

01067

1



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS

LA VISION DEL MUNDO EN EL LIBRO DE LOS GATOS

23-7-03

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN LETRAS
(LITERATURA ESPAÑOLA)

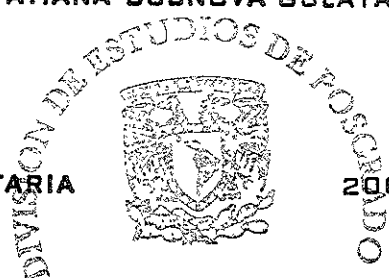
P R E S E N T A:

CARMEN ELENA ARMIJO CANTO



ASESORA: DRA. TATIANA BUBNOVA GULAYA

CIUDAD UNIVERSITARIA



2001

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES



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.

Por su función iniciática, emblemática, la obra de arte está, por consiguiente, en correspondencia con una visión del mundo, y su historia incluye la historia de un sistema de valores.

Georges Duby, San Bernardo y el arte cisterciense.

Pero sólo mirando libros no se puede construir nada, excepto castillos en el aire, así que decidí adentrarme en aquel mundo para obtener más información.

Peter Ackroyd, *La sombra de Hawksmoor*.

LA VISIÓN DEL MUNDO EN EL *LIBRO DE LOS GATOS*

Por Carmen Elena Armijo Canto

INTRODUCCIÓN

En cada época existe una distinta visión del mundo (cosmovisión), provocada por la correspondiente situación histórica: son actitudes, creencias y gustos que afectan de modo inconsciente a todos los hombres y encuentran su expresión en los productos culturales.

Carlos Bousoño, *Épocas literarias y evolución*.

1. Contexto histórico-social

El *Libro de los gatos*, colección de *exempla*, que se sitúa dentro de la literatura sapiencial y didáctica castellana,¹ pertenece a la época cultural de fines del siglo XIV y principios del XV, periodo que constituye una unidad y posee rasgos y estilo común.

La visión del mundo que expresa el *Libro de los gatos*, diversas actitudes, creencias y gustos, está determinada por la situación histórica en la que surge.

¹ Cfr. María Jesús Lacarra, *Cuentas de la Edad Media*, pp. 30-44 y Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana. II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, pp. 2011-2017.

El ambiente bajomedieval en la Península Ibérica cuando aparece el *Libro de los gatos*, es similar al del resto Europa: un mundo de pobreza, malas cosechas, alteraciones climáticas y epidemias, junto con una creciente violencia de los poderosos. Es una época de guerras, pestes, epidemias, traiciones familiares, asesinatos, crisis de la Iglesia, corrupción, etc., características que podrían referirse también a nuestro siglo. Sin embargo, el *Libro de los gatos* se sitúa en un momento de gran conflictividad política y religiosa donde, todavía, lo teológico es el centro de todo.

Políticamente pertenece al periodo de Alfonso XI a Enrique II y los primeros Trastámaras (1350-1406). A la muerte de Alfonso XI, causada por la peste negra en el año de 1350, sube al trono Pedro I (el Cruel o el Justiciero) y comienzan las luchas por el poder con su hermanastro Enrique II de Trastámara.

Se trata, no solamente de una contienda fratricida sino de una confrontación entre dos formas de concebir el gobierno del reino, que se convierten en una guerra civil (1366-1369). Además estas luchas se inscriben en un conflicto Internacional (Guerra de los 100 años), ya que en la lucha entre Pedro I y Enrique II de Trastámara, cada uno es apoyado por Inglaterra y por Francia respectivamente. Así la guerra civil castellana puede ser considerada como un episodio colateral de la guerra que enfrentaba a Francia e Inglaterra.

La guerra civil finaliza en 1369, al ser asesinado Pedro I en el castillo de Montiel por Enrique II de Trastámara, quien sube al poder. El nuevo monarca tiene que favorecer a todos los nobles y familiares que lo apoyaron, lo que acrecienta la corrupción de los grupos en el poder. Estas relaciones entre nobleza y monarquía constituye uno de los aspectos más destacados de la llamada «revolución trastamarista». Por

otra parte, Enrique sigue una política antisemita, contraria a la de su hermanastro.

Continúan reinando los Trastámaras con su hijo Juan I (1379-1390), quien es derrotado por Juan de Avis en Aljubarrota, lo que asegura la independencia de Portugal. Sigue el breve reinado de Enrique III (1390-1406), con el fortalecimiento del poder monárquico, lo que disminuye el papel de las Cortes. Su muerte en 1406 trazó la larga minoría de Juan II (1406-1419) y puso fin a una línea política de corte claramente autoritario. Juan II representó un paso atrás en el fortalecimiento monárquico. De hecho, la regencia, dominada hasta 1412 por la figura de don Fernando de Antequera, tío del joven rey, sirvió para que reconstituyese el poder de la nobleza de parientes del rey, encarnada ahora en una nueva generación. El regente -poderoso, rico y prolífico- se preocupó por situar económicamente a sus hijos, llamados desde 1412 «infantes de Aragón».²

En cuanto a lo religioso se vive una gran crisis con el Cisma de Occidente (iniciada en 1378) que se deja sentir en toda la Europa cristiana y por lo tanto en Castilla.

La quiebra de autoridad moral de los papas es la causa de las huellas del catarismo, de los brotes del espiritualismo franciscano y de la aparición de las dos herejías más típicamente bajomedievales: el wyclifismo inglés y el husismo checo. Estos movimientos oponentes, censuraban esta situación de desequilibrio, tenían coincidencias doctrinales y en la mira, a la autoridad pontificia.

² Para profundizar en el contexto histórico social, *vid.* Angus MacKay, *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el imperio (1000-1500)*. Julio Valdeón, *El reino de Castilla en la Edad Media y Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Manuel González, «Los reinos hispánicos en la baja Edad Media», pp. 300-306, en Salvador, Claramunt, *et al.*, *Historia de la Edad Media*.

La mundanización, las distintas escisiones, la escasez de vocaciones y la ruina de numerosas casas se trataron de disminuir con intentos de reforma de las viejas órdenes y la creación de otras nuevas como la española de los Jerónimos.³

Las angustias y los cambios en la vida religiosa del Bajo Medioevo muestran, por un lado, la limitación de los logros de siglos atrás. Por otro, auguran también las angustias y cambios religiosos del Renacimiento. A fines del siglo XV los Reyes Católicos emprenden un programa de reformas con muy desiguales resultados.

La sociedad se vió sacudida por la casi total ruptura de la unidad de la Iglesia y la autoridad de los preceptores religiosos trató de corregir las desviaciones y nuevos defectos, y de mantener el encuadramiento de la sociedad cristiana. De esta manera, no sólo frente a la población, sino sobre todo frente al estamento eclesiástico, el *ars praedicandi* llega con los sermones. El estamento eclesiástico necesitaba también proyectos de regeneración.

En este contexto, aparece el *Libro de los gatos*, libro de predicación que sirve para adoctrinar en primer lugar a los clérigos, en segundo lugar, amonesta a los nobles y por último al pueblo en general.

2. La Visión del Mundo

Toda cosmovisión está [...] organizada: es un sistema, en el cual cada elemento se vincula, directa o indirectamente, a todos los demás.

Carlos Bousoño, *Épocas literarias y evolución*.

³ Cfr. Emilio Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, pp. 217-218.

a) La visión del mundo es cualquier imagen simbólica que refleja diferentes aspectos del mundo -conjunto de todas las cosas creadas (totalidad de los hombres, sociedad humana)-, que el hombre percibe por el sentido de la vista o por representación imaginativa.

A lo largo de este trabajo, daré a conocer la visión del mundo que nos da el *Libro de los gatos*, colección de *exempla* de la Baja Edad Media Castellana, cuyo autor escribe en un lenguaje simbólico las cosas que ha visto, tanto las que son, como las que han de suceder después de ésta, por lo que encierra el pasado, el presente y el futuro.

La clave para entender este libro que servía para adoctrinar es su simbolismo trascendente, ya que el autor nos da una visión trascendente que va más allá de las apariencias a través de los símbolos.⁴

En el *Libro de los gatos*, libro de predicación, los elementos o manifestaciones que constituyen la visión del mundo o *Weltanschauung*⁵ provienen principalmente de la religión, la filosofía, el

⁴ Para organizar este punto tan complejo, parto y me apoyo en algunas iluminaciones de Dilthey (1911) sobre las concepciones del mundo y completo sus afirmaciones, pero ya en relación con la historia literaria, con Dámaso Alonso (1950) y Carlos Bousoño (1981). Pongo entre paréntesis el año de publicación de sus obras.

⁵ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo* (publicado por primera vez en 1911), en el capítulo «Vida y visión del mundo», (pp. 40-49) afirma que todo hombre histórico tiene una *Weltanschauung*, o sea una idea o concepción del mundo, que no es, inicialmente, una construcción mental. Dice que, si bien la filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales son elementos o manifestaciones de la idea del mundo, ésta como tal, es algo previo y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma.

