

Armando López Castro
María Luzdivina Cuesta Torre
(editores)

**ACTAS DEL XI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL**
(Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005)

VOLUMEN II



UNIVERSIDAD DE LEÓN
Secretariado de Publicaciones
2007

Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Congreso Internacional (11º. 2005. León)

Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval : (Universidad de León, 20 al 24 de septiembre de 2005) / Armando López Castro, María Luzdivina Cuesta Torre (editores). -- [León] : Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2007

2 v. : il. ; 24 cm.

Contiene : Vol. I – Vol. II. – Textos en español, portugués y catalán
ISBN 978-84-9773-357-6

1. Literatura medieval-Historia y crítica-Congresos. I. López Castro, Armando. II. Cuesta Torre, María Luzdivina. III. Universidad de León. Secretariado de Publicaciones. III. Título

82.09"04/14"(063)

© **Universidad de León**

Secretariado de Publicaciones

© Los autores

ISBN: 978-84-9773-357-6

Depósito Legal: LE-1443-2007

Impresión: Universidad de León. Servicio de Imprenta

LA PRÁCTICA LITERARIA DE LA TRADICIÓN ANTIFRATERNAL: RUTEBEUF Y JUAN RUIZ, ARCIPRESTE DE HITA

Antonia Martínez Pérez

Universidad de Murcia

I. En el transcurso de los siglos XIII y XIV adquiere especial relieve la práctica literaria de una poesía satírica enmarcada en la tradición antifraternal y apocalíptica que tuvo su vigencia en la Europa de estos momentos. El hecho de que las congregaciones religiosas aumentasen desmesuradamente, tanto en extensión como en poder, y se mostrasen más preocupadas por la consolidación de su potestad económico-jurídica que por su misión pastoral, pudo favorecer su mayor presencia en una sátira en la que quedaba reflejada literariamente la preocupación social y la inquietud moral del momento. Se refuerza una postura antifraternal, presente en otros autores como Juan de Mena o Chaucer, en la que participan estos dos grandes y transgresivos autores del medievo románico, Rutebeuf y Juan Ruiz.

Coincidentes en una particular tradición jocoso-realista en lengua vulgar (Marti 1953: 84), Rutebeuf y Juan Ruiz abordarán la práctica antifraternal sin sustraerse de los modelos goliárdicos que ya habían ridiculizado ampliamente los estamentos religiosos, incluyendo en sus repertorios las burlescas parodias de expresiones litúrgicas, el amancebamiento de sus miembros o la avidez de poder y dinero. Sin embargo, su tratamiento posterior se reviste de unas connotaciones especiales, derivadas de la importancia y el cariz particular que adquiere la expansión de las nuevas órdenes y la confrontación con otros rangos eclesiásticos por sus privilegios. Por su parte, Rutebeuf estuvo presente en el momento en que se fraguó esta polémica que enfrentaba a los mendicantes recién arribados y a los seglares u otros estamentos religiosos, que veían derogadas sus prerrogativas en favor de aquéllos. Participó y defendió fervientemente la sección seglar encabezada por Guillermo de Saint-Amour. Gran parte de sus poemas emerge de esta enconizada defensa. Juan Ruiz, con esta tradición antimendicante ya consolidada –y una cierta práctica literaria en este sentido–, le da su particular uso en el *Libro del Buen Amor*, dotándola de una de mayor complejidad y ambigüedad. En ella pululan frailes y monjas de muy dudosa reputación, llenos de hipocresía, avidez de dinero y un cierto amancebamiento. Y Doña Garoza, una monja, protagonizará una de las dos aventuras amorosas más extensas del *Libro*, junto a la de doña Endrina, no dejando muy bien parada la institución conventual, como hiciera Rutebeuf en su *Dit des Beguines*. No obstante, la autoría de la crítica y el episodio amoroso procedía de un arcipreste, alto estamento eclesiástico, pero de una no muy digna reputación que podía neutralizar la gravedad de los hechos, y de una manera especial si éstos se situaban en el marco de una ficcional biografía amorosa o aflictiva un tanto desastrosa (Martínez 2005: 625-639), de la que finalmente participan tanto Juan Ruiz como Rutebeuf.

II. Si bien el *Tratado de Oliva* de Boncompagno da Silva, en sus *Exordios para los religiosos* (Cortijo Ocaña 2004: 127), recuerda perfectamente el tratamiento respetuoso que se debe a toda orden religiosa, por su misión especial en el mundo y el sacrificio de tener que abandonar los placeres carnales y todo deleite terrenal, para servir a Dios¹, no siempre fueron tenidas en cuenta tales consideraciones y la crítica antifraternal continuó su curso ascendente.

¹ «Puesto que [hemos recibido la monarquía] del mundo» hasta «mantener [... de todos]: « y en especial los del santísimo clero y los religiosos, quienes no pueden defender [sus derechos] temporales». [...]. « Para esto nos puso la clemencia de Dios a cargo de todo el mundo, para que protejamos a los ministros de Cristo y a los ministros y dispensadores de los ministerios de Dios del ataque de los malvados y para que defendamos particularmente con nuestros privilegios y nuestra espada temporal a los que, habiendo despreciado los deseos

El conflicto en torno a las congregaciones fraternales parte del crecimiento desmesurado que se está produciendo desde principios del s. XIII en las órdenes religiosas del momento. Superado el aislamiento del monaquismo anterior (las abadías), basado en la producción agraria y con una concepción monástica del *contemptus mundi* con el desprecio de toda riqueza o ambición terrenal, las nuevas órdenes se abren a las instalaciones urbanas buscando la proximidad de quienes las necesitan, sustentándose en esta nueva situación más de las donaciones que de lo que producen y dejando, de alguna manera, su espiritualidad contemplativa para llevar una actividad social más intensa. Su instalación y extensión dentro de la ciudad avanza a un ritmo vertiginoso, lo que es visto con recelo por las parroquias más próximas y el clero secular, que observan cómo se incrementan sus privilegios e influencias en perjuicio suyo. De manera que aumentan las funciones *Pastorales* de los mendicantes y, junto al derecho a la predicación que tenían, ahora también pueden confesar, suministrar los sacramentos, tener los privilegios de penitencia y sepultura, que proporcionaban importantes beneficios. Por otro lado, dominicos y franciscanos, favorecidos por el Papado, experimentan un enorme desarrollo no sólo en la extensión de sus edificios dentro de la ciudad, sino en la gran influencia que ejercen en los principales centros de poder. La inquietud y la desconfianza de un primer momento se transforman en hostilidad y resistencia violenta por parte de la Iglesia que intenta conservar el monopolio de la jurisdicción de sus diócesis y su poder tradicional.

