

SI LO DIXIESE DE MÍO: AVERROÍSMOS Y ORTODOXIA EN EL LIBRO DE BUEN AMOR

José Luis Bellón Aguilera
Universidad de Ostrava

jose.bellon@osu.cz

Resumen. El presente artículo analiza la cuestión del averroísmo latino o aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor* (siglo XIV), desde los trabajos Rico y Blecua pero ofreciendo otra lectura. Recorre los puntos más importantes de la cuestión planteando que el *LBA* se inserta dentro de ese importante debate defendiendo la posición ortodoxa de la Iglesia. El artículo explica asimismo aspectos básicos del *Libro* relacionados con la argumentación.

Palabras clave. Averroísmo. Aristotelismo. Heterodoxo. Naturalismo. Pecado. Confesión. Matrimonio. Summa.

Abstract. *Si lo dixiese de mío: Averroism and Orthodoxy in the Libro de buen amor*

This article analyzes the problem of latin averroism or heterodox aristotelianism in the *Libro de buen amor* (14th c.), drawing from the works of Rico and Blecua, but offering a different reading. It examines the central themes of that problem pointing out that the *LBA* falls within that important debate, defending the orthodox position of the Church. The article also illustrates other key aspects of the *Libro* in relation to the main argument.

Keywords. Averroism. Heterodox aristotelianism. Naturalism. Sin. Confession. Marriage. Summa.

*Si lo dixiese de mí, sería de culpar;
dízelo grand filósofo, non só yo de rehtar;
de lo que dize el sabio non devemos dubdar,
que por obra se prueva el sabio e su fablar.*

(LBA, estr. 72)

*Señores, hevos servido con poca sabiduría
por vos dar solaz a todos, fablevos en juglería.*

(LBA, estr. 1633)

El propósito de este (breve) trabajo es incidir en las cuestiones planteadas por Francisco Rico en su famoso artículo “«Por aver mantenencia». El aristotelismo heterodoxo en el *LBA*” (1985), recogidas por Alberto Blecua en su edición del *Libro de buen amor* [*LBA*] (1995).

La idea de estas notas surgió a partir de la lectura de un artículo de Pavel Blažek “The Virtue of Virginity: The Aristotelian Challenge” (2008) —ya se explicará por qué— y de un trabajo anterior en el que recogía lecturas de Marina Warner (1983), Ángela Olalla (1995) y Ernest Renan (1992). La cuestión es inabarcable en un estudio de estas características, de modo que solo daré unos apuntes y puntos de partida de un posible análisis. Lo que haré aquí será plantear no tanto nuevos hallazgos como otra lectura, otro planteamiento del problema.

Hay algunas cuestiones que para mí están claras y que creo que comparten un gran número de estudiosos. Primero, que el *LBA* es una *Summa* medieval en dos sentidos: *summa* de géneros literarios medievales y *summa* escolástica donde aparece todo lo relacionado con la locura amorosa como desbordamiento de la *ratio*. La “locura amorosa” conduce a un descentramiento de la *ratio* escolástica, del lugar para interpretar los signos sustanciales sagrados, por ser un desbordamiento de los apetitos naturales.¹ Segundo, que el *LBA* está muy “influenciado” (no sé si vale la palabra en el contexto de la sacralización) por las *Confesiones* de San Agustín, libro con el que mantiene inquietantes parecidos: un pagano pecador que es iluminado (lo ha señalado también, entre otros, Haywood 2004: 29). El *LBA* es, con todo, un libro un poco más “duro”: tiende hacia la muerte² y además está lleno de contenido doctrinario, parlamentos de estilo sermonario sobre los pecados capitales, castigos en verso, *exempla* y una parte hacia el final (importante como veremos) cuyo título, añadido posteriormente, fue inventado como “De cuáles armas se deve armar

¹ Otra *Summa* sobre la locura amorosa es el *Roman de la Rose* (siglo XIII), cuya segunda parte (la de Jean de Meung, entre 1275-80 y de unos 18.000 versos) fue producida en el círculo universitario parisino, pero en la universidad desde las disputas sobre el averroísmo y no propiciado por las autoridades universitarias, siguiendo el camino abierto por el naturalismo averroísta.

² “Tiende hacia la muerte”, pero en las *Confesiones* hay un cierto paralelo: los libros I a IX están dedicados a los errores y conversión y finalizan con la muerte de su madre (luego Santa Mónica) en Ostia. En los libros siguientes (X-XIII) se alaba a Dios y a su Creación.

todo christiano para vencer el Diablo, el Mundo e la Carne”.³ Todo ello atravesado por la constante presencia de la Virgen María en oraciones que suturan los episodios, como las costuras de un rosario. Si el “protagonista” (entre comillas porque esta cuestión, como se sabe, también tiene tela) se “convierte” o “redime” no lo sabemos porque no se nos cuenta.

Tercero, que el autor del *Libro del Arcipreste* conocía los problemas sobre las disputas en torno al averroísmo o, mejor dicho, averroísmos, y se sitúa contra ellos. Su postura, creo, es ortodoxa. Dentro del agustinismo y del tomismo, se opone frontalmente a los filósofos y teólogos del naturalismo averroísta o aristotelismo heterodoxo.

F. Rico, en el artículo citado, sugiere —como se sabe— que el *Arcipreste* se rebate a sí mismo:

La *auctoritas* significaba en principio la garantía de veracidad, pero, según veremos (ad n. 135), también un óptimo escudo para esquivar responsabilidades. En cualquier caso, el buen método aconsejaba una demostración «por obra». El buen método, el saber proverbial, y la estrategia de Juan Ruiz, que diseñaba el *Libro* con patrón silogístico, *ab universali ad particulare*, para desembocar en las experiencias del protagonista singular: experiencias -gozosamente abocetadas- que rebatían «por obra» gran parte de los razonamientos previos... (2002: 62).

Rico plantea que el *Libro*, posiblemente, no es sino una especie de “hagiografía invertida” que narra la negación de la santidad, el pecado: el loco doñador es tal vez (o también) un averroísta o simplemente un bajo clérigo que no puede contener su *impetus* y que —parece sugerirse— se sirve de argumentos de filósofos heréticos para llevar a cabo sus fechorías; la figura del clérigo agoliardado y viviendo en pecado, además, suele encontrarse con facilidad en muchos textos medievales, en latín o en vernácula.

