



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



EL CORBACHO: MUJER, MORAL Y ARTE DE AMAR

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS HISPANICAS

P R E S E N T A

MARINA NUÑEZ BESPALOVA



DIRECTOR DE TESIS:
DR. AURELIO BONZALEZ PEREZ



MEXICO D.F.

2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
OBJETIVO	8
I. ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO Y EL ARCIPRESTE DE TALAVERA O CORBACHO	14
1.1. ¿QUIÉN ES ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO?	14
1.2. ESTUDIOS SOBRE EL CORBACHO	18
1.3. CONTEXTO LITERARIO DE <i>EL CORBACHO</i> Y SU RELACIÓN CON LAS OBRAS MISÓGINAS CONOCIDAS EN SU TIEMPO	23
II. LA ATMÓSFERA ESPAÑOLA EN LA BAJA EDAD MEDIA	27
2.1. EL SIGLO XV EN EUROPA	27
2.2. LA ATMÓSFERA ESPAÑOLA EN LA BAJA EDAD MEDIA	30
2.3. LA CORTE DE JUAN II	33
III. EL ARTE DE AMAR EN LA EDAD MEDIA DENTRO DE LAS FORMAS CULTURALES ACEPTADAS	37
3.1. EL DESPLAZAMIENTO DEL AMOR Y SUS REGLAS EN FUNCIÓN DEL OBJETO AMADO	37
3.2. LA FIGURA FEMENINA MEDIEVAL	45
IV. ESTRUCTURA DEL ARCIPRESTE DE TALAVERA O CORBACHO	51
4.1. DE LA PRIMERA PARTE DE <i>EL CORBACHO</i>	51
4.2. DE LA SEGUNDA PARTE: LA IMAGEN DE LA MUJER DENTRO DE LA TRADICIÓN POPULAR	70
4.3. DE LA TERCERA PARTE: LA PREDISPOSICIÓN MASCULINA	78
4.4. DE LA MEDIA PARTE: EL LIBRE ALBEDRÍO	84
4.5. ANOTACIONES A LA "DEMANDA"	91

CONCLUSIONES..... 99

BIBLIOGRAFÍA 106

Introducción

Antes de comenzar la lectura de las próximas páginas, me parece conveniente exponer en breves líneas el tipo de trabajo elaborado. La división en tres bloques contextuales del inicio intenta abordar aspectos considerados de interés desde una perspectiva global. Un cuarto bloque pretende analizar cuestiones estructurales y sobre todo, conceptuales de la obra misma, retomando el estudio individual de cada una de las cuatro partes del *Arcipreste de Talavera o Corbacho*,¹ incluidas unas primeras anotaciones a la "Demanda".

La primera parte presenta al artífice de la obra con un esbozo biográfico que diversos estudiosos como M. Gerli, Aubrey Bell o García Rey, han logrado dilucidar a manera de delicado rompecabezas. Patronímicos, homónimos como Alfonso Martínez o Alfonso Núñez de Toledo que además compartieron el mismo espacio histórico con nuestro autor, hacen conflictiva la posibilidad de una biografía sólida y libre de polémicas, como la entablada por E. V. Richthofen y Mario Penna, alrededor del supuesto cargo de tesorero de la catedral de Toledo que pudiera sustentar nuestro Arcipreste de Talavera.²

Aunado a lo anterior, este primer capítulo describe las distintas posturas críticas que se han vertido alrededor de *El Corbacho*, lo que, entre otras cosas, acusará la poca bibliografía encontrada para apoyar esta tesis, sin menoscabo de elocuentes estudios que aún no han sido actualizados, como los de Richthofen o Gerli.

¹ Esta tesis hará referencia como fuente principal, a la edición del *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, de J. González Muela, editado por Clásicos Castalia, 2ª. Edición, Madrid, 1998.

² E. V. Richthofen "Alfonso Martínez de Toledo und sein Arcipreste de Talavera, ein kastilisches Prosawerk des 15. Jahrhunderts", en *Zeitschrift für romanische Philologie*, 1941, pp. 426-427.

Por otra parte, el contexto literario de *El Arcipreste de Talavera o Corbacho* servirá de instrumento comparativo con otras obras de su tiempo, aunque también se utilice para dar predicado a este tipo de obras calificadas de misóginas y que, como tantas más de la Edad Media, se han caracterizado por su ambigüedad. Se harán mayores apuntes al respecto, en el capítulo dedicado a la "Demanda".

El segundo capítulo intenta enmarcar históricamente nuestra obra, es decir, se establecerán los límites cronológicos en los que el discurso del Arcipreste de Talavera es aún operativo. Aunque el inicio de la Edad Media suele establecerse entre los siglos III y VII, podríamos hablar de cierta continuidad espiritual o anímica, aquella que E. R. Curtius llama "unidad cultural"³. Esto nos permitirá comprender ese afán "humanista" del Arcipreste que quizá nos acomodaría mejor enlistar en las características intelectuales de los autores del periodo renacentista y no en las medievales. Así, veremos que la obra de Alfonso Martínez de Toledo recoge rasgos medievales –escolásticos, particularmente– y anticipa una preocupación de épocas posteriores: la estructuración de un discurso con elementos laicos, para un público laico. No en vano se ha dicho que esta obra, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, es el indudable antecedente de *La Celestina*.

El tercer capítulo es una aproximación temática a lo que este trabajo supone como núcleo del *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Abordar la concepción amorosa que Martínez de Toledo ataca en su obra, es decir, el *fin amors*, supone la coexistencia de por lo menos dos formas amatorias, culturalmente aceptadas: el amor cristiano y el cortés. No se pretende abarcar aquí las diversas teorías amatorias en toda su extensión, sólo se retomarán en tanto estandarte del autor uno (amor cristiano), y en blanco de su crítica, el otro (amor cortés). En este punto se

³ E. R. Curtius. *Literatura y Edad Media Latina*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984.

intenta descubrir el desplazamiento del amor y sus reglas en función del objeto amado.

Asimismo, me ha parecido adecuado hacer una mención sobre la figura femenina medieval, la figura como idea o concepción y el papel real de las mujeres en una época en que la pareja medieval formaba una especie de asociación doméstica con una cabeza nominal (el marido) que en determinadas circunstancias podía ser reemplazado por su mujer, según lo atestiguan escritos y documentos legales⁴.

El último capítulo, el cuarto, se divide –como se ha dicho– en cuatro partes. La primera intentará demostrar el uso de la figura retórica del tratado clásico, volcado en un sermón de púlpito, como base del discurso del Arcipreste de Talavera. Se ha escrito que la retórica es el arte de persuadir –Quintiliano *dixit*–⁵ y en los inicios del cristianismo esta práctica se convierte en un instrumento para propagar y explicar la doctrina. En el caso que nos incumbe, la acción de convencer encuentra elementos populares y cultos, laicos y religiosos, pues el espacio receptivo de *El Arcipreste de Talavera o Corbacho* puede ser lo suficientemente amplio como para abarcar cualquiera de los estamentos medievales. Así, uno de los principales recursos retóricos que se distinguen en esta primera parte es el uso de los Diez Mandamientos como base del desarrollo de un discurso moral posterior. La *inventio*, previa a la formulación del discurso, encuentra las pruebas o argumentos en sí misma. A esto sigue el *exordio* del Arcipreste, en cuyo espacio, como veremos, rebate y narra a fin de presentar de la manera más favorable la causa a tratar.

La segunda parte está enfocada a la imagen de la mujer en la tradición popular. Este tema se ha propuesto como central en el análisis de la segunda parte del propio *Corbacho*. Aquí, el orden

⁴ Leah Otis-Cour. *Historia de la pareja en la Edad Media*. Siglo XXI Editores, Madrid, 2000, pág. 29.

⁵ H. Lansberg. *Elementos de la retórica literaria*. Gredos, Madrid, 1975, p. 13.

clerical y la libertad como uno de sus beneficios, parecen enfrentarse de manera directa a la supuesta "esclavitud" que implicaría la vida seglar. Mientras el hombre de Iglesia está dedicado a Dios, el seglar entrega su voluntad a otro ser humano: la mujer. En este capítulo de la obra, ella se percibe como el vehículo de la condena aunque parece que el énfasis se pone en el concepto (el amor cortés), no en el instrumento.

La tercera parte quizá sea la prueba más importante para negar la misoginia del *Arcipreste de Talavera o Corbacho*: la predisposición natural de los varones, de acuerdo con causas astrales y elementales. Para ello intenté un acercamiento a la regla universal de los elementos y correspondencias astrales, así como al libre albedrío. Esto último funcionará para explicar la licencia de Martínez de Toledo en el uso de conceptos no aceptados por la Iglesia.

Es precisamente la cuarta parte la que abunda en el libre albedrío y la posibilidad de final abierto que el de Talavera deja a sus lectores u oyentes: decidir o no por el bien.

Finalmente se hacen algunas anotaciones al epílogo o "Demanda" de *El Corbacho*, sostenida en otro tópico retórico: los sueños como una supuesta palinodia. De igual modo, se justifica la ambigüedad de los dos discursos de esta obra, como un afán de alcanzar a un público mayor. En todo caso, se pretende guiar la interpretación de la "Demanda" hacia la ironía del Arcipreste que, consecuentemente, logra desacralizar un tema que, a lo largo de los capítulos anteriores, reviste de severidad.

Aunque en este trabajo se ha pretendido únicamente demostrar una falsa misoginia en el *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, se verá que la reprobación del amor mundano – concepto resultante de la hipótesis anterior-, va más allá de equivoocar el destino amoroso, pues toca sensibles posturas eclesíásticas. La prosa de Alfonso Martínez de Toledo demuestra desde su innegable ortodoxia, la maestría de la palabra y una preocupación común del letrado medieval: la difusión de su conocimiento.

Objetivo

A lo largo de este trabajo, se intentará reconocer la finalidad moralizante y adoctrinadora del Arcipreste de Talavera, aunado a su gusto por lo popular, realista y cotidiano. Asimismo, pretendo explicar la visión que del amor cortés tiene Alfonso Martínez de Toledo, lo cual implica incluir un evidente rechazo a la cortesía, tanto más obvio pues es aquí donde su sátira es extrema y suele confundirse con misoginia clerical.

El amor cortés, aunque es conocido en España desde el siglo XIII, según afirma Michael Gerli en su prólogo a la edición del *Arcipreste de Talavera*, no cobra verdadera fuerza sino hasta el siglo XV, sobre todo en la poesía de los cancioneros. En la corte de Juan II el amor cortés se ha convertido ya en una realidad social. En este ambiente, Alfonso Martínez de Toledo se encuentra con el compromiso de ser capellán real —se supone que los hábitos de la corte no le son ajenos—, por tanto podríamos suponer su obligación o deber de conciencia para poner freno al desenfreno cortesano, ya sea en comportamientos o en ideas.

Gran parte de la crítica ha considerado que el *Arcipreste de Talavera* es un tratado que ataca al amor cortés desde las posiciones eclesiásticas, pero existen otras posturas que fundan el ataque de Martínez de Toledo en un espectro más amplio englobado en el amor mundano, como opuesto natural del amor metafísico⁶. Mi opinión es que Alfonso Martínez de Toledo hace obvia su oposición al amor cortés, así como a cualquier otra forma de amar que aleje al hombre del bien divino que, para ese tiempo, puede situarse en el bien moral.

⁶M. Gerli opina que Martínez de Toledo reduce el amor cortés a la mera lujuria, volviendo esta concepción objeto de su ataque. Por su parte, Joaquín González Muela, en *El infinitivo en El Corbacho*, Universidad de Granada, 1953; afirma que se trata de un ataque al amor mundano, más que al cortés, conceptos que, a su entender, confunde M. Gerli.

Del amor que en el seno de este ambiente surge, Martínez de Toledo se esgrime contra, al menos, los siguientes conceptos que rivalizan con el amor cristiano:

- a) La superioridad de la dama
- b) El poder ennoblecedor del amor
- c) La creación de una "religión del amor" en la que casi se deifica a la dama, convirtiéndola en un objeto de culto

Es bien sabido que la literatura misógina floreció en el medievo, sin embargo, también como veremos, aparecieron diversas obras a favor de la mujer. Ya en la Alta Edad Media, Abelardo ensalzaba las virtudes de las mujeres con argumentos bíblicos. En el siglo XV la literatura feminista, como la escrita por Christine de Pisan (*Ciudad de las mujeres*), encuentra una lista de mujeres heroínas que a menudo eran exaltadas en los discursos de intelectuales de la época. Por su parte, la misoginia sufrió un cambio fundamental hacia el final de la Edad Media⁷. Tradicionalmente las obras de autores eclesiásticos condenaban a la mujer como compendio de todo lo que es material y efímero, ya que su cuerpo como símbolo de la sexualidad, era detestado por los apologistas de la castidad y la continencia.

En la Baja Edad Media la sexualidad femenina impregna gran parte de las obras religiosas y populares, como los *fabliaux*, y hay quienes afirman ahora que en verdad es el supuesto deseo de poder de las mujeres lo que se convierte en blanco de las críticas de la literatura misógina⁸. Si hacemos caso a esta afirmación, la peculiar misoginia medieval está indicándonos también que la posición social femenina no es tan baja. Un tema iconográfico y literario popular era Phyllis cabalgando a Aristóteles, que resulta

⁷ Leah Otis-Curtis. *Op. cit.* pág. 34.

⁸ M.T. D' Alverny. "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", en *La Femme dans les civilisations des Xe-XIIIe siècles*. Sumario del Coloquio de Poitiers, 1976, p. 105.

un buen ejemplo de esta fantasía masculina respecto del poderío de las mujeres. En la literatura inglesa medieval, Chaucer, autor de los *Cuentos de Canterbury*, pone en boca de la Mujer de Bath:

“... y que Jesucristo nos envíe
maridos dóciles y jóvenes, y vigorosos
en la cama,
y fuerzas para sobrevivirles cuando
nos casemos.
Y que Jesucristo acorte vidas
De los que no quieran ser gobernados
por las mujeres...”

Hasta aquí, he intentando resumir al otro, a la mujer objeto del ataque que encuentra el Arcipreste de Talavera; empero, hay un punto esencial que pretendo abordar: el de las ideas que sobre el amor detenta la Iglesia, y cuyo portavoz, Alfonso Martínez de Toledo, expone a lo largo de toda su obra. El problema que comúnmente se plantea es la conciliación de procrear como una necesidad, con la idea de fornicación. Las recomendaciones bíblicas de “Procread y multiplicaos” (Génesis 1:29) no pueden considerarse una incitación al sexo pues están regidas por la sagrada alianza matrimonial (Hebreos 13:4) que, una vez cumplido su objetivo, recomendaba la búsqueda de Dios a los miembros de la pareja (Malaquías 2:14-16). Aunque la valoración del matrimonio provocó diversas posturas en el seno de la propia Iglesia, subsiste la consideración de que el mejor estado para el hombre es el de la renuncia a la sexualidad por el amor a Dios. La “fornicación” como acepción en sí, implica lujuria y ella no tiene cabida en el matrimonio, pues el fin de este último es la procreación y no la satisfacción de deseos primarios. Así, cuando el acto sexual se efectúa fuera del vínculo matrimonial o dentro de él, pero impidiendo la fertilización de la mujer, la Iglesia resulta implacable. San Pablo justifica esta actitud extrema alegando:

"cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornicar, peca contra su propio cuerpo ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo y que por tanto no os pertenecéis?" (I: Corintios 6:18)

Así, tomando a mi parecer como base las sagradas escrituras y algunos escritos de padres de la Iglesia, como San Agustín o San Alberto Magno, Alfonso Martínez de Toledo desarrolla su discurso didáctico más no misógino, apelando a fuentes jurídicas, autoridades literarias (Boccaccio o el Arcipreste de Hita), a Andreas Capellanus (quien escribió los mandamientos del amor cortés), a la tradición clásica, a través de Aristóteles, Cicerón o Catón y, finalmente, a sí mismo como el ejemplo más vívido.

A fin de estar en posibilidades de rechazar la aparente misoginia del *Arcipreste de Talavera*, debí colocarme en un punto que me permitiera, en principio, una óptica imparcial hacia Martínez de Toledo y su intento por descalificar la pasión amorosa cuando se dirige a un objeto que es en sí rechazable, ya sea el hombre o la mujer. Si comenzamos a abordar el tema de la mujer como objeto del amor pasional, nos encontramos con la existencia de una tradición misógina y un espacio tan grande que es capaz de albergar la obra del de Talavera sin reparar en detalles, como el de la predisposición masculina a este tipo de amor, descritos en su tercera parte del tratado.

He creído en la total imparcialidad de Martínez de Toledo y no en una delectable misoginia. El texto del Arcipreste de Talavera parece seguir el trazado por Andreas Capellanus a lo largo de las dos partes iniciales, de manera tal que nuestro autor se dedica a parafrasear, traducir, ampliar y a seleccionar el tercer libro *De amore*⁹. Pero, curiosamente, matizará con una insistencia

⁹ Andreas Capellanus. *De amore*. Traducción de A. Pagés. Castelló de la Plana, 1930.

casí enfadosa que todo lo que denuncia se atribuye a las "malas mujeres". Desde su mismo prefacio, Alfonso Martínez de Toledo ha defendido ese deseo de ser justo, de no mostrarse arbitrario en sus críticas, de referirse tanto a las "malas mugeres" como a los "perversos e malditos ombres". Inclusive, hay ocasiones en que descubre descargos para el erróneo proceder femenino, disculpando incluso defectos tradicionalmente atribuidos a la mujer, como sucede en la escena de la tónica avaricia femenina:

"ave por dicho que si el dar quiebra las piedras, doblgará una muger que non es fuerte como piedra. Por dádivas farás venir a tu voluntad al papa..., el emperador, rey u otro menos... del derecho farás fazer tuerto..., de la mentira farás fazer con dádivas verdad. Pues non te maravilles si con dádivas fizieren los hombres a las firmes caer e de sus honras a menos venir, que nin guarda el don paraje, linaje nin peaje; todo a su voluntad lo transtorna"
(*Arcipreste de Talavera* cap. I, Segunda parte).

Por otro lado, surge la cuestión de hasta qué punto son responsables las mujeres de sus equivocados actos cuando se les sitúa en una posición impropia de su sexo, pues propio de ellas es estar sujetas a los varones. Así, tal culpa es del hombre que, para saciar sus apetitos –según el Arcipreste– permite que la mujer sea su dueña "si guardar se quisiese ombre, non le engañaría muger" (*Arcipreste de Talavera* cap XVII. Primera parte).

Alfonso Martínez de Toledo reprueba la pasión amorosa o loco amor pecaminoso, tanto en el hombre como en la mujer; es más, en el caso de esta última se muestra casi más comprensivo, llegando a afirmar que:

"si algunas por servicio de Dios pasasen tanto mal, tanta hambre e sed, tanto frío e tantas pasiones, enojos e vergüenzas e pobreza, e aun la mitad menos... creo que irían rezias como vira o saeta a la gloria del Paraíso sin detenimiento alguno" (*Arcipreste de Talavera*, cap. V, segunda parte).

Nada semejante se dice en ningún momento sobre los varones apasionados.

En este estado de cosas, hablar de antifeminismo resultaría impropio o superficial, pues el uso de determinados tópicos como parte de la acción retórica del Arcipreste no parecen suficientes para apoyar la misoginia pura. El Arcipreste de Talavera se manifiesta en contra del amor deshonesto, de acuerdo con sus parámetros, sea cual sea el objeto y parta de quien parta el deseo.

I. Alfonso Martínez de Toledo y *El Arcipreste de Talavera o Corbacho*

1.1. ¿QUIÉN ES ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO?

Para quienes han optado por enmarcar la personalidad del autor de *El Corbacho* en categorías moralistas, típicas de un hombre de Iglesia, de quien hagiografías y un escrito misógino es lo menos que se puede esperar, toparse con ciertos datos biográficos resulta molesto y complicado a la hora de las interpretaciones. Diversos estudiosos se inclinan, como veremos, por hacer a un lado estos incómodos contrastes, bajo la protección que dan las suposiciones históricas que nunca podrán ser comprobadas; o caen en la distracción, provocada por imágenes casi bucólicas del clérigo ilustrado en una tranquila búsqueda de Dios. Para este último, las vicisitudes terrenales sólo parecen conmoerlo ligeramente desde su torre de marfil, donde, sin compromiso, prefiere la espectación, como lo describe E. Barriobero, en su introducción a la edición de *El Corbacho* de 1931:

“Una estrella luminosa del Mester de Clerecía. Uno más de aquellos honrados y apacibles clérigos españoles que, mientras los demás hombres se peleaban por dominar “el mundo y sus monarquías”, acomodado bajo el emparrado de su huerto, dialogaba con la naturaleza...”

Las primeras pistas de la vida del Arcipreste de Talavera las dio él mismo, al declararse, en principio, oriundo de Toledo en una anotación de la *Atalaya de crónicas*, según apunta Joaquín González Muela, en su estudio a la edición de Castalia de 1969. El resto aparece en los trabajos de Erich F. von Richtofen, Cristóbal Pérez Pastor, García Rey, Martín Riquer, Lesley Bird Simpson y

Michael E. Gerli, a través de quienes se puede tener noticia de otros estudios.

De acuerdo con las cronologías de éstos, Martínez de Toledo nació en 1398. Respecto del lugar de nacimiento, la mayoría de los estudiosos del tema coinciden en que se trata de Toledo; otros se limitan a afirmar que es lo más probable. Incuestionable es su educación universitaria: cursa estudios en la Universidad de Salamanca y obtiene el título de Bachiller. Se define a sí mismo como *bachiller en decretos (Arcipreste de Talavera, prólogo)*. Es, pues, bachiller en Leyes lo que explica su amplio vocabulario y erudición jurídica (alusiones a las *Decretales* de Gregorio IX, entre otras). A los 17 años, tiene su primer beneficio eclesiástico como racionero en la Capilla de los Reyes Ancianos de la catedral de Toledo, favor que pierde en 1427, según Martín Riquer (prólogo a la edición de 1942) y González Muela "por no sabemos exactamente qué razones", aunque éste último opta por la hipótesis de García Rey que imagina enemistades o deficiente cumplimiento de sus deberes.¹⁰

De 1419 a 1428 hace constantes viajes a la corona de Aragón y los registra en su obra *El Corbacho* (capítulo I, primera parte): la incursión de las ideas pre-humanistas entre los intelectuales y letrados catalanes, como Eiximenis, Metge, la traducción de *Il Corbaccio* de Boccaccio, etc.¹¹

Tres años después de la edición de González Muela, en el Congreso Internacional de Hispanistas (Salamanca, 1972), se hablaba ya de faltas al voto de castidad del de Talavera, a quien, según el Bulario de la Universidad de Salamanca, estudiado por el Profesor Derek Lomax,¹² se acusaba de cohabitar con una mujer.

¹⁰ V. García Rey. "El Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo", *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo*, Ayuntamiento de Madrid, Año V, julio 1928, p. 302.

¹¹ Sara Mañero. "Biografía de Alfonso Martínez de Toledo", en *El Arcipreste de Talavera*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 1997, p. 17.

¹² Michael E. Gerli. "Notas y referencias al capítulo primero" de *Alfonso Martínez de Toledo*, Twayne, Boston, 1976, p. 153.

Tal imputación, anota E. Michael Gerli,¹³ la hace Francisco Fernández, cura de Toledo, quien escribe al Papa Martín V, para obtener el arciprestazgo de Talavera de la Reina, cargo al que Martínez de Toledo aspiraba como fuerte candidato. Al respecto, Lomax —según Gerli— sugiere que en ese entonces Martínez de Toledo pudo no haber estado ordenado como sacerdote así, no faltó a los votos de celibato y a ninguna ley eclesiástica. Sin embargo, cabe preguntarse aquí de qué manera gozó el de Toledo de beneficios eclesiásticos, a tan corta edad y sin previa ordenación. El propio González Muela ensaya una respuesta al colocar a Martínez de Toledo como miembro de una familia distinguida e influyente.