En Francia presentaron un aumento descomunal estas órdenes que, bajo la protección de San Luis, iban proliferando por todo París, suscitando los versos más combativos de Rutebeuf. Al mismo tiempo que denunciaba los abusos eclesiásticos, se mostraba un feroz enemigo las órdenes y atacaba de manera especial su intromisión en la enseñanza universitaria parisina, tradicionalmente secular. No toleran la instalación progresiva de dominicos y franciscanos en la Universidad donde dispensaban enseñanza gratuita². Se inicia una campaña secular contra las órdenes, acusadas de todo tipo de vicios y consideradas incluso heréticas, liderada por el entonces maestro y rector de la Universidad de París, Guillermo de Saint-Amour. En 1256 el papa Alejandro IV le condena, especialmente por su tratado contra las órdenes *De periculis novissimorum temporum*. Es enviado al exilio por Luis IX, a pesar de la dura campaña en contra de muchos de sus seguidores. Las disputas terminaron en auténticas batallas callejeras (con muertos y heridos) que provocaron el cierre de la Universidad durante un tiempo. Rutebeuf interviene arduosamente con esta serie de poemas, casi de manera panfletaria, en esta polémica que acabó con la expulsión de Saint-Amour por parte de la Iglesia.

En su práctica literaria, entra en las más enconizada crítica antifraternal, manteniendo una ardorosa denuncia contra las malas actitudes de los monjes, quienes, a pesar de sus votos, codician las riquezas. Censura sus prácticas, su ambición, su hipocresía. Se presentan como muertos en el mundo por sus votos de castidad, pobreza y obediencia, pero manifiestan una atroz vitalidad apropiándose de poder y riqueza. Parecen puros y piadosos, pero su corazón está lleno de ambición. Insiste en su proliferación demoníaca y su peligrosa influencia sobre los grandes señores, el rey de Francia y el Papa. Es evidente que los votos de pobreza que profesan estos

carnales y los deleites de la vida presente, se afanan por servir a Dios, rey de reyes, y en complacer al altísimo Cristo con todo su afecto».

« Pues entonces será cuando nuestro imperio perecedero se gobierne con la ayuda de Dios y podremos esperar el premio de la segura bienaventuranza, si procuráramos proteger a los religiosos, que son los miembros de Cristo y de [su] Iglesia».

² Conflicto este último que tiene su origen en el movimiento de laicización de la Universidad de París al que se unieron los estudiantes en la petición de la liberalización de la enseñanza del control del Papado. Maestros y alumnos se unen para defender las ideas de Platón, Aristóteles cuyos pensamientos se consideraban un tanto perturbadores por su racionalismo que inquietaba al poder. Vid. el capítulo que E. Faral y J. Bastin, 1959-60, I: 65-82, dedican a este tema. Todos los textos de Rutebeuf están tomados de esta edición.

monjes, como virtud capital para la salvación, no se cumplen. En la *Discorde de l'Université et des Jacobins* (1254), aborda el conflicto provocado por la pretensión de los dominicos o jacobinos de obtener una segunda cátedra universitaria; y presenta una detallada crítica de los vicios dominantes: Envidia, Orgullo, Codicia... Se les reprocha su ingratitud, su hipocresía, su ansia de poder y su control de la enseñanza universitaria, «helos aquí guerreando por una escuela / en la que quieren enseñar a la fuerza.»³ Sus hábitos sólo sirven para encubrir la herejía y la maldad: «Los jacobinos han llegado al mundo / vestidos con hábitos blancos y negros. / [...] / que un lobo, bajo una capa redonda, / parecería un cura.»⁴

Es de destacar la figura del lobo para su identificación con los frailes, puesto que ésta tendrá igualmente un lugar importante en el Arcipreste de Hita, en el que se conecta el lobo con la figura del fraile hipócrita, el fariseo que anuncia la venida del Anticristo. Aborda especialmente la Hipocresía en el poema *Du Pharisien* (1257), en el que la vincula, como prima hermana, con la Herejía⁵. Hipocresía se ha adueñado de la tierra (vv. 1-9), viene como anunciadora del Anticristo (v. 103) y, aunque lleva las almas a su perdición, todos se inclinan ante ella, y los monjes son sus ciudadanos más representativos. Tras su hábito amplio y sencillo esconden una gran crueldad⁶. Más tarde en el 1261 escribe su *Dit d'Hypocrisie*, incidiendo una vez más en el tema del *Fariseo* y con una presentación alegórica de Hipocresía. Cabría finalmente señalar, dentro de su crítica ascendente contra las órdenes, tanto la *Chansons des Ordres* como el *Dit des Règles*, con título monográfico sobre las mismas. En la primera, entre otras críticas, nos muestra cómo el dinero dirige las actuaciones de estos dominicos que «se visten con modestia, / y tienen su escondrijo /sabedlo, lleno de *dineros*» (vv. 14-16); o los franciscanos que « nos llevan tan apretados / porque se han quedado /con otro tanto de dinero» (vv. 20-22). En la segunda intenta combatir lo que Rutebeuf considera las dos reglas que rigen la orden: la codicia y el orgullo, mientras que sus votos, en este caso concreto los de los jacobinos, residen en la pobreza y la humildad. Sin embargo, van como dueños en las casas de los ricos e incluso desean su muerte para lanzarse como cuervos sobre sus bienes, y ni rezan por sus almas, pues « estas gentes son tan perrunas / que cuando frecuentan a un hombre rico, / ... / se hacen todos señores del lugar: /... escriben (los hombres ricos) su testamento /en favor de esta gente(los monjes) (¡Que Dios los perdone); / una vez que han tomado posesión de sus bienes, / no

³ «Or guerroient par une escolle
Ou il vuelent a force lire»(vv. 15-16).

