos los meses.” (p. 369.)

³⁹ Gybbon-Monypenny, op. cit. 60–73.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁴¹ Cf. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres 1978.

⁴² En lo que sigue tengo muy en cuenta las tesis sobre medios y contextos de comunicación que desarrolla Friederike Hassauer en: *Santiago. Schrift, Körper, Raum Reise. Eine medienhistorische Rekonstruktion*, Munich 1993.

⁴³ Cf. Albert Lecoy de LaMarche, *Le rive du prédicateur, récits facétieux du Moyen Âge*, Turnhout 1992.

⁴⁴ Parece tener su validez la fórmula de Jack Goody: "traditional cultures see ideas as bound to occasions". (Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977, p. 43.

⁴⁵ Cf. Gybbon-Monypenny, op. cit., p. 29, donde se indican "las fórmulas típicas con que los juglares se dirigían a su público", con lo que el mismo autor contradice su afirmación que "el único grupo social (...) en que lógicamente pensaría Juan Ruiz como público, al componer" su *Libro* (...) tenían que ser el clero." (Ibid. p. 26)

⁴⁶ Cf. Jim A. Tester, *A History of Western Astrology*, Woodbridge 1987, pp. 193 sqq.

Bibliografía

- Aichinger, Wolfram, "Das Schwein des heiligen Antonius", en: *Historische Anthropologie* 1 (1999), pp. 1-32
- Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997.
- Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, edición de G.B. Gybbon-Monypenny, Madrid 1988.
- Beltrán, Luis, *Razones de buen amor*, Valencia 1977.
- Bennassar, Bartolomé, *El hombre español. Actitudes y mentalidades*, Barcelona 1977.
- Bueno, Julián L., *La sófana de Juan Ruiz: elementos eclesiásticos en el 'Libro de buen amor'*, York, S. Carolina 1983.
- Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres 1978.
- Caballero Bonald, J.M./Cristina García Rodero (fotos), *Spanien. Feste und Riten*, Schaffhausen 1992.
- Caro Baroja, Julio, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid 1965.
- Caro Baroja, Julio, *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid 1979.
- Cervantes, Miguel de, *Pedro de Urdemalas*, edición de T. Jenaro/N. Spadaccini, Madrid 1986.
- El romancero viejo*, edición de Mercedes Díaz Roig, Madrid 1995.
- Fernández Conde, Javier, "Religiosidad popular y piedad culta", en: *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García-Villoslada, tomo II-2.0, Madrid 1982, pp. 291-360.

Graus, František, *Struktur und Geschichte. Vorträge und Forschungen*, Sonderband 7, Sigmaringen 1971

Hassauer, Friederike, *Santiago. Schrift, Körper, Raum Reise. Eine medienhistorische Rekonstruktion*, Munich 1993.

Hassauer, Friederike/Anke Gladishefski (redacción), *Was ist Literatur? Einführung in die Romanistik (Hispanistik/Galloromanistik) und in die Allgemeine Sprachwissenschaft*, Viena 1998.

Historia de España, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo XXII, Madrid 1988.

Laurence, Kemlin M., "The Battle between Don Carnal y Doña Cuaresma in the Light of Medieval Tradition", en: 'Libro de buen amor' Studies, edición de G.B. Gybbon Monypenny, Londres 1970, pp. 159-176.

Lecoy de LaMarche, Albert, *Le rive du prédicateur, récits facétieux du Moyen Âge*, Turnhout 1992.

Mitterauer, Michael, *Ahnen und Heilige. Namensgebung in der europäischen Geschichte*, Munich 1993.

Mitterauer, Michael, "Die Macht des Heiligen an seinem Tag. Byzantinische Wurzeln eines mittelalterlichen Zeitkonzepts", en: *Festschrift für Ilya Koniev*, Sofia 1998, pp. 228-239.

Riquer, Martín de, "La cuaresma del Arcipreste de Hita y el problema de la doble redacción del Libro de buen amor", en: *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, II tomos, Liège 1969, pp. 511-521.

Tester, Jim A., *A History of Western Astrology*, Woodbridge 1987.

Turner, Terence (1991): "'We are Parrots,' 'Twins are Birds': Play of Tropes as Operational Structure", en: *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, edición de James Fernandez, Stanford 1991, pp. 121-158.

Urkiza, Julián OCD, *Obras completas de la beata Ana de San Bartolomé*, edición crítica preparada por Julián Urkiza OCD, 2 tomos, Roma 1981.