Después de este suceso, Alfonso Martínez de Toledo sale de Castilla y en uno de sus viajes al reino de Aragón conoce a Juan de Casanova, futuro Cardenal San Sixto, quien le ofrece protección y apoyo ante el Papa, a fin de recuperar el beneficio perdido en Toledo, mismo que finalmente le dan. Sin embargo, ante las constantes reyertas en el seno eclesiástico, en 1431, Martínez vuelve a litigar por sus prebendas con Domingo González, canónigo de Toledo, y al no ver solución al problema en España decide exponer su caso en la Curia de Roma.

Las gestiones de Martínez de Toledo harán que el Papa Eugenio IV le confiera una prebenda en la Iglesia Colegiada de Santa María de Nieva, Segovia, en 1432; antes de 1436, supone Arturo Souto,¹⁴ es Arcipreste de Talavera y, en ese mismo año, se vuelve capellán de Juan II. Es hasta ese entonces que Martínez de Toledo regresa a España.

El 15 de marzo de 1438, según el propio Arcipreste, termina de escribir *Arcipreste de Talavera*. En 1443 comienza con su *Atalaya de crónicas*, crónicas reales dedicadas al rey y, un año después, completa las *Vidas de San Idelfonso y San Isidoro*. Estas serían sus únicas obras, al menos las conocidas.

¹³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴ Introducción a la edición de *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Porrúa, México, 1978.

A la muerte de Juan II, le sucede Enrique IV y a éste su hermano Alfonso. A pesar de estos cambios y las guerras intestinas en Castilla, Alfonso Martínez de Toledo sigue con un peso fuerte dentro de la Iglesia y en la corte misma; inclusive en 1466 en que sirve de árbitro en la disputa entre los pacientes y administradores del Hospital de la Merced en Toledo y se inmiscuye, además, en la donación de canongías de la Capilla de los Reyes Ancianos. Un documento citado por el mismo Gerli, de los archivos capitulares de la caridad de Toledo,¹⁵ revela que Martínez fue Archidiácono de la ciudad hasta el momento de su muerte, posiblemente el 2 de enero de 1468. En una bula papal del 7 de marzo del mismo año, Pablo II nombra a Nicolás Fernández sucesor de Martínez de Toledo, como Arcipreste de Talavera.

La *Atalaya de las Crónicas* (1443) constituye su obra más extensa y cuidada. Con el deseo de ofrecer un resumen de la historia de España, Martínez de Toledo selecciona sus materiales y se constituye en un ejemplo de los nuevos planteamientos historiográficos del siglo XV; es ésta una época en la que se comienza a perder la "anonimia de las historias generales" y se produce una progresiva afirmación de los valores individuales, con lo que se prepara el camino a las semblanzas¹⁶.

Las Vidas de San Ildefonso y San Isidoro datan de 1444. No son obras originales en cuanto a su concepción y estructura (comunes hagiografías), pero sí en su estilo que implica fluidez, rimas consonánticas, colorido y diversos recursos retóricos que buscan acercar la sonoridad del castellano a la del latín¹⁷.

En ese mismo 1444, hace transcribir una *Crónica troyana*. Después de ella, no existe rastro alguno de otra producción intelectual del Arcipreste de Talavera.

¹⁵ García Rey, *Op. cit.*, p. 300.

¹⁶ J. Rubio Tovar. *La prosa medieval*, Ed. Playor, Madrid, 1982. p. 23

¹⁷ J. Madoz. Prologo a *Vidas de San Ildefonso y San Isidoro*. Biblioteca Menéndez y Pelayo, 1970, p. xxxv.

1.2 ESTUDIOS SOBRE EL CORBACHO

El Corbacho, nombre que comúnmente se usa para aludir al libro originalmente nombrado por su autor como *Arcipreste de Talavera*, se agrega a una lista de títulos que le dieron sus diversos impresores, como *El Arcipreste de Talavera que habla de los vicios de las malas mujeres et complexiones de los hombres; Tratado contra las mujeres que con poco saber, mezclado con malicia, dicen e facen cosas non debidas; Reprobación del loco amor o, Compendio breve y muy provechoso para información de los que no tienen experiencia de los males y daños que causan las malas mujeres*. Sin embargo, quizá sea ese primer apelativo el que despertó, como señalan Menéndez Pidal y A. D. Deyermond, las más variadas interpretaciones sobre el origen y carácter de la obra¹⁸.

Generalmente, esta obra de Martínez de Toledo ha sido asociada con la escrita por Juan Boccaccio, y muy difundida en el siglo XV, *II Corbaccio*, sátira feroz —hay quien dice grosero libelo— en contra de todas las mujeres, aunque en verdad estuviera dirigida a una sola. Baste señalar que la gran diferencia entre estos dos libros radica en la intención de su autor. Mientras que el italiano parece gratuitamente lapidario, ejerciendo un carácter misógino como mero ejercicio lúdico; el escrito del clérigo español preserva contra las locuras del amor mundano, en un sentido más didáctico, aunque para ello tenga que pasar sobre las mujeres, objeto de ese amor reprochable, rectoras absolutas de un nuevo arte de amar: el *fin amors*.

¹⁸ Marcelino Menéndez Pelayo. Introducción a *Orígenes de la novela*, p. CXVII, 1943. A. D. Deyermond. "La prosa de los siglos XIV y XV" en *Historia de la literatura española*, Ariel, Barcelona, p. 249, 1991.

Otra interpretación deriva de la acepción misma de la palabra y la desarrolla en su poco serio estudio E. Barriobero y Herrán. "Corbacho", dice, significa vergajo, nervio de buey con el que se castigaban extraviados amorosos y de ahí —agrega— se aplicó el nombre al libro por similitud de materia¹⁹. No está por de más decir que tal herramienta de uso doméstico también se utilizaba en animales —a quienes, por cierto, no resulta del todo razonable reprocharle sus desvíos amorosos—, así que, si sólo nos quedamos con la idea de que es un instrumento de castigo o reprimenda, como primer paso, la hipótesis puede funcionar, al menos en el caso del texto del propio Boccaccio.

En cuanto al libro del Arcipreste y su explícita negación para no darle mayor nombre que su mismo título eclesiástico: "syn bautismo sea por nombre llamado Arcipreste de Talavera, dondequier que fuere llevado", escribió; tal vez se relacione con la segunda epístola a los corintios de San Pablo, cuya esencia debatirá San Agustín en *La ciudad de Dios*: "Porque nuestra gloria es esta: el testimonio de nuestra conciencia, que con sencillez y sinceridad de Dios, no con sabiduría humana". Bien entendida, la verdadera gloria, dice Lida de Malkiel, es la referencia última a Dios y este planteamiento de Agustín, reforzado luego por Santo Tomás de Aquino, es la actitud formal de la Iglesia durante, al menos, la primera mitad de la Edad Media²⁰.

Esto último, puede ser la excusa velada de Martínez de Toledo para no nombrar el libro que nos atañe. Si bien la idea de la fama que maneja Lida se refiere a la carencia de autoría, no se refiere nunca al libro que el autor nombra como a sí mismo y cuyo buen ejemplo es el *Arcipreste de Talavera*. Martínez de Toledo necesita sustentar su reprobación como un mero acto que le dicta su conciencia del Bien, luego vendrán los fundamentos

¹⁹ E. Barriobero. "El bachiller Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera" en *Los vicios de las malas mujeres y complejiones de los hombres* de Alfonso Martínez de Toledo, Madrid, 1931, p. 12.

²⁰ María R. de Malkiel. *La idea de la fama en la Edad Media*. FCE, México, 1983, p. 103

teóricos y empíricos para el entendimiento terrenal. Por otra parte, el bautismo como acción que confiere el carácter de cristiano: "Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del padre, así también nosotros andemos en vida nueva" (Romanos 6:4),

Sobre Alfonso Martínez de Toledo y su *Corbacho*, ha escrito A. Baradat, *Qui a inspiré son livre á l'Archiprete de Talavera* (1948), cuyo estudio se centra en relacionar a Juan de Ausim en la persona de Aeneas Silvius Piccolomini. El de Talavera, al inicio de su libro dice:

"tomé algunos notables dichos de un dotor de París, por nombre Juan de Ausim, que ovo un tanto scripto del amor de Dios e de reprobación del amor mundano de las mujeres" (capítulo I).

Erich von Richtofen, por su parte, escribió en 1941 *Alfonso Martínez de Toledo und sein Arcipreste de Talavera, ein kastilisches Prosawerk del 15. Jahrhunderts*. Este estudio, considerado como el más comprensivo e importante sobre el autor en cuestión, da las primeras luces sobre su **biografía y obra**, de la cual, después de un análisis estructural y **estilístico**, es el primero en afirmar su calidad de sermón más que **misógino**, contrario a las reglas del amor cortés. Asimismo, es quien encuentra los referentes literarios del Arcipreste en las obras que le fueron coetáneas.

Hasta 1970, Christine J. Whitbourn retorna el asunto en su libro *The Arcipreste de Talavera and the Literature of Love*, en el cual la autora encuentra el origen del discurso del de Talavera en su relación con los textos normativos de la concepción cortesana, específicamente el *De amore* de Andreas Capellanus. Con este antecedente, Whitbourn confronta los **códigos cortésano y cristiano del amor** para encontrar en el *Corbacho* la **esencia de un**

sermón didáctico enfocado a señalar los desórdenes éticos de la época. Si bien la estudiosa asume características comunes entre el *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita y el correspondiente del de Talavera, no lo hace más allá de la temática y la combinación didáctico-humorística de las obras; empero, reconoce que Martínez de Toledo deja a un lado lo cómico, sosteniendo, finalmente, un estilo más serio y explícitamente moralizante.

Michael Gerli, publica en 1976 su libro *Alfonso Martínez de Toledo*. Este estudio considera al *Corbacho* como una "invaluable crónica social" del siglo XV castellano cuyo autor, "recto clérigo", denuncia el cambio de hábito de sus contemporáneos con agudeza, compasión, ironía y amargura. En su análisis, retoma el camino andado por Richtofen y Whitbourn para afirmar la preocupación del autor por la preservación de la moral ortodoxa de la Iglesia en una dialéctica visión del mundo lo que lo hace al Arcipreste un innovador, pues conjuga —y tolera— la naturaleza humana con el deber ser de sus cánones cristianos.

Entre los estudios de estos cuatro autores, cabe resaltar dos menciones dentro de historias de la literatura española. Una la hace Marcelino Menéndez y Pelayo, en su libro *Orígenes de la novela*, de 1943, donde afirma que Alfonso Martínez de Toledo no es un escritor misógino, pues su libro no es una invectiva contra las mujeres, sino una alerta sobre el amor mundano. Aunque, a la larga, no se compromete con tal juicio "por la condición picaresca y maleante del Arcipreste, la cínica libertad con que escribió y el desenfado con que se burla de sí propio y de los demás". Sin menoscabo de lo anterior, señala a Martínez de Toledo como el único moralista satírico, el único prosista popular y el único pintor de costumbres domésticas en tiempos de Juan II. Así, encuentra al *Corbacho*, como el antecedente digno de considerar para explicar la perfecta prosa de *La Celestina*.

La otra mención corresponde a A. D. Deyermond en el tomo dedicado a la Edad Media de la *Historia de la literatura española* en su vigésimo cuarta edición (1991): "Hay algunas obras del

siglo XV —escribe— que, aunque compuestas en la forma general de los sermones, se concibieron, con todo, para la lectura en privado". Entre ellas, Deyermond destaca al *Corbacho*, como un "tratado contra el pecado de la lujuria" que se sirve de recursos técnicos del sermón popular. Asimismo, hace énfasis en que no debe olvidarse la severa denuncia del de Talavera hecha a los hombres y a las mujeres lascivos, lo cual obliga a pensar en una confrontación entre la literatura amorosa idealizada y la realidad de los amantes cortesanos que resulta, por demás, vergonzosa. En este apartado de su libro, Deyermond recupera las fuentes de Martínez de Toledo en Andreas Capellanus, Boccaccio, San Agustín, el Arcipreste de Hita, el Pseudo-Catón, el Pseudo-Aristóteles y Francesch Eiximenis.

El resto de la bibliografía, la componen un tratado lingüístico de Joaquín González Muela (*El ínfinitivo en el Corbacho*); y los estudios introductorios a la obra de quienes ya han sido citados en el apartado anterior. La *Revista de Filología hispánica* y el *Boletín de Estudios hispánicos*, han publicado diversos ensayos como los de Jacob Ornstein, Aubrey Bell, Raúl del Piero y Arnald Steiger que se han cernido a la descripción de la obra, sus aportaciones lingüísticas, sus apreciaciones como parte de la literatura misógina y, en el penúltimo caso, se habla del resto de las obras del de Toledo, salvo la que nos incumbe.²¹

²¹ La edición que se utilizó para esta tesis fue la de Castalia de 1969. Esta versión corresponde a la dirigida por Pérez Pastor que se presentó en 1901 por primera vez. Ésta tiene como base el códice de la Biblioteca del Escorial, copiado por Alfonso de Contreras en 1466 y se le añadió —según los propios editores— la serie de variantes de las dos primeras ediciones, entre las seis que hasta ahora se conocen. Estas son la de Sevilla, copiada por Meynardo Ungut Alemán y Stanislaw Polonio en 1498; la de Toledo, copiada por Pedro Hagembach de 1499, así como su posterior versión del 1500; otra de Toledo copiada por Arnao Guillén de Brocar de 1518 y la versión de Logroño de 1529, copiada por Miguel de Eguía. Se suele citar otra versión de Sevilla de 1547 copiada por Andrés de Burgos, pero al carecer de folio, resulta incompleta.

I.3. CONTEXTO LITERARIO DE *EL CORBACHO* Y SU RELACIÓN CON LAS OBRAS MISÓGINAS CONOCIDAS EN SU TIEMPO

A partir de 1406 Juan II, "rey de las artes" sube al trono y con él, asciende el poderío de los nobles. Aristócratas y poetas de la corte lo rodean para crear, en parte, aquello que Alfonso X hubiera querido ver: un cultivo asiduo, plural y "profesional" del lenguaje lírico. Los temas, las técnicas, los ideales y la retórica de la poesía castellana de este siglo se compila como continuación y actualización del *Cancionero de Baena*, monumental antología que nace, parece ser, en 1445. Sin embargo, la poesía del siglo XV parece leerse poco en comparación de la prolífica prosa. Las excepciones son apenas dos: una de las serranillas del Marqués de Santillana y las *Coplas* de Jorge Manrique a la muerte de su padre.

Salvo en España, el siglo XV es ya de pleno Renacimiento y hablar de Renacimiento en Europa equivale a hablar de "italianización", inclusive en territorio ibérico. Aquí, la escuela galaico-portuguesa es reemplazada por una nueva actitud cosmopolita cuyo origen es Provenza. Se forman así dos tendencias bien observadas en el *Cancionero de Baena*: una, comprende la poesía alegórico filosófica al itálico modo, cuyo representante fue Francisco Imperial; la otra, engloba a la lírica del amor cortés, relacionada con la tradición provenzal, donde podemos encontrar a Alfonso Alvarez de Villasandino. Paradójicamente, los castellanos se mostraron más atraídos por las obras aún "medievales" de Petrarca y Boccaccio, escritas en latín y no en italiano, como el *De remediis utriusque fortunae* del primero, y el tratado *De claris mulieribus* del segundo, imitado por Alvaro de Luna, personaje importante de la corte de Juan II, en su *Libro de las claras e virtuosas mugeres*²².

²² Michael Gerli, "Life and Times of Alfonso Martínez de Toledo", op. cit., p. 15.

Si el proceso de la literatura castellana se puede seguir paso a paso a lo largo del siglo XIII y XIV, esto ya es imposible en el siglo XV, sobre todo en su segunda mitad, la época de Enrique IV y de los Reyes Católicos. La literatura se diversifica y se enriquece cada vez más; se multiplican las crónicas generales y sobre todo las crónicas particulares (historias de un reinado o biografías de un personaje). La prosa tiene manifestaciones tan distintas entre sí, como la *Visión delectable* de Alfonso de la Torre, gran enciclopedia de filosofía y moral y las novelas de caballería, de origen aristocrático, pero de lectores numerosos. De igual modo, aparecen las novelas "sentimentales" escritas por Juan Rodríguez del Padrón, Juan de Flores y Diego de San Pedro. Y si cada vez son más los poetas y prosistas, también son cada vez más los lectores. Las reformas educacionales que decretó el IV Concilio de Letrán, aunque lentas en aplicarse en España, comenzaron a llevarse a término a fines del siglo XIII. La creciente insistencia por parte de la Iglesia sobre la educación se debía en parte a una profunda obligación espiritual, y también a un reconocimiento de las necesidades más pujantes de la sociedad urbana. Así, al final del siglo XV abundan ya las ciudades españolas que cuentan con talleres de imprenta. De fines del siglo XV es *La Celestina* y, años antes, en 1492, el humanista Antonio de Nebrija había celebrado los progresos de la lengua española a lo largo de los siglos.

La simbiosis de propósitos religiosos e históricos con una nueva conciencia artística dio origen a una nueva clase de obras, englobadas en la literatura didáctica. Un temprano e interesante escritor didáctico, que cultivó a la vez el latín y el romance, fue san Pedro Pascual, nacido hacia 1227, que llegó a ser obispo de Jaén y hecho prisionero de los moros, escribió la *Impunación de la seta de Mahomah*. Por su parte, Juan Manuel, sobrino de Alfonso X, autor del *Conde Lucanor*, su obra más conocida, hace uso en ella de los *exempla*, en el marco consabido de un maestro que instruye a su alumno. Aunado a esto, Pedro de Luna, conocido con el nombre de Benedicto XIII, en el *Libro de las*

consolaciones de la vida humana enfrenta de un modo sistemático los consuelos del cristianismo ante las miserias o peligros que presenta la vida en este mundo.

Los sermones en romance se hacen más frecuentes a partir de finales del siglo XIV. El más famoso predicador de la época, San Vicente Ferrer, nos proporciona un testimonio de importancia por lo que se refiere al influjo de los sermones en la técnica literaria²³. Así sucede, por ejemplo, con el *Vencimiento del mundo*, de Alfonso Núñez de Toledo. Previene esta obra contra las tentaciones del mundo y recomienda el ascetismo, empleando los recursos que generalmente se utilizaban desde el púlpito. En seguida de la anterior, aparece *El corbacho*, cuya misoginia que dicen le caracteriza, se encuentra de manera abundante y amarga en la *Repetición de amores* de Luis de Lucena. El ataque poético más notorio contra las mujeres se debe a las *Coplas antifeministas* de Pere Torrellas, que aparece como uno de los personajes en el libro de aventuras sentimentales de Juan de Flores, *Grisel y Mirabella*. La defensa de las mujeres que comienza con este último libro, se expande hacia *Cárcel de amor*, libro de aventuras de Diego de San Pedro; *Defensa de virtuosas mugeres* de Diego Valera y en el libro ya citado de Alvaro de Luna. Desde la segunda mitad del siglo XIV, la literatura castellana comienza a expresar los primeros síntomas de pesimismo y una profunda crítica de la moral que, como se vio, en el siglo XV se vuelve vehículo de la polémica. Aparecen, por ejemplo, diversas copias anónimas como las *Coplas de la panadera*, en que se critica de manera sarcástica la laxitud moral de la corte de Juan II. Otro libro de interés, que se clasificaría entre aquellas dos corrientes, una en pro y la otra en contra de la mujer, es el *Tractado cómo al ome es nescesario amar*, de Alfonso de Madrigal, "El Tostado" quien llegó a ser obispo de Avila. Dicha obra versa sobre lo inevitable del amor sexual y de sus efectos: turbación intelectual, enfermedad, y la muerte misma; aunque el

²³ Deyermond, Op. cit. p. 247.

autor no se arrepiente de haberse enamorado, a pesar de todas las calamidades que esto le trajo.

El siglo XV presentó muchas otras obras didácticas en latín y romance. Unas ofrecen una pauta espiritual; otras enseñan a vivir con prudencia en este mundo; y otras combinan ambos elementos. Ejemplos característicos los encontramos en el *Doctrinal de caballeros*, la *Glosa* de San Juan Crisóstomo, el *Memorial de virtudes* y en el *Defensorium unitatis christianae* de Alfonso de Cartagena. Una obra con un enfoque marcadamente eclesiástico, es el *Inventario* de Alfonso de Toledo. La primera versión de este libro, con frecuencia atribuido al autor de *El corbacho*, se compuso hacia 1460, y la definitiva fue compilada en 1474. Esta obra representa un compendio de lo dicho por las autoridades eclesiásticas, incluidos los apóstoles bíblicos, sobre el amor a Dios y sus diferencias con el amor terrenal. Finalmente, como apoyo a estas obras moralizantes, Juan de Lucena escribe el *Libro de la vita beata*, a propósito de cómo alcanzar la felicidad verdadera, como sinónimo del Bien, desarrollándolo en diálogos imaginarios entre Alfonso de Cartagena, Juan de Mena y el Marqués de Santillana. La prosa didáctica que cierra con fuerza el siglo XV se apoyó en aquella añeja sospecha de que toda clase de saber que no fuera teológico era magia y correspondía a los conversos²⁴.

²⁴ *Ibidem*, p. 261.

II. LA ATMÓSFERA ESPAÑOLA EN LA BAJA EDAD MEDIA

2.1. EL SIGLO XV EN EUROPA

Una crisis en todos los ámbitos se extiende desde principios del siglo XIV y hasta mediados del XV. La Iglesia atormentada primero por el destierro de Aviñón, después por el Gran Cisma y, luego por la lucha de los papas y de los concilios, se estremece bajo serias convulsiones. Los síntomas más temibles son la herejía de Wyclif y la de Juan Hus. Inglaterra y Francia se enfrentan, mientras que el Imperio acaba de disolverse entre las luchas de las casas rivales que se disputan Alemania. Italia, más dividida que nunca, reúne en ella todos los tipos de Estado y todos los géneros de política. Los Estados eslavos resisten el empuje germánico y lo rechazan. Los turcos, aprovechándose de las querellas intestinas de Occidente, invaden la península de los Balcanes y van a apoderarse de Constantinopla; los pueblos se sacuden por sublevaciones sociales, agobiados por luchas entre partidos o presos de un malestar que se traducirá en reforma. Así, el único sentimiento del que se tiene conciencia clara es el de los propios males.

En sus rasgos principales la Iglesia, el Estado y la constitución social y económica continúan siendo lo que eran a fines del siglo XIII. La escolástica y la arquitectura gótica, por ejemplo, tienen aún bastante fuerza para suministrar aportaciones interesantes. La novedad que aporta esta época, si se le mira en conjunto, es su tendencia revolucionaria. Todas las autoridades son discutidas y atacadas: igual los papas y los reyes que los propietarios territoriales y los capitalistas. Ninguna época

anterior a ésta ha suministrado tantos nombres de tribunos, demagogos, agitadores o reformadores²⁵.

Venecia al Sur, Brujas al norte, siguen siendo los dos centros de negocios más activos: aquélla, como punto de contacto del Oriente con el Occidente; ésta del comercio del Norte con el de Italia. A pesar de que no se manifiesta ningún progreso técnico, la navegación adquiere una creciente importancia, los barcos son más grandes y emprenden viajes más largos. Así, la circulación del dinero es más notable todavía que la de las mercancías y los productos, lo que explica que a finales del siglo XIV, la acuñación de oro sea regular en Francia, en Flandes, en Inglaterra, en Polonia y en Hungría. Irrecusablemente —dice Pirenne— descubre esta época una tendencia al desarrollo del capitalismo, del comercio y de los negocios y, sin embargo, si se considera la época en su conjunto, puede advertirse sin trabajo que uno de sus rasgos más evidentes consiste, con excepción de Italia, en su hostilidad hacia el capitalismo²⁶.

Aunque los artesanos no llegan a apoderarse del gobierno político local, consiguen, por lo menos, someter a su influencia la organización de la economía municipal. En cada ciudad cada profesión constituye el monopolio de un grupo privilegiado de maestros. Sin embargo, desde principios del siglo XV, comienza el reclamo para la abolición de los oficios y la libertad de las profesiones.