⁴ «Jacobin sont venu el monde
Vestu de robe blanche et noire;
.....
S'uns leus avoit chape roonde
Si resambleroit il provoire »(vv. 41-42 y 47-48).

⁵ «Ypocrisie est en grant bruit:
Tant a ouvré,
Tant se sont li sien aouvré
Que par engin ont recouvré
Grant part el monde.
N'est més nus tels qui la responde
Que maintenant ne le confonde
Sanz jugement» (vv. 93-100).

⁶ «Et sont cruel et deputaire
Vers cels a cui il ont affaire
Plus que lyon
Ne liépart ne escorpion.
N'i a point de religion,
C'est sanz mesure » (vv. 56-61).

ofrecerán por el descanso de sus almas / ni un solo céntimo».⁷ Esta misma crítica la hará Juan Ruiz, la avidez de los monjes y el hecho de que deseen la muerte de los fieles ricos para heredar los bienes.

Pero lo importante, desde el punto de vista del análisis que nos proponemos, es observar, además de la amplitud de la crítica antifraternal, el hecho de que Rutebeuf la afamará y la divulgará en la calle. Había recogido los conflictos que agitaban los barrios de París y había extraído una gran parte de su material contra las órdenes de los sermones y escritos reivindicativos de los seculares, y sobre todo de Guillermo de Saint-Amour. Y lo había hecho con un tratamiento y un énfasis que los hizo especialmente populares. Como señala Dufeil (1962: 297), las órdenes mendicantes que acaban de nacer se afaman gracias a él, así como la figura de Saint-Amour:

Rutebeuf proporciona así a Guillermo, su «padre», una posteridad que sin él tal vez no hubiera existido. Las órdenes mendicantes recién nacidas no aparecen apenas antes que él en la literatura y es de Guillermo a través de Rutebeuf de quien procede su pintura específica, maliciosa o maligna. Guillermo adquiere, pues, gracias a Rutebeuf, su perfil más simpático.

Parece que los términos se invierten y el pupilo hace popular e importante al maestro. Por ello es razonable pensar que en la práctica antifraternal posterior las huellas de sus escritos o sus manifestaciones permanecen vivas. Por lo tanto, si pasamos de una tradición antifraternal generalizada, a los elementos más concretos de una práctica literaria, fue evidentemente Rutebeuf el que más hizo en este sentido, el que construyó el mayor número de versos y elementos literarios sobre el tema.

III. La instalación y proliferación de las órdenes fue igualmente importante en España, especialmente favorecidas por las necesidades de la Reconquista. Como señala Ricardo García-Villoslada, «Con los franciscanos entran ya los mendicantes por la puerta grande en la historia de la iglesia.» (130); y testimonia su rápida expansión, «las numerosas casas franciscanas de esos primeros tiempos aseguran la extensión e intensidad de la difusión de la Orden en España desde sus inicios;» (133). Se abandona, pues, el aislamiento y la gran novedad es «‘el espíritu de libertad’, la norma del caminar por el mundo haciendo bien a los demás, en sustitución del apartamiento del mismo dentro de una clausura» (130). Y, si en Francia, tuvieron las órdenes el favor de un rey que después fue santo, San Luis, en España la Reconquista, recuerda Villoslada citando a Lomax, favoreció de igual modo la expansión de las nuevas órdenes, pues:

[...] capaces de moverse de un convento a otro ante las novedades de cada momento, los frailes, por su dinamismo y su pertrechamiento intelectual, eran recibidos como agua de mayo [...] mientras los viejos monjes apenas si hicieron fundación alguna en el área reconquistada después de 1212, los franciscanos y dominicos, que rivalizaban con ellos en el Norte, monopolizaban el Sur y le cubrían de sus casas (131).

⁷ «Encor est ceste gent si chiene,
Quant un riche homme vont entor, (...)
Ou userier ou clerc trop riche (...)
Si sont tuit seignor de leenz: (...)
Lors si metent lor testament
Sor cele gent que Diex ament:
Puis qu'il sont saisi et vestu,
La montance d'un seul festu
N'en donront ja puis por lor ame». (vv. 105- 106, 109, 111, 119-123).

Evidentemente esta enorme expansión y aumento de sus atribuciones e influencias no estaba exenta de polémicas al respecto, y no tardaron en producirse los conflictos entre frailes e Iglesia. Recuerda a este respecto Villoslada el que se produjo en Cuéllar, diócesis de Segovia, en el 1247:

el papa Inocencio IV comisionaba al arcediano y al sacristán de Osma que investigaran las quejas de los clérigos contra los franciscanos, a saber, que construían en el territorio de sus parroquias, que confesaban ilegalmente, y les ponían luego a ellos en el brete de negar la comunión a los fieles de esa manera reconciliados, y que, aceptando el cargo de albaceas testamentarios, perjudicaban en cuanto tales a las parroquias dichas. (135).

Disputa sobre atribuciones y, como consecuencia, sobre el reparto de ganancias. No es ajeno a esta guerra de competencias Juan Ruiz que dedica un capítulo completo (1128-1172) a la confesión, cómo se debe efectuar y quiénes son aptos para confesar, imponer penitencia y absolver los pecados.