Una última cuestión: tampoco es que haya que tomarse “tan” en serio al arcipreste... siempre imagino su risa y la de su auditorio, y nunca sé si habla en serio o no... ¿será que nuestra concepción de la risa es otra? El propósito de este artículo es explorarla.

Aristóteles desde Averroes

Parece importante, para formarse un mapa cognitivo del tema, conocer las cuestiones principales de historia de la filosofía en torno al asunto que tratamos; las resumiremos al máximo.⁴ Abu-l-Walid Ibn Rusd al-Hafid (520/1126-595/1198), el Averroes de los latinos (en latín *Averroys*), fue cadí de Córdoba como su padre y su abuelo (y era apodado *al-hafid*, “el nieto”, para distinguirlo de aquellos). Pocos nombres han sufrido tantas alteraciones: *Ibn-Rosdin*, *Filius Rosadis*, *Ibn-Rusid*, *Ben-Raxid*, *Ibn-Ruschod*, *Ben-Resched*, *Aben-Rassad*, *Aben-Rois*, *Aben-Rasd*, *Aben Rust*, *Avenrosd*, *Avenryz*, *Adveroy*, *Benroist*, *Avenroyth*, *Averroysta* (Renan 30); recordemos que, según Blecua (1995: xxxiii n36), el nombre del *arcipreste*, Juan Ruiz, puede ser una deformación burlesca del de Ibn Roschd, a partir de un

³ Dejo los títulos de las secciones del *LBA*, aunque sean posteriores, para facilitar la comprensión.

⁴ *Una puntualización: no estoy seguro de que haya una continuidad filosofía griega-fálsafa-filosofía cristiana (o teología). Hay rupturas, lagunas y olvidos, interpretaciones y apropiaciones, discursos, ideologías. No hay un Aristóteles o un Platón “original”, sino formas de problemas diferentes.

hipotético Aben Royz. En la parte conservada del *LBA*, sin embargo, no aparece el nombre de Averroes por ningún lado.

Miguel Cruz Hernández ha llamado al pensamiento de Ibn-Roschd «cumbre y coda» de la *falsafa* (o filosofía) islámica.⁵ El más aristotélico de los aristotélicos hizo una lectura de Aristóteles que ningún otro pensador medieval, árabe, hebreo o latino, había hecho antes. A las tradicionales lecturas compendiadas (*yawami'*) y parafrásticas (*taljisat*) añadió el comentario literal (*tafsirat*): desarrolla este tipo de práctica porque «deseaba algo más: una hermenéutica textual, detallada y exacta» (1998: 48). Por este comentario se le conocerá como el *Commentator* del que había sido, durante doscientos cincuenta años de *falsafa*, el filósofo por antonomasia, Aristóteles.

Averroes, como todos los *falásifa*, aspiró a conciliar la filosofía con el dogma; una conciliación imposible si no se tenía en cuenta que la filosofía es para los pocos elegidos y la religión para las multitudes incapaces. Averroes sostiene, en cuanto filósofo, la eternidad del mundo, y en cuanto a la doctrina del intelecto, mantiene la fusión de cada entendimiento individual en un entendimiento único: no hay, por tanto, inmortalidad personal. Pero tanto Miguel Asín Palacios, en su artículo casi centenario (1941: 60), como Miguel Cruz Hernández o Ernest Renan hablan del materialismo radical y ateísmo de Averroes como de una leyenda, y probablemente llevan razón.

En la *Christianitas*, unos seiscientos años más antigua que el Islam, se lee a los Padres de la Iglesia, predominando el agustinismo, es decir, la orientación platónica. Lo poco que de Aristóteles se conoce viene a través de la *Consolación de la Filosofía*, de Boecio (s. V-VI d. C.), pero, en general, se puede decir que el Estagirita había sido olvidado hasta el siglo XIII. 22 años después de su muerte, Averroes se empieza a traducir. Sus comentarios son leídos en la facultad de artes de París, donde desde 1255 se había incluido en el currículo el *Liber de causis* (atribuido a Aristóteles pero de autor desconocido). Entre las muchas traducciones de Averroes, las interpretaciones literales de la *Física* de Aristóteles serán el punto de partida de innumerables debates y *disputationes* sobre la naturaleza del movimiento, la realidad extramental del tiempo y del número y la definición de lugar, disputas escolásticas encendidas por los “averroístas integrales”, promotores del llamado “averroísmo latino” o “aristotelismo heterodoxo”, aquellos escolares más averroístas que el mismo Averroes.⁶ Discusiones clave en torno a obras clave: *De caelo*, *De anima*, la *Metafísica*, las éticas y sus comentarios de Averroes. Según Luscombe y Renan, no son sólo simples disputas: son uno de los muchos síntomas del colapso de la doctrina oficial de la Iglesia en las nuevas condiciones sociales, poniendo al descubierto la insuficiencia del viejo marco teórico para mantener la cohesión y el equilibrio de la explicación canónica del cosmos.

Los puntos centrales de las nuevas formas de pensamiento son la teoría de la doble verdad, la supuesta mortalidad del alma y la eliminación del libre albedrío. Las tres escuelas principales del XIII eran la filosofía agustiniana, el tomismo y el averroísmo. Asín describe que la escisión de la verdad en dos es resuelta, en general, de dos formas: (1) Absorción de la teología en la filosofía (Escoto Eriúgena, Berengario, Abelardo) y (2) Absorción de la

⁵ Miguel Cruz Hernández: *Averroes – antología* (Sevilla: Fundación El Monte, 1998); ‘Averroes – ayer y hoy’ (Conferencia, 23/2/00, Universidad de Granada).

⁶ David Luscombe (1997), *Medieval Thought*. Oxford: OUP, p. 65.

filosofía en la teología: desde el agustinismo, *crede ut intelligas*; el misticismo tradicionalista (s. XIII), prolongación de San Anselmo, es decir, un neoplatonismo que no acaba de librarse de la inspiración o iluminación (recordar que Ramon Llull es apodado el “Doctor Illuminatus”, “Doctor Inspiratus”).