Wilhelm Dilthey, filósofo alemán (Biebrich 1833- Seis, Tirol, 1911). Es el primer autor que asignó un estatuto autónomo a las ciencias humanas. Su filosofía se inscribe en el vitalismo e historicismo.

Dilthey responde a una acumulación de ideas procedentes del ámbito cultural y natural que hacen hincapié en los procesos de desarrollo evolutivo, con la implicación de que la esencia de lo real no es fija, sino mutable y creadora. El hombre de una época está definido por una concepción del mundo que tiene su raíz en la vida y que da sentido al pensamiento y a la acción.

Su obra es de índole histórica y psicológica. Entre sus obras principales están: *Introducción a las ciencias del espíritu* y *La vivencia y la poesía*.

arte y las convicciones políticas, sociales y morales. Y aunque la religión es uno de los elementos constitutivos, también envuelve a todos los otros, lo que no es difícil de comprobar en una época en que la Teología es el centro de todo conocimiento. Es decir, todos los elementos mencionados tienen relación con la religión; por ejemplo, es imposible comprender el arte o lo social desligado de la religión.

Además en el *Libro de los gatos* cada cosa aparece referida a la vida, y en ella tiene un puesto y un papel preciso. El *mundo*, como afirma Dilthey, no es simplemente un mundo de cosas, sino el mundo en que se vive; tiene, pues, un carácter *vital* y *circunstancial*, definido por el individuo *para* quien es el mundo.⁶

Para el historiador de la literatura esto es muy importante, ya que, como señala Carlos Bousoño «si la cosmovisión que profesamos es *vida*, será *vivida* y no pensada por nosotros.»⁷ y por lo tanto unas cosas nos entusiasman, otras nos entristecen, desdeñamos algunas y sentimos predilección por ciertas formas de expresión.

La visión del mundo es algo más que los elementos citados, ya que es también lo que produce, como son las creencias, los sentimientos, las preferencias, los miedos, la mentalidad y finalmente la manera de vivir y aprehender la realidad.

Así, en el *Libro de los gatos* se ponen de manifiesto las creencias en el Más Allá, en el Juicio Final, en el Diablo, en la Salvación de las almas; el miedo a las llamas del infierno; los sentimientos de culpabilidad; la mentalidad simbólica y el imaginario medieval para vivir y aprehender la realidad y la tendencia de concretizar lo abstracto.

⁶ Dilthey afirma que «la última raíz de la concepción del mundo es la vida.», *op. cit.*, p. 40, supera el punto de vista de las «cosas» como tales -como realidades que tienen una consistencia determinada y ciertas relaciones entre sí- para entenderlas *vitalmente*, en función de la totalidad que es la vida.

⁷ Carlos Bousoño, *Épocas literarias y evolución*, p. 10.

El *Libro de los gatos* nos da una visión religiosa del mundo⁸ que se expresa con la idea de un Dios omnisciente, creador de todas las cosas. Además se manifiesta mediante la oposición entre seres benéficos y malignos, entre la existencia sensible y el mundo superior. Por otra parte, la eficacia de lo invisible es una de sus principales características: la presencia de Dios en los lugares santos como son las Iglesias.

El mundo sostiene una relación religiosa (de cosas y personas individuales, concretas y finitas) con lo invisible; su significación religiosa reside en la eficacia de lo invisible oculta en ellas. Son casos representativos de esa relación los lugares santos, las personas sagradas, las imágenes divinas, los símbolos y los sacramentos.

Esta visión religiosa del mundo hace que el hombre medieval tenga necesidad de concretizar lo abstracto. En la Edad Media, como lo afirma Bousoño, es muy frecuente la materialización de lo abstracto, hasta el punto de dar a la época una tónica esencialmente visual. Todo ha de entrar por los ojos y traducirse en sensaciones, lo cual podía conseguirse por varios caminos. La concretización de lo abstracto podía hacerse por medio de la personificación (de animales, lugares u objetos), alegorías y metáforas. Y también por medio de refranes, *exemplos*, fábulas y cuentos moralizadores, entre otros recursos.⁹

Por otra parte, para comprender la visión del mundo es necesario tomar en cuenta al autor, a la obra y al lector y situarlos en su dimensión histórico-social y al lector crítico de fines del siglo XX y principios del XXI, que tiene que reconstruir la cosmovisión que da determinada obra.

⁸ Cfr. Dilthey, *op. cit.*, pp. 50-63.

⁹ Cfr. Bousoño, *op. cit.*, pp. 292-332.

La idea principal de la que parte el lector crítico es que el escritor, por medio de un discurso, articula una visión del mundo a la que el lector va a acceder a través de dicho discurso.¹⁰

Por ejemplo, Arthur Rimbaud (1854-1891), titula su colección de poemas *Una temporada en el infierno* o *Una estada en el infierno*. A partir de este título, Rimbaud nos presenta una visión del mundo en donde el poeta desarrolla una metafísica del mal que ya no se apoya en una propuesta religiosa que simbolice al mal en ese sentido: ya no se trata del infierno como un lugar donde se castiga el pecado, sino de una metafísica que se encuentra en la subjetividad del hombre y que implica que la metafísica del mal es el hombre mismo. Así, Rimbaud propone que el mal está en nosotros mismos y una manera de exorcizarlo es hacer ese viaje interior que se plantea como un recorrido en donde hay un desplazamiento espacial, que funciona como símbolo del viaje interior del hombre. *Una temporada en el infierno* prefigura los descubrimientos freudianos del inconsciente y la convierte en una compleja visión del mundo en el que el hombre es llevado al borde de la locura. En esta obra está patente la relación entre el discurso y la visión del mundo que la literatura logra establecer.

De ahí la necesidad de establecer esta relación entre visión del mundo y discurso, ya que si hay un interés por la visión del mundo y no se analiza el discurso, aunque se abarcaran los aspectos religiosos o psicológicos de dicha visión del mundo, se estaría haciendo un trabajo dentro de la religión y la psicología, y no dentro de la literatura.

¹⁰ Aunque Dámaso Alonso dice que no hay manera de estudiar la visión del mundo, que sólo es posible estudiar el lenguaje ya que mediante el lenguaje se expresa la visión del mundo del escritor. Cfr. Dámaso Alonso, *Poesía española. Ensayo de método y límites estilísticos, passim*.

Consecuentemente, para llevar a cabo una crítica literaria es necesario establecer la relación dialéctica entre visión del mundo y la obra.

De la misma manera, el discurso literario separado de la visión del mundo no cumpliría con la función que le es propia. El lector crítico es el que tiene una concepción de la visión del mundo que le ha comunicado el escritor al articularla en su discurso.

Comprender esa visión del mundo a través del discurso requiere de un lector muy especializado. Lo que hace un crítico es proporcionarnos una visión del mundo de la visión del mundo que le ha comunicado el escritor.

El problema es que esta visión del mundo no se muestra de manera directa en el texto. La lectura requiere advertir que esa visión del mundo que el escritor comunica está cifrada e implicada en la obra.

El escritor busca revelar esa visión del mundo, pero al mismo tiempo, para que opere como una revelación, tiene que esconderla en la obra, aunque parezca paradójico.

Esa es la tarea del lector crítico: descubrir la visión del mundo en el sentido que desde sus orígenes el arte se presenta al hombre con una dualidad, conforme a lo sagrado y conforme a lo profano.

Lo sagrado no significa sólo dentro de la religión, sino dentro ciertos valores que le confieren a la obra literaria un sentido vinculado a las diferentes formas de lo sagrado que ha sido considerado desde diferentes perspectivas. Lo sagrado como lo luminoso, lo intemporal, lo eterno, lo trascendente, lo santo, es decir, lo puro y como la vinculación a una idea de Dios.

Esto es fácil percibirlo en la llamada fábula. La fábula griega de Esopo es el relato que cuenta una historia protagonizada por animales,

cuya conducta resulta como análoga a la del hombre, pero cuyo sentido va a depender del sentido de lo sagrado o la propuesta desde donde se preciba.

Desde una propuesta pagana tiene como objetivo entretener y darnos una enseñanza moral. Así, descontextualizada pierde sentido lo sagrado.¹¹

Emplearé la fábula de Esopo como ejemplo, «El pastor, bromista». Un pastor se dedicaba a hacer la siguiente broma: se ponía a gritar pidiendo auxilio a los aldeanos diciendo que unos lobos atacaban a sus ovejas. Dos o tres veces los de la aldea se asustaron y acudieron corriendo, volviéndose después burlados; pero al final ocurrió que los lobos se presentaron de verdad. Y mientras su rebaño era saqueado, el pastor gritaba pidiendo auxilio, pero los de la aldea, sospechando que bromeaba, según tenía por costumbre, no se preocuparon. Y así se quedó sin ovejas.