Es evidente que estos conflictos, en los que en cierta manera se veían implicados los fieles, gozaban de buena difusión y eran bien conocidos. E incluso otros mucho más graves, como en el que se vio envuelto Arnau de Vilanova, quien, obsesionado en sus escritos por la proximidad de la llegada del Anticristo y la reforma de la Iglesia, redactó sus *Expositio super Apocalypsi* y *De tempore adventus Antichristi et de fine mundi*. Este último fue expuesto ante el rey de Francia, Felipe IV, en 1299 y rechazado por los doctores de la Sorbona como herético. En su defensa Arnau escribe su *Confessio Ilerdensis*, de 1303, y, más tarde, la *Confessió de Barcelona*, que leyó ante Jaime II de Aragón, «en el mismo palacio real, delante de la corte y notarios» [...], «para defenderse públicamente de las imputaciones de sus adversarios.» (García-Villoslada: 230). Arnau, tras ser absuelto de estas acusaciones, redactó unos escritos encarnizados contra los dominicos y las órdenes mendicantes en general que habían intentado perjudicarlo, y contra toda la escolástica. Los argumentos de Arnau contra los mendicantes son:

las falsas profecías esparcidas en París en la segunda mitad del siglo XIII por los círculos antimendicantes de Guillaume de Saint-Amour, así como los textos paulinos aplicados a los futuros religiosos con hábito exterior, pero vacíos de espíritu. Precisa que alude principalmente a los dominicos, y más exactamente a los *tomatistas*,... (230).

Recordemos la importancia que tuvieron los dominicos en los conflictos parisinos contra las órdenes y cómo fue famosa la disputa entre Guillermo de Saint-Amour y Santo Tomás de Aquino, pues, pese a sus votos de pobreza, buscaron el apoyo de los más poderosos como papas y reyes, especialmente en San Luis, para alcanzar sus propósitos. Consiguieron acceder a las más altas prelaturas y obtener las cátedras de la Universidad⁸ que motivaron estas duras disputas contra la comunidad universitaria, a la que Rutebeuf apoyó en sus poemas.

IV. El ambiente antifraternal estaba, pues, tan bien cultivado en nuestras tierras como en las vecinas y perfectamente susceptible de su crítica en la práctica literaria. Se han señalado las huellas de esta corriente antifraternal en el *Libro del Buen Amor* especialmente en el episodio de Don Amor. Se parte de la consideración aceptada de que Amor es descrito y caracterizado por el narrador de manera que se entienda como una prolongación de la figura del Anticristo, y que, igualmente sería identificado con el Lobo de la Fábula inserta (Sherling 2) y, si Dios es el

⁸ Tuvieron un auge e influencia extraordinarios durante el periodo medieval, especialmente en la reforma y desarrollo de la Iglesia como en la evolución de la cultura medieval, puesto que creó esta orden, a través de Alberto Magno y Tomás de Aquino, toda una escuela filosófica.

cordero, el lobo debe ser el Anticristo. La identificación de Amor con el lobo aparece en otras coplas como la 402 (Joset 1988: 95-100). Hemos visto igualmente en Rutebeuf la filiación del lobo con el monje hipócrita. Para Sherling esta conexión serviría para situar todo este extenso episodio de don Amor en la citada corriente de la literatura antifraternal en la línea señalada por los escritos de Guillermo de Saint-Amour. Si no de manera directa, sí a través de Juan de Mena, Juan Ruiz, como otros autores medievales como Chaucer, aprovecharon y pusieron en la práctica literaria esta tradición, en la que finalmente «la conexión establecida por Saint-Amour, luego continuada y elaborada en dos géneros –la teología polémica antifraternal y la poesía satírica antifraternal– resultó en un ambiente literario y cultural en el que cualquier referencia negativa a los frailes se entendía como alusión al apocalipsis, y cualquier alusión apocalíptica también aludía a los frailes» (Sherling 3).

La Hipocresía vincularía de manera directa el episodio de Don Amor a la crítica de los falsos frailes, a sus actuaciones farisaicas. En este capítulo, en la presentación de los pecados capitales, por una inusitada asociación, es conectada con la acidia, « Otrosí con Açidia traes Ipocresía,» (319^a)⁹, que no aparece en el esquema de los pecados del momento, pero que por esta alusión queda con ellos asociada. Señala M. Sherling, que el relato completo ilustra la relación hipócrita tanto de Don Amor como del Arcipreste, así como la fábula con el debate entre el lobo y la zorra viene a adoctrinar sobre tal proceder, puesto que están conectados en la práctica literaria con la hipocresía, como ya lo ejerciera Rutebeuf. La hipocresía vinculada a la vocación religiosa es igualmente incluida por Juan de Mena en su *Coplas de los siete pecados capitales* (Rivera 1982). Su obra está ampliamente influenciada tanto por el *Roman de la Rose* como por las estructuras alegóricas, en este caso en torno a un debate, que procedentes de Francia e Italia, tuvieron gran acogida en la literatura peninsular, así como en el *Libro del buen Amor*, especialmente en debates como el de Don Carnal y Doña Cuaresma. De igual modo que la presencia de los pecados capitales, en este episodio de Don Amor, ha llevado a poner de relieve una vez más las conexiones existentes entre el *Libro* y las *Coplas* (Rivera 1982: 14 y 17 y ss.), «The same Biblical references, (...) are quoted as examples of this sin in both works (*Libro del Buen Amor* [...] and *Coplas*)» (18). En éstas señala cómo «RResponde la RRazón a la qujnta causa de la rriligión presuntuosa», no pasando por alto la hipocresía vinculada a la actitud religiosa¹⁰. Aparece igualmente en este episodio de Don Amor un capítulo muy importante —«De cómo clérigos e legos e flaires e mo(n)jas e dueñas e joglares salieron a reçebir a Don Amor»—, tanto para la crítica conjunta de frailes y monjas como para la presentación burlesca de la variedad y abundancia de estos estamentos. En el recibimiento que se le hace a Don Amor, aparecerán unas tras otras, a un ritmo vertiginoso, las distintas órdenes religiosas, tal y como las enumeraba Rutebeuf en el *Dit des Règles* o *La Chanson des Ordres*. Salen con sus características específicas para, a continuación, señalar abiertamente su falta de idoneidad para que pueda morar en ellas Don Amor. No faltará la orden del Cister ni la de San Benito, la de Santiago o la del Hospital, la de Calatrava, la de Alcántara, dominicos, franciscanos, trinitarios, carmelitas... Y,

⁹ Todos los textos están tomados de la edición de Blecua.