Asín sostiene que Santo Tomás es el que mejor entiende a Averroes, posición a la que se adhiere Miguel Cruz Hernández. El Doctor Angélico sería, según él, el creador de un “averroísmo teológico”. Tanto Averroes como Santo Tomás se atrajeron la enemistad de los místicos tradicionalistas: el Gran Comentador se granjeó la enemistad de los *mutakallimun* y los sufíes; el segundo sufrirá el ataque de los franciscanos y dominicos de la escuela agustiniana por abandonar a los Padres de la Iglesia (Asín 42). La construcción teológica tomista puede ser, en realidad, una filtración, selección y absorción de ciertas tesis consideradas como averroístas, por ejemplo, la afirmación de que la doctrina de la eternidad del mundo no puede ser rechazada por la razón, aunque hay que descartarla pues choca con la fe (cf. la copla 148 del *LBA*). Hoy se piensa que las tesis tomistas, con argumentos averroístas o no, son “ortodoxas”; Llull, San Alberto Magno, Egidio Romano, son otros antiaverroístas apasionados; no deja de chocar la descripción que del Comentador hace el Doctor Angélico en el calor de la lucha: Averroes es el “el impío”, *depravator philosophiae peripateticae*; otros lo llamarán el *commentitor*. El caso es que los ortodoxos consideran que «Sub pallio philosophorum patriarca haereticorum» (Tertuliano, en Renan, 428), bajo el ropaje de los filósofos se esconde el patriarca de los herejes... como el diablo bajo la piel del cordero.

No todos leyeron de la misma forma a Averroes. Siger de Brabante, Boecio de Dacia y otros, denominados “averroístas latinos” (Asín Palacios dice “Siger y sus secuaces...”), argumentaron que había que separar la fe de la filosofía (no sólo pensaron que eran órdenes distintos, sino además contrapuestos), que la materia era eterna y la inmortalidad personal estaba fuera de razón. Se ha comentado que es difícil encontrar la formulación directa de la teoría de las dos verdades en Sigerio *et alii*. Sea como sea, sabemos que fueron condenados y que sufrieron persecución.

El averroísmo condenado

Las estrofas 71–76 del *LBA* son una burla tremenda de los debates escolásticos aristotélicos-averroístas en torno a la procreación, como demostró Rico:

Los planteamientos del *De anima* están usufructuados pro domo, con malicia. El Arcipreste no traiciona a Aristóteles, pero lleva el agua a su molino: elige los elementos que mejor se prestan a justificar una soñada carrera de «doñador alegre». De suerte que la chispa del asunto estaba en que el lector medianamente instruido -no hacía falta sino haberse asomado por las aulas- reconociera al punto la doctrina general de Aristóteles y el concreto, interesado enfoque que le daba Juan Ruiz (2002: 61).

Dentro del historicismo positivista (texto / contexto), el trabajo de Rico es sólido, virtuoso. El problema, sin embargo, me parece más peliagudo desde un punto de vista ideológico. Exponemos a continuación brevemente un resumen del mismo pero remitimos a Renan, Rico y Bleuca para los detalles, además del libro de Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277* (1977).

Como hemos explicado más arriba, por una especie de azar histórico (una escuela de traductores, unas personas traduciendo esos textos), una serie de obras de Aristóteles y los comentarios sobre las mismas de Averroes, “el Comentador”, se difunden en Europa alrededor del siglo XIII. Las traducciones procedían de la *falsafa* islámica a través de un *Corpus aristotelicum arabum*. En la universidad de París se generarán una serie de debates intelectuales en torno a determinados planteamientos aristotélicos que sacuden los cimientos de la doctrina ortodoxa de la Iglesia. Habrá, por tanto, condenas: en 1270 (15 tesis) y 1277 (219 tesis), a cargo del arzobispo de París, Etiénne Tempier. Puede decirse que 1277 divide la historia de la filosofía en dos partes. Entre las tesis condenadas se encuentran las siguientes:

1. Que el entendimiento de los hombres es uno e idéntico en número.
2. Que el mundo es eterno.
3. Que nunca hubo un primer hombre.
4. Que el alma, forma del hombre en tanto que hombre, se corrompe una vez muerto el cuerpo.
5. Que Dios no conoce las cosas singulares.
6. Que los hechos humanos no son regidos por la Divina Providencia.
7. Que Dios no puede dar la inmortalidad o la incorrupción a una cosa corruptible o mortal.
8. Que la reproducción es necesaria para la conservación de la especie.
9. Que la fornicación simple no es pecado.
10. Que la vida del hombre está regida por los astros: no existe el libre albedrío.

Dentro de las tesis condenadas cayeron posiciones franciscanas, argumentos del mismo Santo Tomás e incluso se produce alguna que otra contradicción; se condenaron dos obras, un libro de geomancia y el *De deo amoris*, de André le Chapelain. Las condenas supusieron la excomunión (el destierro del seno de la Iglesia, el peor castigo del medievo) o la retractación obligatoria. Siger de Brabante fue asesinado por un cura enloquecido en Orvieto, Italia. La intervención de las autoridades eclesiásticas pareció calmar la agresividad hermenéutica de muchos durante mucho tiempo, pero la escolástica ortodoxa ya había entrado en crisis: la navaja de Occam (alrededor de 1285–1349) comenzará muy pronto a seccionar los vasos comunicantes entre el libro de la naturaleza y el Libro de Dios.

La lectura de Aristóteles y de Averroes hecha en París hacía saltar los cimientos sobre los que se alzaba el sistema ortodoxo eclesiástico: para la ortodoxia, el mundo había sido creado por Dios a partir de la nada (creacionismo, primera parte de la *Summa* de Santo Tomás de Aquino), la Teología es la filosofía primera y única (del planteamiento de las “dos verdades” se sigue que lo que puede ser verdadero en teología puede no serlo en filosofía, y viceversa), y el alma es individual e inmortal. En este último punto merece que nos detengamos un momento. La “unicidad” o “unidad” del intelecto agente averroísta supone que la única forma de pervivencia para el individuo proviene de la procreación. El *intelecto pasivo* parece con el cuerpo, pero el *activo* es externo, incorruptible e igual para todos los hombres: el género humano es eterno. Si el individuo no procrea, muere para siempre y se pierde en la nada. No sólo se erosiona la importancia de la castidad (en el

Roman de la Rose se ataca a los clérigos por no participar de la reproducción), sino que la existencia de la nada se opone a la pertinencia del infierno, del cielo, del purgatorio, de la purificación del alma. La *Divina comedia* es algo muy serio. Por otro lado, que el alma sea una y absoluta hace que no pueda haber un reencuentro al final de los tiempos, en el Juicio Final. Pero no sólo eso: es una concepción igualitarista que no tiene en cuenta el linaje ni la jerarquía de almas.