Los crecientes gastos de la guerra, más costosa a medida que los mercenarios desempeñaban en ella un papel más importante, obligan al Estado o a los príncipes a alimentar su tesoro con nuevos recursos. Ante la imposibilidad social de decretar nuevos impuestos y de continuar solicitando préstamos a los banqueros italianos, se vira hacia el Tercer Estado, es decir, a las ciudades. El siglo XV es la época durante la cual la burguesía

²⁵ Henri Pirenne. "La crisis europea 1300-1450" en *Historia de Europa*. FCE, México, 1992, p. 278.

²⁶ *Ibidem*, p. 279.

comienza a desempeñar un papel político en su condición de clase. Se hace un lugar junto al clero y la nobleza.

Desde fines del siglo XIV, la situación de los campesinos empeora visiblemente, sobre todo en el Sur. La nobleza aprovecha su necesidad de tierra para oprimirlos. Por su parte, los monasterios ya no extienden sobre los villanos su antigua protección social, sino que contribuyen a su empobrecimiento mediante la percepción del diezmo. En cuanto a la nobleza, sufre igualmente una crisis grave. Conserva las viejas formas de la caballería, pero no su espíritu. Del antiguo idealismo, apenas resta más que una galantería externa. La fidelidad hacia el señor ya no es más que una palabra. Ahora lo esencial para el caballero es su feudo. Lo que subsiste es el carácter militar de la clase noble, pero adopta frecuentemente la apariencia de un servicio mercenario. De esta forma, la importancia de la nobleza y de la caballería disminuye sin cesar, a despecho de las apariencias. Aunado a lo anterior, su acción gubernamental es nula. Así, el alto clero viene a ser un monopolio de segundones, en el que se percibe la decadencia de sus costumbres.

Una nueva ola comienza a extenderse sobre el viejo lecho feudal y caballeresco. El siglo XV ve consolidada ya a la nobleza cortesana. Estos, si bien no forman parte de la casa del rey, son sus compañeros: consejeros, custodios de la plata; el guardarropa, etc., y algunos clérigos. Esta nobleza, totalmente distinta a la antigua caballería militar, depende exclusivamente de los soberanos. El rey es el único manantial de la nobleza. Por profunda que resulte la acción de la burguesía en el Estado, durante todo el antiguo régimen, es la nobleza la que conserva el primer rango, y todo lo que sale de la burguesía intenta llegar a la nobleza.

2.2 LA ATMÓSFERA ESPAÑOLA EN LA BAJA EDAD MEDIA

Después de 1380 estallaron crisis financieras y marítimas en España. En 1391 y 1392 el conflicto entre la ciudad y el campo, y los disturbios urbanos, acarrearón la desaparición de las ricas comunidades judías, sobre todo en Mallorca. La deuda pública aumenta y se debilita la economía. El reinado de Juan I, (1387-1396) hijo de Pedro el Ceremonioso, fue brillante pero turbulento, resulta difícil distinguir aquí la afición por la cultura y por la curiosidad geográfica y científica, del deseo de lujo inútil y de las "malas artes". Su sucesor Martín el Humano, se caracterizó por el triunfo de la piratería en el Mediterráneo y, a su muerte, hace estallar la crisis política puesto que no deja heredero directo. Durante dos años de interregno se marcha hacia una solución arbitral (Compromiso de Caspe de 1412), pero es un príncipe castellano, Fernando de Antequera quien empuñaría el cetro de Aragón.

En esta época se reanuda el conflicto agrario, y dos bandos políticos se enfrentarán en lucha por el poder municipal de Cataluña: la Biga, partido de los rentistas y de la aristocracia mercantil de los importadores, y la Busca, partido de los artesanos y menestrales, productores, exportadores, partidarios de la devaluación monetaria y del proteccionismo aduanero. El rey hace entrar a la Busca en el Consell de Cent y orienta las negociaciones sociales en favor de los campesinos. Aquí se sitúa el origen de una ruptura entre las clases dirigentes de Cataluña y la monarquía, que se consuma bajo Juan II.

Al exterior, en cambio, la exportación creciente hacia los Países Bajos y la cría de los carneros, empezaron a dar a Castilla su aspecto característico que enriqueció a la nobleza. En la primera mitad del siglo XV, la nación española se encuentra allí casi tan poderosamente representada como la Hansa alemana. Se inicia una orientación económica hacia el Norte, de la que

resultaría una alianza dinástica que uniría en 1494, los Países Bajos y Castilla.

Pero al mismo tiempo empieza en la costa portuguesa del Atlántico otra expansión. El hijo del rey Juan I, Enrique el Navegante, en quien la curiosidad se mezcla con el espíritu de propaganda cristiana, consagró su vida a equipar y dirigir expediciones marítimas que inauguraban la grandiosa historia de los descubrimientos.

De nuevo al interior, demográficamente las pestes del siglo XIV afectaron gravemente a Castilla, sin embargo, la primera década de ese siglo fue marco para las expediciones hacia Granada y África con lo que se señala la reanudación de su expansión militar. Expediciones oficiales y privadas prolongan en territorio africano las operaciones de la Reconquista. El desvío de hombres de guerra y mercaderes, primero del Oriente hacia el Occidente mediterráneo, y luego hacia el África occidental y las "islas", acabará por reunir en torno a los reyes católicos, al pie de Granada sitiada, hacia los años de 1480, a los italianos, españoles de Levante y judíos conversos, al mismo tiempo que a los jefes militares y a todo un ejército de nobles empobrecidos, dispuestos a la aventura.

Durante diez años de guerra civil (1462-1472), el alto clero, los grandes señores y la burguesía catalana buscaron en vano un rey de su agrado, mientras que Juan II encontraba apoyo en las bandas de campesinos rebeldes del Este catalán. Gran político, se dice, el soberano sabrá granjearse a las clases por él vencidas, y preparar para su hijo, el futuro Fernando el Católico, el matrimonio castellano, clave de la unidad española.

Las influencias moriscas y judías que actúan sobre los reyes y los grandes de la corte producen el éxito popular de las prédicas favorables a la unidad de fe y al orgullo del "cristiano viejo". Una mujer recoge el fruto de esas aspiraciones: Isabel, hermana del rey Enrique IV, que aspira a su sucesión. La opinión parece preferirla a Juana, hija del rey, considerada como ilegítima.

Isabel representa el orden monárquico contra las turbulencias nobiliarias, la moralidad contra las costumbres degeneradas, la raza reconquistadora contra los judíos y los moros. Representa aún algo más: anuncia la unidad española, ya que desde 1469 está casada con el heredero del trono de Aragón, Fernando. En esa misma fecha, el rey de Portugal pide la mano de Juana, la otra heredera.

La España moderna unirá las tradiciones de Reconquista de Castilla a las ambiciones mediterráneas de Aragón; y, en la gran aventura colonial que va a comenzar, Portugal creará un imperio aparte.

2.3. LA CORTE DE JUAN II

La lucha decisiva entre las fórmulas contractual y autoritaria de la monarquía, con el triunfo final de ésta en la creación de un Estado español de predominio castellano, parece el argumento en torno al que se organizan los hechos políticos entre 1419, fecha del comienzo del reinado de Juan II de Castilla y de la capitulación de Alfonso V (deseoso de emprender la aventura italiana, ante las cortes catalanas) y 1479, en que, con los tratados de Alcaçobas y la muerte de Juan II de Aragón, comienza en España el reinado conjunto e indiscutido de los Reyes Católicos²⁷.

En Cataluña, los hondos desequilibrios sociales se vieron complicados con las cuestiones de la formalización del propio estatuto político del Principado en el conjunto de la Corona de Aragón, agravados ambos por el absentismo de Alfonso V, más preocupado por asegurar, frente a Génova, el dominio aragonés en Córcega y Cerdeña, y luego por la conquista de Nápoles, que obtuvo en 1443. La desproporción entre los sueños de grandeza del Magnánimo –que, indudablemente, ampliaron el horizonte de la estrategia diplomática aragonesa, orientándola contra Francia– y las posibilidades reales de la metrópoli para sostener un esfuerzo que se prolongó durante más de veinte años, contribuyó a fortalecer en Cataluña la atmósfera de intranquilidad, que acabó desembocando en la guerra civil de mediados del siglo.

En cuanto a Castilla, si el tono demográfico y económico del siglo XV es de evidente recuperación, el desigual reparto de la riqueza acumulada a través de los negocios de la lana, el hierro, el aceite, los vinos y los barcos consolida los rasgos de un

²⁷ José Angel García de Cortázar. "La transformación de la sociedad peninsular en el marco de la depresión de los siglos XIV y XV" en Historia de España. La época Medieval. Vol. II. Alfaguara, Madrid, p. 472.

desquiciamiento social, en el que la debilidad de la burguesía –cuyas aspiraciones a crear una industria nacional son constantemente bloqueadas a lo largo del siglo XV- sigue siendo el elemento más característico y rico en consecuencias. Así, pese a ciertos éxitos económicos y comerciales, serán sacrificados los organismos que representaban a las cortes y ciudades, aplastados entre la absorción señorial y el intervencionismo del rey.

La lucha entre la nobleza y la monarquía en Castilla se prolonga desde 1419 a 1479. En una primera fase que abarca todo el reinado personal de Juan II, se superponen dos niveles en la pugna: el de la antigua oligarquía de funcionarios, colaboradores de primera hora de los Trastámaras, contra los nuevos parientes del rey, los infantes de Aragón, hijos de Fernando de Antequera; y el de esa misma oligarquía contra una monarquía autoritaria que, mejor que el propio Juan II, encarna su ambicioso favorito Alvaro de Luna. Entre ambos niveles se establecen, circunstancialmente, acuerdos tácitos; a través de ellos, la nueva nobleza castellana, nacida a raíz del triunfo de Enrique II y que, en 1394, había eliminado al primer grupo de parientes del rey para convertirse en una cerrada oligarquía de linajes, procura hacer definitiva su victoria de 1399. Económicamente, el medio fue provocar la intensa señorialización del reino y participar en los nuevos tipos de ingreso de la monarquía; políticamente, dar al Estado una estructura contractual, ligando al monarca a la docena y media de linajes que juntaban riqueza y poder²⁸.

La incapacidad de lograr ambos objetivos por medios institucionales, explica las continuas luchas de la primera mitad del siglo XV castellano y la escasa estabilidad de toda clase de alianzas, a través de las cuales van engrandeciéndose los linajes nobiliarios. El resultado final fue la expulsión de Castilla de los infantes de Aragón y el fortalecimiento del pacto con la realeza, gracias a la eliminación de don Alvaro de Luna.

²⁸ García de Cortázar. *Op. Cit.* p. 474.

Castilla se ha preparado durante el siglo XV para su futuro papel de dirección, aunque si se ven las cosas desde el exterior, parece víctima del desorden. El rey Juan II de Castilla (1406-1454) es refinado y débil. Su hijo Enrique IV es un anormal que reina en una corte de peregrinas costumbres. Las clases medias, como en los tiempos de la Reconquista, vuelven a ocupar un puesto importante. Milicias urbanas, clero medio y pequeña nobleza reaccionan vigorosamente contra la turbulencia —triumfante sobre todo de 1350 a 1450— de la alta nobleza y de los príncipes, y contra los desórdenes materiales y morales de la corte.

Esta nueva sociedad resultante aflora en interminables disputas por adquirir cualquier tipo de rentas eclesiásticas o seculares. Tal actitud y la progresiva polarización de las posiciones sociales, crea un caldo de cultivo para una acerba crítica de los privilegiados (*El Conde Lucanor*, de don Juan Manuel es un buen ejemplo) desde el mismo centro estamentario de la nobleza hasta el sentimiento de grupos sociales en ascenso como la burguesía (*Libro del Buen Amor* del Arcipreste de Hita). Esta diversificación de la actitud vital es índice tanto de una fijación progresiva de los caracteres de grupos sociales más nítidamente diferenciados, como del acceso que miembros de los estamentos no privilegiados tienen a la cultura²⁹. Esta ampliación de la base social de la comunidad que accede a la cultura, unida a la diversificación y clarificación de los objetivos de las distintas clases, puede explicar la variedad contradictoria de los sentimientos de esa época mientras que las condiciones de vida y la amenaza persistente de la muerte podrían justificar la falta absoluta de inhibiciones al manifestarlos, lo que les proporciona un tono de exageración y desmesura.

Sobrevivir en el recuerdo de los hombres parece ser una obsesión de este tiempo, que si bien encuentra eco en la literatura o la arquitectura, se completa, a nivel de la nobleza,

²⁹ *Ibidem*, p. 481.

con un manierismo en el tono de vida que adquiere caracteres de aparatosidad. La paulatina transformación de esta nobleza guerrera en cortesana, con nuevos modelos de ideal amoroso –el *fin amors-*, se acompañan de un despliegue de ostentación, visible en el desarrollo inusitado de los objetos de lujo. En este escenario, la tarea de la Iglesia, en constante dilema entre la corrupción y la reforma, progresivamente nacionalizada en cada uno de los reinos peninsulares, había de resultar enormemente difícil en el ambiente contestatario de los siglos XIV y XV.

III. EL ARTE DE AMAR EN LA EDAD MEDIA DENTRO DE LAS FORMAS CULTURALES ACEPTADAS

3.1. EL DESPLAZAMIENTO DEL AMOR Y SUS REGLAS EN FUNCIÓN DEL OBJETO AMADO

Dado que partimos con la premisa de que la obra de Alfonso Martínez de Toledo que nos incumbe tiene la intención de hacer un replanteamiento del concepto y, por tanto, práctica del amor, debemos olvidar, por el momento, su calificativo misógino que, considero, es sólo el resultado forzoso de un discurso enfocado a los objetos sobre los cuales actúa el amante, y que oscila entre dos códigos amorosos bien madurados en la Baja Edad Media: el cristiano y el cortés.

En principio, no debería extrañarnos que un arcipreste —presbítero que por nombramiento del obispo ejerce ciertas atribuciones sobre los curas e iglesias de un territorio determinado— que forma parte de la organización eclesiástica, se dedique a disertar en torno del amor y su ejercicio, considerando que el resto de sus escritos son hagiografías. El tema del amor entre los teólogos y padres de la Iglesia es el resultado de las disertaciones que se heredan de Platón, Aristóteles y las Sagradas Escrituras. Recordemos someramente que, según el primero, el amor es un atributo del hombre, aquello que siempre se dirige a lo que es bueno y cuyo único objeto es la bondad. Del Estagirita se retomará luego la idea del amor que se confunde con amistad: unión de dos seres en busca de aquello que les es útil, placentero o bueno. Así las cosas, el cristianismo, resultante, digamos, de una reforma del judaísmo (los dos testamentos de La Biblia lo comprueban), al tener sentadas las bases de la idea de la bondad, canalizadas al cristianismo a través de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, primordialmente; le da personalidad y la asimila a un Dios, siendo el amor del hombre el vehículo innato

que lo acercará a la divinidad, el verdadero y perfecto amor —entendido entre otras cosas como aquél que en su correspondencia otorga un bien mayor—, lo que por naturaleza deberá ser aspiración del hombre, bajo la máxima de que todo vuelve a su origen, y el punto de partida de éste es Dios.

Sin embargo, y a pesar de que santo Tomás de Aquino insiste en que todo acto humano es dirigido por la ley y la conciencia³⁰, la postura cristiana del amor no deja de ser idealista. Poder sentir los frutos del amor divino en su totalidad, lo que llaman un matrimonio con Dios, implica apartarse del mundo material, como los anacoretas o los místicos, y es así que en esa soledad primordial nace el ímpetu de la fantasía erótica. A fin de cuentas, el ser humano actúa con base en sus pasiones, acto libre que, no obstante, lo llevarán al deseo consciente de su superación en el Bien. Es por eso que las interpretaciones que se dan a poemas como *El cantar de los cantares* o a los escritos de los místicos cristianos dejarán siempre un sabor de placer físico del autor, éxtasis del cuerpo que debe ser nulificado —en ejercicio de la razón— y del que no pocos renegarán. En verdad, los límites son delicados y el conocimiento de Dios no deja de ser elitista. Para quienes ser cristianos es sólo cumplir con los ritos y mandamientos preescritos, el placer de tener a Dios será tal vez una esperanza alcanzable únicamente después de la muerte. El místico, en cambio, convive con él y satisface sus deseos en Él. Con su llegada, el amor cortés humaniza al ideal. El *fin amors*, como lo llamaron los trovadores, recordando que el término "cortés" no se le dio sino hasta entrado el siglo XIX, tenía un objetivo concreto y palpable: la mujer. Nace un nuevo código en el siglo XII en que los atributos que le eran propios a Dios confluyen en un ser terreno: ella es el bien que deberá alcanzarse, por medio de una constante superación y, por qué no, ciertos sacrificios; sólo así, el hombre se vuelve un verdadero

³⁰ Mauricio Beuchot. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, pág. 137.

caballero y la mujer una dama, distinguiéndose ambos de villanos cuyo amor no se considera sino material y carnal. De acuerdo con Jacques Lafitte, la aparición del amor cortesano iba aparejado con el auge económico³¹. Así, las primeras fortificaciones se volvieron sitios más domésticos y sus habitantes, castellanos que "Demandaron" exquisitez de vestido y modales. La mujer comenzó a ocupar una posición destacada en la sociedad, y el hombre comprendió por instinto que la mujer no podía seguir siendo conquistada por el solo derecho de la fuerza.

La realización o culminación del amor cortés, el eterno pleito que pesa en la balanza entre contacto sexual o infinita idealización que no desciende a la unión de dos cuerpos, no creo que deba importar para nuestros fines. El Arcipreste de Talavera da por sentada la idea de que la relación sexual se concreta, pues sólo así puede hablar del fornicio o la lujuria. Empero, para él lo trascendente es algo más. Intocable o no, la mujer está ocupando un lugar que corresponde indiscutiblemente a Dios; traduciéndolo a términos sociales, la Iglesia queda por debajo de la nobleza y el poder se reclama con la amenaza de la condenación eterna, a fin de cuentas, un cortesano no deja de creer en el infierno.

La visión del mundo medieval, como afirma Arón Guriévich, se caracteriza por su integridad, la inseparabilidad de sus distintas esferas, lo que nos hace afirmar que ideología y creencia religiosa se funden en un solo bloque³². Vemos así que, desde las primeras manifestaciones del amor cortesano, la Iglesia se inmiscuye en el orden laico. La caballería sin el escenario de la guerra, defiende ahora las causas de la Iglesia —las cruzadas fueron el ejemplo perfecto— y se sujeta a estrictas reglas que, de no ser observadas, pueden acarrear hasta la excomunión, estar fuera de la ley, lo que significa perder todos los derechos del

³¹ Jacques Lafitte-Houssat. *Trovadores y cortes de amor*. Eudeba, Buenos Aires, pág. 21.

³² Arón Guriévich. *Las categorías de la cultura medieval*. Taurus, Madrid, 1990, pág. 34.

mundo de los hombres³³. El mismo ritual del espaldarazo —para el hombre joven que ingresa a la caballería— es ordenado por la Iglesia, y curioso es notar que en tal rito uno de los juramentos dista mucho de la misoginia característica de los documentos eclesiásticos y, en cambio, presenta una serie de obligaciones para con la mujer, mismas que darán pie a su posterior culto: "Cuando las damas o las doncellas necesiten de él debe ayudarlas en su poder. (...) hay que honrar a las mujeres y soportar la pesada carga de defender su derecho"³⁴.

No hay duda de que el ocio de las cortes medievales de occidente, una vez satisfecha su vida material, sacudió los cimientos de la Iglesia. Los elementos cristianos del amor se trastocan. *Eros*, o la búsqueda que emprende el alma de Dios, el bien supremo, recupera su acepción primigenia en el erotismo, muy cercano al deseo carnal. *Filia*, interpretada por los cristianos como la fraternidad entre los hombres alrededor de Cristo o entre Dios y el alma humana encuentra en el cortés que la mujer es el punto de afluencia, los hombres se unen gracias a ella, en una "hermandad" que también está regida en su conducta. *Nomos*, la idea del amor como rectitud, aceptación de la ley de Dios y humilde sumisión a su voluntad, se convierte en el siervo que acatará toda orden de su señor, en este caso, la dama. El presente que debe dar primero un caballero a la dama, es su voluntad para que ella la rija. *Agape*, es el amor como creador de la bondad del mundo, Dios ofreciéndose y otorgando valor de acuerdo a sus designios. En la otra cara, la dama otorga su amor a quien considera debe merecerlo.

Tal como el amor cristiano encuentra su prueba mayor en la Biblia y, concretamente, en los Diez mandamientos, así el cortés en lo que Johan Huizinga llamaría "freno para el desenfreno"³⁵; se rige bajo normas encomendadas a Andrés el capellán, reunidas

³³ Ibidem, pág. 186.

³⁴ Jacques Lafitte. *Tovadores y cortes de amor*, pág. 116.

³⁵ Johan Huizinga. *El otoño en la Edad Media*. Alianza Editorial, Madrid, 1990, pág. 155.

en su *Arte de amar*, en el que el amor de una mujer es principio y recompensa del amante.

Si analizamos los objetivos, al menos teóricos de estas posturas, encontraremos que en ambas la perfección no es un deseo físico, sino anímico, espiritual. Saberse "víctima" del enamoramiento cortesano, a diferencia de lo que pensamos, es en sí consecuencia de un acto reflexivo y nunca de perturbaciones súbitas; quiero decir, que el objeto del amante debe reunir ciertas cualidades y llegar a él abarca todo un proceso en que cada paso está normado; pareciera que los ordenamientos de Capellanus en el sentido de palidecer en presencia de la amada, o sentir celos, fueran también parte de un acto totalmente preconcebido.

Por otra parte, en el mismo siglo XII, Bernardo de Claraval y Richard de Saint Víctor escriben en torno a la naturaleza del amor divino, encontrando su justa medida en tanto se descubre la imperfección del amor terrenal. Así, a la par de la descripción de los procesos de ascensión mística, aparecen los grados de enamoramiento carnal. Sin embargo, la diferencia entre estos dos amores es mayor que el objeto amado. La progresión del amor mundano va de un mal a otro cada vez mayor; el divino acerca al hombre a la ventura eterna. A pesar de esta afirmación, la conclusión a la que llegan Claraval y Saint Víctor es que no puede haber una clase de amor humano que no sea enfermo, ni que no derive del amor de Dios, el hombre tiene la capacidad de amar como un reflejo de su Creador que lo amó primero. En este sentido, el propio Andreas ordena a los amantes: "Nunca debe con sus palabras blasfemar de Dios ni de sus santos. Debe mostrarse humilde con todos y estar pronto a servir al mundo"³⁶, ordenamiento que nos recordaría en resumen, gran parte del decálogo cristiano.

Sin embargo, aunque las dos posturas parecen converger en su origen, la molestia del Arcipreste de Talavera debió tener otro fundamento más fuerte que la moral. Aunado a los cambios

³⁶ Jacques Lafitte. *Trovadores y cortes de amor*, pág. 44.

en el ejercicio de los elementos cristianos mencionados, puede suponerse que el amor cortés pone en tela de juicio la labor misma de la jerarquía eclesiástica. Si cada uno de los seres vestidos por la Iglesia es representante de Dios en la tierra, y gran parte de su misión, si no la más importante, es jugar el papel intermediario entre el hombre y la divinidad, lo que llaman "cuidar del rebaño de la Iglesia", cómo es que llega la mujer o dama a enseñarle a un hombre o caballero a hacerse valer, acrecentando su paciencia, coraje y resistencia, virtudes éstas de todo buen cristiano. De acuerdo con E. Farac, el amor cortés representa una mística nueva, una exaltación del alma, al que por amor a la dama el hombre sólo sueña con alcanzar las perfecciones de la virtud caballerescas y la pureza del corazón, por las cuales el amador merecerá su recompensa. Con esto, la mujer asciende a la categoría de juez y parte³⁷.

Así, podríamos suponer que Martínez de Toledo divide en dos vertientes su discurso, la primera confronta ambos códigos a nivel filosófico —entendido como concepciones que se vierten en reglas—. La concepción cortés tendrá un sentido de profanación del cristianismo. No sólo se rompen normas, sino la creencia misma al trastocarla en su totalidad. La segunda, ridiculiza la nueva práctica cortés que también sale de los cauces de su propia teoría, dando como resultado un mundo en el que lo que reina no es el amor sino el instinto, las pasiones y lo incontrolable que provoca la destrucción física y espiritual de los locos amantes.