El sentido profano sería que no es bueno ser mentiroso porque éste recibirá su castigo; pero dentro de la dimensión sagrada, vinculada a la preocupación griega del destino humano, que implica que este destino está en manos de los Dioses y cuando uno se opone se convierte en tragedia, el sentido sería que el hombre al oponerse a su destino altera al cosmos, por lo tanto necesita ser castigado.

Esta fábula, aparentemente infantil refleja la sociedad rural y agraria en la Antigua Grecia y a través de ésta se enseña que si los Dioses no habían señalado ningún destino adverso, el pastor no tenía que jugar con su destino. Destino en contra de lo que los Dioses han dicho y los

¹¹ La hermenéutica que presento para interpretar esta fábula de Esopo es la que utilizo en mi trabajo sobre el *Libro de los gatos*.

Díoses le mandan al lobo. El pastor por ir en contra de su destino es castigado. Significa: «No hay que jugar con el destino».

Una cosa es verlo dentro de lo sagrado y otra dentro de lo profano.¹² En un mundo secularizado, trasladamos la obra a un ámbito de interpretación burguesa, una interpretación muy personal.

Un crítico debe advertir que la obra literaria se vincula siempre a un orden sagrado, que sea ajeno o que lo desconozca es otra cosa.

La obra literaria puede responder a un orden sagrado ya sea vinculado a la naturaleza o al orden social, esa vinculación nos da la visión del mundo, que al mismo tiempo que revela, oculta.

b) La relación entre la *Weltanschauung* o visión o del mundo y la literatura es la articulación entre el discurso del escritor y la visión del mundo, que es lo que nos da lo literario. El discurso literario se articula de acuerdo con las leyes de la retórica, la lingüística y la poética y, por otro lado, la visión del mundo está constituida por la filosofía, la religión, el arte, la ciencia y las convicciones políticas, jurídicas o sociales; además de lo que produce la visión del mundo como son las creencias, las experiencias y el espíritu de la vida. Sin embargo, queda claro que, para

¹²El Renacimiento constituye en el mundo occidental europeo la apertura del conocimiento del mundo desde una perspectiva secular en oposición a la propuesta cognoscitiva desarrollada durante toda la Edad Media, que tenía como principio rector la vía de la sacralización. Y dentro de esta sacralización, el arte (el libro medieval, la literatura, término del siglo XIX) no se entiende como algo autónomo sino que se considera un elemento que nos da el conocimiento del mundo y que también permite una experiencia de lo sagrado y una enseñanza doctrinal y, que por lo tanto, no puede entenderse separada de estos intereses, lo que hace que el arte sea siempre sagrado y desde una perspectiva histórica lo que se llama arte religioso. Fue el Humanismo el que, retomando ideas de la antigüedad greco-latina, como el Platonismo, propuso entender lo que se denominaba arte sagrado fuera de esta función, como algo secular, profano.

poder tener una visión de la visión del mundo del escritor, hay que contextualizar la obra y situarla en el umbral de lo sagrado.

c) Mi tesis es que el autor anónimo del *Libro de los gatos*, por medio de un discurso simbólico articula una visión religiosa del mundo, a la que el lector va acceder mediando ese discurso. Los elementos o manifestaciones que conforman esa visión del mundo en el *Libro de los gatos* provienen principalmente de las convenciones sociales, de la filosofía y de la institución religiosa, donde la religión cubre todo, esto produce diversas actitudes, creencias y gustos. Para poder conocer esa *Weltanschauung* es necesario contextualizar la obra en su dimensión histórico-social y cultural y tomar en cuenta su carácter sagrado.

3. Teoría y Método

Creo que lo imaginario tiene tanto de *realidad* como lo material; es necesario que estemos de acuerdo sobre esto.

Georges Duby, *Diálogo sobre la historia*.

Debido a la gran complejidad de la *Weltanschauung* y al abanico de posibilidades que permite estudiar una obra, en mi caso el *Libro de los gatos*, desde diversas teorías y métodos, he elegido iniciar con lo imaginario, ya que para los hombres medievales constituye el medio principal para aprehender la realidad y además considero lo imaginario, como las experiencias que vivían los lectores del *Libro de los gatos*, como su visión del mundo.

Las palabras del historiador Georges Duby puestas como epígrafe a este punto de la introducción sobre la visión del mundo en el *Libro de los gatos* me permiten, de entrada, caracterizar esta obra medieval castellana escrita entre 1350 y la primera mitad del siglo XV, como una expresión de lo imaginario medieval, es decir, de considerar a la literatura medieval como expresión de una *realidad* que para los hombres medievales era tan o más importante que la vida. Esto significa que hay un desplazamiento de la idea de literatura no sólo circunscrita a una realidad lingüística, sino a las relaciones de esa realidad discursiva a una forma de *realidad* que constituye lo imaginario en la Edad Media.

Esto significa una ruptura con dos concepciones de la literatura. La primera se relaciona con la idea de la literatura propuesta por la poética que tuvo su origen con la teoría de la literatura de los formalistas rusos y posteriormente desarrollada por Roman Jakobson que asume la literatura como un mensaje verbal que, dadas las características del lenguaje poético (la literariedad), posee una autonomía -en relación con los usos comunicativos de la lengua, no de la realidad-; por lo tanto lo que interesa es dar cuenta de su realidad lingüística. No negamos que estas características del lenguaje de la obra o su literariedad (según los formalistas) no jueguen un papel importante en la construcción del mensaje (en la Edad Media su aspecto retórico), sin embargo desde nuestro punto de vista esta realidad verbal es un medio no un fin, y nuestro interés se orienta hacia la finalidad más amplia del mensaje, sin negar la importancia de la comprensión del medio verbal al cual dedicaremos una parte de nuestro análisis, pero no como objetivo de nuestra interpretación.

La segunda concepción se relaciona con la idea de la literatura como expresión de la realidad histórica o realidad social, punto de vista

que adopta el historiador o el sociólogo de la literatura. Para el primero, como sería el caso de Duby, la literatura sería un documento más conforme al cual sería posible comprender el pasado, pues lo imaginario sería la expresión ideológica que articula las relaciones entre la organización económica y las formas de vida material, es decir, la configuración del poder, instancia a través de la cual los individuos de una sociedad orientan su vida material, en función de una economía: relaciones de poder. En este sentido, la aproximación que propone Duby es interesante en tanto ve la expresión de lo imaginario como una *realidad* tan válida como la realidad material, sin embargo, su análisis se centra únicamente en ver en lo imaginario una propuesta ideológica en la cual se articula el modo de producción económica y la vida material de los hombres, es decir: lo imaginario como expresión del poder en tanto organizador del desarrollo social, que es lo que le interesa a Duby como historiador. Su propuesta, que es una de las expresiones más relevantes de la llamada *Escuela de los «Annales»*, ha sido definida como Historia de las mentalidades. Con este término, con el cual se han producido muchos equívocos, como la idea de que Duby está interesado en estudiar la historia de las formas de vida social, sobre todo en la Edad Media con su obra *Historia de la vida privada*. Sin embargo, si bien es cierto que su obra puede leerse como la descripción de la vida y las costumbres, en el Occidente europeo, de lo privado, su intención es dar cuenta de cómo una instancia ideológica, cuya base es la economía, que organiza la vida material (esfera de lo privado) de la sociedad, es decir el poder expresado en una instancia ideológica muy bien caracterizada en los tres órdenes de la sociedad medieval y que constituyen la expresión del poder político que organiza a la sociedad medieval. Resulta entonces paradójico, que su obra sea reducida a una

historia de la vida cotidiana o se proponga la comprensión de su obra como una historia de las mentalidades sin vincularla a esa instancia que las origina que es el poder político, que expresa la economía.¹³

Este análisis de lo imaginario, propuesto por el historiador, deja de lado aspectos estéticos, religiosos, lingüísticos, filosóficos, retóricos de lo imaginario. Aspectos que plantearemos más adelante.

De manera paralela a la llamada historia de las mentalidades, más bien historia de las instancias ideológicas, o partes del imaginario social donde se articula el poder (relaciones entre economía y sociedad), encontramos una sociología de la literatura, también de raíz marxista, al igual que la de Duby, que ve en la literatura la expresión o reflejo de la realidad material, o la expresión del conflicto social. Aquí encontramos una reducción de la literatura a la mera constancia de un desarrollo histórico de carácter mecánico. Lucien Goldmann hará una propuesta más interesante en la medida en que su *estructuralismo genético* interpreta la obra literaria como la descodificación de la sociedad entendida como estructura y su recodificación con fines de ampliar la comprensión de la realidad social. Para él, la literatura es vista como una nueva clave de la sociedad.

En resumen: la definición lingüística y la histórica, vinculada a la sociología (junto a la idealista: la literatura como expresión del espíritu y su idea de la belleza) han constituido las propuestas de más peso en buena parte de los estudios literarios en lo que va del siglo, sin embargo, esto plantea el problema de si los estudios literarios deben ser solamente de orientación lingüística o histórico-social. La complejidad de la literatura nos ha hecho ver que si bien es cierto que la lingüística y la historia social son muy importantes para comprender aspectos de la

¹³ Vid. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo, passim*.

literatura, éstas resultan insuficientes para dar cuenta de la literatura en sus múltiples dimensiones dentro de la cultura en Occidente.