El averroísmo es el síntoma de que algo se está tambaleando. La forma de explotación económica en el feudalismo se efectúa a través del trabajo forzado directo, pero también mediante una forma de coerción ideológica (en el feudalismo el nivel ideológico domina) entrelazada a la política y a la económica:

Su sometimiento de clase [el de los productores] a los poseedores de los medios de producción, así como también las relaciones entre los aristócratas feudales, se basa más bien en mecanismos no económicos (Therborn 1989: 41).

De ahí que sea fundamental mantener intacto el esqueleto ideológico de la sacralización. Las tensiones pueden no tener un origen meramente “intelectual”. Uno de los refutadores del averroísmo, un escolástico del XIII, Guillermo de Auvernia, escribía que ya en su época algunos descontentos ponían en duda el dogma de la inmortalidad del alma argumentando que no era más que un invento de los príncipes para contener a sus súbditos: «Dum enim se vident fraudari praesentibus delectationis, et alias non expectant, nullo modo suaderi poterit eis quod aliud sit honestitatis persuasio quam imperatorum deceptio»⁷ (hasta qué punto hay una relación entre la crisis del medievo, el averroísmo y las formas de anticlericalismo medieval es algo que está por investigar).

Concluyendo: a pesar de poder considerarse únicamente como debates dentro de los conflictos entre órdenes y poderes en el seno de la Santa Iglesia, creo que se trataba de un síntoma de que algo estaba metamorfoseándose poco a poco: no se trata sólo de un conflicto interno de la Iglesia. El *corpus aristotelicum* y la interpretación averroísta contenía formas de pensamiento materialista que no eran digeribles por la Doctrina. Dentro de la dinámica de discusión/debate-solución-Doctrina, se hacía necesario cortar de raíz los elementos alienígenas. Algo había sucedido, sin embargo, algo para lo que no había retorno: se habían producido interpretaciones *al margen* de la doctrina y estas interpretaciones fructificarían.⁸ A esto se unía el hecho de que el feudalismo como modo de producción estaba atravesado de contradicciones. Ernest Renan hace una lectura ilustrada, idealista,

⁷ *Opera* t. I. p. 239: «Mientras se ven defraudados en los placeres presentes, y no esperan otros, de ningún modo se les puede convencer de que la exhortación a la honestidad sea otra cosa que un engaño de los príncipes» (en Renan, 160 y ss.; la cita, p. 164 n100).

⁸ Si echamos un vistazo a la historia veremos que se trató de un juego de malentendidos e interpretaciones *sui generis* tanto de Aristóteles como de Averroes: algunos pasajes del *De anima* y de otras obras, un Averroes leído de manera extraña... entre la avalancha de preguntas planteables por el investigador hay una crucial: ¿por qué los textos de Aristóteles y sus comentarios (p. ej. Averroes) tienen ese poder de legitimación, ese poder simbólico para ser creídos? En otras palabras: ¿Por qué se toma tan en serio a Aristóteles? Quizás porque dentro de la tradición escolástica (debate, exégesis bíblica, comentario), a la que se adhirió el *corpus aristotelicum*, algo del materialismo latente aristotélico chirriaba y debía de ser neutralizado. Pero el tomismo habría de

de esta problemática: en todo ello «lo que se atestigua es una reacción del espíritu laico contra los teólogos» (192). En Renan parece como si la perspectiva racionalista-ilustrada impregnara su lectura y no le dejara ver del todo la lógica de la sacralización medieval y sus contradicciones internas. Sin embargo, capta las raíces de la tensión, el hecho de que un discurso ensayaba unos balbuceos y ponía en tela de juicio el monopolio eclesiástico-ortodoxo del sentido.

Creced y multiplicaos. El *Libro del Arcipreste* y el problema del averroísmo latino

Como señala Pavel Blažek, las ideas de Aristóteles sobre la virginidad le crearon un problema a la Doctrina, ya que el Estagirita no consideraba el celibato como algo racional o natural; el matrimonio era la institución que proveía la continuación de la raza humana (esto está en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* y en el I de la *Política*). Algunos lectores medievales concluyeron —argumenta Blažek— que si la generación es indispensable y el matrimonio natural (“creced y multiplicaos”), la virginidad debe ser *contra naturam*. Esto sería condenado por Tempier. Por su parte, la mayoría de los pensadores medievales intentarían salvar el ideal de la virginidad por medios filosóficos.

En este punto volvemos al *LBA*: ¿qué pinta en toda esta historia (y perdónese el coloquialismo) el *Libro del arcipreste*? Como dije más arriba, el *LBA* es una *Summa* donde aparece todo lo relacionado con la locura amorosa como desbordamiento de la *ratio*. La solución parece ser o el *buen amor* a Dios o la penitencia y el matrimonio. Ahora bien, leído el texto del *LBA* cabe hacerse una pregunta: ¿se puede escribir una obra sobre el amor a Dios si se está en pecado mortal? El *Libro* habla al mismo tiempo en serio y en burla para quitarle hierro al pecaminoso asunto, sirviéndose de la estructura de la confesión como salvavidas teológico y anclaje didáctico: a grosso modo, se puede decir que el mensaje del *Libro* se construye en torno a una serie de episodios articulados alrededor de un “yo” protagonista, una especie de “yo pecador” (fingido, alegórico) que parece confesarse y ofrecerse como *exemplum*. Por ello la insistencia en la penitencia y las oraciones que el texto introduce continua y obsesivamente. El precedente más ilustre del *LBA* serían las *Confesiones* de San Agustín —como se dijo. En la Doctrina católica ortodoxa (claro que no es lo mismo después de Trento que antes, pero nos vamos a permitir una generalización), el pecado y la tentación son una presencia persistente, inevitable, aunque sea necesario luchar contra ellos: el mito de la Caída se repite eternamente. La tensión circular *pecado–confesión–penitencia–pecado* es constante, pues el hombre es *massa damnata*. La Redención sólo es posible si, en pureza tras la confesión y la penitencia, se recibe el Cuerpo de Cristo, rememorando o recordando en la misa y la eucaristía su sacrificio por nuestros pecados. Claro que luego se volverá a caer de nuevo y el ciclo se repetirá *ab initio* (en este sentido, todo el asunto tiene el aspecto de la circularidad compulsiva de la neurosis y su terapia). La diferencia entre las *Confesiones* de Agustín de Hipona y el *LBA* es que este silencia la redención y perdón finales, quizás porque simplemente no le es necesaria en sus objetivos de tipo sermonario o quizás porque cree más en la circularidad del pecado que en una redención final. Además, el “yo” alegórico del *Libro* no es precisamente un San Agustín.

hundirse un par de siglos después; algo sobrepasó a la teología: el nominalismo era la antesala del materialismo.