El conflicto dialéctico entre amor cristiano y cortés se resuelve, de cierta manera, en la época renacentista. Como el amor religioso era la fuerza dominante de la filosofía, no debe sorprendernos descubrir que modificó los ideales cortesanos de poetas como Petrarca y Dante. Para el siglo XV, el amor cortesano ha sido transformado, disminuyendo su rivalidad con el cristiano. No debemos entender esto como una subordinación, sino como dos temas que se reconocen en constante lucha y

³⁷ Ibidem, pág. 22.

fundamentan toda obra desde el *Dolce stil novo*. Petrarca, máximo exponente del anterior, reconoce a lo largo de su obra que no puede armonizar los dos lados de su naturaleza, y esto le provoca una dolorosa ansiedad. Si bien Laura es su motivo de elevación espiritual, no puede contener la idea de compararla con aquellas "bajas mujeres" que provocan una loca y vana pasión. La idea del amor hacia un ser humano no se separa de aquella que conduce a la condenación: los sentimientos vertidos hacia un mortal serán igualmente mortales. Sin embargo, Henry Cochin, en el siglo XIX, argumentará que el *Cancionero* es la presentación "de una pasión ardiente y carnal al principio, pero restringida por el honor y la virtud de la dama a la que amaba, y que, purificada por el dolor ante su muerte, se elevó como amor ideal que, a su vez, se transformó en amor a Dios"³⁸.

Lo anterior refuerza la insistencia de los padres de la Iglesia en el sentido de que por muy errados que estén los caminos, no hay alternativa al amor a Dios, finalmente se llega a él. En la división de los grados del amor de Bernardo de Claraval, podemos ver que el amor no es un don adquirido con el nacimiento, sino algo que debe surgir de la naturaleza misma del hombre; primero aquello que es natural, después, aquello que es espiritual³⁹. Basándose en las epístolas de San Pablo, Bernardo parece conciliar el cuerpo con el alma cuando sostiene que todo es creación de Dios y, por tanto, no puede ser malo; empero, el hombre debe cultivar la capacidad racional que lo haga distinguir entre lo finito y lo eterno, para darse cuenta a cual de los dos debe dar su primacía. Por su parte, el amor cortés hace también esa disección de carne y espíritu, pero ubica a los dos en el mismo plano terrestre: el cuerpo se representa en el esposo, aquello que se adquiere sin previa voluntad, sino como conciliación de intereses. El alma adquiere su significado en el

³⁸ Irving Singer, "El amor en tres poetas Italianos" en *La naturaleza del amor*. Siglo XXI, México, 1984, pág. 164.

³⁹ *Ibidem*, "Eros el ascenso místico", pág. 221.

amante y éste será precisamente el objeto a perfeccionar. En el petrarquismo, la naturaleza del ser amado contiene el caudal de virtudes deseadas por el alma con la triste y melancólica constante de su finitud.

3.2 LA FIGURA FEMENINA MEDIEVAL

La mujer presenta la idea que se tiene de ella y el rol social e histórico en el que en verdad se desempeñó. En el ámbito de las concepciones no es sorprendente que quienes las forman sean los varones, podríamos aducir que una vez más las estudian aquéllos que no las conocen. Esa presencia tangible y cotidiana, parece estar siempre velada por un misterio sujeto a interpretaciones desde su propio origen. Sin embargo, este argumento podría llevarnos a afirmar que si sólo se tratara de estudiar lo que nos es desconocido, la mujer podría hacer lo mismo con el sexo opuesto y, al menos, en lo que concierne a Edad Media, no hay trabajos de esta índole. El papel de las mujeres desempeñado en su época, es aceptado de manera natural por éstas, y los escritos de Hildegarda, Eloísa o Rosvita finalmente, y por muy escandalosos que parezcan sobre todo los de la segunda, se atienen al modelo social e ideológico que de ellas se tiene. Quiero decir que, el feminismo que ahora conocemos, no puede darse sin un deseo consciente de emancipación, mismo que no encontraríamos a lo largo del periodo medieval.

Podríamos darnos la licencia simplista de pensar que, derivado del hecho primitivo en que la fuerza física del hombre fue mayor al de la mujer en el escenario agreste del inicio de nuestra historia, y que con base en esto las labores se repartían de acuerdo con las capacidades corporales, para cuando se registran las ideas filosóficas de Occidente, Sócrates, en pleno siglo V estaba convencido ya de que las mujeres eran menos listas y fuertes que los hombres. No obstante, presenta antes de su muerte una gran predisposición hacia ellas cuando sostiene que la principal causa de su inferioridad es la falta de una educación adecuada. Aristóteles, por su parte, cuando teoriza sobre la diversidad natural en sus reflexiones biológicas, explica que la mujer, aunque indispensable para la reproducción humana,

debe ser mandada por el hombre que dispone de la razón en mayor grado. La diferencia radica en la imperfección femenina resultante de la falta de dominación de los instintos.

Por lo anterior, no es difícil imaginar una sociedad griega, dentro de la cual la perfecta democracia incumbía sólo al rango masculino y las mujeres o se dedicaban a procrear o eran esclavas. Más adelante Roma, aunque excluía a la mujer de todo derecho político, permitió que ésta fuera adquiriendo mayor autonomía —se le encomendaba ya la educación de los hijos, por ejemplo—, llegando a tener al menos en la República, un papel decisivo fuera de la vida privada.

Con la llegada del cristianismo, mejor dicho, la aparición del Nuevo Testamento, se revalorizan entre otras cosas la naturaleza y dignidad de la mujer, situando en una misma escala a ambos sexos con la premisa de un origen común: Dios. Estas concepciones implicarán en sus múltiples interpretaciones de Padres de la Iglesia como san Pablo, nociones como el matrimonio —además sacramento cristiano— y la virginidad. La única manera aceptada de relacionarse carnalmente con una mujer es lo primero y, lo segundo, podría subordinarse, en principio, a un afán ordenatorio de aquellos instintos incontrolables que deberán adquirir mesura. De tal forma, los Padres de los primeros siglos establecen también una jerarquía de mujeres que comprenderá en su rango más elevado a las vírgenes, secundadas por las viudas, y culminado en las madres de familia. En otros términos, se aplaude el nulo contacto sexual, el que forzosamente tuvo fin, y el que sólo se presenta para procrear. Recordemos que para Pablo la virginidad y la continencia son preferibles al ejercicio de la sexualidad conyugal, pero esta última lo es a la incontinencia.

Nace así la figura de la mujer, hija de Eva, símbolo del pecado, que se sataniza en Pablo, Tertuliano, y otros Padres de la Iglesia. A fin de cuentas, ella representa el único vehículo tentador para caer en el pecado, pues si el hombre tiene la capacidad del autocontrol, ella por naturaleza no. La actitud en

parte misógina y antimatrimonial de los Padres que a menudo no es más que el recurso polémico de obras cuyo objetivo fundamental es la exaltación de la vida ascética y de la virginidad, influyó profundamente en los hombres de la Edad Media⁴⁰. Esta corriente de la abstinencia propagada por la Iglesia y que se normaba tanto en los ciclos naturales de las funciones propias de la mujer, como en los periodos litúrgicos, no puede concebirse aparte del florecimiento y difusión del monacato entre los siglos VI y XI, y del concepto de tiempo en la mentalidad cotidiana, "Hay un tiempo para amar y un tiempo para abstenerse del amor", se cita en el Eclesiastés.

En el marco de tales prohibiciones que llegaban a la alcoba, necesariamente el amor debía carecer de espontaneidad. El matrimonio concebido como *remedium concupiscentiae*, nacía casi siempre por acuerdos entre familias, motivos dinásticos o económicos. Desaparecía la voluntad de unirse de los contrayentes y la mujer seguía en una posición subordinada. En su tiempo, santo Tomás refuerza con base aristotélica esta idea femenina agregando que en la concepción, el padre aporta el principio activo, el espíritu, la madre el principio pasivo y la materia, razón suficiente para que los hijos amen más al padre que a la madre. Asimismo, san Ambrosio alega que la mujer es una buena ayuda para el hombre, aunque se trate de un ayudante de rango inferior. Sin embargo, en el ámbito popular se sigue la línea de Tertuliano en la que la mujer es hija predilecta del demonio, *instrumentum diaboli*.

En el siglo XII, Alberto Magno recupera en la misma línea el concepto de Ambrosio y, Tertuliano, se reflejará en los cuentos de Boccaccio. Pero, como en la Biblia y en los textos paganos, existe tradicionalmente junto a la figura de la mujer en sentido negativo, la que tiene sentido positivo. También en los Padres del siglo IV, junto a la mujer, instrumento del diablo se coloca la

⁴⁰ F. Bertini, et. al. *La mujer medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pág. 15.

mujer santa y venerable⁴¹. Así, Abelardo ensalza a las mujeres tras un estudio del Génesis en el que resulta que Adán fue creado fuera del paraíso, Eva en el paraíso. Cristo resucitó en la tierra, y el cuerpo de María en el cielo, por lo tanto, el paraíso terrenal y celestial es, pues, voluntad de Dios, patria natural de las mujeres⁴². De acuerdo con Ambrosio y Abelardo la mujer está en posibilidad de redimir su propia debilidad e inferioridad, liberándose al mismo tiempo de su estado de sumisión respecto del hombre, basta con que consagre su propia vida a la virginidad. En esta línea, en el *Corbacho*, el Arcipreste de Talavera habla de las "malas e viçiosas mujeres" y de las "buenas en sus virtudes aprobando". El recurso dialéctico que Martínez de Toledo utilizaría siglos después, no puede ser tachado de misógino, por el simple hecho de la referencia a la parte opuesta de la que se ataca. Su discurso está dentro del bagaje de una tradición eclesiástica ya registrada y, para su condición, plenamente estudiada, si no es que forma parte ya de un conocimiento implícito y cotidiano.

El clero que predicaba los ideales ascéticos fue, durante muchos siglos, la única parte educada de la comunidad medieval y, por tanto, la única articulada. Así tenía necesariamente que filtrarse en los pensamientos y la moral de la sociedad en su conjunto⁴³. Mientras los cánones de la Iglesia subordinaban a la mujer a su marido, el sistema feudal la subordinaba a su feudo. Los intereses de la tierra sustituían a aquellos personales que deberían formar parte importante de un deseo de unión marital. Para el siglo XII, la ley de los burgos tuvo que considerar la actividad femenina en distintos ámbitos como el comercio, particularmente a las mujeres casadas que llevaban negocios estando el marido ausente. La figura de la mujer crecía primero en el espacio social que dejaba vacío el hombre y, después, en su

⁴¹ Op. cit. pág. 19.

⁴² Ibidem pág. 21.

⁴³ Eileen Power. *Mujeres medievales*. Editorial Encuentro, Madrid, 1991, pág. 21.

reencuentro que mostraba al sexo débil como la perfecta sustituta que bien podía tener una vida independiente, sin la protección masculina.

La exaltación de la dama en el amor cortés floreció justo en el ámbito donde nuestro arriesgado supuesto independentista podía tener consecuencias catastróficas: desestabilización de una economía en la pérdida de riquezas y poder de un círculo para ingresarlas a otro. De esta manera, solamente esa pequeña casta cortesana tenía las reglas exclusivas del ideal de refinamiento amoroso. La dama de caballería era una figura hermosa, artificial quizá, pero tal vez nunca fue, excepto en la indolencia de los señores castellanos, la imagen de una persona real. Volvemos ahora al juego de las imágenes. La dama fue lo que el caballero quiso ver de ella. En la vida diaria, el hombre no podía prescindir de la mujer, dependía de ella para la organización de la casa, y más que en ninguna otra época, confiaba en ella para atender sus asuntos cuando estaba lejos. Involucrarse así en asuntos cotidianos, no podría permitir dejar la figura femenina en el simple margen de la contemplación. "¿No es sorprendente, en efecto, pensar que en los tiempos feudales la reina es coronada como el rey?", se pregunta Régine Pernaud. Leonor de Aquitania o Blanca de Castilla dominan realmente su siglo, ejercen el poder sin discusión en caso de que el rey esté ausente, enfermo o muerto, tienen su chancillería, su viudedad, su campo de actividad personal⁴⁴. Un hecho innegable es que durante los tres últimos siglos de la Edad Media, las mujeres —tanto en el marco de la economía urbana marcada por la actuación de los gremios, como en lo que se refiere a su situación legal de "menores de edad"— llegaron a ampliar su campo de acción, abriendo algunas brechas en la estructura patriarcal del Medioevo. Durante la Baja Edad Media, además, las mujeres ejercieron una influencia considerable, en lo relativo al ámbito político y religioso. El

⁴⁴ Régine Pernaud. "La mujer sin alma", en *Para acabar con la Edad Media*. José J. De Olafleta, Editor. Palma de Mallorca, 2ª. Ed. 1999, p. 89.

número de mujeres canonizadas durante los tres últimos siglos de la Edad Media es incomparablemente mayor que el correspondiente a cualquier otro periodo⁴⁵. La mujer del siglo del Arcipreste de Talavera, sobre todo aquellas de elevada posición, comienzan a ser influyentes en la vida intelectual y política, así participarían de manera directa en la cultura, ya sea como oyentes, lectoras o mecenas.

Así, ir a la conquista de la dama representaba ahora ganarse la simpatía de un ser que tenía la capacidad de elección, poniendo sus propias reglas; estar a la altura de ellas significó entonces caminar por un sendero de superación personal. La mujer se convirtió en el guía y maestro para la perfección terrena, en el señor que educa a su vasallo.

Finalmente, lo que permaneció fiel a la primigenia concepción del *fin amors*, fue el flirteo cortesano, una cuestión muy distinta y, tal vez, sólo una herramienta del nuevo modelo de amor. Más aún: esta frivolidad depurada tenía su reverso en el hecho de que estimulaba a una mayor violencia en los ataques tradicionales contra la mujer⁴⁶. Fuera del ámbito cortesano, el nuevo concepto amoroso difícilmente sería comprendido para confundirse en simple libertinaje o actos ociosos de extravagantes.

⁴⁵ Claudia Optiz. "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media", en Georges Duby. *Historia de las mujeres*, tomo 3, Taurus, Madrid, 1992, pp. 389-390.

⁴⁶ Eileen Power. *Op. cit.* pág. 31.

IV. Estructura del Arcipreste de Talavera o Corbacho

4.1. DE LA PRIMERA PARTE DE *EL CORBACHO*

En un capítulo anterior, se estableció la diferencia entre los distintos conceptos del amor en la Edad Media. Esto responde a la hipótesis que organiza este trabajo, la cual pretende demostrar que el texto de Alfonso Martínez de Toledo es la respuesta cristiana al amor cortés. En este rebatimiento que se lee en *El corbacho*, presenciamos que dos códigos, afines en su base —el amor—, se enfrentan a partir del momento en que uno, el cortés comienza a invadir los espacios del otro, el cristiano. Tal invasión la entiendo no como conciente propósito de refutar una ideología milenaria, ni como el establecimiento de una corriente derivada del propio cristianismo que pretende dar otra interpretación a sus principios, lo que significaría, para la época, afirmar su carácter hereje que no ha sido descartado por varios teóricos que encuentran sus principios en la secta cátara; sino como un resultado cuya posibilidad se ve hasta lógica. El amor cortés nunca niega la existencia de Dios, ni las aplicaciones de los preceptos cristianos en la vida cotidiana, simplemente, se ubica en otro ámbito que dudo haya pensado en este tipo de consecuencias. Recordemos que una buena parte de los clérigos estuvo ejerciendo —dentro de sus posibilidades, quiero decir, sin comprometer sus promesas o votos de oficio, al menos en teoría— este juego cortesano. El alegato del Arcipreste de Talavera creo que adquiere así su carácter de disertación intelectual que nulificaría un absoluto puritanismo. El religioso comienza a analizar el fenómeno y descubre que sus bases no sólo contrastan con las dictadas por el cristianismo en la cuestión de los cambios del objeto amado, sino que también son consecuencia de éste, su otro polo, el humano, que en lugar de complementarlo, sin buscar su negación lo rebasa.

Para volver a poner todo en su lugar, o en el orden que para el de Talavera corresponde, repasa los fundamentos cristianos y se va al inicio: los Diez mandamientos. Así, esta primera parte de la obra del Arcipreste de Talavera se centra en la Biblia, la sagrada escritura que conforma los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento con las disposiciones eclesiásticas para la vida cristiana. Dicho recurso, además de mostrarnos a un autor letrado y de estudios escolásticos como correspondía a un clérigo, regular o secular —la Biblia en la Edad Media sólo era conocida en latín y los que podían acceder a ella eran la figura opuesta al indocto—, permitirá a Martínez de Toledo, dar por sentada una de sus tareas como hombre dedicado al servicio de Dios: ser el intermediario entre la divinidad y los hombres, aquél que ayudará a quienes no tienen la claridad necesaria a entender los designios del Ser Supremo y, en su caso, predicar para la enmienda esclareciendo las fallas, demostrándolas. De la Biblia extrae el decálogo del Antiguo Testamento o Ley de Dios que le servirá de apoyo para exponer su tesis: la inconveniencia del *fin amors*. A fin de cuentas, nuestro autor comprende que no puede permitirse la convivencia entre aquellos dos códigos, llamados así porque ambos tienen ya una base teórica y reglas escritas que tratan de preservarlos. El poder no puede dividirse pues implica la subordinación de alguno de sus actores. Si el amor cortés tuvo la capacidad de dejar suspendido al cristiano, en su ámbito estrictamente espiritual e inalienable, podría también llegar a suplantarlo; nuestra obra, entonces, adquiere de igual modo matices preventivos, no solamente en el sentido altruista de amor al prójimo, también en la defensa de un estatus de la Iglesia que reclama su permanencia.

El autor utiliza precisamente este conjunto de reglas, síntesis del pensamiento cristiano, útil para su primera época —recordemos que Moisés más que reforzar una creencia, la develaba ante un pueblo que desconocía sus códigos—, por su característica que tiende a la universalidad, tocando cada ámbito

de acción del ser humano. Los mandamientos abarcan desde reacciones o pensamientos subjetivos como el amor, la mentira, la envidia, el deseo; hasta los objetivos (adulterio, asesinato o robo). Lo que parecería una petición exagerada que podría llegar a negar la naturaleza del hombre mismo, —aquel que pueda cumplir con el decálogo al pie de la letra deberá tener el mismo grado de perfección espiritual de Cristo— ante todo es un inicial acercamiento “pedagógico”, una evangelización para predicar la nueva fe monoteísta que debe prescindir, por el momento, de parábolas e historias de las que se deba interpretar una moraleja, pues no se está capacitado o informado como para intentarlo siquiera, como en la posterior época del advenimiento de Jesucristo en que está la base —mal interpretada o no— de esta vieja Ley.

Viéndolo desde este punto, la secuencia numérica aportaría también mayor claridad y facilidad mnemónica. Podríamos pensar que lo que guía al Arcipreste a los Diez mandamientos respondería a dos intenciones: una reconoce a estos cánones como la información bíblica más difundida y nadie, en ese momento puede decir que no la conoce, pues forma parte de la educación misma; la segunda, prácticamente obliga al lector u oyente a magnificar la falta poniéndose en una actitud juiciosa ante sí mismo, pues se están transgrediendo un conjunto de valores que involucrarían a una ética cotidiana. Es importante aclarar en este caso que en la Edad Media se fusiona el sistema de creencias con la ideología, sistema de valores. Estos se fundan en los estatutos cristianos y le dan personalidad oficial; no son optativos como en nuestro tiempo, sino obligatorios, ya que uno se ve como complemento del otro y juntos forman la unidad del pensamiento medieval.

Cada uno de estos mandamientos se exponen a la manera de San Pablo, cuya vida y conversión resultan similares a la de muchas personalidades de la Iglesia como San Agustín. La misma historia del Arcipreste de Talavera podría entrar en este bloque, y él, como todo clérigo, sabe además que citar hagiografías de

conversos en el púlpito, refuerzan el sermón al comprobar ante el escucha los hechos de la misericordia divina, apoyándose en la omnipotencia de Dios. Esto es, ningún caso está perdido a menos que se acepte voluntariamente la perdición. San Pablo, apóstol del Nuevo Testamento, después de perseguir cristianos recibió el encargo de ejercer el apostolado entre los pueblos de la gentilidad luego de su conversión milagrosa al cristianismo.

"A pesar de la fragilidad de su naturaleza, vivió muy por encima de lo que de esa naturaleza quebradiza hubiera podido esperarse [...] a nadie se le puede reprochar que su naturaleza sea frágil, pero sí que se comporte frágilmente. San Pablo es digno de admiración porque con la fuerza de su voluntad logró superar sus limitaciones naturales"⁴⁷

Acudir entonces al santo, amén de significar un apoyo de autoridad eclesiástica, es también una ejemplificación singular de cómo sí es posible sujetar las pasiones, controlar las apetencias del cuerpo y dedicarse por entero a Dios sin perder la naturaleza humana de la que el propio Pablo reniega constantemente.

En sus cartas a los romanos, San Pablo cita el punto a tratar e inmediatamente después inserta el concepto que creará el conflicto, tal como lo hará el de Talavera con el amor mundano por ejemplo:

⁴⁷ Santiago de la Vorágine. *La leyenda dorada*. Tomo I. Cap. XC, p. 370. Alianza Forma, Madrid, 1994.

"Non jurarás el su santo nombre en vano". Pues demándote por Dios, cual es el que por tal vía de loco amar anda e vive, que non una, más infinidas vezes juró e jura el nombre de Dios en vano (*Arcipreste de Talavera*, cap. XXI, Primera parte)

comparado con:

"Tú que te jactas de la ley, ¿ con infracción de la ley deshonrarás a Dios? Porque como está escrito, el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles por causa de vosotros" (Romanos 2:23-4)

Así, el Arcipreste de Talavera se acerca a Pablo, en primer lugar porque los dos utilizan el medio escrito para exponer sus ideas —recordemos que la evangelización del santo se proyecta en la Biblia a través de epístolas, luego en la filosofía de los dos Dionisios— y, en segundo, la intención apostólica entendida como la difusión de la fe y las virtudes cristianas, lo que representa la anunciación o presentación de una nueva opción de vida para hombres sin fe, no cristianos o, para los que se han olvidado de que lo son: porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; al judío primeramente, y también al griego (Romanos 1:17). En el caso del receptor del Arcipreste, si escuchamos al pie de la letra la intención del escrito: "Specialmente para algunos que non han ollado el mundo nin han bebido de sus amargos bebrages" (*Arcipreste de Talavera*, prólogo) nos podremos dar cuenta de que la principal característica del interlocutor es su inocencia ante el mundo, misma que con el tiempo se vuelve ignorancia y forzoso pecado. La única diferencia entre las dos es, como dije, la temporalidad que permitirá al hombre formar parte activa de su

entorno, así se pierde la inocencia y, si no se busca el saber, propio de la naturaleza humana, el saber como adquisición del Bien, o el saber como sinónimo de Inteligencia que no hay más que una, se vive en la ignorancia que propicia la caída en el Mal.