Tanto la historia como la (poética) lingüística consideran que por sí mismas no pueden dar cuenta de su objeto de estudio en su totalidad, de ahí la necesidad de establecer una estrecha colaboración con las ciencias sociales, rasgo característico de la llamada historia de las mentalidades y de la poética, pues ya en su momento Roman Jakobson señalaba la importancia de un estudio de la literatura con carácter interdisciplinario, como lo hizo cuando llevó a cabo el análisis del soneto *Los gatos* de Baudelaire en colaboración con Levi-Strauss.

Por su carácter, el *Libro de los gatos* es una obra que se ubica en el umbral de lo sagrado y lo profano. De lo sagrado, en la medida que el libro forma parte de un ritual que tiene como propósito orientar a los creyentes de los peligros que tiene el camino hacia lo sagrado, consecuentemente, la narración de los ejemplos se inserta en un ámbito religioso en tanto que el discurso depende no primordialmente del oyente, sino de la sacralidad a la cual se vincula. Los ejemplos se leen en un tiempo concebido como sagrado -forma parte del sermón que es parte de la liturgia-, sin embargo, el *Libro* para nosotros -lectores del siglo XX- ha sido abstraído de su contexto sagrado y nos interesa más por su carácter expositivo (narrativo) en función del lector que interpreta el relato en un contexto profano y no en su *aquí y ahora* sagrados. En la medida que la sociedad se seculariza, los vínculos con lo sagrado (los *Libros*) se vuelven profanos y se les da una nueva dimensión de tipo histórico. Es aquí donde cobran pertinencia los enfoques lingüísticos e histórico-sociológicos, sin embargo, mi interés es recuperar el texto en su función dentro de lo sagrado, de ahí la importancia de llevar a cabo un

enfoque antropológico, que permita contestar a las preguntas sobre el estudio simbólico del *Libro*, sin dejar de tomar en cuenta en el análisis las interpretaciones que como texto profano o más bien secularizado se han dado.

4. Contenido y Justificación del trabajo

Al ponerme a redactar este trabajo, traté de dar cierta autonomía a temas y problemas que tienen una gran importancia para explicar la visión del mundo en del *Libro de los gatos*.

El trabajo se divide en tres capítulos que me sirven para dar a conocer la visión del mundo en el *Libro de los gatos*.

En el capítulo I «El *Libro de los gatos*»: hago una investigación bibliográfica, histórica y filológica sobre el *Libro de los gatos* para adentrarme poco a poco en su mundo y poderlo comprender mejor.

I. 1. El manuscrito: describo el manuscrito del *Libro de los gatos* y menciono brevemente algunos puntos sobre la historia del libro medieval.

I. 2. Ediciones: hago un estudio de las diferentes ediciones, desde la primera de Pascual de Gayangos en 1860, continuando con la de George Tyler Northup (1908), John Esten Keller (1958), Annie-Noële Peidro (edición paleográfica en 1979), a la última de Bernard Darbord en 1984.

I. 3. Las *Fabulae* de Odo de Chérifon y el *Libro de los gatos*: establezco las concordancias entre las *Fabulae* de Odo de Chérifon - el texto base- y el *Libro de los gatos* y, por otra parte, doy información sobre la vida y obra de Odo.

1. 4. El *Libro de los gatos* y la literatura latina medieval: señalo la relación que guarda el *LG* con la narrativa latina medieval. Muestro cómo esta colección de *exempla* se entronca con toda una tradición literaria latina de la cual depende y señalo las diversas obras, autores, géneros y temas latinos que de alguna manera se vinculan con el *LG*. Además, indico la importancia de la versión castellana de la *Fabulae*, obra anglo-latina de Odo de Chérton, en el *Libro de los gatos*.

1.5 Lenguaje y visión del mundo (Estudio gramatical del *Libro de los gatos*): en esta parte realizo el estudio gramatical (la sintaxis del pronombre complemento, *ge lo (s)*, *ge la (s)*, forma *-ra* de indicativo, el auxiliar y *so-soy*) del *LG*, que son elementos importantes para la datación de la obra, ya que nos permiten situar el texto en un ámbito histórico cultural que apunta hacia dos direcciones: el estudio de la lengua en un momento de su evolución histórica y la manera en que la obra literaria responde a una situación cultural.

Los temas tratados en este capítulo nos ayudan a conocer la obra y desde un principio ubicarla dentro de un contexto religioso. Su estudio nos sirve para situar al *Libro de los gatos* en una época determinada y conocer algunas de las características del libro medieval, de ahí el estudio del manuscrito escrito por un clérigo y sus presentaciones posteriores. Además nos sirve para conocer las preferencias por determinadas fuentes y el lenguaje de la obra.

El capítulo II «La crítica frente al *Libro de los gatos*»: doy orientaciones para internarnos por los itinerarios más viejos (1851) y más nuevos (1999) en el campo de la crítica frente al *LG*.

II. 1. Reseña a las «Notas para la historia del *Libro de los gatos*» de Daniel Devoto: incluyo los siguientes puntos: primera reaparición del *LG* (1851), breve mención del *LG* (1862-1890), primer estudio detallado del *LG* (1863), primeros comentarios al *LG* (1863-1879), Odo de Chérítou y el *LG* (1865-1928), el título del *LG* (1930-1961) y estudios dedicados a ciertas particularidades del *Libro* (1905-1965).

II. 2. Últimos trabajos sobre el *Libro de los gatos* (1985-2000): destaco los trabajos de Darbord, Deyermond, Lacarra y Bizarrí.

Este capítulo, al igual que el primero, lo considero un tema paralelo al estudio de la visión del mundo, pero importante, ya que por medio de este capítulo conocemos qué visión ha tenido la crítica frente a una obra medieval como es el *Libro de los gatos* desde 1851 hasta la fecha.

Importante para situarnos como lectores críticos del siglo XX e interpretar correctamente la visión del mundo de la obra.

En el capítulo III «La visión del mundo en el *Libro de los gatos*»: dialogo con la *Weltanschauung* (visión del mundo) del *Libro de los gatos*. Mediante este diálogo, veo lo que el *LG* puede decir todavía al presente e interpreto su simbolismo.

III. 1. El libro como *imago mundi* (Una lectura del *Libro de los gatos*): muestro de que manera el *libro* se concebía como un *espejo del mundo* en la Edad Media. En él la escritura juega el papel de ser la materia que refleja el mundo en sus múltiples manifestaciones signílicas y simbólicas. Por lo tanto, nombrar a un conjunto de textos como *libro* es una señal para los hombres medievales de que se trata de un discurso que revela al mundo en sus múltiples dimensiones reales y virtuales (simbólicas).

III. 2. El simbolismo y los cuatro sentidos en el *Libro de los gatos* (El simbolismo del «gato»): Aquí trato sobre la exégesis establecida fundamentalmente en torno a los textos bíblicos para asegurar su recta interpretación y la utilizo en el *LG*. Aplico los cuatro sentidos de la Escritura según De Bruyne al «gato» en el *Libro de los gatos*: sentido *literal* (o histórico), sentido *alegórico* (o tipológico), sentido *moral* (o tropológico) y sentido *anagógico*.

III. 3. La imagen del diablo: muestro la variedad de formas que tiene el diablo en el *Libro de los gatos*, analizo la fábula (la imagen) en relación con la explicación que se da en el *exemplum* y digo por qué tal forma simboliza al gran Tentador, causante de la perdición de las almas. Ilustro el trabajo con algunas imágenes que establecen una correspondencia con el tema ya que en el medioevo cada forma y cada figura estaba dotada de unidad y significación.

III. 4. La imagen de la mujer: muestro la visión de la mujer bajo la perspectiva misógina de los clérigos: la prostituta y la amiga del diablo. Expongo a la tentadora y a la lujuriosa. Además ilustro algunas imágenes de la mujer.

III. 5. El catarismo en el *Libro de los gatos*: muestro la huella del catarismo en el *exemplum VI*, titulado «Exemplum del ereje con la mosca», en donde se ponen en juego dos visiones del mundo: la de la «iglesia de los Lobos» o cristianos que defienden el Creacionismo y la de los herejes cátaros o *Bons Homes* que sostienen la doctrina de los Dos Principios.

III. 6. La crítica a las órdenes religiosas (La predicación en el *Libro de los gatos*): Aquí parto de la hipótesis de que el «traductor» del *LG* pertenece a la orden Cisterciense y utiliza la predicación como pretexto para hacer una admonición a los malos clérigos de diferentes órdenes religiosas como: los Benedictinos, los Hospitalarios de San Juan, la orden de los

Templarios, los Cistercienses conversos, la orden de Premostre y Grandmont.