El Libro como signo “doble”. Nuestra Señora y las dueñas garridas

La única estructura unitaria del *LBA* es la que nos presenta el propio inconsciente feudal que determina la lógica productiva del texto: el carácter de *clave interpretativa* de la vida terrena. Ese carácter —en la línea de la Biblia— lo tiene, de forma paralela, la *Summa* de Santo Tomás: ser clave interpretativa, ser Libro, interpretar el mundo. La interpretación del mundo terreno que hace el *LBA*, ¿es la que hace la casta eclesiástica? Es la más ortodoxa y la más escolástica. Lo que rige el libro es la dualidad unitaria —el mismo principio que rige la vida humana falsa/verdadera. Una dualidad que recuerda tanto el dualismo cosmológico de Aristóteles como el de San Agustín (*La Ciudad de Dios*). Por eso el libro reconoce el buen y el mal amor y explicita su propio carácter como texto religioso y profano. Dualidad: un clérigo docto escribiendo en romance vulgar nos habla en serio y no serio de temas religiosos y profanos.

El problema de si el autor tenía intencionalidad didáctica o subversiva, si parodia o no parodia, se aclara bastante atendiendo a esta dualidad y a la obsesión hermenéutica, la “interpretación del libro”: la risa carnavalesca (Bajtín) consiste en la degradación de lo sublime, de lo espiritual, a lo bajo material-corporal, lo que nos explica el mecanismo de la inversión del pasaje de don Carnal. La parodia puede explicarse a partir de esa dualidad permanente en el Libro; cada elemento medieval, cada signatura, tiene su inversión: la inversión del buen pastor (el buen señor) es el diablo, cuyo pecado fundamental es no haber rendido vasallaje a Dios. Caín /Abel, Eva / María, son espejos inversos: mundo sublunar impuro y degradado y mundo de las esferas celestes. La misma naturaleza de la Virgen tiene su inversión, pues la obsesión por la pureza es el silenciamiento del deseo sexual. La caída del primer hombre debe ser motivo de gozo, pues posibilitó la Encarnación y la Redención. El instante que resume la Creación es la crucifixión y resurrección del Hijo del Hombre: muerte y vida en una circularidad dialéctica eternizada: «dionos vida moriendo al que tú muerte diste» (c. 1559):

No·l cataste ni·l viste, viote Él, bien te cató;
la su muerte muy cruel a ti mucho espantó;
al infierno e a los suyos e a ti mal quebrantó:
tú·l mataste una ora, Él por siempre te mató. (1558)

Solapada a la seriedad doctrinal, la parodia es uno de los mecanismos de funcionamiento en la lógica del texto y desde luego no el único: el texto incorpora las producciones de la alta cultura eclesiástica, la literatura (oral, escrita) profana y el humor popular (el carnaval, las comidas pantagruélicas, la sexualidad descarnada, etc.), como incorpora tradiciones no cristianas. La risa pertenece a la corteza de la obra, es el cebo del autor para captar la atención de su auditorio, cf. las estrofas 1631: «Fizvos pequeño libro de testo, mas la glosa / non creo que es chica, ante es bien grand prosa», y 1632:

De la santidat mucha es bien grand liçonario
mas de juego e de burla es chico brevíario;
por ende fago punto e çierro mi almario
séavos chica fabla, solaz e letüario.

Juego verdad/mentira, apariencia seductora de una corteza atrayente, divertida. Electuario: medicina de miel. Cuando se dice “parodia”, es posible que esta implique siempre un enjuiciamiento, un salirse fuera de lo que es objeto de burla, para, desde ahí, atacarlo (invirtiendo), y lo que está claro es que el arcipreste a quien tenía ganas de hacer daño no era precisamente a la estructura a la que él pertenecía y en la que, con toda seguridad, ocupaba un cargo bastante alto. El supuesto “anticlericalismo” del *arcipreste* es difícilmente aceptable: lo que ataca, si lo hace, es la corrupción de la Iglesia, corrupción en la que hay que contar el poder del dinero y las desviaciones “averroístas”, las interpretaciones heréticas.

El libro se nos presenta unitario en su dualidad de sentido. El lector puede tomar el aspecto que quiera de su dualidad (¿de verdad le puede estar permitido?), de ahí las comparaciones con instrumentos y cómo pulsarlos en el episodio de la mora (y aunque haya alusiones sexuales), o el diálogo del griego y del romano. Por ello la función de los episodios del texto como representativos de los diferentes aspectos y valores del sentido. El amor es un *hablar mintroso* (161d), pero ese hablar mintroso tiene su propio nivel, su propia autonomía, el nivel humano supone respeto de ese hablar mintroso. Hemos dicho que el lector puede tomar la interpretación que quiera; puntualicemos: que quiera o que pueda, porque quizás no se trata de una elección libre, sino de la interpretación desde el pecado o desde la voluntad de salvación (o desde la conciencia limpia del eclesiástico sin pecado).

El entramado del libro es enciclopédico, una especie de “Summa” particular, reproduciendo incluso el valor de la escritura como fijación de la verdad, frente a ese carácter mentiroso de la *fabla*, una summa particular porque no es una suma de cuestiones, sino (o también) una suma de géneros: comedia elegiaca, catecismo, debate, planto, signos marianos, serranas, apólogo, sátira goliardesca, fábula, exempla, sermón, etc. Esta suma pudiera ser una simple recopilación-acumulación textual, pero da igual; su carácter de *Summa* es innegable, pudiera tratarse de textos o géneros compuestos en fechas diversas, intenciones diferentes, que se reunieran en esa forma de Libro: el hilo que rige esa estructura general nunca podría ser ese pretendido relato autobiográfico. Ni siquiera hay concepto de “autor – propietario de su obra (firma)”, sino que el *orator* es instrumento divino: coplas 11, 12, 13.