¹⁰ «¡O vil triste ypocresía;
¡O doble cara dañosa,
rred de sonbra rreligiosa,
encubjerta truhanja;
Del ypócrita djría
ser mono de falsa cara,
que la encubre y la declara
so simple fijosomja.»(76).

por supuesto, las monjas, dominicas, clarisas... Todas las órdenes elevando sus cánticos litúrgicos, ante la llegada de Don Amor.¹¹

Además de los evidentes fragmentos parodiando los textos litúrgicos latinos, el marcado tono burlesco de esta presentación vendrá corroborado a continuación por la no idoneidad de los frailes para que more entre ellos Don Amor. El hecho de que este descrédito venga emitido precisamente por los clérigos, que instan a Don Amor a que rechace tal compañía: «non quieras vestir lana;», puesto que «estragarié un fraile quanto el convento gana; / la su possadería non es para ti sana: / tienen grand la galleta e chica la canpana.» (1251), evidencia la polémica entre ambos estamentos, como se manifestara ampliamente en Rutebeuf. Pero aquí Juan Ruiz tampoco se priva de críticas más directas contra la avaricia y el gusto por las riquezas que, en contra de sus votos, profesan estas órdenes y que tanto había denostado aquél. Y en el capítulo del «Enxiemplo de la propiedat qu'el dinero ha», censura su usura que les lleva incluso a vender los perdones y oraciones:

Yo vi a muchos monges en sus predicaciones
denostar al dinero e a las sus tentaçiones,
en cabo, por el dinero otorgan los perdones,
asuelsen el ayuno y fazen oraçiones (503).

Pero que le denuestan los monges por las plaças,
guárdarlo, en convento, en vasos e en taças:
con el dinero cunplen sus menguas e sus raças;
más condesijos tienen que tordos nin picaças (504).

Pero la crítica se agrava cuando incluso, como ya había denunciado Rutebeuf, intentan vender el paraíso, a los que van a morir, y van merodeando como cuervos ante los agonizantes para devorarlos tras su muerte y sacarles todo el dinero:

Monges, clérigos e fraires, que aman a Dios servir,
si varruntan que el rico está ya para morir,
quando oyen sus dineros que comiençan retenir,
quál d'ellos lo levará començan luego a reñir (506).

Allí están esperando cuál avrá más rico tuero;
non es muerto e ya dizen «Pater noster», mal agüero,
como los cuervos al asno quando le desuellan el cuero:
«Cras, cras nós lo avremos, que nuestro es ya por fuero» (507).

¹¹ «Órdenes de Çistel con las de Sant Benito,
la orden de Cruzniego con su abat bendito,
quantas órdenes son non las puse en escripto;
«Venite, exultemus;» cantan en alto grito»(1236).
[...]
Allí van de Sant Paulo los sus predicadores,
non va y Sant Francisco, mas van flaires menores;
allí van Agostines e dizen sus cantores:
«Exultemus e[ti] letemur;», ministros e priores»(1238).
[...]
Todas dueñas de orden, las blancas e las prietas,
Çistel, predicaderas e muchas menoretas,
todas salen cantando, diziendo chanzonetas:
«j Mane nobiscum, Domine, que tañen a completas;»(1241).

Finalmente Juan Ruiz podría entrar en el reparto de atribuciones entre clérigos y frailes («De la penitencia qu'el flaire dio a Don Carnal e de cómo el pecador se deve confessar e quién ha poder de lo absolver»), la cuestión no está muy clara. Sí argumenta de manera erudita, con Decretales y demás órdenes al respecto, de cómo y en qué condiciones se debe efectuar la confesión, y decide claramente en contra de la absolución por parte de los «clérigos menores», ese «simple clérigo» que no debe de ser «d'esto tan osado» ((1149d). Sin embargo, en cuanto a clérigos y frailes, la diferenciación es más ambigua. Señala a este respecto Lecoy (1974: 199) que aquí no se encuentra eco de la larga querrela que sí hubo en Francia entre el clero secular y las órdenes mendicantes, aludiendo especialmente a los escritos que ya hemos señalado de Rutebeuf y Guillermo de Saint-Amour. A continuación indica que Juan Ruiz hace confesar a su héroe con un fraile sin añadir la mínima observación. De manera directa probablemente sí, sin embargo de manera sigilosa, como Juan Ruiz hace sus anotaciones, sería otra cuestión. Podría ser significativo el hecho de que quien confiesa a Don Carnal, es un fraile, pero no uno cualquiera, sino un «santo flaire» (1162a), que además «era del papo papa e d'él mucho privado:» (1161b). Teniendo en cuenta el arbitraje que hizo el papado en esta polémica, en principio no desestimó las peticiones de Saint-Amour, para pasar finalmente a su condena y destierro, y cómo buscaban clérigos y frailes su intervención, tal vez este fraile tuvo el honor de confesar a Don Carnal porque había sido lo suficiente astuto de hacerse casi «santo» y sobre todo por estar a bien con el poder papal. Efectivamente la polémica de manera directa no estará reflejada, no le interesa esto al Arcipreste, pero su ironía literaria llega a todos los puntos. Finalmente, como ocurre con el episodio de Don Amor, se parte de una ambigüedad en la actuación correcta de los personajes que diluye la argumentación final en pro de uno u otro.