Los temas que trabajo en este capítulo están íntimamente ligados a la visión del mundo y son esenciales para conocer la visión del mundo que nos da el *Libro de los gatos*.

En primer lugar, ilustro cómo el escritor por medio de su discurso nos da una visión del mundo de su época que a nosotros nos toca interpretar, contextualizando a la obra en su dimensión histórico-social y dentro de lo sagrado.

En el punto dos, me refiero al simbolismo, característica de la mentalidad medieval, cuyo conocimiento es la única manera de comprender esa imagen del mundo, ya que ésta se nos presenta por medio de imágenes simbólicas o imaginarias que era lo que constituía la realidad de los hombres medievales.

El siguiente apartado, punto tres, trata de una de las principales creencias de la Edad Media, producidas por la visión religiosa del mundo, el Diablo, su imagen y simbolismo.

En la parte cuatro, muestro la imagen de la mujer, bajo la perspectiva misógina de los clérigos, consecuencia de la visión religiosa que se tiene del mundo.

Sigo, en el punto cinco, con la huella del catarismo, uno de los problemas religiosos y sociales más importantes durante el siglo XIII, que repercuten a fines del siglo XIV, debido al desmoronamiento de la Iglesia por el Cisma de Occidente.

Finalmente, en el punto número seis, muestro la corrupción de la clerecía, debido a la crisis religiosa que se está viviendo, y la imagen del clérigo que es tan importante dentro de la obra, ya que como veremos

a través de todos los temas tratados, todos son una excusa para criticar a los religiosos de ahí la necesidad de las *ars praedicandi* en ese medio.

...//...

Advertencias:

1. Designo a Odo de Chérítón con las iniciales OC.
2. Utilizo la abreviatura *LG* para referirme al *Libro de los gatos*.
3. Cito la edición de Bernard Darbord del *Libro de los gatos*.
4. En la cita de los ejemplos, el número romano indica el número del *exemplum*. En algunas ocasiones aparecerá también un número ordinal que indicará algunas de las partes del *exemplum* en cuestión.
5. En el estudio gramatical del *Libro de los gatos*, además de las indicaciones dadas, el primer número arábigo indica la página y el segundo la línea de la edición de Darbord.
6. Al citar los ejemplos del *Libro de los gatos*, las letras que aparecen en cursivas son aquellas que faltan en el manuscrito.
7. Al citar los ejemplos del *Libro de los gatos*, resalto con negritas o con subrayado lo que deseo destacar.

CAPÍTULO I

EL LIBRO DE LOS GATOS

El *Libro de los gatos* pertenece a un grupo de obras didácticas que floreció en el siglo XIII, en la época de Alfonso X el Sabio (1252-1284). La primera de estas colecciones que se compiló en España es *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso (c. 1062). Otras obras que se conocen de este género de *exempla* son el *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres* (*Sendebat*) y el *Calila e Dimna*, ambas traducciones al castellano de textos intermediarios árabes; las versiones originales provenían de la India o Persia en el primer caso, e India, en el segundo.

En fecha más tardía dentro del mismo siglo nos encontramos con los *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho*. Los *exempla* de origen oriental se mezclan con otros elementos venidos de la tradición patristica y medieval europea, y el libro posee además algunos rasgos de la literatura gnómica. Sugiere también la modalidad europea de *speculum principis*.

El *Libro de la vida de Barlaam y del rey Josapha de India*, versión cristiana de la leyenda de Buda, que se filtró a través del griego y del latín, constituye una obra que posee afinidades con las colecciones de *exempla* de origen oriental; el texto hispánico (existen otras versiones medievales más tardías) fue compuesto en el siglo XIII o en el XIV.

Con el *Conde Lucanor*, o *Libro de Patronio* de Don Juan Manuel (1282-1348), nos hallamos ante la obra más famosa del autor. Muchos de

los *exempla* del *Conde Lucanor* son de origen oriental; otros, en cambio, los toma de tradiciones históricas hispánicas, cristianas y árabes a la vez, de las cruzadas; de Esopo y finalmente de la tradición eclesiástica.

Una obra de gran mérito literario es la designada bajo los múltiples títulos de *Corbacho* o *Reprobación del amor mundano* o, finalmente, *Arcipreste de Talavera* de Alfonso Martínez de Toledo quien dio término a la obra en 1438. Constituye el *Corbacho* un tratado contra el pecado de la lujuria y se sirve de los recursos técnicos del sermón popular para lograr su objetivo.

Las últimas colecciones de *exempla* se sitúan a fines del siglo XIV y principios del siglo XV, pero ya dentro de una tradición diferente.

Las más tempranas colecciones constituían traducciones orientales, o utilizaron en gran manera material de este origen, mientras que tres al menos de las colecciones del siglo XV se originan en fuentes latinas, aunque naturalmente buen número de sus *exempla* tiene una remota fuente oriental.

El *Libro de los gatos* contiene *exempla* de animales de variada procedencia: Esopo, la épica de animales de Reynardo el zorro, bestiarios y cuentos orientales. Se trata de una versión de las *Fabulae* o *Narrationes* del escritor anglo-latino Odo de Chérítón del siglo XIII. Las moralejas en su mayoría parecen ser con todo obra del escritor español.

El *Libro de los gatos* es una colección anónima de 66 *exempla*, distribuidos en 58 capítulos,¹ de los cuales algunos contienen varios

¹ Pascual de Gayangos, hecha su transcripción del *Libro de los gatos*, proporcionó a cada *exemplum* un número romano para facilitar el manejo del *Libro*. El copista no les había asignado ninguna numeración.

exempla.²

Otra obra anglo-latina del siglo XIII la constituye el *Speculum laicorum*, que fue traducida al castellano bajo el título de *Espéculo de los legos*, cuyo título refleja ya el objetivo primordial de tales tratados: la instrucción del laicado. Se trata de una obra mucho más amplia que el *Libro de los gatos* y contiene buena cantidad de información enciclopédica, así como abundantes *exempla*.

El *Espéculo* y, de modo mucho más completo y riguroso, el *Libro de los enxemplos por A.B.C.* de Clemente Sánchez de Vercial, utilizan un procedimiento estructural casi tan divulgado en la Edad Media como el recurso de la leyenda-marco: la disposición alfabética. Servía ésta a menudo para los elencos de *sententiae*: una antología de *exempla* distribuidos de acuerdo con las palabras claves de sus moralejas podía ser de especial interés para un predicador apurado.

Una vez situado el *Libro de los gatos* dentro de las colecciones de *exempla*, adentrémonos a su mundo para obtener más información.

En este capítulo deseo estudiar la obra en sí: el manuscrito, las ediciones, las concordancias entre las *Fabulae* de Odo de Chérítón y el *Libro de los gatos*, el enigmático título de *Libro de los gatos*, la relación de esta obra con la literatura latina medieval y el lenguaje de la obra .

∴∴∴

² El *enxiemplo* IX tiene 2; el XXIII, 2; el XXXII, 2; el XXXVIII, 3; el LI, 2; el LIII, 2; y el LVI, 2. Hay, por lo tanto, ocho *exempla* más.

EL MANUSCRITO

El único manuscrito de la obra pertenece a la *Biblioteca Nacional* de Madrid (ms. 1182) y se remonta al siglo XV. Su encuadernación en pergamino, cerrada con cordeles, data del siglo XVIII. El *Libro de los gatos* se encuentra junto con el *Libro de los Exemplos por a b c* de Clemente Sánchez de Vercial.¹ La encuadernación tiene en el lomo, con letra bastante moderna, el siguiente título: EXEMPLOS Y FABULAS MORALES.

El manuscrito 1182 está compuesto por 205 folios (137 mm x 192 mm) y contiene cinco escrituras diferentes: 1 (fol. 1-42), 2 (fol.43-54), 3 (fol. 55-89r), 4 (fol. 91-170), 5 (fol. 171-205). El *Libro de los gatos* se encuentra a partir del folio 171 hasta el 205 y está copiado por un solo escribano. Su último *exemplum* no está completo, se le da fin en medio de una frase y una página de guardia en blanco, numerada, termina el manuscrito.

Es importante señalar que 89v, 90r están borradas y al igual que la 90v están fuera del texto. Tienen una carta y algunas notas. En fin, un error de paginación hace que el folio 150 esté numerado 140 (151 está numerado 141 y así sucesivamente). Entonces el *Libro de los gatos* está

¹ La versión más completa del *Libro de los Exemplos* se encuentra en la *Biblioteca Nacional* de París (ms 432).

Las ediciones que se conocen son: *Libro de los Exemplos*. Edición: Pascual de Gayangos, BAE 51, pp. 443-542 (1860);* Alfred Morel Fatio (1878); John E. Keller, Clásicos Hispánicos, C.S.I.C., Madrid, 1961, 448 pp.