La estrofa funciona como una signatura más, el tetrástrofo monorrímo es un signo vivo cuya regularidad no sólo muestra la sabiduría de los clérigos, sino que se presenta como plasmación de la regularidad del orden del mundo, porque la sustancia infiere ser sustituto del Libro sagrado, en este caso, del libro en latín⁹, lengua sagrada donde podían contrastarse los signos de la naturaleza. Ese orden del mundo es el que reproduce la cuaderna vía.

El *LBA* produce la sensación de parecerse a un rosario (el Rosario mariano es del siglo XII). En relación al incremento de la devoción a la Virgen, como influencia de las órdenes mendicantes, hay un gran número de *avemarías* (memoria). El inicio del texto, los gozos a la Virgen, el sermón, la pasión de Cristo cerca del final... casi como una misa:

Oración (desde la cárcel metafórica del alma)
Sermón en prosa (—cómo leer)

⁹ Como se sabe, en el *LBA* hay una más que abundante presencia de paráfrasis, traducciones e *imitationes* de textos latinos anteriores, pero no es este el lugar para tratar de las “fuentes”, de la *traditio* y su lógica.

Oración (a Dios: ‘*enforma e ayuda a mí*’, ¿independencia? ¿iluminación? —cómo leer)

Retahíla de gozos a la Virgen.

—cómo leer: *Aquí fabla de cómo todo omne entre los sus ciudadanos se deve alegrar e de la disputaçión que los griegos e los romanos en uno ovieron* (44-63). Cómo leer: 64-70.

Episodios amorosos: Descripción del protagonista, Don Amor; los pecados capitales. Venus; las serranas.

Oraciones (nueva retahíla de gozos a la Virgen y a Cristo).

Carnal y Cuaresma.

Doña Garoça (*enxiemplo del ortolano e de la culuebra* 1348 – tentación; *çafir en el muladar* 1390 —cómo leer)

Triumphus Mortis.

Armas del cristiano para vencer al Diablo y a la carne. Dueñas chicas.

De cómo dize el arçipreste que se ha de entender este su libro —cómo leer.

Oraciones: Del Ave María de Santa María; loores loores loores loores; A la Natividad
Cántica de los clérigos de Talavera.

Oraciones (cantar de ciego).

Como vemos es una construcción anular, en torno a los episodios y *exempla*: el punto de partida es el punto de llegada. El *Libro* se proyecta sobre el final. La lujuria, el desorden de la *ratio*, es provocada por la mujer, que alcanza su cota de animalidad en los episodios de las serranas (situadas desde la c. 950), las cuales son puro *impetus*, incontinencia en acto.¹⁰ Contra la lujuria unida al amor, el mejor remedio es una “dueña garrida” (Blecua xlii) y la servidumbre a la Virgen.¹¹ El matrimonio (probablemente en relación también con las *dueñas chicas*) cierra el *Libro*, y en el *Cantar de ciegos*, c. 1725:

Las vuestras fijas amadas
véadeslas bien casadas
con maridos cavalleros
e con onrados pecheros,
con mercadores corteses
e con ricos burgueses.

¹⁰ “Construcción cerrada – anular”: es posible interpretar el *LBA* como una estructura abierta en el sentido de mezcla de signaturas sobre la locura amorosa y las armas contra ella... pero quizás lo que nosotros entendemos por “cerrado” (o “perfecto”) o “abierto” (“indefinible” o “sin conclusión” o, incluso, “libre”) no es lo que entendía el autor del *LBA* ni su auditorio.

¹¹ Henk de Vries, en su trabajo, “*Buen Amor*: apuntes para un estudio estructural del *Libro*” (1989, *Iberoromania* 29, 80-124) plantea que la estructura aritmética del libro semeja un cuerpo humano, que la “dueña garrida” es el mismo *Libro* y la contenida, alabada y rezada Virgen; citando 64d, «Entiende bien mi libro e avrás dueña garrida», concluye: «Parecería, pues, que la “dueña garrida” es la Virgen, y que nos sugiere Juan Ruiz la comparación tradicional del cuerpo humano con un templo» (p. 103). Basa su teoría en un cómputo minucioso de lo versos a partir de teorías sobre el sentido alegórico de los números, desde la imitación del *LBA* del *Ars amatoria* de Ovidio y del *Pamphilus*. El *Libro* tendría una estructura cerrada, anular. Aunque de argumentación forzada, la idea es sugerente: el libro como signatura y la Virgen como centro.

Matrimonio necesario, pero negado en la *Cántica de los clérigos de Talavera* (1690-1709) a los clérigos.¹² Entre las armas del cristiano:

quixotes e cañilleras de santo sacramento,
que Dios fizo en Paraíso, Matrimonio e Casamiento;
cassar los pobres menguados, dar a beber al sediento:
ansí contra Luxuria avremos vençimiento. (1593)

El hilo de sutura en el LBA es el miedo al pecado —servir al cuerpo en vez de a Dios o a Santa María— y su antídoto, la oración y la penitencia, la purificación a través del castigo corporal, del ayuno: *De la penitencia qu'el flaire dio a Don Carnal e de cómo el pecador se deve confessar e quién ha poder de los absolver* (coplas 1128-1172), *De cuáles armas se deve armar todo cristiano para vençer el Diablo, el Mundo e la Carne* (coplas 1579-1605).¹³

El arcipreste parece probar que el pecado es inevitable: la mezcla de apariencias y signos en la última parte del *Libro* muestra la compleja mezcolanza de las tentaciones del Mundo; tal vez el vasallaje, la servidumbre a la Virgen, sea, junto a o aparte del matrimonio, un remedio o paliativo, una medicina eficaz para desviarse del diablo, de la tentación. Rezarle a Santa María provoca una *anamnesis*, evita el olvido, mantiene la memoria de lo que es el buen amor, sostiene la voluntad del creyente y evita el descentramiento de la *ratio*. Los lugares en los que se sitúan los *gozos*, *loores*, e invocaciones a la Virgen María son estratégicos. Como en un rosario, el pecador va rezando *avemarías*, buscando consuelo, intercesión. En lo que se refiere a la “obsesión hermenéutica”, las coplas 11-19 son claves, a las cuales sigue uno de los *Gozos* de Santa María en la que se la invoca como guía (20; proyectada hacia 1672): «¡O María, / luz del día, / tú me guía / toda vía!». En c. 1626 y ss., *De cómo dize el arcipreste que se ha de entender este su libro*, de las que hemos citado antes c. 1631 y c. 1632, hay otra invocación a la Virgen María: «Porque Santa María, segund que dicho he / es comienço e fin del bien, tal es mi fe» (1626), lo cual enlaza (como se ha comentado) con el principio:

Porque de todo bien es comienço e raíz
la Virgen María, por ende yo, Joan Royz
Açipreste de Fita, d'ella primero fiz
cantar de sus gozos siete, que ansí diz: (19)

¹² Véase la nota de Blecua (1995: 449 nota a 1709d): «Creo, con Corominas, que falta el desenlace feliz para los clérigos de la cantiga, aunque, en efecto, el modelo latino también se interrumpe con un desenlace brusco.»