V. En cuanto a la sátira contra las órdenes de religiosas, Rutebeuf arremetía de manera enconizada contra las Beguinas. Su institución era un tanto especial, parece que dependían económica y espiritualmente de los hermanos predicadores, pero no formulaban votos, podían poseer propiedades y casarse o abandonar el beguinaje en cualquier momento, tal vez por ello no contaban con gran reputación. Ya en 1256 Guillermo de Saint-Amour criticaba su institución y su estilo de vida las hacía objeto frecuente de sátira. En 1311 fueron condenadas por el Concilio de Viena a causa de ser terreno propicio para la propagación de la herejía. Pero no sólo ellas tendrían una tendencia natural hacia el pecado, sino que ésta es asignada a todo tipo de religiosas, por su simple condición sexual. De hecho, en el citado *Tratado de Oliva* de Boncompagno, en el que se solicita un tratamiento especial para las monjas, como se había hecho para los monjes, se recuerda, sin embargo, su mayor debilidad, y por lo tanto facilidad para la tentación, en su *Exordio para las monjas*.¹² Partiendo, pues, de esta misoginia, además, la hipocresía, falta de devoción, e incumplimiento de los votos de pobreza y castidad, que se les atribuía a los monjes, no están ausentes en la crítica de sus actuaciones. A las religiosas igualmente se les recrimina su volubilidad, su escasa vocación, sus gustos poco austeros, y, especialmente, determinadas relaciones lascivas (con los monjes). Se las inculpa especialmente de tentarles o proporcionarles determinadas tendencias hacia los placeres, entrando en la tradición cristiana de provocación de Eva hacia Adán. Siempre bajo la acusación principal de una actitud hipócrita, como en los monjes, arremete Rutebeuf contra las beguinas, quienes, bajo el amparo de sus hábitos, ocultaban sus pecaminosas actuaciones (*Ch. des Ordres*, vv. 61-66). Escondidas bajo una religiosidad bastante cuestionable y, pese a sus votos, se abandonan a la lujuria, mantienen relaciones pecaminosas con los hermanos de la orden, y, cuando se hastían del convento, se casan. Todo contado en el *Dit des Beguines*, de manera bastante desenfadada, tono humorístico, con estructuras sintácticas paralelas y anáforas en los versos que conducen a una

¹² «Si bien la dignidad imperial debe guardar todos los tipos de religiones bajo la sombra de su protección, con tanto más cuidado debemos tender a proteger con nuestra ayuda a las vírgenes dedicadas a Dios, que, despreciando las nupcias maritales, van al encuentro de Cristo como su esposo con lámparas encendidas, cuanto más [teniendo en cuenta] que su condición es débil y por su sexo son más proclives a caer [en tentación]» (129).

cierta musicalidad¹³. Y no sólo esta orden, que podría mantenerse dentro de unas reglas menos rígidas, sino que incluso la abadesa de las benedictinas, ridiculizada por su «cojera», es tratada de avara; y ella, junto a sus monjas, en cuanto que en su condición de mujeres, son consideradas querellantes y chillonas, *Dit des cordeliers* (vv. 49-64). Y las hermanas son en la mayoría de los casos las que mantienen relaciones promiscuas con los monjes, como nos lo manifiesta en el *Dit des Regles* (vv. 154-164 y 172-174).

VI. En el *Libro del Buen Amor*, es más difícil de distinguir, por su misma naturaleza, esta línea crítica de las religiosas, puesto que no se produce siempre en una dirección unívoca. En una primera intervención en el episodio de Don Amor, tras el desfile de todas las órdenes, al igual que se nos indica el por qué los monjes no son buenos para Don Amor, se nos hará una presentación de las monjas en general como lascivas e hipócritas (1256), en conexión esta última con la Hipocresía que acechaba al mundo fraternal y que estaba tan directamente conectada con las profecías de la venida del Anticristo que este episodio de Don Amor reproduce. De ahí su importancia y conexión con él. De hecho se les atribuye el uso de los mismos afeites que las mujeres vulgares y con la misma liviandad, «Todo su mayor fecho es dar muchos sometes, / palabrillas pintadas, fermosillos afeites; / con gestos amorosos e engañosos jug(u)etes, / trahen a muchos locos con sus falsos risetes.» (1257). Por ello cuando le piden a Don Amor que more con ellas, se les indicará su no adecuada condición, son hipócritas y «aman falsamente a quantos las amavan;»(1256b). Sin embargo, Amor debe desoír estos consejos porque si aceptara la invitación de las monjas, « todo viçio del mundo, todo placer oviera; / si en dormitorio entrara, nunca se arrepintiera.»(1258cd), poniendo en evidencia la lascivia de las religiosas. Amor finalmente no entra. Más adelante, sin embargo, cuando hace éste una crítica particular de las monjas toledanas, terminarán siendo ensalzadas por su generosidad, sobriedad y devoción (1307 y ss.). Esta misma línea de doble sentido o ambigüedad en la caracterización conventual, será la que predomine en el largo episodio de Doña Garoza. Es importante recordar que éste se inicia tras la aventura con la bella devota (considerada como un prelude del episodio de Doña Garoza, 1321 y ss.) y su fracasado final. Por lo tanto, aleccionada, Trotaconventos, aconseja amar «alguna monja», puesto que no se corre el riesgo de que esta aventura se frustre ni por un casamiento ni por indiscreción. En las muy buenas razones que da Trotaconventos para incitar a este tipo de relaciones con una monja, no se encuentran, por supuesto, las cualidades propias de una vida de retiro y oración, sino las del placer y la sensualidad (1332-1342). Quien su amor no prueba, no sabe de grandes placeres, «desque me partí d'ellas, todo este viçio perdí: / quien a monjas non ama non vale un maravedí»(1339cd)), puesto que en ellas se encuentra:

Todo plazer del mundo e todo buen doñear,
solaz de mucho sabor e el falaguero jugar,
todo es en las monjas más que en otro lugar:
proবাদlo esta vegada e quered ya sossegar.» (1342).