Las obras marcadas con * a lo largo del trabajo no las he podido localizar.

numerado 161-195 y no 171-205, como el error se sitúa ahí, se continúa respetando la numeración del manuscrito. Es decir, el *Libro de los gatos* presenta dos numeraciones, la más antigua, errónea pero que es la empleada por la crítica y una moderna que al corregir el error numera los folios en el manuscrito de 171 a 205.

El *Libro de los gatos* no tiene ilustraciones, grandes mayúsculas o iluminaciones, pero tiene reservados algunos espacios en el nivel de las dos primeras líneas de cada ejemplo y la primera letra está separada del resto del capítulo. Algunas manchas (161r, 170v), rasgaduras (181, 182, 183), incorrecciones o repeticiones hacen a veces que la lectura se vuelva delicada.²

:://::

² *Vid.* ilustraciones del manuscrito.

Este libro yo pnt elie parca y yo puecho de
 lo que se le aparecio este drago

enra en un en una fable y era una mug atul un uposa qato sac
 los omes el mundo qndava en su lapia de qual se epas q por un
 atito q en las treglos cobidava algo omes a un vez qnd de pax
 su malda con el zeplo de apolo el qd ovale de saber y exomabse
 no a qual se comia q uno pla le dio q todos los omes q la mirase
 q se tonase pnesta los sus cabelos fuese enes qnd qta su
 enra beameca respatable y su cuerpo diforme qd traiese jason
 fijo de jupiter fijo un epuso de qstal q tomo un qpada aguda
 de ambas ptes y cubiose el epuso q no se pesa nada y fue se
 pa da a el uolo venia como da siempre con el puso as no
 ta diforme qd se amozteda a uno jason y a de qdola con
 su epusa esta mug qual qer aia peadora q epa fia por el
 peado jason significo qdno qdno qdno qdno qdno qdno qdno qdno
 conusere saber pla hramdas y con el cuchilo cortiene
 saber con la supalabra q era aguda de cada pte de q
 ella atoda aia peadora la qual viedose asi afflita dice
 miseres mei dñe filly dd. dño dñe qnd ad dñe qndate
 qnd filly dñe qnd ad hramtate

[Extremely dense and mostly illegible handwritten scribbles and notes covering the lower half of the page.]

MS 1182, B. N. de Madrid, último folio del Libro de los Exemplos por a b c.



161 71.
 Aquí comieça el libro de los
 gatos y cuenta luego un
 deo q' acaesio enre el galu
 pago y el aguilla

El galapago se cria en los lugares de
 mar fondeo luego al aguilla q' se sabe al
 otro. Ca deseava ver los campos y las mota
 nas al aguilla otorgo q'nto el galapago de
 madava y subio lo muy alto. Q' d'yo te vees
 agora lo q' cobdiaate vez mores y ualles q'
 d'yo el galapago pago me glo veo mas g'ra
 esta: en my forad en la azalla q' se p'bio el
 aguilla ante que ysto lo q' cobdiaate y de
 polo caez en manera q' fue to q' g'brata
 el galapago se entede en algunos omes q' son
 pobres las adros en este mundo o por achi
 ra q' ha afaz segun su estado mas no se
 por contentos con ello y deseado sube en
 bolo en alto en el ayre. Q' luego al d'allo
 suba en alto en q' manera q' si q' por
 r'cho o por tuerto q' con grades falladas
 por f'ch'os o por traycion o por otras
 tes malhas q' las q' se facen sobe el
 d'allo y sube lo muy alto y despues q'nd
 llos en tiende q' si estado es muy pel' g'ro
 cobdia esta en estado de ante q'nd
 es estonce el d'allo. Q' d'pulos cae en la mu
 ete y despues cae en la p'feno de ante q'nd
 g'brata de ante q'nd se p'feno de ante q'nd
 muete an si q' sube por esp'lla de p'feno
 he cae en mal lugar mal de su grado
 Q' d' lobo con la aguilla

el lobo agrauesse. Llam. Hueso en la garganta
 ta egrauesse afozar. e sus omes fueron ha
 buera el phisico acordado enresi q no ama
 phisic q le podiese dar melo conqes q la agu
 era graua el pestuoco luego q le podriame
 por sacar el hueso e fuere la abustraz falla
 ro la e degra uicero falso diero la ampa
 nro Senor el lobo tiene un hueso atucpado
 en la garganta qoganudo te alla egra q me
 tiere la q la fapud mucho brio e ha fue allar
 sacole el hueso al lobo e dexo q lo ouo fa
 cado q poles q le dices lo q le ayda pmetra
 e para el lobo no te dara nada ca asas te e
 apas de tener por contenta q brio q te fice qn
 do te tenia la cabera en la garganta e te la po
 dera come si qdiera ansi acaesce algunas ve
 gadas allor labradres valos omes q siue
 allor Senors qns los pide q les fago me
 cet por el fuyro q les ha fecho respo q
 ego los Senors asas te fago de brio qns
 no te fago qnto mal podria ficez e como ote
 Senores dice asus uassallos q te podria de
 ro ven q brio te podria mata si qdiese. e
 si dice allos omes q les siue qns dice q te
 faga mecet. Mas uos fago qns uos fago
 el brio q puez si deste no uos pagado yd
 bustra otra vida no para mecet en como
 had puz deis ouente anos lleuad mudas
 mallas porches e muchos mallos das por
 los sui opuesto mudas vces el hueso



C. E. Armijo

apelo de muerte por ellos quando les deno
 do q. de fura medet. dicen q. illo daga bufar
 aot pte can de fura allivel equo no ius
 do lo q. un mense an llo de toma / o an llo de
 tar quanto pecado ellos faga. toy es po culpa
 de q. deno //

Es el aue de san martin //

Y na aue q. llamad en espanya el aue de san ma
 tin es asi pegna como un hy q. deno / a q. na
 aue ha las piernas muy finas ha man
 de q. uo. Si dices q. asi q. va dia era la peca
 de san martin quando el sol sta caliente q. esta aue
 se ceta al sol era un abol / a llo las piernas
 y dize si el uello cayese sobre mis piernas
 bre lo podria yo tener. Cella q. ouo dices q.
 palabra caso una foja de abol cabella q.
 fosse mucho ha de fora y comeca de bola q.
 endo san martin como no acope. au aue /
 tes son muchos en este mundo q. aydo fin
 menos / a llo q. de mense q. son fallas q.
 flacos como cuera dlos. fya de aca q.
 dlos aco en la batalla boluyero de pal
 das y fuero. Puede ome q. to a p. d. lau
 nos callas quando nene lacabea. hie q. an
 da / de bue unio dice q. pelca / d. con tra. fya
 refegueren los mas fuertes de tierra
 e despues equito san martin acope. au aue /
 llo dices algunos q. q. faga de q. q. son fl
 cos / de flacos coracones. q. si llo fuy q.
 ental oja q. lo ferd / ellos mas q. de q.
 mesmo aca se soto psonas q. q. faga //

C. E. Armijo

Dellos peccados agenos o por ventura q. han e
 illos fechos. o de talles. o peores q. agllos e.
 au q. no los ayd fechos no para meter q.
 si Dios no lo guddasse q. caerid ellos en odo.
 talles peccados o peores mas sellos parye
 meter la palabra q. dice nro. Senor ihu p.
 ent. euuagho q. vez la papa ent. opo ajeno
 i no la uya lagar q. esta ent. suyo mas no
 le pone por obra. Asi como lo mago ihu.
 q. q. d. o. si f. iere de q. p. f. a. d. o. f. f. a. d.
 la uya lagar q. tenedes en v. p. o. l. e. de p. u.
 co. p. f. a. d. o. de la papa q. tiene el ot. ent. suyo.
 Et cada dos con las p. dices

Si neçadzi angala caçad p. dices. i aya
 malos ep. o. i. llorabile mucho. Dijo vñ
 p. dices. alas odo. caçad. q. q. f. o. o. m. e. i. b. q. f. e.
 Dijo la. of. p. d. i. t. p. o. r. q. d. i. c. e. s. q. e. s. t. e. o. m. e.
 e. s. t. o. r. e. s. p. o. d. i. o. l. a. o. t. n. o. v. e. c. e. s. c. o. m. e. l. o. r. a.
 e. l. a. o. t. r. e. s. p. o. d. i. o. i. t. u. n. o. v. e. c. e. s. c. o. m. o. n. o. s.
 t. o. m. a. m. e. a. n. s. i. e. s. i. a. n. s. i. n. o. s. c. o. n. f. e. s. s. e.
 a. m. u. c. h. o. s. o. b. p. o. s. i. m. u. c. h. o. s. p. l. a. d. o. s. i.
 a. o. t. r. e. s. e. n. d. o. s. q. p. a. r. e. s. t. e. q. s. o. n. b. u. e. n. o. s. a. f. i.
 c. e. n. g. r. a. d. e. s. v. i. a. g. o. n. e. s. l. o. n. l. a. g. m. a. s. m. a. t. a. d. o.
 a. l. o. s. s. u. b. j. e. t. o. s. i. t. o. m. a. l. e. s. l. o. q. a. n. a. s. i. n.
 n. e. c. e. m. a. l. i. c. i. a. s. s. e. d. l. a. s. l. i. g. m. a. s. i. l. a. b. o. r. e.
 n. e. c. e. s. t. o. s. t. a. l. e. s.