De tal forma, al transcurrir de la lectura, la voz del de Talavera adquiere otra dirección y aquel a quien habla, no se distingue precisamente por aquella sugestiva inocencia, sino por su conciente ignorancia a las faltas o la ausencia del remordimiento —donde radicaría la fortaleza del pecado— causando el amante (pretextando Martínez de Toledo) el desvío del potencial amoroso: "E en tanto e a tanto decaimiento es ya el mundo venido, quel moço sin hedad es el viejo fuera de hedad ya aman las mujeres locamente" (*Arcipreste de Talavera*, prólogo). En los dos casos, San Pablo y Martínez de Toledo, el objeto de sus disertaciones y consejos parece esconderse en una pluralidad. En las cartas a los romanos, corintios, efesios, gálatas y filipenses del primero, por citar algunos ejemplos, se sabe que van dirigidas a gentiles, no obstante que todo el discurso se desarrolla refutando cierta ley —la judía— totalmente desconocida, a no ser por algunos ritos que interferían con deberes sociales como los descansos dominicales o los honores al César totalmente desconocida para este grupo de personas. Pablo alega también la descomposición de una creencia y presenta el verdadero orden a seguir: El camino de Cristo para ser amados de Dios. En el libro I de Martínez de Toledo, la inocencia inicial se convierte en perturbación mental y el amor que debe ofrendarse a Dios se reviste de locura —desconocimiento de un orden o carencia de información— y, mientras San Pablo acaba con la vieja ley judía, presentando sus desavenencias "ya que por las obras de la ley ningún ser humano será justificado delante de El, porque por medio de la ley es el conocimiento del pecado" (Romanos 3:20), el Arcipreste desnuda al amor cortés de sus supuestas virtudes: "quel alma mata con el cuerpo, el cuerpo mata el ánima e perpetuamente condepna" (*Arcipreste de Talavera*, prólogo). Sin embargo, encontramos también cierta flexibilidad por parte de los

dos religiosos que, en principio, nos guiaría a la afirmación del reconocimiento de la naturaleza humana común que también es carne e instinto, flexibilidad forzosa pues poblado el mundo de santos, ¿dónde queda el principio generacional? "Pues sí no tiene don de continencia, cátese...", recomendaba Pablo, —si seguimos basándonos en el mismo santo, la carne o el cuerpo al que hace referencia el Arcipreste no es el cuerpo físico, sino la totalidad del hombre natural, cuerpo, razón, facultades, deseos; así pues también el alma⁴⁸—. De tal manera que, no se puede separar tajantemente alma y cuerpo pues éste último se maneja con lo que la primera le dicta, de ahí la creencia que veía al cuerpo como reflejo del alma y daba así respuesta a enfermedades como la lepra. Un cuerpo en descomposición y todavía con vida, forzosamente representaba una pudrición interna, la espiritual.

En el sentido que a esta fusión le da el Arcipreste, tenemos la importancia de las intenciones hasta en la utilización misma de nuestro cuerpo, por lo que, eso que llamaríamos necesidades naturales, están previstas por el Creador y para ellas también se encontrará un canal que permita su salida sin violentar las normas, el problema es reconocer precisamente esos "puntos de fuga". Si prestamos más atención a los escritos de este apóstol, nos daríamos cuenta de que además de la reglamentación de esa naturaleza del hombre o los canales que mencioné —el matrimonio es uno de los resultados—, se aclara la imposibilidad de cumplir con el decálogo de Moisés dada la imperfección causada por la debilidad espiritual de los hombres, recordemos que él mismo reconoce la suya: "¡Miserable de mí! ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?" (Romanos 7:24). Aparece así como contraparte la figura de Cristo, el único ser perfecto que, de nuevo, según San Pablo, resume aquellos diez mandamientos en uno solo "Porque: no adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás y cualquier otro

⁴⁸ Denis de Rougemont. "Orígenes religiosos del mito". *El amor y occidente*. Kairos. Barcelona. 1992, p.84.

mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Romanos 13:9); y, casualmente para la intención del Arcipreste en el sentido de revalorar el amor cristiano, fijándose en lo que uno ama, amar al prójimo como a uno mismo es el cumplimiento de la ley divina con lo que automáticamente estaremos amando a Dios. Como Dios ama todas las cosas por su propio bien, así también el hombre va a, amar lo que le conduzca a su propia beatitud⁴⁹.

Lo anterior podría ser una explicación que sustente el ataque del de Talavera hacia el *fin amors*. En principio, pareciera que este estilo de vida se desentiende de cualquier normatividad del cuerpo y sus pasiones. El Bien no puede ser resultado del amor carnal hacia una mujer que sustituye la veneración a Dios, rememoremos: ella es *ciega e miserable*, defectos no físicos, sino espirituales. Por lo pronto, no debe buscarse el enaltecimiento personal en un ser tan imperfecto, sino en el que sí lo es. Lo que se pone en tela de juicio, entonces, no es la capacidad de amar del hombre, que indudablemente existe, sino su desordenado potencial que, de manera conciente nos sitúa ante una indisciplina y ante hechos racionados. El Arcipreste alega con argumentos escolásticos, el amor *per se* no debe ser el fin, sino la búsqueda constante de la virtud. Si extendemos entonces la gravedad de la culpa, se estaría fallando no solamente a convenciones sociales, sino al propio cristianismo y, entre el trasgresor al que se dirige el Arcipreste de Talavera y aquel público a quien escribe Pablo, sólo media el pecado de omisión, dudaría que fuera la ignorancia que seguramente sí tiene el segundo.

Martínez de Toledo diserta en esta obra apoyándose en los recursos de los sermones medievales populares, cuya pauta se ubica en San Agustín y sus enseñanzas para el buen uso del

⁴⁹ Irving Singer. "Eros: el ascenso místico". *La naturaleza del amor I*. Siglo *xx*. México. 1992. p. 192.

púlpito durante la homilía tal como lo advirtió Michael Gerli⁵⁰ en la obra del santo *Primera instrucción catequizadora*. El Arcipreste retorna además ciertos usos retóricos clásicos, por ejemplo la *divisio extra* que sugiere acudir a diversos idiolectos para captar a un auditorio mayor; o la *occupatio* que demanda cierta modestia ante el público ubicando al orador a la misma altura de quien lo escucha para así lograr un contacto entre iguales y, por consiguiente, la aceptación de lo que se expone, como aconseja en su *Artes Praedicandi* Francesc Eixeminis, de acuerdo con observaciones del mismo Gerli. El texto comienza como es común, en los sermones, con la invocación a la divinidad: "En el nombre de Dios, de la sancta trenidat, padre, hijo, espíritu sancto..." (*Arcipreste de Talavera*, prólogo), empero, cualquier introducción o exordio al tema (*prothema*), como espera continúe el discurso de acuerdo a la estructura clásica, queda excluido y se prefiere entrar directamente al tema: "fablaré de reprobación del loco amor" (*Arcipreste de Talavera*, prólogo), y de las partes que conformarán su desarrollo. El sermón adquiere entonces su carácter de persuasión moral.

El de Talavera refutará al loco amor con su contrario, el amor ordenado o cuerdo. La reprimenda no se hace simplemente como un ejercicio descriptivo de hechos o quehaceres de la época, sino como una voz de alarma que clama ante lo que pareciera olvido de una tradición bajo costumbres relajadas. La importancia de los Diez mandamientos radica, entonces, en que convierte al acto que se reprueba en condenación. Esto es explicable. La falla que descubre el Arcipreste no sería tal sí no existiera su punto de comparación. Hablar de un amor desordenado o loco, nos lleva a la afirmación de la existencia de un orden que se está rompiendo. No importa tanto la condición clerical de nuestro autor como la época en que vive y aparece su texto, ya que clérigo o secular, el orden que comienza a introducir

⁵⁰ Michael E. Gerli. "The Whip and the Pulpit". *Alfonso Martínez de Toledo*. Twayne. Boston. 1976, p. 123

o el deber ser que denota, implica valores generalizados en toda una sociedad. La división de los dos niveles que conforman al hombre, el corporal y el espiritual, sólo la hacemos nosotros y, la violación de una norma que, en apariencia pareciera un asunto del ámbito privado, se abre al público cuando comienza a involucrar procesos de interrelación social y ejercicios de justicia ante hechos como el asesinato o el robo. Siguiendo el orden de los mandamientos, aparece la trasgresión al primero ratificado o actualizado en el Nuevo Testamento por San Mateo:

“Jesús le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente (22:37); San Marcos: Maestro, verdad has dicho, que uno es Dios, y no hay otro fuera de él, y el amarte con todo el corazón, con todo el entendimiento, con toda el alma [...] es más que todos los holocaustos y sacrificios” (12:32-3)

Derivados éstos desde Exodo 20 2-3 “Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre. No tendrás dioses ajenos delante de mí”. Este mandamiento marcará, precisamente, el camino para el desarrollo de los nueve subsecuentes, los pecados capitales y las virtudes cardinales que se sujetarán a apoyar la importancia del primero.

Los nueve mandamientos restantes retoman, de igual manera, sólo que en distintos contextos, las calamidades que siguen después de amar locamente. Podríamos dividirlo en dos bloques temáticos: uno, consideraría al amor como causa primera y visible de la caída, implicando un orden puramente individual el otro, tiene al amor como pretexto que denota la violación de una ética social, entendida ésta como marco de costumbres, también religiosas. Si volvemos a la división de cuerpo y alma que conforman al ser humano, podríamos decir que el primer bloque responde a razones espirituales, el segundo a mundanas. Así, el

1º, 2º, 8º, 9º y 10º, en el que el varón aparece como agente activo de la acción, la mentira, en forma de falso juramento y falso testimonio se une a la codicia que parece no tener diferencia entre los dos últimos mandamientos, se codicia a las mujeres. Los decálogos 3, 4, 5, 6 y 7 conllevan faltas concretas, en un afán de hacer más terrenal la violación: no se guardan los días de reposo (sábado y fiestas santas), se atenta contra el concepto de honor familiar, se cometen asesinato, robo y adulterio. La mujer sigue siendo la causa, lo pasivo bajo lo cual el varón actúa. Únicamente en el séptimo mandamiento, dedicado al fornicio, se equiparará al hombre. Como vemos, todos los márgenes de acción humana están considerados por Martínez de Toledo.

Resulta importante señalar que cada uno de los mandamientos, que comienzan a partir del capítulo XIX y terminan en el XXIX, encuentran su antecedente argumental desde el capítulo I y hasta el XVIII. Este, que también es un fundamento del sermón, basado en anécdotas, relatos cotidianos, dichos populares, citas cultas (Aristóteles, Virgilio, Arcipreste de Hita, Cicerón, San Agustín) o bíblicas (Sansón, David, San Pablo y Salomón) —presenta varios ejemplos de casos conocidos e imágenes frescas en la memoria del hombre medieval:

“Pues fazer dioses estraños e idolatrar, bien es cabsa el amor, que Salamón non se pudo dello abtener que por su coamante non idolatrased (*Arcipreste de Talavera*, cap. IX); E demás Afistótiles, uno de los letrados del mundo e sabidor, sostener ponerse freno en la boca e silla en el cuerpo [...] e ella, la su coamante, de suso cabalgando (*Arcipreste de Talavera*, cap. XVII) o las historias de su tiempo como: Dentro de Tortosa yo vi fazer justia de una mujer que consintió que su amigo matase a su fijo [...] yo vi la mujer que se llamaba Argentera, presa en Barcelona, que afogó a su padre e metió al amante en casa e le robaron.” (*Arcipreste de Talavera*, cap. XVIII).

Lo anterior, permitirá al de Talavera salir un poco del rigor clerical y dogmático, adentrándose a la acción diaria y tangible. Dicho antecedente es, de igual modo, parte de la estructura poco

ortodoxa del sermón mismo. Según Lecoy de la Marche⁵¹ Martínez de Toledo más que seguir el sermón escolástico, se basa en el popular, fundado en una argumentación dialéctica que considera dos proposiciones opuestas, adopta una y refuta la otra. En este caso, se apropia de uno de los tópicos cristianos más recurrentes en el medioevo: la pasión de Cristo reflejada en su sufrimiento por la maldad del hombre:

“Más él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados (Isaías 53:5), Mas Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Romanos 5:8).

Resulta entonces el cristianismo como una corriente formulada bajo el precepto de un amor correspondido. Dios ama de antemano a sus hijos y lo menos que ellos pueden hacer es hacer lo mismo, aunque el amor de Dios nunca será comprendido por el hombre pues estamos ante una conciencia superior a la humana. Los beneficios de la adopción del cristianismo, como la gloria eterna después de la muerte y, las obligaciones a que un cristiano está sujeto serán vértices de este único eje que es el amor: “A sólo Dios amar es amor verdadero, pues amando quiso por ti morir e tu por galardón quieres a otro más servir” (*Arcipreste de Talavera*, cap. I).

El “otro”, al que se hace alusión en la cita de arriba es “el amor mundano de las mujeres con el que se ofende a Dios, a sí mismo e a su prójimo” (*Arcipreste de Talavera*, cap. II). Se enfrentan entonces Dios y la mujer, una de sus criaturas como objetivos del amor humano. Comienza aquí a perfilarse la famosa misoginia del autor. No obstante, antes de apoyar esta

⁵¹ Gerli, p. 87.

afirmación, no debemos olvidar que la imagen de la mujer como puerta del infierno y vehículo de perdición, es un tema común en las homilias medievales y disertaciones de Padres de la Iglesia como San Jerónimo o Juan Crisóstomo, que enarbolaban al pie de la letra las palabras de San Pablo, padre del apostolado: "Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer" (Corintios 11:3) o, "porque el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón" (Corintios 11:8). Desde mi punto de vista, Martínez de Toledo no ataca a la mujer en sí, sino a la concepción que la tiene como premisa, lo que evita generalice la mala imagen que de ella se presenta, postura que asumiría un verdadero misógino. Basta, para apoyar lo anterior, poner en relieve la distinción que se hace de mujeres malas y buenas, estas últimas aclamadas en ocasiones por el propio autor: "las buenas non han par, nin que dezir mal dellas, ante como. espejo son puestas a los que miran" (*Arcipreste de Talavera*, cap. XVIII), siendo más constante en el ataque a las primeras como es lógico para un discurso que debe, inicialmente, bajarlas al nivel que las sitúa en el mundo de lo creado y no del Creador. En este punto, encontramos de nuevo cierta similitud de nuestro clérigo con San Pablo cuando califica a las mujeres.

Es así que el tema central, el amor mal orientado, evoluciona a través de interrogantes que en sí mismas implican la respuesta, e interjecciones que llevan al lector a aceptar su culpa al menos como resultado de perfectos axiomas en los cuales A es forzosamente B: "¿Feziste justas, torneos e otros fechos de armas en pascuas, domingos e fiestas dedicadas de reposo, e para Dios rogar e aiabar? (*Arcipreste de Talavera*, cap. XXII) o "¡Guay de la sucia boca por donde el infinido criador del cielo e tierra, e criador del mesmo perjuro, tan osadamente fue nombrado en testimonio de mentir!" (*Idem*, cap. XXI). Por otra parte, es curioso notar que el remate o conclusión de algunos capítulos comprende líneas rimadas que nos harían pensar en una intención que pretende que el oyente o lector memorice ciertas frases cuyo contenido concentran las principales ideas que se discuten en el texto:

“podemos tener a dezir que amor *desordenado* rayz es de todo *pecado*” (*Arcipreste de Talavera*, cap. XXIX); “que del *prudente* nasce el *providente*” (*Idem*, cap. XXXVII); “que si el mal non fuese *sentido*, el bien non sería *conocido*” (*Idem*, cap. I).

Formalmente, el sermón del de Talavera concluye en el capítulo XXXVII con el típico *amén* (así sea); sin embargo, el final que utiliza el autor en el capítulo XXXVIII le servirá para redondear su discurso volviendo al punto inicial del tema para así reforzarlo: “Por ende, visto el efecto que loco amor procura, e cuantos dapnos trahe, veamos pues, por quién nos condenamos” (*Arcipreste de Talavera*, cap. XXXVIII), y tender un lazo a la siguiente parte que se enfocará a la caracterización de las malas mujeres “...nin qué cosa son mujeres, que provecho trahen, que condiciones tienen para amar e ser amadas” (*Arcipreste de Talavera*, cap. XXXVIII). Este nexo consiste, pues, en volcar los ojos al sexo femenino, comienza a hablar sobre ellas a los que tras ellas caen: “De los viçiosos non saco a mí de fuera, viviendo, fasta que muera” (*Arcipreste de Talavera*, cap. I).

Los mandamientos deben entenderse como aquellas leyes que da Dios al hombre como “misericordia a millares, a los que me aman” (Exodo 20:6). Ante esto, podemos reconocer al cristianismo como una corriente ideológica basada en el amor mismo. No importa lo que hayan hecho los cristianos a otros o a ellos mismos, su fe es la única en la que Dios y amor son lo mismo. Los dos mil años de la teología y la filosofía cristianas consisten en un intento tras otro de entender un amor que podría ser Dios y volverlo susceptible de veneración⁵². La alteración del amor a Dios, de acuerdo con las observaciones del Arcipreste, tiene reflejos sociales: “E como uno de los usados pecados es el amor desordenado, especialmente de las mujeres, por do se siguen discordias, omezillos, muertes, escándalos, guerras e perdiçiones de bienes e aun perdiçión de las personas” (*Arcipreste de Talavera*, cap. VII), es lo que nos ubicará ante otro código que

⁵² Irving Singer. “El amor religioso en la Edad Media”. Op. cit. p. 189.

si bien atañe directamente a la concepción del amor, cambia el objeto del amante. Es así que Martínez de Toledo se remite al punto donde se da el trueque, la mujer, no sin antes hacer las debidas diferencias de las situaciones en las que ella es responsable directa del pecado —la irresponsabilidad indirecta es la debilidad misma de ciertos hombres que los condiciona a un comportamiento incorrecto como en el caso de los capítulos II y XVIII—. A pesar de todo, hasta las relaciones interpersonales implican un orden y, tanto el amor espiritual como el terrenal se preservan, según el autor lo dice, mientras sigan el orden divino en donde los afectos deberán nivelarse de acuerdo con las jerarquías de lo amado.

El desorden aparece con la afirmación de la existencia del *loco amor* que se delimita en la descripción del comportamiento del amante y de su condición social. Es así que, el que practica el loco amor es hombre de "gala e manera e que entiende[n] el mundo e su amor" (*Arcipreste de Talavera*, cap. XXVIII). No se limita a una condición seglar, sino que se extiende a la clerecía: "Si fablamos de frayres e abades, en este caso non digo nada, que son animales de rapiña, que cuando non tienen de suyo acórrense de su vecino" (*Idem*, cap. XXVIII). En el caso de los seglares, hablamos únicamente de los cortesanos: "Desta regla non saco emperador, rey, conde, duque nin otro señor" (*Idem*, cap. XXIX). La duplicidad del espacio receptivo podría visualizarse con los vocativos *Piensa, pues, hermano y, Pensar puedes, amigo* del capítulo primero donde el hermano quizá sea compañero de hábito del Arcipreste o, la fórmula de acercamiento al seglar como par, siendo los dos hijos de Dios.

No está de más aclarar que lo refutable no es el amor humano en sí, a fin de cuentas es la característica del hombre como ser social pues él formará a la familia, pilar de la sociedad. El propio Santo Tomás reconoce que brota del hombre como instinto de su propia naturaleza, pero se realiza según la

inteligencia y la voluntad, es decir, conforme con la razón⁵³. Aquí, precisamente, radica el problema para el Arcipreste cuando afirma que esa razón no está bien utilizada pues no busca primordialmente la virtud, Dios; sino satisfacer un apetito concupiscible en otro ser de menor rango, si seguimos con Santo Tomás de Aquino y su línea aristotélica que lo llevará a afirmar que la mujer es "una deficiencia de la naturaleza". Lo cierto es que la mujer existe y es fuente de deseo, causa de la pasión, "ese trastorno horrible pero delicioso que provoca la presencia de ciertos seres por razones que ellos mismos, así como los que reaccionan ante su presencia, dicen ignorar absolutamente. [...] No es el amor lo que se hace realidad, sino la pasión que incita al deseo"⁵⁴ que llevaría al pecado por nulificar a la razón; sin embargo, el de Talavera no entra al terreno de la sinrazón, ataca a la maldad como acto consciente que es aceptando la sexualidad misma, pero demandándole un orden:

"Nuestro Señor Dios en cada uno de los sus testamentos viejo e nuevo e los mando punir a todos aquellos que forniçio cometian o luxuriaban, fuera de ser por ordenado matrimonio segund la ley ayuntados" (*Arcipreste de Talavera*, cap. I).

Las relaciones sexuales se vuelven fornicio en el desorden y unión en el orden:

"Huid de la fornicación. Cualquier otro pecado que, el hombre cometa, está fuera del cuerpo; mas el que fornicia contra su propio cuerpo peca" (1 Corintios 6:18) "La mujer no tiene

⁵³ Mauricio Beuchot. "La filosofía de la amistad" en *Amor y cultura en la Edad Media*. UNAM, México, 1991, p. 21.

⁵⁴ Rougemont, *op. cit.* p. 402.

potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido; ni tampoco tiene el marido potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer" (1 Corintios 7A).

El amor, entonces, debe estar dirigido a la causa primera, Dios, eso sería seguir el verdadero orden universal de las cosas; trastocararlo, implica necesariamente ingresar al listado de los pecados capitales: "Porque cualquiera que guardare toda la ley, pero ofendiere en un punto, se hace culpable de todos" (Santiago 2:10), iniciando con la soberbia misma: "Y más aún cae en los enamorados que non en otros, por mantenerla fantasía de galanía" (*Arcipreste de Talavera*, cap. XXX).

La argumentación de Alfonso Martínez de Toledo no se detiene en la subjetividad que podría implicar hablar del amor. Lo que en un inicio puede significar un punto de la esfera de las sensaciones, salta al ámbito físico y el amor desordenado se vuelve sinónimo de enfermedad, provocada también por el rompimiento de un orden o una armonía corporal:

"Primeramente face la vista perder, e mengua el olor de las narízes natural [...] el gusto de la boca pierde e aun el comer del todo; casi el oyr fallesçe [...] pues las potencias del ánima tres todas son turbadas" (*Arcipreste de Talavera*, cap. 111).

Los remedios también se presentan, pero perderán todo efecto mientras la voluntad hacia el mal preceda al pecado:

"Como dizen los santos Padres en sus vidas e colaciones: siempre el diablo te falle ocupado por que su tentación en tí non aya lugar" (*Arcipreste de Talavera*, cap. XV).

Esta insistencia del Arcipreste en el punto de la voluntad, atiende a la idea del amor como sentimiento plenamente consciente, en cualquiera de los dos ámbitos, el espiritual y el terrenal. No hay disculpa en la ignorancia. Cualquiera de las posturas que consideremos responden a actos premeditados como corresponde a la naturaleza humana y, optar por una o la otra es causa precisamente del libre albedrío, no entendido como aceptar o no una creencia, sino como libre elección de caminos en busca de la virtud. El problema en *El corbacho*, es que el camino tomado por el que vive en el *loco amor* no es el correcto pues lo desvía a la contraparte: el pecado.

Hasta aquí podemos ver que los preceptos cristianos, vertidos por el Arcipreste de Talavera, saltan a la defensa de valores que implican la ideología de una sociedad que los fusiona. La idealización del amor cristiano de repente se humaniza y el amor parece cobrar forma únicamente en las relaciones interpersonales y en los hechos de la naturaleza humana. La descripción que nuestro autor hace de las faltas que en su tiempo se cometen, parece responder también a reglas establecidas y generalizadas de otro comportamiento que tiene la capacidad de llenar los mismos espacios que abarca el cristianismo, desde objetos de devoción hasta ejercicios del culto. No podemos pensar entonces en que el texto del de Talavera sea simple intolerancia de clérigo ante actos aislados que él llamaría de incontinencia. Recordemos que la visión que tiene el autor de ese mundo es ya apocalíptica "por ende bien parece que la fin del mundo ya se demuestra ser breve" (*Arcipreste de Talavera*, prólogo) y esto bien podría responder a un hecho extendido entre un gran grupo de personas que, como ya vimos, además de todo detenta el poder a un lado de la Iglesia. Finalmente, estamos ante dos códigos que se enfrentan y, este choque, es lo que produce el desorden —el pecado no podría existir sin su contrario— y, es curioso notar que, si bien en su introducción habla de la multiplicación de los pecados "en lo tiempos presentes", decide sólo enfocarse al *amor desordenado* pues ya

“non guarda[n] fueros ni leyes, amistades nin parentescos”... (Arcipreste de Talavera, prólogo) alegando que es uno de los más usados y, como sabemos, los consensos suelen ser útiles en la formación de normas.

En resumen, podríamos decir que los dos pilares básicos en que Alfonso Martínez se apoya son la oratoria sacra y el tratado didáctico. Del primero adopta características tan esenciales como la elección de un prioritario fin moral, que se manifestará en la elección de un tema que se convierte en hilo conductor del discurso como constante punto de referencia; y junto a esa opción de la palabra, como instrumento adoctrinador, el *ars praedicandi* influirá en la estructura del texto o en ciertos rasgos estilísticos, como la claridad, o la recurrencia.