A éstas sucederán unas actuaciones más recatadas, de manera que su comportamiento se balancea en una línea en zigzag, con sus puntos positivos y negativos, al igual que la estructuración total del episodio. En una primera intervención de Trotaconventos quedará puesta

¹³ «Ses veulz, sa prophecion
N'est pas a toute sa vie.
Cest an pleure e cest an prie,
Et cest an panrra baron:
Or est Marthe, or est Marie,
Or se garde, or se marie;
Mais n'en dites se bien non:
Li roix no sofferroit mie» (vv. 13-20).

en evidencia la austeridad y pobreza de las monjas, que se mantienen a base de agua, legumbres y pescado y visten «dayas de estameña», como ejemplo de pobreza y sobriedad del convento, frente a los lujos (regalos) del mundo (1392 y ss.). Posteriormente, con un cierto sarcasmo, contrapone la pesadez del convento –largas letanías, lecturas, estudio, riñas– a la diversión exterior del mundo (1396 y ss.). Por otra parte, en claro apoyo de la aventura a la que incita, lleva a cabo Trotaconventos un sarcástico panegírico de sus ventajas y habilidades, y el autor introduce una copla maliciosa sobre frailes golosos y monjas galantes, poniendo una vez más en evidencia el alejamiento de su vida de pobreza, castidad y recogimiento (1399), más adelante insistirá en este mismo proceder de monjas y frailes juntos, pero con mayor insistencia en su lascivia y placeres mundanos¹⁴. Aun así, es evidente que la concesión del amor de Doña Garoza no es rápida y directa. Hemos visto que va antecedida y seguida de una larga letanía sobre los pros y los contras y presenta una apariencia equívoca hasta el final, dibujando una figura ambigua a la vez virtuosa y frívola, con reacciones variadas. Incluso la tan esperada entrevista de los dos amantes, al iniciarse con un verso de tono solemne y elevado: «En el nombre de Dios fui a misa de mañana»(1499a), puede parecer casta. Sin embargo, teniendo en cuenta el desarrollo posterior de su encuentro, podría ser considerado este verso como sacrílego, pues se da paso al ensalzamiento de la hermosura de la monja e incluso se manifiesta un deseo mundano del amor (1499 y ss.) y de la correspondencia de éste «enamóreme la monja e yo enamórela. / Resçibióme la dueña por su buen servidor» (1502d y 1503a). Sin embargo, en esta misma canción se aprecia la ambigüedad de la dirección de tal amor, parece que él ha sucumbido al amor divino que ella le propone, « en quanto ella fue biva, Dios fue mi guñador» (1503d). Así ocurre con el verso de la misa, se salva del sacrilegio en cuanto que la monja es fiel a Dios, y debe ser respetada por tanto por su fiel amador. Posteriormente, en concordancia con otras de este mismo tono y en evidente contrapunto con el panegírico del principio, un nuevo cambio permite la introducción de una nueva generalización burlona sobre las monjas, es un clásico zigzag del autor, puesto de relieve por Lida de Malkiel (1972: 260 y ss.). Se suceden las vacilaciones -tenemos en cuenta que es el episodio más extenso, con el de Doña Endrina, 1332-1507-, antes de admitir al Arcipreste; y, tras su aceptación, se quiere presentar como un amor limpio y puro (no se sabe con exactitud si hubo relación carnal) y además lo hace concluir rápidamente pues la monja muere a los dos meses. Podría encuadrarse este desenlace dentro del tono de «fracaso de su autobiografía amorosa» o tal vez presentar una no definida posición en tal relación. Es cierto que el lanzamiento de la aventura amorosa de Doña Garoza va precedido y seguido de generales letanías de su gusto por los placeres mundanos, las relaciones poco ortodoxas de frailes y monjas, su escasa devoción, el incumplimiento de los votos de castidad y pobreza. Sin embargo, es evidente que el sacrificio de la vida escogida aminora la gravedad del comportamiento y excusa sus deseos pecaminosos, pues, como en las canciones de monja pesarosa que señala Lida de Malkiel (1973: 264), es entendida su lamentación por la monotonía de sus deberes religiosos y el alejamiento de todo placer mundano, y todavía más cuando se trata de una hermosa criatura que ha renunciado a todo para su recogimiento. Tal vez por ello Juan Ruiz ha mantenido su figura en una evidente posición equívoca y además no aconseja finalmente los beneficios de este amor de monjas porque «para amor del mundo mucho son peligrosas, / e son las escuseras perezosas, mitrosas» (1505cd) y ruega a Dios por el alma de ambos.

VII. Cabe finalmente poner de relieve la particular práctica de esta poesía satírica antifraternal que llevan a cabo estos dos autores. La abordan sin sustraerse de los modelos goliárdicos que ya habían ridiculizado ampliamente los estamentos religiosos, incluyendo en sus repertorios las burlescas parodias de expresiones litúrgicas, el amancebamiento de sus miembros

¹⁴ Sodes las monjas guardadas, deseosas, loçanas;
 los clérigos cobdiçiosos desean las ufanas;
 todos nadar desean, los peçes e las ranas:
 a pan de quinze días, fanbre de tres selmanas (1491).

o su avidez de poder y dinero, generador, a su vez, de tanta pobreza. Sin embargo, mientras que la implicación de Rutebeuf es total, llega en el momento en que se fraguó la polémica y la expande, afamando incluso a las órdenes recién arribadas, en Juan Ruiz la crítica se corresponde con modelos más literaturizados. Rutebeuf produce tiradas de versos dedicados exclusivamente y de modo panfletario a abordar los temas candentes contra las órdenes. Denuncia con vehemencia el hecho de que una ciudad abierta como París estuviese a punto de caer bajo las garras de los mendicantes, que éstos pretendiesen el control de su Universidad, de su Rey, San Luis, e incluso del Papa. Y no perdona que las calles de esta ciudad estén llenas de mendicantes hipócritas y avariciosos, predicando para los demás una austeridad que ellos no practican, y con la que tan sólo pretenden su beneficio.