¹³ «En el umbral del siglo XII estaba forjándose el instrumento por el que la autoridad eclesiástica pretendía lanzar de forma más profunda la reforma de las costumbres y obligar a todos los fieles a observar sus preceptos: era el sacramento de la penitencia» (Georges Duby, *Leonor de Aquitania* y *María Magdalena*, Madrid: Alianza, 1996, 56).

Así como 8, 9, 10 (donde falta el arranque de la segunda parte de la invocación a la Virgen):

Dame graçia, Señora de todos los señores,
tira de mí tu saña, tira de mí rencores,
faz que todo se torne sobre los mescladores:
¡ayúdame, Gloriosa, Madre de pecadores! (10)

Todo esto pertenece (está claro) a la tradición, una tradición que quiere consolidar su poder simbólico sobre el imaginario colectivo. En su *Liber de Ave Maria* (de 1312), Ramon Llull exhorta a rezar el Ave María de esta forma (damos un par de ejemplos): «Luxuria est vile et olens peccatum: et ita magnum et malum peccatum, quod nullus luxuriosus illuminari potest nec gratiari per nostram dominam» (Sermo II, l. 81); «Benedicunt omnes mulieres bonae, quando salutant dominam nostram cum bona voluntate, cum bono intellectu, cum bona memoria. Et domina nostra cum bonitate suae voluntatis, intellectus et memoriae benedicit et nutrit mulieres cum bono memorare, intelligere et amare, bono sentire et bono imaginari» (Sermo IV, I, l. 22)¹⁴. Marina Warner, en su ya clásico e impresionante trabajo *Tú sola entre las mujeres* (de 1976), analiza la polarización cristiana de la mujer en un signo doble, dos mitemas que son en realidad dos caras de un mismo relato: si Eva trajo la muerte y la caída, María trajo la luz y la vida. Es un signo doble, *dual*, lo que ensalza a la mujer y, al mismo tiempo, la rebaja al nivel de las bestias (cf. el *impetus* incontrolable de las serranas): «La ideología eclesiástica medieval, es decir, básicamente la Escolástica, fundamentada en lo corpóreo y obsesionada por el cuerpo, consagra inequívocamente el paradigma femenino de la mujer-pecado aunque parezca dudar (ella que niega la duda) entre Eva y María» (Olalla 483):

La virginidad es “lo uno”, lo puro o Cielo, lo anterior a la perdición, al desgarrar, a la Caída. [...] Frente a ésta o, mejor, bajo ella, está la no virginidad concebida como número binario, “bajo el signo del doble”, signo malo, signo de la división y la reprobación (binaris numerus non bonam habet significationem, sed signum divisionis et reprobationis), lo impuro o Terreno. De ahí el comentario de Graciano: «Las bodas colman la tierra, la virginidad el paraíso» [Decreto, 32, 1, 12]. También San Jerónimo dejó claros los aspectos sexuales de la santidad: «Cuando la mujer se dedica a la procreación y a los hijos, es distinta al hombre, como el cuerpo es distinto al alma. Pero cuando prefiere servir a Cristo más que al mundo, deja de ser mujer y debe llamarse hombre». (íd. 483)

La virginidad suspende la ley de la Naturaleza, lo cual crea dificultades: María establece el niño como destino de la mujer, pero escapa al intercambio sexual necesario para ello

¹⁴ Raimundi Llulli: “Opera latina”, tomos XV (*Corpus Christianorum, LXXVI*). Turnholt: Brepols, 1987, 79-102; las citas rezan así: «La lujuria es vil y maloliente pecado: un pecado tan grande y malo que ningún lujurioso puede ser iluminado ni obtener la gracia por Nuestra Señora»; «Bendicen todas las mujeres buenas cuando saludan a Nuestra Señora con voluntad buena, entendimiento bueno, con memoria buena. Y Nuestra Señora con la bondad de su voluntad, de su entendimiento y memoria, bendice y nutre a las mujeres con un recordar, entender y amar buenos, un sentir bueno y un imaginar bueno» (nótese las similitudes de vocabulario con el sermón del *LBA* y con el concepto de “buen amor”).

(Warner 336). O hijas de María, o hijas de Eva... o ambas cosas: en el *RR*, 9103-9492, un pasaje titulado «El desengaño del matrimonio» (cf. *Enxiemplo de lo que conteçió a Don Pitas Payas, pintor de Bretaña*, c. 474-c. 489), las mujeres son vistas y descritas de esta forma:

Porque todas sois, fuisteis o seréis
putas por los hechos o por los deseos,
y aunque se lograra impedir el hecho,
nadie frenará esa inclinación. (9155–8)¹⁵

El mito de la Virgen había surgido, en principio, por explicar la forma en que Cristo vino al mundo, la encarnación. La fuerza de la Iglesia reside en la existencia del pecado: los sacramentos sólo se adquieren a través de ella. El *LBA* contiene esta idea: pecador por imperio de la naturaleza (c. 71, 166) o por la Caída y expulsión del Paraíso, hay que rezar y hacer penitencia. La Virgen es guía en la oscuridad de las apariencias del Mundo e intercesión ante la severidad de Dios.