El género didáctico o tratado aumenta la complejidad y funcionalidad de la obra. Aquí se mezclan los caracteres propios de diversos modelos y esto hace explícito aspectos tan importantes como el destinatario elegido. En *El Corbacho* la personalidad del Arcipreste se hace patente plasmando las contradicciones de su vida misma; como uno de los modelos principales usados; por otra parte, Martínez de Toledo nos muestra al eclesiástico dotado de gran formación, hábil conocedor de la retórica clásica, indudable practicante de la oratoria desde el púlpito; lector asiduo de las obras de su tiempo y jurista. La dualidad hombre-sacerdote se evidencia en su escrito sin nombre y lo dota de complejidad, si lo comparamos con el estilo de obras que compartieron ese siglo con *El Corbacho*.

Alfonso Martínez de Toledo pretende convertir su obra en un manual para enseñanza de los jóvenes que adolecen moralmente, contagiados por su ambiente; se muestra preocupado por la salud de sus feligreses y considera necesario formarlos con la certeza de que todo amor es vano salvo el amor a Dios. Elegir este tema como *leit-motiv* atestigua el valor otorgado a dicha premisa, así como las tendencias “pecaminosas” de su tiempo y su entorno, representadas y hasta sustentadas en el amor cortés.

4.2. DE LA SEGUNDA PARTE: LA IMAGEN DE LA MUJER DENTRO DE LA TRADICIÓN POPULAR

El "Instrumento del diablo" al que alude Tertuliano refiriéndose a la mujer, cuyo máximo ejemplo es Eva, causante del pecado original; llega hasta el Arcipreste de Talavera con reconocida influencia de Boccaccio, "pues Juan Bocaçio puso farto desto" (*Arcipreste de Talavera*, cap. III). Esta segunda parte está compuesta de 14 capítulos, cuyo fundamento radica, más que en disertaciones en torno a la maldad de la mujer, en ejemplos cotidianos de su comportamiento, refranes y esperadas moralejas: "El entendiente tome el dicho particular por enxiemplo universal" (idem, capítulo III).

Es precisamente esta parte del libro, en la que Martínez de Toledo hace uso de su buen conocimiento y manejo del lenguaje popular, en boca de las protagonistas de trece historias —algunas de ellas retomadas directamente de *El Decameron*— que, sin embargo, advierten la necesidad del autor de aclarar y justificar a cada momento su intromisión a ese terreno, aún con el antecedente del *Libro del buen amor* del de Hita, lo que nos podría hacer pensar en un mero formalismo retórico que asegura, además, la ortodoxia de su status, y no en una posible acción vedada para un clérigo. Es así que en el mismo capítulo III aparece:

"E aun desto fabiá Juan Bocaçio, de los arreos de las mujeres, de sus tachas, e cómo las encubren; aunque non tan largamente, e otros muchos han escripto e escrivieron, yo non digno de ser entre ellos nombrado" o "pero no piense alguno o alguna que de mí presuma que otro non, aya escripto más mill vezes destas cosas que yo he dichas" (*Arcipreste de Talavera*, cap. X)

Dicha intromisión, será pretexto también —sin olvidar la intención didáctica que recurre a la memoria del lector o escucha—, para repetir la intención del texto, ya presentada en la primera parte: “El intento de la obra es principalmente de reprobación de amor terrenal, el amor de Dios loando” (*Arcipreste de Talavera*, cap. XIV) A lo largo del texto, se refuerza, además, la intención preventiva del sermón: “dirán que más es avisar en mal que corregir en bien” (*Idem*, cap. X).

Sin embargo, el de Talavera parece adivinar —o lo sabe ya con certeza— quienes serán sus lectores. Podríamos suponer, por una parte que sí responde a esa intención latente en el texto que llamaríamos didáctica plural, en la que los ejemplos comunes de lenguaje popular son precisamente para los bajos estratos, analfabetos en su gran mayoría y que sólo tienen la posibilidad de escucharlo; y para aquellos que acceden directamente al texto, recurre a citas de la tradición culta. Por otra parte, está el objetivo lúdico dirigido únicamente a aquellos que pueden reconocer sus usos retóricos y para los que las historias populares son meros momentos de esparcimiento, a la manera goliárdica. Porque podríamos preguntarnos entonces, para quiénes escribe “odi, vide e tace si voy vivere in paçe” (*Arcipreste de Talavera*, cap. IV), como recomendación final de uno de sus capítulos. O qué razón tendría —amén del sentido irónico del de Talavera que no puedo dejar a un lado— aclarar las razones por las cuales la parte del caso no está fundada “en ciencia”, como lo escribe. Si seguimos en este punto, cuestionaríamos también a qué sujeto de reprimenda le interesa saber los capítulos exactos de una obra a la que seguramente tiene imposible acceso como las *Decretales*, aunque cabe la posibilidad de que también sean textos que no estuvieron en ese momento a su alcance y sólo los cita de memoria.

Empero, no debemos olvidar la estructura básica del texto: el sermón. Regularmente, el religioso en el púlpito comienza por un pasaje de las Sagradas Escrituras, ejemplifica con acciones

cotidianas y, finalmente, da sus conclusiones y consejos. En este caso, el Arcipreste se enfoca en el mal, lo diagnostica por aparición y, a la manera del empirismo, da por cierto lo que observa. Sin embargo, lo que se afirma requiere de una base teórica o apoyo de autoridades. Así, aparecen las citas bíblicas como Sansón: "Como desque reveló a su mujer Dalila que tenía la fuerza en una vedija de la cabeza" (*Arcipreste de Talavera*, cap. VI) y Salomón: "Por ende, dixo Salamón: non por el comienzo la loor es cantada, mas por la fin siempre fue comentada" (*Arcipreste de Talavera*, cap. IV). Se suman a éstas las clásicas: Epicuro: "Que nunca su dios de Epicuro era sinon comer" (*Idem*, cap. I); Marciano: "Mudar costumbres de fembra, fazer un otro mundo nuevo más posible sería" (*Idem*, cap. VII); Tolomeo: "Es verdadero, que dixo de la mujer, fablando: sí a la mujer le es mandado cosa vedada, ella fará cosa negada" (*Idem*, cap. VII). Se agregan padres de la Iglesia como San Agustín: "E demás, por conclusión, dixerón algunos grandes letrados, santos de Dios escogidos" (*Idem*, cap. XIV) o San Juan: "Como non sea uno que sin pecado viva" (*Idem*, cap. VI). Finalmente, las referencias literarias ya citadas de Boccaccio y Petrarca, de éste último: "Segund dize Françisco Petrarca, del remedio de amas fortunas, que el que la carga la soporta" (*Idem*, cap. IV).

Partiendo de cualquiera de las dos premisas de la dirección potencial del texto, lo importante quizá radique en ese afán de cubrir todos los espacios de atención, inclusive su propio círculo eclesiástico. De manera recurrente, Martínez de Toledo alude acciones reprobables de miembros de la Iglesia. En esta segunda parte, se enfoca específicamente a la lujuria de los frailes y abades: "que la color quel abad tenía non la avía tomado rezando maitines, nin ella (su acompañante) filando al trono" (*Arcipreste de Talavera*, cap. IV); y a las prevendas de los mismos: "Por dádivas farás venir a tu voluntad al papa a te otorgar todo lo que quisieres" (*Idem*, cap. I). Aquí, más que una crítica por demás riesgosa, el Arcipreste puede estar pisando dos campos: el primero, atendería al pasado mismo del autor y su vida en

concubinato antes de tomar el hábito. Retomaría aquí el tema de la voluntad o libre albedrío al que tanto alude San Pablo en sus cartas, y cuyo mejor ejemplo es el propio San Agustín. Entrar a la vida contemplativa, más que necesidad social o económica, debe ser un requerimiento espiritual e individual. Refiriéndose a las monjas, el autor dice:

“Por ende, las que encerradas e so obediencia e premia de otro están e no son libres de sí, farto tienen que roer, aunque esto non parece nada a los que su voluntad tienen franca” (*Arcipreste de Talavera*, cap. V).

El segundo campo, atendería el contagio del *fin' amors* cortesano que arriba a la clerecía. No es gratuito que justo los ejemplos de llamémosla, indisciplina, surjan en un marco de comportamiento cortés y que se aluda, en su momento, a la filosofía sufí, donde algunos autores encuentran los orígenes teóricos del amor cortés, cuando comparan su finalidad con la idea árabe del paraíso como sitio de bellas y dispuestas mujeres:

“¡O cuántos por nuestros pecados juegan hoy a questo futo! Pero la opinión destes tales muy confusa es a los sabios e agravada en su ciencia sofisticada” (*Arcipreste de Talavera*, cap. IV)

Fuera del ámbito clerical, encontramos también ciertos guiños que hacen suponer que uno de los objetivos. de crítica del autor, si no es que el principal, pertenezca a un estamento económicamente más relajado. En el capítulo II, describe detalladamente indumentarias como un “textillo de seda, con tachones de oro esmerado, con la hebilla de luna muy lindamente obrada”. En el capítulo III, “collares de oro e de medio partido, de finas piedras acompañado. En el capítulo IV, aclara que se dirige

específicamente a "aquellas a quien nuestro Señor hizo grandes". En el capítulo VIII, la osadía de la mujer no tiene límites y el hombre parece acatar y aprobar como ley máxima, todo aquello que ella haga, aunque él esté de por medio: "E por esto e con esto la mujer se atreve muchas vezes a deshonnar, maltratar e difamar a algunos". En cuanto al capítulo XIII se establece la idealización femenina del caballero: "Aman las fermosas, más las graciosas, bien fablantes, donosas, honestas, limpias, corteses e de buena criança", recordando aquellas reglas de la buena dama de María de Champagne, sumadas a lo dicho por el propio de Talavera y rememorando las reglas de Andreas Capellanus, en el mismo capítulo refiriéndose al amor de la mujer, agrega: "que non le ama más cuando anda a su voluntad e le faze lo que quiere".

Cabe recordar también que la etapa más representativa del monacato, se da precisamente en el siglo en que florece el amor cortés. Ambas corrientes parecen extenderse por Europa a la par, y el conflicto comienza cuando se encuentran. Alfonso Martínez de Toledo toma partido por la primera corriente, y así dispone su discurso, defendiendo la vida contemplativa —al menos en teoría—, apoyado en la gran promesa del cristianismo: la eternidad, o la vida más allá de la muerte. Al mencionar una de las ventajas de apartarse de los intereses materiales o perennes, aduce: "e quien de sus fechos se apartare e más los olvidare, vivirá más seguro: desto yo le aseguro" (*Arcipreste de Talavera*, cap. XII).

Resulta por demás curioso encontrar otro argumento para la inclinación anterior: la libertad. Si recordamos a Boecio, este concepto —a pesar de la circunstancia del filósofo— se encuentra verdaderamente en el interior del hombre. Los Padres de la Iglesia, más adelante, y basados en el Nuevo Testamento, argumentarán que la libertad está en reconocer al creador como el único objeto de devoción, pues ésta trae consigo una correspondencia amorosa, siendo la prueba más grande la creación misma y el libre albedrío —amén del sacrificio del hijo

del Padre. Retornando esta tradición patristica, y en extremo, el de Talavera llega a visualizar al sacramento del matrimonio como un modelo de esclavitud:

“más las mujeres que saben las cargas que han de soportar cuando se dieren a varón por amigança, amores o casamiento, que su libertad al que se dieron sometieron” (*Arcipreste de Talavera*, cap. IV).

Lo extraño es que además rompe —no me atrevería a decir que con alevosía— con la aceptación de la estructura feudal de la época, pues la crítica va más allá del simple modo de convivencia privado, sino que allana normas de orden público: “Eso mesmo del vasallo contra el señor, e el servidor contra su maestro, el súbdito contra su subyugante, el menor contra su mayor” (*Idem*, cap. IV). No obstante, para el escritor tan cuidado que resulta ser, no se permite este tipo de afirmaciones sin la subsecuente aclaración: “que como dize el sabio: a aquellos que de nos son mas poderosos, ser eguales non podemos” (*Idem*, cap. V). Esta final protección nulifica además cualquier interpretación insurrecta, pues implícitamente se apoya en la ley ordenada y natural del poder de que la misma jerarquía eclesiástica se inviste, restando espacio sólo a deducir que la libertad también es un concepto subjetivo que contiene en sí a una ideal igualdad entendida únicamente. por la gran sabiduría divina.

Mas esta paridad incumbe sólo al sexo masculino. Inmerso aún en el pensamiento desarrollado en occidente desde los filósofos griegos y hasta antes del cristianismo, Alfonso Martínez de Toledo ubica a la mujer como el ser de la creación con menor poder de discernimiento, y básicamente instintivo: “Mujer con defrenado apetito de aver, así grande como de estado pequeño” (*Arcipreste de Talavera*, cap. I) que, por lo tanto, trae consigo como consecuencia natural cuanto pecado está registrado. Así, ese ser de pocas luces *con poco juycio o corto sentimiento*, es el

heredero claro, según el de Talavera, de Eva que, parece decir, más que por maldad, desobedeció a Dios por su *fragilidad de entendimiento*. Este cuadro y caracterización, repito, tradicional y no caprichosa del autor, da pie para justificar el escrito o la reprimenda hacia las mujeres:

“E por cuánto comúnmente los hombres non son reprehendidos como las mujeres so reglas generales, esto por el seso mayor e más juicio que alcançan” (*Arcipreste de Talavera*, cap. XIV).

Sin embargo, frecuentemente nuestro autor equilibra la balanza: “Fasta aquí, el amor de las mujeres fue reprobado, conviene quel amor dellos hombres non sea loado” (*Arcipreste de Talavera*, cap. XIV). Las condiciones que, por naturaleza, separan a los dos sexos no es pretexto para que alguno de ellos salga del orden establecido y aceptado, cuando está de por medio su voluntad. Con esto el discurso adquiere otra causa: enderezar las decisiones mal tomadas, lo que él llama vicios, para encaminar a las almas hacia la virtud o el bien supremo, Dios.

De hecho, parece que el Arcipreste se muestra “misógino” una sola vez, y si se entrecomilla la palabra es porque la apreciación es aplicable desde la perspectiva actual. En esta ocasión Martínez de Toledo afirma:

“si los omnes, por ser varones, el vil abto luxurioso en ellos algund tanto es tolerado, e aunque lo cometan, empero non es así en las mugeres, que en la ora e punto que tal crimen cometan, por todos e todas en estima de fembra mala es tenida e por tal havida e en toda su vida reputada; que remedio de bien usar nuna jamás le ayuda como al ombre, que por mal que deste pecado use, castigado dél e corregido, le es tenido a

loor el enmienda e non le es notado en
el grado de la muger, que es perpetuo,
e del ombre a tiempos" (*Arcipreste de
Talavera*, cap. IX)

No obstante lo que a simple vista pudiera pensarse de estas palabras, conviene resaltar que Alfonso Martínez de Toledo habla de lo que la gente de su tiempo piensa, no de lo que él opina; está recogiendo la opinión de su tiempo, exponiendo una razón más para que la mujer no incurra en el error del loco amor.

No reconocer que el objetivo de la obra del Arcipreste de Talavera es la reprobación del amor mundano o loco amor, supone no alcanzar la inteligencia de la obra misma, porque Martínez de Toledo critica el amor deshonesto y con él, cualquier objeto reprobable a que se destine dicha pasión amorosa. Atacarlo, entonces, de misógino y antifeminista, a pesar de su contraria actitud al respecto, implica juzgar parcialmente y con nuestros parámetros que, para entendimientos del pasado, resultan inaplicables.

4.3. DE LA TERCERA PARTE: LA PREDISPOSICIÓN MASCULINA

Si en el caso de la mujer, los instintos naturales son detonante para sus acciones; en el género masculino, la predominancia de la razón sucumbe ante hechos fuera de orden; por una parte, porque la voluntad misma conscientemente se desvía y, por la otra, gracias a situaciones fuera del control humano.

Este segundo caso es el que ahora será retomado por el Arcipreste de Talavera, basado en la añeja teoría de los elementos que resumiera Empédocles, y cuya permanencia en la Edad Media se reconoce, sobre todo, en los filósofos herméticos, amén de ser un planteamiento que todo estudioso de la ciencia natural consideraba. El catalán Ramón Llull, por ejemplo, en pleno siglo XIII reconocía la teoría de los elementos como principio común o regla universalmente válida acerca de la naturaleza.

De acuerdo con esa teoría, todas las cosas del mundo natural se componían de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, teniendo en mayor proporción alguno de ellos. A su vez, cada uno de estos elementos tenían una característica predominante: la tierra el frío, el agua la humedad, el aire lo seco, y el fuego el calor. Asimismo, existía una correspondencia astral con los siete planetas y los doce signos zodiacales.

En este contexto, Alfonso Martínez de Toledo entiende —en esta tercera parte— las complexiones o inclinaciones anímico-fisiológicas masculinas como un resultado de la influencia que sobre ellos ejerce su regente astrológico. Sin embargo, asumir a carta cabal lo anterior, nulifica —como bien lo sabe el Arcipreste— el libre albedrío que Dios dio al hombre, sujetándolo a un predeterminismo fuera de lo divino, es por eso que aclara: “mas por cuanto esta regla se falla non ser continua nin verdadera, non la prosigo aquí” (*Arcipreste de Talavera*, cap. VI). La aclaración

anterior, implica también el reconocimiento de la propensión humana a las fallas mas no su justificación pues, una vez más, está de por medio la voluntad de corrección: "para avisación e corrección farto alque quisiere, puede aprovechar" (*Idem*, cap. VII).

Así, el de Talavera recrea a cuatro tipos de hombres, en orden primordial de acuerdo con sus virtudes: sanguíneo (aire), colérico (fuego), flemático (agua) y melancólico (tierra). Cada uno de ellos tendrá entonces una mayor o menor disposición para amar, y en discreta nota a las mujeres, declara la importancia de elegir a aquellos cuya tendencia sea campo fértil para cultivar el ordenado amor entre humanos: "non pueden amor firme haber, sinon vaya el río so la puente tras el agua corriere" (*Arcipreste de Talavera*, cap. VII). La cita anterior incluye la idea de un orden, el puente como arquitectura del agua con cauce y no el libre desbordamiento. El concepto de orden, además, adquiere un sentido práctico en beneficio del amante, es decir, aquello que implica esfuerzo y malestar, no vale la pena considerarlo, si se tiene conocimiento de que el amor más grande, el que Dios da, no está sujeto a sacrificios de ninguna índole más que a su pleno reconocimiento. Si hacemos entonces la comparación del alcance de objetivos del amante cortés y el amante cristiano, tendríamos que el esfuerzo desplegado por el primero no obtiene recompensa segura, pues todo está sujeto a la consideración de la dama que, como sabemos, tiene frágil decisión; en cambio, del segundo, la correspondencia es inevitable, a pesar de que los beneficios del amado no puedan ser comprobados en espacio ni tiempos terrestres, está la dogmática creencia de la recompensa en la redención: "Abra el ojo por ende quien para siempre vevir quisiere" (*Arcipreste de Talavera*, cap. X).

El amor terreno es entendido por el Arcipreste únicamente englobado en el matrimonio. Aún así, una unión de esta índole estará sujeta a seres que aseguren una descendencia (San Pablo), por lo que la edad fértil en ambos sexos permite el cumplimiento del plan divino de la procreación. El resto —parece

decir el de Talavera— es lujuria, pues no tiene ningún beneficio más que la satisfacción corporal. En este tenor, Martínez de Toledo comienza un sucinto análisis filológico que le permitirá comprobar las afirmaciones expuestas. Estudia, en primer término, los orígenes de la palabra “matrimonio” que, de acuerdo con Ostiense y San Isidoro de Sevilla —según cita el propio autor— implica una forzosa maternidad, pues la palabra misma deriva de “madre”. Sin embargo, no es de extrañar que el matrimonio mismo sea visto como una carga de la que sólo parece librarse la vida contemplativa. Aunque esta tercera parte no está dedicada a la mujer como tema central, sí requiere de su imagen para presentar las penurias matrimoniales: “¿E sabes por que no se llama patrimonio, salvo matrimonio? Por los grandes cargos, penas e dolores que la mujer soporta ante el parto encargoso, en el parto doloroso, después del parto en el criarlo enojoso” (*Arcipreste de Talavera*, cap. IX).

Transcurren así las cualidades y defectos del hombre, de acuerdo con su estado elemental; empero, “el sentimiento e natural seso e juyzio mucho ayuda al hombre e mujer para se encobrir de algund açidente” (*Idem*, cap. X) respondiendo de nuevo al libre albedrío que no permite dejarse influenciar por los astros. El hombre es dueño de sí mismo, señoreado por sus decisiones y con ello se expresa su capacidad pensante que, recordando a Platón, debe guiarse siempre hacia la virtud. Quien no tiende al bien, *el mezuino del hombre*, se rodea de tres enemigos, a saber: el mundo, el diablo y la mujer, *e de más la mujer*. En el primer caso, debemos entender mundo no como un espacio físico determinado, sino como una disposición ética. El hombre de mundo o del siglo (secular), que para este caso puede funcionar igual, no vive apartado de lo que el Arcipreste llamaría “accidentes” en los comportamientos sociales, en el marco de su interacción. En el segundo, el diablo, representa la desviación de la virtud, y las tentaciones para caer en el mal, uno de sus vehículos, como hemos visto, es la mujer (tercer caso). A los dos últimos el de Talavera los ubica como enemigos de todos los

hombres (los mezquinos y los hombres sin adjetivo), sobre los cuales se ejercen los "accidentes perversos dellas, el usar mal continuando fasta el fin" (*Arcipreste de Talavera*, cap. X).

Más adelante, el autor agrega: "Tiene más enemigos: la voluntad desordenada, la cobdicia desenfrenada, la ira non temprada, la vengança aparejada" (*Arcipreste de Talavera*, cap. X). Todos estos elementos se presentan como consecuencia de la corporeidad humana que lacera al alma. El tradicional renegar del cuerpo en el cristianismo parece en esta cita entender que la voluntad, la codicia y la ira son conceptos inherentes al hombre, pero su grado de desarrollo depende de un acto volutivo ordenador, a fin de cuentas, la conciencia que puede provocar el temor de Dios.

En este capítulo, además, el Arcipreste de Talavera muestra estar al día de las apreciaciones de la ciencia médica de su tiempo pero, además, se sitúa en un plano similar al de aquellos médicos capaces de diagnosticar la *aegritudo amoris*, todo ello reconvirtiendo los datos para lograr plasmar en toda su crudeza la negativa naturaleza de una pasión rechazable en su totalidad. Esta reconversión que se ha mencionado, encuentra un curioso espacio en la relaciones de los temperamentos ya mencionada líneas arriba. Martínez de Toledo parece mostrarse al margen de algunas de las tendencias más generalizadas en cuanto a los remedios médicos para el mal de amores; sin embargo, aborda el problema de las "complisiones" como antecedente de la propia enfermedad.

Para Alfonso Martínez resulta preciso proporcionar alternativas capaces de salvaguardar al hombre del pecado. La tentación es inevitable, parece admitirse, por lo que el sacerdote debe ofrecer "buen consejo". La lista de recomendaciones es amplia y abarca los dos campos más comúnmente tratados en este sentido: la manera de evitar o superar los sueños pecaminosos, no frecuentar ni lugares ni personas que pueden inducir a pecar, evitar la continua compañía femenina, incluso de parientes, y no prestar atención a relatos lujuriosos. Pero por

encima de todo el consejo primordial y más útil que Martínez de Toledo ha tomado de los Santos Padres, es el de evitar el ocio "que siempre el diablo te falle ocupado" (*Arcipreste de Talavera*, cap. XV).

El resultado del de Talavera, resulta además audaz pues no coincide con los preceptos médicos de su tiempo: para él, el hombre sanguíneo es el que mayor tendencia natural tiene hacia la pasión amorosa, mientras que los médicos se inclinan hacia el carácter melancólico o colérico como el más dado al amor (Aristóteles justificaba la propensión al amor por parte de Sócrates, por su humor melancólico). No obstante el minucioso desarrollo de esta teoría de los temperamentos naturales, la actitud del Arcipreste de Talavera no implica que admite la fuerza de un posible determinismo amoroso, porque por encima de las tendencias naturales se encuentra la libre capacidad de elección y aceptación de uno u otra línea de conducta.