Enyd. del aue q. gbrata huessos/
 e. vñ. n. u. e. q. l. a. m. a. g. b. r. a. t. a. h. u. e. s. s. o. s. e. l. l. a.
 m. a. l. l. a. a. n. s. i. p. o. r. q. l. o. s. g. b. r. a. t. a. s. d. e. s. p. u.
 e. s. q. l. o. s. h. a. g. b. r. a. t. a. d. o. c. o. m. e. l. a. e. l. l. a.
 i. f. a. l. l. a. g. e. n. t.

EDICIONES DEL *LIBRO DE LOS GATOS*

1. Edición de Pascual de Gayangos. Tomo. LI de BAE (1860)

En el año de 1860, aparece el tomo LI de la *Biblioteca de Autores Españoles*, editada por Pascual de Gayangos y consagrado a los *Escritores en prosa anteriores al siglo XV* (Colección Ribadeneyra). En sus anotaciones al *Libro de los enxemplos* (pp. 443-445), Gayangos describe su fuente, un «códice en 4o. con 195 hojas útiles» de la Biblioteca Nacional de Madrid y remite, en una corta mención, a sus notas a la traducción de la *Historia de la literatura española* de Ticknor donde menciona al *Libro de los Gatos* y hace, con esto, una primera referencia a su enigmático título que ocupará a tantos estudiosos.

La edición del *Libro de los gatos* cubre las páginas 543-560 del tomo LI, con algunas notas de léxico.¹

Como la colección Ribadeneyra ha sido reimpressa indefinidamente, por procedimientos estereotípicos, hasta nuestros días - con las solas

¹ El texto sigue el orden de las frases del manuscrito (y no corrige el desorden de los capítulos XXIII y XXVII). Gayangos, conforme a la erudición del siglo pasado, modernizó la ortografía e hizo ciertas enmiendas innecesarias con suma arbitrariedad, con el objeto de facilitar la comprensión del texto. Los siguientes dos editores: G. Northup (1908) y Keller (1958) observaron que Gayangos ignoraba que el *LG* era una traducción. A pesar de todo esto, como lo señala Keller, la deuda a Gayangos es incalculable: sin su edición es muy probable que el *Libro de los gatos* se hubiera quedado enterrado y olvidado sin ser reconocido jamás su mérito de obra maestra.

ventajas de pérdida de legibilidad y ganancia de yerros al restaurarse algunas planchas -. Devoto nos recuerda las fechas efectivas de publicación para cada uno de sus volúmenes.

2. Edición de George Tyler Northup y reseñas consecuentes (1908)

El número 4, del mes de abril de 1908, de la revista *Modern Philology* se inicia con el trabajo de George Tyler Northup «*El Libro de los Gatos, A Text With Introduction And Notes*» (pp. 477-554 de la paginación general inferior, numeradas de 1 a 78 en alto de página). La introducción cubre las veinticuatro primeras. El texto mismo del *Libro*, de la página 25 al final, lleva al cabo de cada ejemplo las anotaciones pertinentes precedidas, si cabe, por una lista de paralelos. Se ha tachado esta edición de excesivamente atenta al original latino de Odo de Chérítón, lo que entraña una quizás discutible alteración en la numeración de los ejemplos, pero el cuidado de su transcripción, sus enmiendas y observaciones pertinentes marcan un singularísimo avance sobre la edición precedente y hacen de ésta, hasta hoy, una publicación fidedigna.²

Las dos reseñas que se le consagraron:

La de Morel-Fatio (*Romania*, 38 (1909), pp. 143-144), se centra sobre la datación incierta del manuscrito español, que para Gayangos es del siglo XIV y no del XV como estampa Northup (Morel-Fatio lo data «du

² El orden conservado de los capítulos es el del texto original (las *Fabulae* de Odo de Chérítón) establecido por Léopold Hervieux. Las transcripciones obedecen a las reglas descritas en la p. 500 de la revista, pero varios ejemplos deben ser corregidos. Es necesario recordar que Northup modifica sistemáticamente el *LG* a la vista del texto latino, su edición evita la modernización de Gayangos y transcribe más exactamente ciertas de las lecturas del manuscrito.

Las ediciones de Gayangos y Northup son ediciones sin aparato crítico.

commencement du XVe siècle» en su edición parcial del *Libro de los exemplos* por A.B.C. en *Romania* 7 (1878), p. 742), quien además lo adscribe en su edición a «(the fifteenth or early sixteen century)» para luego colocarlo «at the begining of the fifteenth century» (p. 477, texto y núm. 2 respectivamente). Esta inconsistencia carece de importancia.

La reseña de C. Carroll Marden (*Modern Language Notes*, 24 (1909), pp. 56-59) es un excelente resumen de esta «Doctor's dissertation of the University of Chicago», (recuerda, con el editor, que el manuscrito latino básico, Corpus Christi 441 -el editado por Hervieux- no es la fuente inmediata del traductor español, que en otros casos concuerda con otros manuscritos latinos), seguida de notas lingüísticas que proponen lecturas diferentes, y la indicación de expresiones de interés.

3. Edición de John Esten Keller y reseñas consecuentes (1958)

En 1958 aparece la «edición crítica» del *Libro* por John Esten Keller, que comprende una Introducción, el «Texto crítico», pp. 33-136, con notas al pie, y los *Apéndices*, más el Índice, pp. 149-150.³

Keller (ed. p. 27) considera que el ejemplo LG XLIII (*Enxiemplo del frayre*) no se encuentra en la colección de Odo. Sin embargo, como señala Darbord, está ahí presente, pero integrado en OC XLI (*De vo (p)upaet Pohilomend*): *...sicut de monacho Cluniacensi contigit*.

³ El orden de los capítulos y de los textos parece ser el más juicioso. La introducción es una buena síntesis de los conocimientos sobre el tema, pero, como lo ha observado Jean Roudil («Pour un meilleur emploi de l'adjectif 'critique' appliqué aux éditions de textes espagnols du Moyen Age»), la lectura del manuscrito no es siempre rigurosa. Además, algunas faltas, omisiones e incoherencias del manuscrito exigen un examen más atento.

Keller intenta hacer un texto crítico. Hay que tener en cuenta que hasta los setenta hubo un replanteamiento de la edición de textos con un criterio internacional.

La aparición de esta edición suscitó una gran variedad de reseñas: H.T. Stureken, Victor R.B. Oelschläger, C.C. Smith, Joaquín Gimeno, Agapito Rey.

Cada reseñador (Bernard Pottier, P. Groult, Manuel Alvar, Walter Mettmann, Gonzalo Sobejano) apunta además las deficiencias que más le interesan:

Devoto afirma que aunque pueda parecer difícil, todas estas críticas no cubren todos los defectos de la edición de Keller.

Jean Roudil, en su artículo «Pour un meilleur emploi de l'adjectif critique appliqué aux éditions de textes espagnols du Moyen Age», compara sistemáticamente las ediciones del *Libro* (Gayangos, Northup, Keller), y mostrando las múltiples incongruencias de la de este último, le niega rotundamente la calificación de «edición crítica» que se ha conferido a sí misma.

4. Edición paleográfica del *Libro* (1979)

Annie-Noële Peidro presenta en el año de 1979 su «Mémoire d'espagnol» en la Université de París - XIII, ejecutado bajo la dirección del Profesor Jean Roudil: una edición paleográfica del *Libro*. La descripción del sistema de grafía, la del de las abreviaturas, la de la puntuación, con el establecimiento de los criterios de transcripción, preceden la integral del *Libro* (pp.57-168), a continuación está la bibliografía y la anotación paleográfica de cada ejemplo, cotejado cada uno de ellos con las

ediciones precedentes. Trabajo ejemplar, base ineludible de toda crítica textual futura, puede consultarse en la Biblioteca Nacional de Madrid.⁴

5. Bernard Darbord, Edición del *Libro de los gatos* (1981-1984)

Los trabajos aparecidos en los años 1981 y 1984 sobre el *Libro de los Gatos* son obra de su actual editor, Bernard Darbord:

En el primero, «*El Libro de los Gatos. Sur la structure allégorique de l'exemple*» se dedica a la Presentación del *Libro* (el texto base, la concordancia con Odo de Chérítón, la datación de la obra por su lengua, su título) sigue la consideración de la estructura alegórica del apólogo y en particular del ejemplo.