En Juan Ruiz, esta crítica, con una práctica antifraternal bien consolidada, parece obedecer más a procedimientos literarios. Le da su particular uso en el *Libro del Buen Amor*, dotándola de la complejidad y ambigüedad que caracteriza la obra, en la que, como señala Blecua (1992: XXXIX), se «presenta un yo dialéctico -argumentación / refutación- que al articularse en una autobiografía cómica, da como resultado un personaje y una obra ambiguos». De este modo no sabemos exactamente en el episodio de Don Amor en quién radica la hipocresía, si en Don Amor o en el Arcipreste, ambos rivales, ni en el episodio de Doña Garoza si ésta sucumbe definitivamente a los placeres carnales, ni si el fraile es o no santo, pero sí es «papo» del papa. En el primero, Amor es culpable de que el Arcipreste no consiga su meta amorosa. De ahí que lance toda una serie de invectivas y le acuse incluso de traer consigo los pecados capitales, concediéndoles lo que a él le ha negado. De esta frustración, de su decepción, emerge su diatriba, si hubiera conseguido su hembra placentera estos enfrentamientos no habrían acaecido. En este ámbito desasosegado, toda hipocresía, todo incumplimiento por ambos es puesto en marcha. La aventura de Doña Garoza es una más como las otras trece o catorce¹⁵ aventuras que se hayan distribuidas a lo largo de los 7000 versos de la obra. Cambia con tal rapidez que favorece la imagen burlesca de las mismas. Es tan diverso el panorama amoroso que nos ofrece, desde dueñas recatadas, hasta engañosas, viudas, serranas medio salvajes y hombrunas, etc., que parece que el protagonismo de una monja en una aventura amorosa obedece a tal diversidad (1332-1507). Y todavía más, si estos episodios se sitúan en el marco de una ficcional biografía amorosa o aflictiva un tanto desastrosa. Asimismo, la autoría de la crítica y el episodio amoroso procedía de un arcipreste, alto estamento eclesiástico, pero de una no muy digna reputación que podía neutralizar la gravedad de los hechos, aunque en el *Libro* pululasen frailes y monjas de muy dudosa consideración, llenos de hipocresía, avidez de dinero y un cierto amancebamiento. Juan Ruiz, como con otros muchos elementos goliárdicos de la tradición jocoso-realista, no deja en el tintero los referentes a las órdenes conventuales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGIOLIERI, Cecco (2003), *Sonetti / Sonetos*, ed. Lanza, Antonio, Introd., trad. y notas de Simó, Meritxell y Prólogo de Alvar, Carlos, (2003), Barcelona-Paris, Menini-Champion.
- BONCOMPAGNO DA SIGNA (2004), *El tratado de Oliva*, ed. y trad. Cortijo Ocaña, Antonio, *Revista de Poética Medieval*, 13.
- DRONKE, Peter (1978), *La Lírica en la Edad Media*, Barcelona, Seix Barral (traducción de la 1ª edición de 1968).
- DUFEIL, M.M. (1962), *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*, 1250-59, Paris, Picard.

¹⁵ Dependiendo de que el episodio con la vieja «rahez» sea o no considerado una aventura amorosa.

- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (1979), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, E. Católica (Biblioteca de autores cristianos), T.II-2º.
- GYBBON-MONYPENNY, G. B. (1957), «Autobiography in the *Libro de Buen Amor* in the Light of Some Literary Comparaisons», *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXIV, 63-78.
- (1973):«Guillaume de Machaut's erotic 'autobiography': precedents for the form of de *Voir-Dit*», *Studies in Medieval Literature and Languages in Memory of Frederik Whitehead*, 133-152.
- JOSET, Jacques (1988): Nuevas investigaciones sobre el «Libro del Buen Amor», Madrid, Cátedra.
- JUAN DE MENA, (1982), *Coplas de los siete pecados mortales and First Continuation*, edición estudio y notas de G. M. Rivera Madrid, J. Porrúa, Studia Humanitatis, t. I.
- JUAN RUIZ, Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor* (1992), ed., introd. y notas de Alberto Blecuá, Barcelona, Planeta (Clásicos Universales, 83).
- LECOY, Félix (1974), *Recherches sur Le libro de Buen Amor de Juan Ruiz Arcipreste de Hita*, Farnborough, Gregg International (reimpresión de la ed. de Paris, Droz, 1938, con adiciones de A. Deyermond).
- LIDA DE MALKIEL, M^a Rosa (1973), *Juan Ruiz. Selección del libro del Buen Amor y estudios críticos*, Buenos Aires, Eudeba.
- MARTI, Mario (1953), *Cultura e stile nei poeti giocosi del tempo di Dante*, Pisa, Nistri-Lischi.
- MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia (2005), «La Seudo-autobiografía aflictiva: Rutebeuf, Angiolieri y Juan Ruiz», *Amica verba in honorem Prof. Antonio Roldán Pérez*, Universidad de Murcia, t. II, pp.625-639.
- Oeuvres Complètes de Rutebeuf* (1985), ed., introd. y notas de Edmond Faral y Julia Bastin, París, Picard, 2 vols (1ª edición, 1959-60).
- RICO, Francisco (1986), «Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro del Buen Amor*», *Homenaje de José Antonio Maravall*, 271-297.
- RUTEBEUF(1990), *Oeuvres Complètes*, ed., introd. y notas de Michel Zink, Paris, Bordas (Classiques Garnier), 2 vols.
- (2002), *Poemas. De Infortunio-Contra la Iglesia, las Órdenes mendicantes y la Universidad-Religiosos-De las Cruzadas*, traduc., introd. y notas de Antonia Martínez Pérez, Madrid, Gredos (Clásicos Medievales, 26).
- SHERLING, Miller, «La función de la hipocresía en el *Libro del Buen Amor*», en <http://faculty.Washington.edu/Peterssen/Iba/Sherling.htm>.