En los siglos XII y XIII el culto a la Virgen María se generaliza (de alrededor de 1284 son las *Cantigas* de Alfonso X; Berceo del XIII). Nuestra Señora lo es del XII, pero pertenece a los siglos XIII y XIV: a finales del XIII y principios del XIV se exhorta a rezar el Ave María. El desarrollo del culto a la Virgen corre paralelo al de la poesía cortesana, si bien: «Las dos corrientes fueron reconciliadas solo en el siglo XIII por una de las operaciones intelectuales con más éxito de la Iglesia por la que la alegría pagana de los *trobadors* y sus herederos se transmutó en la típica búsqueda cristiana del otro mundo a través de la negación de los placeres en este» (Warner 134).¹⁶

De la mano del exterminio de la herejía cátara (1209–1244), sucede el final de una poesía trovadoresca en la que el erotismo había florecido con exuberancia. Culto mariano y amor cortés se entrelazarán. Santa María es solución contra la locura (contra el “loco amor”) provocada por la enfermedad de amores; un ejemplo en Gautier de Coincy (Warner 154)¹⁷: «Marions nous a la Virge Marie: / Nus ne se puet en lui mas marier. / Sachiez de voir, qui a lui se marie / Plus hautement ne se puet marier», y «Laissons tuit le fol usage / D’amour qui foloie... Amons la bele et la sage, / La douce, la quoie.»; en el *LBA*, en 1663hij (cf. 1664hij): «Te pido, virtüosa, / que me guardes, linpia rosa, / de follía.» De nuevo citamos a Marina Warner (173): «La obsesión de que el amor debe ser casto para ser digno del nombre fue la culminación de la captura de la Iglesia del intelecto colectivo de la Cristiandad. Naturalmente, sería un error confundir las palabras con los hechos: el triunfo puede haber tenido lugar principalmente sobre el papel.»¹⁸

¹⁵ *Roman de la Rose*, edic. Cátedra (Madrid, 1987).

¹⁶ «The two currents were reconciled only in the thirteenth century by one of the Church’s most succesful intellectual operations, whereby the pagan joy of the troubadours and their heirs was transmuted into the typical Christian quest for the other world through denial of pleasures in this».

¹⁷ Gautier de Coincy, del que Alfonso X tradujo sus milagros.

¹⁸ «The obsession that love must be chaste to be worthy of the name was the culmination of the Church’s takeover of the collective intellect of Christendom. Naturally, it would be a mistake

Las influencias o coincidencias son demasiadas: la *aegritudo amoris* (la enfermedad de amor, el “mal de amores”) es una de las consecuencias del amor, y su solución puede ser, perfectamente, el matrimonio (como también planteaba Jean de Meung). Y diferencias: en algunos está ausente la astrología como causa de afinidad electiva en esto del amor, y es que Juan Ruiz necesita de la eliminación del “libre albedrío” para poner el destino del hombre en Dios y en los astros, de manera que no quede sino la penitencia y la humillación.¹⁹ (Esta cuestión de los astros o del “destino” no parece resuelta en el *Libro*, pero tampoco en el cristianismo.)

Résumé. Článek analyzuje, jakým způsobem jsou v díle *Libro de buen amor* [Kniha dobré lásky] z ortodoxních pozic potírány domněnky bludařského aristotelismu.

Bibliografía (básica; otros títulos en las notas)

- ASÍN PALACIOS, M. (1941), “El averroísmo teológico de Sto Tomás de Aquino” (1904), en Asín (1941), In: *Huellas del Islam*, Madrid: Espasa Calpe.
- BLAŽEK, P. (2008), “The Virtue of Virginité: The Aristotelian Challenge”, In: I. P. Bejczy (ed.): *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden: Brill Academic Publishers 2008, pp. 247–273.
- BLECUA, A., (ed.) (1995²), *Libro de buen amor*, Madrid: Cátedra.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996), *Historia del pensamiento islámico*, Madrid: Alianza Editorial.
- HAYWOOD, L. M. – VASVÁRI, L. O. (eds.) (2004), *A Companion to the “Libro de Buen Amor”*, Woodbridge: Tamesis.

to confuse words with deeds: the triumph may well have taken place chiefly on paper» (Warner 173).

¹⁹ Pedro Cátedra (*Amor y pedagogía en la EM* (Universidad de Salamanca, 1989) localiza la misma visión naturalista averroísta en el *Breviloquio de amor y amiçia* de Alfonso Fernández del Madrigal (s. XV). La inclinación humana natural es “engendrar a nos cosa semejante”. También Ermengaud, 40 años antes del *LBA* decía algo parecido en el ‘Perilhos tractat d’amors’ de su *Breviari d’amor*. El caso es que toda esta teoría naturalística sobre el amor, localizable también en el *Roman de la Rose* o en el *Decamerón*, parece oponerse a la existente en textos como el *Siervo libre de amor*, de Juan Rodríguez del Padrón, obra que mantiene: «Una actitud polémica en contra de las concepciones naturalistas del amor, un amor como el de los técnicos que venimos considerando, para acogerse a una concepción propiamente cortés y poética» (Cátedra 144). Porque el ser del amante cortés es la pasión, el martirio, el padecimiento ejemplar, en fin. El *Sermó de Amor* de Alegre (de aprox. 1470) parece proponer una vía integradora (igual que el *Roman de la Rose*) del naturalismo y de la concepción cortés, todo ello aderezado de una cierta misoginia. Alegre es materialista y en su sermón parece leerse que la simulación del servicio y del amor es una práctica útil. El hecho es que, al final, podemos constatar la presencia en ambientes cortesanos de todo el ciclo teórico amoroso que habíamos caracterizado en otros ambientes, con sus últimas derivaciones de amor matrimonial.

- OLALLA, Á. (1995), “Bajo el signo del doble (La mujer en los textos de “agravio” y “defensa” medievales”, In: *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada, 1995, pp. 473–489.
- RENAN, E. (1992), *Averroes y el averroísmo*, Madrid: Hiperión [tesis, 1852].
- RICO, F. (2002), “«Por aver mantenencia». El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*”, In: F. Rico (2002), *Estudios de literatura y otras cosas*, Madrid: Destino, edic. digital: Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008, [<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=28423&portal=251>; febrero 2010].
- RICO F. (1985), “«Por aver mantenencia». El aristotelismo heterodoxo en el *LBA*”, In: *El Crotalón. Anuario de filología española*, II (1985), pp. 169–198.
- THERBORN, G. (1989), *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*, Madrid: Siglo XXI [1979¹].
- WARNER, M. (1983), *Alone of All Her Sex, the Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York: Vintage Books [1976¹].

José Luis Bellón Aguilera
Katedra romanistiky
Filozofická fakulta
Ostravská univerzita v Ostravě
Reální 5
CZ-701 03 OSTRAVA 2
República Checa