El Arcipreste, preocupado por salvar las almas de sus fieles, les ofrece diversos medios con que subsanar sus naturales inclinaciones; pero si se prescinde de ellas, ninguna disculpa proporcionará el natural impulso sexual, ya que en nosotros está rechazar ese mal último. Una vez que se llega al acto sexual, Alfonso Martínez deja su papel de consejero comprensivo y se reviste de la autoridad que el sacerdocio le confiere; el predicador da paso al confesor y se convierte en un juez inexorable; irá desde el consejo a la amenaza con tal de lograr que por uno u otro medio, sus feligreses recapaciten y rectifiquen su conducta.

Recapitulando, podemos observar cómo Alfonso Martínez no duda en integrar en su tratado contra el amor mundano, la concepción médica de éste, sirviéndose de sus tópicos para matizar una pasión que se le antoja rechazable. Tal vez la difusión amplia de estas nociones y la posible disminución de la responsabilidad personal que puede resultar de la consideración del amante como enfermo, sean las razones que expliquen la importancia otorgada por el Arcipreste a esta concepción. La tópica médica se ha transformado en sus manos hasta convertirse

en vehículo de una crítica profunda y absoluta del loco amor, que nada justifica ni nada determina por encima del propio individuo.

4.4. DE LA MEDIA PARTE: EL LIBRE ALBEDRÍO

A pesar de que en la tercera parte de *El corbacho*, el Arcipreste niega la influencia determinante de los astros sobre la conducta humana, restableciendo la importancia de la voluntad; en esta media parte refuerza la tibieza de sus anteriores afirmaciones al respecto —las fuertes se enfocaban precisamente al aspecto astrológico—, primero, negando su inclinación hacia cualquier concepto relacionado con el hado, la fortuna, los signos y los planetas, cediéndolo al *común hablar*, y segundo, reafirmando la tesis del libre albedrío en una detallada explicación que se buscará, ante todo, en las Sagradas Escrituras y constantes citas a padres de la Iglesia.

Ante todo, descarta la veracidad de lo que él llamaría resultado de la adivinación astrológica, por el solo hecho — indiscutible para ese entonces— de estar reprobado por la *Sancta Madre Iglesia*. Sin duda, y amén de las constantes, referencias negativas al comportamiento de diversas jerarquías eclesiásticas, el Arcipreste no deja de sentirse parte del orden clerical que indubitablemente representa a Dios en la tierra. En ese marco debe estar entonces, la verdad y la única explicación válida de los mandatos divinos. Lo demás, aunque nunca lo dice con precisión, resulta herejía pura.

Así, adelantando posibles preguntas inquisitoriales de las que pudiera ser objeto, comienza la explicación más que justificación del libre albedrío, en respuestas a un imaginario demandante que pareciera atacar las contradicciones de los conceptos vertidos en aquella tercera parte de la obra, en apoyo a la creencia ortodoxa que supuestamente debiera sustentar un clérigo cristiano. En primer término, Martínez de Toledo afirma que Dios reina sobre todo, incluidos los planetas. Basado quizá en la ley del primer motor tomista o causa inicial aristotélica, añade

que los cuerpos superiores serán la causa del movimiento —que supone origen— de los cuerpos inferiores y, por tanto, dependen de ellos. De esta forma, parte del orden que sobrevino al caos, citado en el Génesis, está manifestado en el nacimiento del universo, armado de acuerdo con el plan divino.

Dentro de este plan de creación, está la tierra —en sitio privilegiado— y quienes la habitan. Basado en San Agustín, el de Talavera reconoce al libre albedrío como un don o regalo del Creador al hombre que le permitirá el discernimiento entre mal y bien, y la elección, finalmente consciente, del bien: "e verás como el poderío de la criatura es en ella de se salvar o dagnar" (*Arcipreste de Talavera*, cap. I). La afirmación anterior responde a la idea patristica en la que el alma y el cuerpo son entidades que, si bien conviven en la tierra, no se componen de la misma sustancia. El alma, por un lado, es una creación sobrecelestial, cargada de virtud, por lo que sus acciones serán siempre bondadosas. El cuerpo, en cambio, es la llamada cárcel del alma de los poetas místicos, la entidad de muerte de San Pablo, que encierra todas las debilidades terrenas, además de su finitud *per se*. El libre albedrío entonces ejerce su accionar en la capacidad de elección o preponderancia de alguno de esos dos elementos; por lo tanto, la inclinación por el mal, es una opción fuera de la gracia divina que da privilegio a las "razones" del cuerpo. "Que el malo por su propia voluntad peca e es malo sin gracia de Dios, mas el bueno obra bien por su voluntad e con gracia, de Dios" (*Arcipreste de Talavera*, cap. I).

Así, la influencia planetaria o astral ejerce dominio, "señorea" ciertas partes del cuerpo (recordemos, por ejemplo, el labio leporino y la influencia de la luna llena), más no del alma. El dominio, por su parte, se relaciona con la virtud, de tal forma que, dice el autor, lo digno atrae a lo menos digno, en todos los ámbitos humanos: el alma al cuerpo (por eso el hombre tenderá al bien); el señor al siervo y el creador a la criatura. Entendido lo anterior, no sería incomprensible, al menos en estricto sentido de orden— que al hombre lo atrajera —sin previo razonamiento—

una mujer que, en categoría natural desde Aristóteles y hasta el cristianismo, está por debajo de su rango. Esto, precisamente, sería darle rienda suelta al instinto —lo que no diferenciaría al hombre de la bestia, según Santo Tomás— por encima de la conciencia.

Sin embargo, la refutación a la creencia en los planetas implicará en *El corbacho* también la argumentación de la justicia divina. Si el hombre estuviera predeterminado por su signo astral, su nacimiento implicaría también su condena o galardón eternos:

“Si el malo nasgió en mal signo, e fue así que ovo de proseguir su maldad viviendo, e murió malo, ¿qué justicia sería esta aver dapnación, pues el non procuró de nascer en aquel mal signo, planeta o fado?” (*Arcipreste de Talavera*, cap. I).

Esta justicia divina, que si bien está plagada de misterios que el hombre no debe conocer, ni enjuiciar, se relaciona también con la bondad infinita de Dios, dándole al ser humano la capacidad de decidir sobre su destino final, no de más está decir, el supraterráneo.

En otro ámbito, la filosofía de la Iglesia que sostiene el Arcipreste, se enfrenta a aquella que en su momento cultivaron los herméticos y neoplatónicos: “que de los fechos de Dios non te puedo más çertificar que nin recibe argumento insoluble, nin sofisma (..) nin argumento lulista, remonista” (*Arcipreste de Talavera*, cap. I). La filosofía luliana a la que hace referencia el Arcipreste no permite la dicotomía natural y sobrenatural de los seres, sino que los ve como la unicidad que refleja al ser divino. La naturaleza del ser, se explica mediante la combinación de los cuatro elementos, aire, agua, tierra y fuego, y esta naturaleza es permanente hasta el juicio final. El fin, mas no la argumentación, es la que coincide con el Arcipreste, en el sentido de que en un

inicio, los cuatro elementos fueron destellos de la esencia divina que luego serían ordenados.

No obstante lo anterior, el Arcipreste no encuentra la condescendencia en la finalidad de los argumentos, pareciera que la intención es limpiar las concepciones cristianas de toda interpretación o influencia árabe, como es el caso de Lluïl que, a decir verdad, nunca niega el libre albedrío. "E muchas otras irróneas demandadas que fazer suelen los simples o locos atrevidos, dexarse dello sabieza es" (*Arcipreste de Talavera*, cap. I). A fin de cuentas, resulta notorio que el ámbito astrológico que se ataca, no pertenece sólo a decires populares de los que el de Talavera pueda tener conocimiento indirecto, sino que entra a uno de los terrenos más discutidos en la Edad Media: la naturaleza de Dios y la composición de los seres. "E mejor lo dizen e creen los grandes hombres, a aun los letrados como los simples e inorantes" (*Arcipreste de Talavera*, cap. I). No olvidemos, entonces, el surgimiento de grupos herejes (interpretaciones del cristianismo no afines con los preceptos y dogmas eclesiásticos) que tanto preocuparon a la Iglesia, por ser su inexplicable riqueza uno de los puntos detonantes.

Esto último, da pie para mencionar la recreación que del diálogo entre la fortuna y la riqueza hace el Arcipreste, basado — reconoce— en Boccaccio. Retornando este pasaje que, si mal no recuerdo, también utiliza el Arcipreste de Hita en su momento, Martínez de Toledo arremete de nueva cuenta contra el clero y las mujeres:

"Pues de los eclesiásticos non es dezir nada, que non cobdician la muerte unos a otros por suceder en las honras e beneficios: que verás los espectantes del Papa las bocas abiertas, como lobos en febrero, fambrientos" (*Arcipreste de Talavera*, cap. II). O bien, "Digo, pues, amigo: las mujeres desean a otras la muerte, por herençias, por aver la fija a la madre, a la tía o a la abuela" (*idem* cap. II).

La codicia, que el autor encuentra como respuesta a esas acciones, ejemplifica el mal uso del multicitado libre albedrío. En el primer caso, por propia voluntad que no por capacidad de raciocinio, la acción se desvía del bien y se recrea en los bienes terrenales; en el segundo, resulta hasta cierto punto normal la actitud descrita, pues forma parte de la naturaleza instintiva de la mujer. Si aquél tiene la, digamos, obligatoriedad de reconocer el mal obrar, ésta puede llegar a ser justificada por su débil entendimiento.

Finalmente, vale la pena preguntarnos de nueva cuenta, en esta media parte, a quién está dirigido el texto. A diferencia de las partes anteriores, en ésta, las únicas referencias citadas a detalle las constituyen glosas de los salmos y las *Decretales*, utilizados en la vida monástica y clerical. Vemos así que el de Talavera nos remite a lo que se lee —subrayando este verbo— en los maitines, los domingos o al inicio de la semana. El sólo hecho de sugerir una lectura, cierra más el ámbito de posibilidades de acierto, pues se engloba sólo en potenciales lectores, encontrándose en su mayoría en la corte y, en menor dimensión, en el clero. “Lee lo que David dixo en el salmo de la feria, segunda del lunes” (*Arcipreste de Talavera*, cap. II). Aunado a esto, se reconoce a Boccaccio como una de las lecturas de cabecera del Arcipreste y, recordemos, de las favoritas de la corte. El resto de las autoridades en las que basa la certeza de sus afirmaciones se rescatan directamente de la Biblia: Salomón, David, San Pablo, Job o San Juan. De la tradición clásica recurre a Aristóteles y a Catón que si bien son base, el primero, y auxilio, el segundo, de toda la subsecuente ideología cristiana, no pueden ser más que nombres al aire de quienes no tienen la posibilidad de acceder siquiera a la lectura.

Retomando esta última idea de hasta qué punto el público al que se orienta primordialmente el Arcipreste determina las fuentes utilizadas, parece que, del mismo modo en que desea tener a mano la fuente primera de gran parte de sus citas o

referencias en este capítulo, también prefiere que sus lectores tengan fácil acceso a ella. Martínez de Toledo muestra su preocupación por ser leído y entendido, dentro de ese deseo de claridad expositiva, quizá podríamos encontrar la respuesta al mosaico de estilos que nuestro autor utiliza. Valdría la pena entonces suponer el sacrificio de la estética por un objetivo ético por parte del de Talavera.

Por otra parte, fuera de las razones que se dan para la buena elección amorosa dirigida a Dios y la disciplina en el amor terreno, a nadie más que a los dos estamentos superiores le serviría como estructura de justificación, el discurso vertido por el Arcipreste en el sentido del orden de las cosas que en él, implica también el razonamiento y predisposición natural de las jerarquías sociales.

El hombre medieval, sin duda, sabía compaginar su comprensión del poder de los astros y las leyes físicas del mundo natural con sus creencias religiosas. No es de extrañarse, entonces, que Martínez de Toledo entre a la polémica de la predestinación, la astrología y la religión, adoptando soluciones agustinianas, porque en su búsqueda de los mejores cauces para enfrentar la crítica del hombre que locamente ama, le resulta sumamente apropiado adoptar una postura contraria a la creencia de un fatalismo erótico, de un amor predestinado⁵⁵.

Porque el amor mundano en el *Arcipreste*, debilita el entendimiento hasta el punto de propiciar el predominio de lo pasional por encima de lo racional. Porque la locura en sí supone una enfermedad que anula la libertad del individuo al dificultar y trastornar el uso de su libre albedrío, Alfonso Martínez de Toledo defiende tan encarecidamente esta capacidad de elección personal que, por ejemplo, se niega a criticar en las monjas por considerar que "non son libre de sí" (*Arcipreste de Talavera*, cap. V). Vale la pena apuntar aquí, que las religiosas, aunque libres

⁵⁵ Pedro Cátedra. *Amor y Pedagogía en la Edad Media*. Univ. de Salamanca, Salamanca, 1989, p. 79.

como todo ser humano, han delegado voluntariamente el uso de su libertad en manos de sus superiores, lo que no significa que carezcan de libre albedrío, como supone M. Gerli en su prólogo a una de las ediciones al *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho*. Esta particular posición de las religiosas permite que se les excluya del grupo mayoritario de los individuos y de ahí el reparo de Alfonso Martínez a la hora de aplicar el mismo rasero a una y otros. Consecuencia lógica sería pensar que, dada esa tolerancia, con más justicia se tendría que disculpar a quien se encontrara afectado por un mal tan tremendo como la locura, con prioridad a su elección.

El amor puede ser "loco" pero el amante no está loco en el momento de elegir dejarse llevar o no por su pasión amorosa, pues remedios hay, dice el Arcipreste, para evitar las nefastas consecuencias de perder el freno.

4.5. ANOTACIONES A LA "DEMANDA"

Una de las partes más discutidas de *El corbacho*, la encontramos en el remate o "Demanda" que presentan algunas ediciones de la obra, siguiendo las divisiones originales del manuscrito de la Biblioteca del Escorial, copiado por Alfonso de Contreras. La afirmación anterior responde a lo que Cristóbal Pérez Pastor, en su edición de 1901 o Lesley Byrd Simpson en la de 1939, denominan un radical cambio de actitud por parte del autor. Menéndez y Pelayo, por su parte, en *La corte literaria de Juan II* (1873) hace referencia a un "extraño epílogo" que denotaría cierta incongruencia con el tono del resto del escrito, aunque no abunda en el tema.

Lo que sería la cuarta parte del discurso de Martínez de Toledo, sugiere el amor terrenal como un sentimiento inevitable para la naturaleza humana que responde al deseo permanente de una compañía física y tangible: "Dios lo sabe, que quisiera tener cabe mí compañía para me consolar ¡Guay del que duerme solo!". A esto seguirá la súplica del perdón hacia quienes —dice— ofendió en los capítulos anteriores, entiéndase sobre todo a las mujeres, y las reconoce como la perfecta contraparte del hombre en su tránsito por esta vida. En una primera lectura, fácilmente podríamos apoyar las afirmaciones de quienes llegaron a dudar de la autenticidad del escrito en cuestión, bajo el argumento de ser un agregado por parte del copista, pues desatiende el tono moral y ortodoxo que el clérigo cristiano había sostenido en las tres primeras partes, como lo afirmara Martín de Riquer en 1949. Otros, como Mario Penna, en su edición de 1951, sugerirán posibles errores tipográficos del copista que no niegan la autoría de Martínez de Toledo en los que, cambios de conjunciones o desinencias en los verbos, permitirían otra lectura más afín a lo que se espera del autor.

Sin embargo, valdría la pena detenernos en el texto mismo. En primer término, a diferencia de lo dicho por Christine J. Withbourn, que encuentra a la comunidad religiosa como receptora directa de esta cuarta parte⁵⁶, basada en la cita *Hermanos en Jesucristo*, creo que el discurso sigue establecido en el mismo espacio receptivo, por demás ambiguo. Si bien dicha connotación en la práctica cotidiana se aplica entre los miembros de un círculo específico, no debería extrañarnos que el Arcipreste retomara el tradicional concepto cristiano de la fraternidad entre todos los seres que forman parte de la creación divina. En estricto sentido, todos los hombres son hijos de Dios y eso los hermana, baste recordar el vocativo utilizado en las homilias. Aunado a lo anterior, del primer párrafo de la "Demanda" se cita:

"Aquellos a quien natura de sus bienes dotó e amor siempre quiso dar favor e gozo, que oyan de su amigo mi breve tal o cual epistola enderezco"
(*Arcipreste de Talavera*, "Demanda").

Si estableciéramos al clero como la dirección posible, la única manera en que pudiéramos explicar el "favor y gozo" del amor que los determina, sería alegando su referencia al amor místico y no al mundano, lo cual implicaría enfrentarnos a un texto que se vuelve gratuito si sus reprimendas van hacia aquellos que su contacto directo con Dios entiende la previa renunciación de lo terrenal.

Por otra parte, la "Demanda" se inicia, a la manera del *Roman de la rose*, a través de un sueño del autor. Del siglo IV en adelante, dice Jacques Le Goff⁵⁷, la Iglesia elabora un teoría de distinción entre los sueños, haciéndolos verdaderos y falsos, pues

⁵⁶ Christine J. Whitbourn: *The Arcipreste de Talavera and the Literature of Love*, University of Hull Publications, 1970, p. 58.

⁵⁷ Jacques Le Goff. *El hombre medieval*, Alianza, Madrid, 1991, p. 43.

se les atribuye una triple fuente: Dios, fuente de los benéficos, el cuerpo humano generador de los sospechosos y, el diablo, productor de los tentadores. Sólo "soñadores privilegiados", entre los que se encuentran los monjes, podían sacar partido de los sueños, bien para encontrar en ellos mensajes de Dios, bien para triunfar sobre las pruebas demoníacas. En este tenor, el recurso onírico del autor no sale de los recursos tradicionales del sermón cristiano, recordemos por ejemplo el sueño de Job. Empero, La similitud de la "Demanda" con una de las máximas expresiones de la literatura del *fin amors* pudiera sugerirnos otro marco de alusión: un escucha cortesano. Una vez más, el sueño del Arcipreste trae a colación a "las mujeres de gala, de nombre e renombre famosas, más de tanto hermosas, ya sin par graciosas a par de gentiles" (*Arcipreste de Talavera*, "Demanda"). Son precisamente éstas las que atacarán el discurso del de Talavera —en el sueño ataque físico—, y a quienes les brinda su excusa: "con arrepentimiento demando perdón dellas e me lo otorguen" (*idem*, cap. "Demanda") Por otro lado, la detallada descripción del embate femenino del que dice fue objeto, nos remite a la contienda descrita en la media parte entre la Fortuna y la Pobreza:

"La Pobreza luego saltóle encima e púsole el un pie en la garganta, que la quería afogar, diziendo. ¡"Doña traydora, non es todo delicados manjares tragar!" E dávale con el pie en la garganta, tanto que la lengua le fazia un plamo saca" (*Arcipreste de talavera*, cap. II)

"La segunda quel pie me puso en la garganta, a fin de me ahogar, que la lengua sacar me. hacía un plamo. Las otra non pude devisar, quel golpe de los chapines me cerrava la vista. Las rucas e las aspas quebravan sobre mí" (*Idem*, "Demanda")

De igual modo, en su prólogo al texto, Martín Riquer advierte la semejanza entre la expresión de la fecha en el pasaje de Fortuna y Pobreza, y el fin del discurso de la "Demanda": "Saturno en la casa de Mercurio, Yúpiter estando enfermo de cólica pasyón" (*Arcipreste de Talavera*, cap. II) y "Reynante Júpiter casa de Venus, estando mal Saturno de dolor de costado" (*Idem*. "Demanda"). En el caso de que el autor de la "Demanda" no fuera el mismo, debió haber tenido entonces el cuidado de basar su escrito en el estilo del Arcipreste de Talavera. En caso contrario, nos restaría pensar en dos situaciones: la primera, asumiría el reclamo de la reina María leído el texto (dato que Whitbourn registra), diferencia que pudo traer consigo los reclamos de otros miembros de la corte para la que servía el de Talavera.

El acto de retractación del clérigo, se fundamentaría en la diferencia de fechas en que se registra el fin de las copias de cada uno de los escritos, la "Demanda" se incluye hasta 1466 aproximadamente, mientras que las partes precedentes datan de 1438. Si esto fuera así, ¿por qué Martínez de Toledo esperó casi treinta años para enmendarse, si la propia María murió en 1445? La segunda situación deriva de una intención predeterminada e irónica del autor. Considerando su intención didáctica, no hay mejor ejemplo que aquel que inmiscuye directamente al que habla. El Arcipreste decide entrar al juego de tópicos cortesano y representa —para efectos de su sermón— un ideal de la dama trastocado que la hace ver no como un dechado de virtudes, sino como ser grotesco que no tiene la menor pizca de cortesía en sus actos —que sólo son golpes—, ni en sus palabras —no habría

diferencia entre las exclamaciones de las mujeres del sueño y de aquellas villanas que aparecieron en las anécdotas de los anteriores capítulos. En este caso, a diferencia de los anteriores, no se da una confrontación explícita, sino implícita en las descripciones mismas.

Desde el uso del recurso del sueño como marco para la narración y hasta su cierre, utilizando conceptos ya atacados como el de los astros, en los que los planetas referidos adquieren forma y pareciera se delfican como se hizo el amor en Cupido, se tiene claro el objetivo a alcanzar, y si en las partes anteriores, se utilizó la estructura de uno de los códigos, el cristiano, en esta parte se utilizan las herramientas del cortés. Finalmente, la lamentación del que duerme solo podría ser también la reafirmación de que está solo el que no vive con Dios, y para el contexto en el que aparece, Martínez de Toledo se quita el hábito y decide actuar la sátira del caballero cortesano, para reafirmar una vez más que todo tiempo pasado fue mejor.

La certeza de la autoría, en este caso, adquiere su importancia, si atendemos el orden moral del discurso, particularmente el "yo" poético (en su sentido inicial de creación). Alfonso Martínez de Toledo aparecerá virtualmente a lo largo del texto ya como testigo, juez o protagonista. Así, todo aquello que se afirme, conlleva una gran carga de responsabilidad. No podemos entrar a este ámbito sin considerar la idea de la fama en el medioevo. Para los Padres de la Iglesia, la celebridad no es un fin que pueda anteponerse a la virtud, San Pablo, en su epístola a los gálatas, afirma como única gloria el testimonio de la propia conciencia; mientras que en este camino, San Agustín pone como ejemplo a los apóstoles y los mártires quienes no consideraron como meta la gloria en la tierra, sino que remitían a Dios todos sus merecimientos; Santo Tomás, por su parte, no niega la importancia del reconocimiento terreno, aunque sí advierte de su

peligrosa frontera con la vanagloria.⁵⁸ Alfonso Martínez de Toledo decide compartir su nombre con el escrito: "Syn bautismo sea por nombre llamado Arcipreste de Talavera, dondequier que fuere llevado", dice al inicio de la obra. La necesidad del reconocimiento de una autoría, está ligada también a la seguridad de la permanencia del nombre en la tierra, sin embargo, reconocer lo anterior pone en peligro la creencia de la vida eterna y presentaría sólo una frágil imagen de la fe. Aquella necesidad que vislumbra ya el pensamiento renacentista, responde también a una tardía corriente de la lírica trovadoresca que llega a Castilla, en la que el reconocimiento es parte medular del cortejo cortesano. María Rosa Lida nos hace suponer la posibilidad de la existencia de un registro formal y la necesidad de la aprobación de todas las obras por parte de la corte del rey Juan II. Si esto fuera así, podríamos suponer que, aun con la anuencia del rey, el libro que Martínez de Toledo nos presenta *syn bautismo* no cuenta con la aquiescencia de la Iglesia. Llegaríamos a dudar, entonces, de la seriedad de la intención didáctica del discurso, pues su mismo autor le niega el aval de aquella institución, cuyos preceptos parece defender. Por lo tanto, en caso de que estuviéramos ante un texto vedado por instancias clericales, esperaríamos una revocación final que asumiría la negación de la crítica hacia ese estamento; sin embargo, la "Demanda" abarca únicamente el ambiente secular y, salvo el *Deo gratias* del final, siguiendo el postulado de San Agustín, no se hace mención alguna a las críticas clericales.

Esta incertidumbre en cuanto al origen de la "Demanda", deriva también de la anfibología del espacio receptivo, ante una obra que Umberto Eco llamaría "abierta"; es decir, un texto que se pone a la disposición del escucha y cuyo final o moraleja, en el caso de, que su intención sea de enseñanza, está sujeto a conclusiones de los lectores. En este sentido, cabría recordar que

⁵⁸ María Rosa Lida de Malkiel: *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, FCE, 1952, p. 101.

las tres partes del *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, circularon antes de la aparición de la "Demanda", y ésta pudo haber sido resultado de la complacencia del Arcipreste de Talavera que, intencionalmente, buscó otra voz que lo complementara. Sin embargo, esa voz no pudo haber estado muy alejada del hábitat del Arcipreste, la refutación a su discurso sólo se encuentra en el círculo al que ataca y que tiene las posibilidades de acceder a la cultura escrita.

Así pues, la técnica estilística utilizada para la "Demanda", fue muy usada a lo largo de la Edad Media y quizá por tradición clásica, si recordamos que *La República* de Platón o *El sueño de Escipión* de Cicerón fueron escritos en el marco de los sueños. Asimismo, la inclusión de la "Demanda" puede responder también a la fórmula estilística de la falsa modestia que complementaría a la inicial alusión del Arcipreste, según la cual, "si algo fuere bien dicho en este compendio...sea a servicio de Aquel a quien somos obligados de amar verdaderamente, e otro ninguno non" (*Arcipreste de Talavera*, prólogo). El epílogo o "Demanda", sería la necesaria conclusión retórica de una obra que no busca tan solo la fama personal del autor sino también la difusión de su enseñanza moral, en la que el mismo escritor parece supeditarse al juicio del lector, no tanto por el contenido expuesto, como por su propia "incapacidad", sólo así se puede pedir perdón como lo hace.

El final de todo discurso oratorio constaba de dos funciones esenciales: resumir las ideas principales y apelar a los sentimientos del público. Quintiliano en su *Institutio Oratoria*, expone la necesidad de apelar a los afectos y servirse de todas las riquezas del arte especialmente en los epílogos, pues es donde se logra el fin buscado, mientras que recomienda moderación en el resto del discurso. El momento de mayor intensidad debe ser, en definitiva, el final⁵⁹.

⁵⁹ Roland Barthes. *Investigaciones retóricas I: La Antigua Retórica*. Barcelona, Ed. Buenos Aires, 1982, p. 67.

En la "Demanda" es posible descubrir, por un lado, el concluyente resumen a todo el compendio de ideas anteriormente expuestas: "el libro que compuse de aquel breve tratado de la reprobación del loco amor e vano contra Dios e mundano" y, por otro lado, la necesaria apelación al afecto del público partiendo de los tópicos de la humildad y del arrepentimiento. Sin embargo, creo que se trata de meras fórmulas toda vez que la posibilidad final que se acepta es la de no ser perdonado, sugiriendo de forma indirecta y humana, el orgullo del propio autor por su obra.

Así como creo pertinente en no exagerar el moralismo de un autor, tampoco hay que sobrevalorar su tópica humildad. Junto al uso de esquemas de humildad que parecen aceptar la reformulación de una obra sin realmente hacerlo, se encuentran otras fórmulas para poner fin a un escrito y que testifican el deseo de mostrar que la obra está, por fin, concluida. El Arcipreste añade frases terminales después de los dos primeros capítulos: "fenece la primera parte de este tratado", por ejemplo, mientras que la media y cuarta partes concluyen con "a Dios gracias" únicamente. En cambio, la "Demanda" sí incluye una referencia de conclusión: "El autor hace fin a la presente obra". La obra está ya terminada y completa, nada nuevo se puede añadir a ella, pues el Arcipreste no permite ese retórico permiso para que se altere su compendio.

Algo más sobre la "Demanda": de la misma manera en que Martínez de Toledo se anticipaba a sus críticas en los capítulos que seguían a sus afirmaciones, podría estar repitiendo en el epílogo el mismo procedimiento al prevenir la posible acogida de su libro entre las mujeres. Aunque previene, como dije, a la vez que acepta las críticas, creo que sitúa por encima de ellas a la obra, siéndole indiferente, en realidad la recepción del tratado.

Conclusiones.

En su libro, *Los intelectuales de la Edad Media*, Jacques Le Goff relaciona al intelectual medieval con las escuelas urbanas del siglo XII y las universidades del siguiente siglo, indicando que su "oficio" era el "pensar y enseñar su pensamiento"⁶⁰. Esta afirmación le servirá a Le Goff para diferenciar el objetivo del intelectual medieval del renacentista: el primero hace circular su información, el otro, combina sus intereses académicos con otras profesiones. Alfonso Martínez de Toledo parece transmitir su saber acumulado sobre el amor mundano y sus males, contraponiéndolo al amor que debe dirigirse hacia Dios.

El impacto de las invasiones bárbaras en el ámbito de la cultura consistió, en gran medida, en la aniquilación de los órganos de su transmisión; el pensamiento medieval pareció tener conciencia de ello y puso en marcha una concepción del saber en que, sobrevalorando la importancia de los restos que había podido salvar de la sabiduría antigua, hacía hincapié en su transmisión⁶¹. En la Edad Media el saber pertenece a aquellos capacitados para acceder a él. El Sabio Medieval debe adueñarse del saber existente, transformarlo si lo considera mejorable y, sobre todo, transmitirlo. Sin embargo, la pregunta siguiente que podríamos hacernos estaría referida a la originalidad de los textos. Para C.S. Lewis creer sin la menor duda en los libros de los *auctores* se debe a que los medievales eran "librescos" y sentían gran aversión a dejar de creer cualquier cosa que figure en un libro; si observaban que los autores se contradecían, en vez de plantearse la posibilidad de un error por parte de alguno, preferían clasificarlos, organizar y formalizar su saber de modo que las contradicciones desaparecieran o se debilitaran. Baste

⁶⁰ Jacques Le Goff. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona, Gedisa, 1986, p. 21.

⁶¹ José Antonio Maravall. "La concepción del saber en una sociedad tradicional" en *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1983, p. 215.

indicar la labor de adaptación de Santo Tomás hizo con las obras de Aristóteles.

Existía, además, otra dificultad: exponer los temas conocidos de manera original, pese al mayor valor otorgado al tema conocido frente al desconocido; pero existía también el deseo de superar el modelo imitado.⁶² La imitación medieval no suele ser copia fiel de sus fuentes originales, pues cuando menos, se intentará anexar a los nuevos documentos toda la sabiduría acumulada sobre el tema, como pretende hacer Alfonso Martínez de Toledo al continuar la labor compiladora de su "doctor de París" (*Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Cap. I, primera parte). El problema de la originalidad ni siquiera llega a plantearse en la Edad Media, al menos en los términos actuales, para ellos ante todo se ha de buscar la verdad, la cuestión es añadir algo nuevo a esa verdad. No es extraño que el Arcipreste desee ocuparse de una materia ya tratada con frecuencia, a la vez que pretenda englobar en una sola obra todos los conocimientos que sobre el tema –reprobación del amor mundano– se tenía en la época.

Otro aspecto a resaltar, cuando se trata el tema del saber en el Medioevo, es la presentación de los escritos. El libro se puede entender como un símbolo: es un espacio donde se reúne la información recibida del pasado y, una vez reunida, se puede "por obra ponerlo", en palabras del Arcipreste de Talavera (cap. I, primera parte), es decir, utilizarlo como vehículo didáctico, más allá de la oralidad que le antecedió. Martínez de Toledo ejemplifica bien este cambio de sentidos –del oído a la vista– en la comunicación y en el uso de la capacidad lectora para el aprendizaje:

⁶² E.R. Curtius. *Literatura y Edad Media Latina*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 239-241.

"E non pienses que el que lo escribió te lo dize porque lo oyó solamente, salvo porque por práctica dello mucho vido, estudió e leyó; e cree, segund antiguos, grandes e santos doctores, ello ser así. E de cada día tú lo puedes ver si quisieres, que, aunque mucho leer aprovecha e mucho entender ayuda, pero mucha práctica e experiencia de todo es maestra" (cap. XXXVII. Primera parte).

En conexión con esta idea del saber, en cualquiera de sus ámbitos, el oral o el escrito, se encuentra la utilización de una serie de recursos retóricos que facilitan la comprensión: los ejemplos. Estos representan la expresión de cierto gusto alegórico, "la idea de una naturaleza que es un mundo de símbolos".⁶³ El uso de ejemplos resulta ser un procedimiento didáctico muy usado en la Edad Media; también es de importancia la *imago*, figura que representa un paradigma a seguir. El primordial valor que a la experiencia otorga el Arcipreste de Talavera, contribuirá a determinar el carácter ejemplificador y didáctico, la finalidad del *exemplum* y la *imago*. Así, insistirá Martínez de Toledo, por un lado, en ser un testigo presencial de gran parte de los ejemplos por él propuestos y, por el otro, con el uso de figuras ejemplares, trata de indicar una conducta a seguir.

Se puede decir, con Maravall que "todo saber es un saber para el hombre, por tanto, para regir la conducta de un ser moral"⁶⁴. Es así que la finalidad de todo pensador debiera ser la expresión de una realidad moral. La tarea moralizante del Arcipreste debe analizarse a partir de su consideración como intelectual de su tiempo, que se encuentra inmerso en un mundo de índole y valores educativos, así como de finalidad esencialmente moralista. Aunado a ello, habremos de considerar

⁶³ Maravall. "La concepción del saber en la sociedad tradicional", en *Op. Cit.* p. 228.

⁶⁴ Maravall. *Ibidem.* p. 241.

que el cristianismo influye de manera importante en la obra literaria medieval, tanto a nivel formal como temático. El objetivo práctico, atribuido al autor, se evidenciará en el uso de la retórica. Este fin moral también puede servir de explicación para la incursión del episodio alegórico de Pobreza y Fortuna, así como la descripción de los afeites femeninos; ambos recursos del de Talavera son también parte de la digresión discursiva que apoya al sermón, pues con ella los conceptos que desean transmitirse se clarifican.

Otro recurso que es de subrayar es el de la humildad. No se debe caer en la "tendencia a hacer a la Edad Media más cristiana o más piadosa de lo que en realidad fue, pues una fórmula literaria no debe interpretarse como expresión de una idea espontánea".⁶⁵ Estas retracciones públicas nacen de la necesidad de reparar, de arrepentirse, y provienen de una idea de decoro de una sociedad cristiana. Pocos pueden vanagloriarse de estar libres de culpa, así, se considera conveniente aceptar la debilidad humana y no será solo el Arcipreste de Talavera quien busque el perdón de sus pecados en sus escritos, lo hará también el de Hita "E yo, porque so ome, como otro, pecador" (*Libro de buen amor*) o Berceo. Esta comprensión de la naturaleza humana, permitirá, en este caso al Arcipreste de Talavera, un mayor acercamiento al público y destinatario de esta obra que pretende el adoctrinamiento de los fieles y no la mera especulación teológica. Así se explica la admisión de relatos ejemplificadores, incluso poco edificantes, como la exposición de vicios antes que de las virtudes con el fin de que el hombre se aleje de ellos. Se es consciente de la existencia de un plano humano distinto al divino al que se tiende, es por eso que el de Talavera parece poner especial énfasis en la inclusión de episodios referentes a los diversos pecados, puesto que "conviene saber hollado los vicios y deleites" (*Arcipreste de Talavera*, cap. I, primera parte).

⁶⁵ E.R. Curtius. *Op. Cit.* p. 589.

De esta forma, dado que no se niegan los valores morales que se pretenden mostrar, parece más conveniente exponerlos a partir de aquellos elementos que, por cotidianos y propios de la experiencia humana, pueden resultar más clarificadores y comprensibles para el hombre, que cualquier argumento teológico o filosófico.

De acuerdo con Eiximenís⁶⁶, en las obras moralizantes no resulta conveniente criticar a los altos estamentos de la sociedad. Así, aunque el discurso se dirija a ellos, es preferible tomar ejemplos de la cotidianidad de estamentos más bajos, finalmente el pecado no hace distinciones sociales de ningún tipo. Esta puede ser una idea básica para explicar la existencia de obras didácticas destinadas a un público que no es popular y que se basa en elementos populares. El Arcipreste de Talavera parece, entonces, dirigirse a la corte quizá de la que era capellán y en la que se habían aceptado las convenciones del amor cortés, manifestación ante la cual él se opone.

Sobre el amor cortés, ideología que Alfonso Martínez de Toledo refuta como principal detonante del mal proceder en el amor y cuyo estandarte de devoción es la mujer, debió hacerse a un lado la polémica más cercana a nuestro siglo, de si esta concepción tendía o no hacia una mayor espiritualización y un menor y aparente sensualismo. En todo caso, lo que sí se ha considerado en este trabajo es que el amor cortés ya formaba parte de la "etiqueta" de la corte de Juan II de Castilla. En este ambiente Alfonso Martínez de Toledo tiene que cumplir sus funciones de capellán y es cuando surge el *Arcipreste de Talavera o Corbacho*.

En el amor surgido en el seno de una corte del *fin amors*, el Arcipreste de Talavera encuentra que ambos sexos comparten la tendencia a desviarse del decálogo y a incurrir en los pecados capitales; la prueba es que en la primera parte del Arcipreste de

⁶⁶ Sara Mañero. *El Arcipreste de Talavera de Alfonso Martínez de Toledo*. Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos. Toledo, 1997 p. 63.

Talavera, destinada a estos puntos, la ejemplificación de las faltas suele basarse en casos masculinos. Después Alfonso Martínez muestra cómo esos mismos delitos ya analizados en el hombre también afectan a la mujer, utilizando para ello todos los materiales de que dispone. Sin embargo, retorna al hombre para evidenciar la existencia de algunos otros defectos más propios de los varones, que quizá le ayuden a mantener su tan buscada imparcialidad y doten de un cierto equilibrio a su tratado. En último término queda demostrado que tan malos pueden ser los hombres como las mujeres, por lo que seguir sosteniendo al *Arcipreste de Talavera o Corbacho* como una obra misógina, no haría plena justicia poética a la obra misma que parece relegada ya a un segundo plano por quienes han delimitado la historia de las letras castellanas. Desestimado, pues, el supuesto antifeminismo de Alfonso Martínez de Toledo, sólo resta reiterar la certeza de que la reprobación del amor mundano que hace el Arcipreste se dirige a ambos sexos.

No habremos de olvidar tampoco que, de acuerdo con San Agustín, la Edad Media era la sexta y última etapa de la historia, es decir, el principio del fin del mundo que se venía anunciando desde el año 1000. Así existía un paralelismo entre la decadencia moral y la idea del Apocalipsis, ¿no podríamos decir entonces que el *Arcipreste de Talavera o Corbacho* es también un canto por la vida? ¿podríamos ver la obra de Martínez de Toledo como un método preventivo contra la muerte carnal y espiritual? Recordemos la aparición de bigardos y beguinas, así como órdenes terciarias desde principios del siglo XIV. ¿Estaremos quizá ante un buen ejemplo de quien llegó al cuarto grado del amor a Dios que describe Bernardo de Claraval: "El hombre no ama nada, ni a sí mismo ni a Dios, excepto por Dios, es decir, en referencia y en relación con Dios. Puesto que Dios ama toda la creación, aquel que alcanza el cuarto grado amará todo por Dios"? ¿O ante un Arcipreste temeroso por su propia muerte, provocada por laxitudes morales de su época? Tal vez entrar al terreno de la naturaleza humana de Alfonso Martínez de Toledo

no dé tantas luces como pensaríamos, para la comprensión de su obra. Quizá lo que importa es el impacto que causó en su época, tema no analizado en este trabajo. ¿Cómo lo leyeron sus coetáneos? ¿También para ellos fue, inicialmente, una obra misógina o nuestra visión aún está embriagada con la liberación femenina?

Pareciera que nuestro autor es sumamente ortodoxo en su literatura. Utiliza todos los tópicos de la época, responde a las reglas de los sermones de púlpito, funciona bajo las directices del pensamiento del hombre medieval culto, se ha impregnado de la cultura clásica y conoce a los principales actores de la política y cultura de su tiempo. ¿Podría concebirse en este espacio, la idea de un Alfonso Martínez de Toledo satírico? ¿Si la ortodoxia del Arcipreste fuera solo un recubrimiento que se cae en la "Demanda", en qué tradición enmarcaríamos esta obra de un hombre de Iglesia?

Son varias las preguntas que pueden surgir de esta obra y pocas las respuestas de quienes han decidido estudiar este tratado moral. Finalmente, la suerte de las obras en el tiempo es azarosa y tal vez nunca reconozcamos el verdadero objetivo de Alfonso Martínez de Toledo al escribir su *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, "sé cuál es entre el vulgo la suerte de los auténticos sabios", escribió en el siglo XII Abelardo de Bath; sin embargo, cuando se intenta revalorar las obras del pasado, cuando se redescubren como lo hicieron los medievales con los clásicos y los santos padres de la Iglesia, comienzan su camino hacia la inmortalidad.

BIBLIOGRAFÍA.

- Agustinus Aurelius, San. *La ciudad de Dios*. Introducción de Francisco Montes de Oca. Porrúa, México, 1966.
- Alverny, M.T. d'. "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", en *La Femme dans las Civilizations des Xe-XIIeme siècles*. Sumario del Coloquio de Poitiers, 1976.
- Aristóteles. *El arte poética*. México, Porrúa-Espasa Calpe, 1986.
- Avilés Fernández Miguel et al. *Los reinos cristianos en la Baja Edad Media*. Madrid, Ediciones EDAF. 1981.
- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Barthes, Roland. *Investigaciones retóricas I: La Antigua Retórica.*, Barcelona, Ed. Buenos Aires, 1982.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa, 1988.
- Bertinni, Ferruccio et al. *La mujer medieval*, Madrid, Alianza editorial, 1991.
- Beuchot, Mauricio. "La filosofía de la amistad" en *Amor y cultura en la Edad Media*. México, UNAM, 1991.
- _____. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México, UNAM, 1991.
- _____. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México, UNAM, 1992.
- Boccaccio, Giovanni. *El Decameron*. Barcelona, Plaza & Janés, 1983.
- Bruno, Giordano. *Mundo, magia y memoria*. Madrid, Taurus, 1973.

Capellanus, Andreas. *De amore. Tratado sobre el amor*. Edición de Inés Creixell Vidal-Quadras. Barcelona, El Festín de Esopo, 1985 (Biblioteca Filológica; 4).

Cartas de Abelardo y Eloísa. Introducción, traducción y notas de Pedro R. Santidrián, Madrid, s/e, 1993.

Cátedra, Pedro. *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

Cohen, Gustave. *La vida literaria en la Edad Media (la literatura francesa del siglo IX al XV)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Company, Company Concepción et al. *Amor y cultura en la Edad Media*. México, UNAM, 1991.

Cruz Hernández Miguel. *El pensamiento de Ramon Llull*. Valencia, Castalia, 1977.

Curtius, E. R. *Literatura y Edad Media latina*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Deyermond, Alan D. *Tradiciones y puntos de vista en la ficción sentimental*. México, UNAM, 1993.

_____. *Historia de la literatura española. Tomo I, La Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1991.

Dossier, Robert. *La Edad Media. Tomo 3, El tiempo de la crisis*, Barcelona, Ed. Crítica. 1988.

Duby, Georges. *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1992.

_____. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992.

- _____ y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres. Tomo 3, La Edad Media*, Madrid, Taurus, 1992.
- Fumagalli, Vito. *Matilde di Canossa. El poder y la soledad de una mujer del Medioevo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____ *Solitudinaria Canis. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid, Ed. Nerea, 1990.
- Gandersheim, Hrotsvitha de. *Las ocho leyendas*. Traducción de Luis Astey. México, El Colegio de México, 1999.
- García de Cortázar, José Angel. *Historia de España. La época medieval*. Madrid, Alfaguara, 1986.
- García Rey, V. "El Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo", *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid*, Madrid, 1928.
- Gerli, Michael E. *Alfonso Martínez de Toledo*. Boston, Twayne Publishers, 1976.
- González Muela, Joaquín. *El infinitivo en El Corbacho*, Granada, Universidad de Granada, 1953.
- Guriévich, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid, Taurus, 1990.
- Hight, Gilbert. *La tradición clásica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Hita, Arcipreste de. *Libro de buen amor*. Madrid, Clásicos Castalia, 1988.
- Horacio. *Epístolas*, México, UNAM, 1986.

- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*, México, Alianza Universidad, 1990.
- Labal, Paul. *Los cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, Grijalbo, 1988.
- Labarge, Margaret Wade. *La mujer en la Edad Media*. 2ª. Edición, Nerea, Madrid, 1989.
- Lafittre-Houssat, Jacques. *Trovadores y cortes de amor*, Buenos Aires, Eudeba, 1986.
- Lambert, Malcom. *La herejía medieval*. Madrid, Taurus, 1986.
- Lansberg, H. *Elementos de la retórica literaria*. Madrid, Gredos, 1975.
- Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 1991.
- _____. *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1991.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Mañero, Sara. *El Arcipreste de Talavera de Alfonso Martínez de Toledo*. Toledo. Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1997.
- Martínez de Toledo, Alfonso. *Vidas de San Ildefonso y San Isidoro*. Prólogo y presentación de J. Madoz. Madrid, Biblioteca Menéndez y Pelayo, 1970.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Orígenes de la novela*. Bailly-Baillere, , Madrid, 1915, Nueva Biblioteca de Autores Españoles.
- Montemayor, Carlos (selección y traducción). *La poesía de los goliardos*. México, Ed. Diana, 1992.

- Murphy, James J. *La retórica en la Edad Media*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Orduna Germán, et al. *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*. México, El Colegio de México, 1996.
- Otis-Cour, Leah. *Historia de la pareja en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2000.
- Pernoud, Regine. *La femme au temps des cathédrales*. Paris, Editions Stock, 1980.
- _____ *La femme au temps des Croisades*. Paris, Editions Stock, 1990.
- _____ *Para acabar con la Edad Media*. Palma de Mallorca. José J. De Olañeta, editor. 1999.
- Pirenne, Henri. *Historia de Europa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Power, Eileen. *Mujeres medievales*, Madrid, Editorial Encuentro, 1991.
- Reilly, Bernardo F. *Las Españas medievales*, Barcelona, Ed. Península, 1996.
- Rico, Francisco. *El pequeño mundo del hombre*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Richthofen, E.V. "Alfonso Martínez de Toledo und sein Arcipreste de Talavera, ein kastilisches Prosawerk des 15. Jahrhunderts", en *Zeitschrift für Romanische Filologie*, 1941.
- Romero, José Luis. *La Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Rougemont, Denis de. *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1986.

Runciman, Steve. *Historia de las Cruzadas*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Singer, Irving. *La naturaleza del amor*, México, Siglo XXI Editores, 1992, tomos I y II.

Victorio, Juan. *El amor y el erotismo en la literatura medieval*. Madrid, Editora Nacional, 1983.

Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Tomo I. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Whitbourn, Christine J. *The Arcipreste de Talavera and the Literature of Love*. England, University Of Hull Publications, 1970.

EDICIONES DE *EL CORBACHO* CONSULTADAS:

Arcipreste de Talavera o Corbacho. Edición de Joaquín González Muela, Madrid, Clásicos Castalia, 1998.

Arcipreste de Talavera o Corbacho. Edición de E. Michael Gerli, Madrid, Cátedra, 1979.

Arcipreste de Talavera o Corbacho. Edición de Arturo Souto, México, Porrúa, 1978.

Arcipreste de Talavera. Edición de Mario Penna, Torino, s/e, 1955.

Corvacho o reprobación del amor mundano, Barcelona, Martín Riquer, 1942 (Selección Bibliófilas).

Los vicios de las malas mugeres y complexiones de los hombres. Edición de E. Barriobero, Madrid, Colección Quevedo, 1931.