El segundo, «*Fonctions actanciennes et ponctuation dans le manuscrit de Libro de los Gatos, ms. 1182, B.N. de Madrid*» está centrado sobre las formas de la puntuación de un manuscrito (barra, punto, sus combinaciones; la mayúscula, no siempre asociada a una barra y a un punto). Partiendo luego del trabajo de Jean Roudil «*Edition de texte, analyse textuelle et ponctuation (brèves réflexions sur les écrits en prose)*» y basándose en el quinto ejemplo del *Libro de los gatos* (*Exiemplo del ave que quebranta huesos*); trata de la puntuación en el *Libro* y su función, y en particular de «*La question spécifique de l'allegorie*» (p.134). Buena parte de la materia de estos trabajos ha pasado a su edición del *Libro de los Gatos*.⁵

⁴ Esta memoria de maestría dactilografiada reproduce las características lingüísticas del manuscrito: significados y puntuación, siempre procediendo a la corrección de algunos pasajes equivocados.

⁵ Transcribo las distintas ediciones de las primeras líneas del *exemplum I* del *Libro de los gatos* para poder compararlas:

A la manera de Gayangos y de Keller y a diferencia de Northup, Darbord sigue el orden de los capítulos del manuscrito, restableciendo, como bien ha hecho Keller, la continuidad de los capítulos XXIII (*-Enxiemplo de lo que acaesçio a -Galfer con una muger*) y XXVII (*Enxiemplo de una oveja blanca e -de un asno e un cabron*), cuyas segundas partes están colocadas respectivamente en el códice en el interior de los capítulos XXVII (*Enxiemplo de una oveja blanca e -de un asno e un cabron*) y LIII (*Enxiemplo de -la gulpeja*).

La edición de Darbord mejora el texto de las anteriores, además tiene la gran ventaja de que en cada capítulo figura el texto correspondiente de las *Fabulae* de Odo de Chérítón, para que cada lector pueda sopesar el grado de originalidad (mucho más alto de lo que se suele decir). La introducción no presenta grandes novedades respecto de los artículos ya publicados por Darbord (véase también * B.Darbord, «Acerca de las técnicas de la expresión alegórica en la obra de D. Juan Manuel»), Para puntuar el texto, Darbord se ciñe a las normas establecidas por Roudil (1978).

El galápago, seyendo en los lugares del mar fondos, rogó al águila que lo sobiese al alto ; ca deseaba ver los campos é las montañas;... (ed. de Pascual de Gayangos, 1860).

El galapago seyendo en los lugares del mar fondos rrogo al aguilla que lo sobiesse al alto, ca deseava ver los campos e llas montañas. (Ed. de George Tyler Northup, 1908).

El galapago seyendo en los lugares del mar fondos, rrogo al aguilla que lo sobiesse al alto, ca deseava ver los campos e llas montañas;... (Ed. John Esten Keller, 1958).

El -galapago feyendo en los lugares del mar fondos rrogo al aquilla que lo fobieffe al alto /Ca defeava ver los campos/ e las montañas. (Annie-Noële Peidro, Ed. paleográfica, 1979).

El -galapago, seyendo en los lugares del mar fondos, rrogo al aguilla que lo sobiesse al alto, ca deseava ver los campos e llas montañas. (Ed. Bernard Darbord, 1984).

Esta edición crítica, que se apoya constantemente en la paleográfica de Peñero, tiende a reproducir el texto conforme al estado de la lengua en cuestión, a la escritura del autor y sobre todo, trata de restituir el texto con todas sus virtualidades semánticas. El prefacio es realizado por Jean Roudil, la presentación del texto por Daniel Devoto y finalmente, Darbord realiza una excelente introducción.

././.



LIBRO DE LOS GATOS.

ADÓN COMIENZA EL LIBRO DE LOS GATOS. É CUENTA
CÓMO FUE ENEMIGO DE LO QUE ACABÓSE ENTRE EL
GALAPAGO É EL AGUILA.

I.

El galapago, seyendo en los lugares del mar fonlos, rozo al aguilá que lo sobese al alto; é ca detaba ver los erupos é las montañas; é el aguilá otorgo quanto el galapago demandaba, é sobido muy alto, et dyle «¿es agora lo que cobdiciaste ver, montes é valles?» Et dijo el galapago: «Págame lo que veo, mas querria estar en mi forada en la arcilla.» Et respondió el aguilá: «Cumple haber visto lo que cobdiciaste.» E dejólo caer, eo manera que fué todo quebrantado. E el galapago se entiende en algunos homes que son pobres tarados en este mundo, é por aventura que han esaz segun su estado, mas un se tienen por contentos con ello, é desean sebr en lo alto, é volan en el aire, et ruegan al diablo que les suba en alto en cualquier manera; así que por derecho ó por luerto, é con grandes febedules, é por fechizo, é por traicion, é por otras artes malas, algunas veces fícolos subir el diablo, é síbelos muy alto, e despues, quando ellos entienden que su estado es muy peligroso, cobdician estar en el estado de antes donde pidiéron. Estonce el diablo sejalos caer en la muerte, et despues caen en el infierno, do todos son quebrantados si se non arrepierten de antes de la muerte. e así que suben por escalera de pecados, é caen en una lugar mal é su grado.

II.

Exemplo del lobo con la cisterna.

A un lobo atravésósele un hueso en la garganta, é queriase alugar, é sus homes fueron á buscar el hueso, é acordaron entre sí que non iabir físico que le pudiese dar mejor convejo que la cigüeña que habia el peacuro luego, que le podria mejor sacar el hueso, et fueron á buscar, é fallárola, et de que la bobieron fallado dijéronla: «Amiga, nuestro señor el lobo tiene un hueso atravésado en la garganta, rogámoste allí llegar.» E prometieronla que le farian mucho bien é ella fue allí é acule el hueso al lobo, et de que gelo lobo sacálo dijoles que le deshen lo que liaban prometido, é djo el lobo: «Non te darán nada; e así te debias de tener por contento del bien que te dice cuando te tenía la cabeza en la garganta, é te li pudiese comer si quisiera.» Así acabó algunas veces á los labradores (1) é á los homes que sacro á los

(1) Dice uno valdotes, y otros acures, siguiendo al mismo.

señores; cuando les piden que les fazan merced por el servicio que les han fecho, responden luego los señores: «Así te fago de bien quanto non te fago quanto mal podria hacer; é como otros señores dicen á sus vaallos: que te podria dejo (2) vivir, que bien te podria matar si quisiese. Otrosí dicen á los homes que les sacan quando dicen que les fazan merced: «Así vos fago quanto vos fago el bien que puedo; si desto non vos pagades, é si buscar otra vida: non parra merced en como han sacado dies ó veinte años, llevado muchas malas noches é muchos malos días por le servir, é puesto muchas veces el cuerpo á peligro de muerte por ellos; et cuando les demandan que les fagan merced, dicen que lo vayan buscar é otra parte, é han de fincar allí con él; et cuando non les dan lo que han menester, han de tomar, é hanlo de ferir, et cuanto pecado ellos hacen todo es por culpa del señor.

III.

Exemplo del ave de san Martín.

Una ave lo que llaman en España el ave de san Martín, é es así pequeña como un ruiseñor, é aquesta ave ha las piernas muy ferrozadas é manera de janco. Acabóse así que un día cerca la fiesta de san Martín, cuando el sol está caliente, esta ave se echó al sol cerca un árbol é alzó las piernas é djo: «Si al cielo viera sobre mis piernas, bien lo podría yo tener.» E ella de que hobo dicho esta palabra, cayó sus faja del árbol cabella, é espantóse mucho é deshora, é comenzó de volar diciendo: «San Martín, ¿cómo non sacares á tu ave? Los tales son muchas en este mundo que cuidan ser muy ricos, é el tiempo del menester son fallados por flacos, como cuentan de los hijos de Alfonso (3) de los Arce, que en la batalla volvieron las espaldas é fugeron. ¿Puede home esto apodar? Algunos caballeros, quando tienen la cabeza bien guardada é de buen vino, dicen que pelean con tres franceses, é que vencerían los mas fuertes de la tierra, é despues vino el espanto é san Martín acorre á tu a recilla. Otrosí, algunos que profazan de otros que son flacos é de flacos corazonas que si ellos se viesan en tal, quizes que lo serían ellos mas. Otroí, eso mesmo acontece á otras personas que profazan de los pecados ajenos, é porventura que han ellos fechos otros tales ó peores que ellos, et

(1) sistema etográfico que el autor é copista del libro de los gatos.

(2) Así en el original.

(3) Hay probablemente error pero no está su primera mención corregida.

Modern Philology

Vol. V

April, 1908

No. 4

EL LIBRO DE LOS GATOS, A TEXT WITH INTRODUCTION AND NOTES¹

MANUSCRIPT

The *Libro de los gatos* is found in a single MS, No 1192 of the Biblioteca Nacional, Madrid. The volume so numbered is a codex, containing, besides the *Gatos*, a portion of Clemente Sánchez's *Libro de los ejemplos por A B C*. The codex is bound in parchment and bears on the back the title, *Ejemplos y Fábulas Morales*. The pages are of paper, measuring 13.05 by 19 centimeters. The codex contains 205 folios. The numeration of the folios is incorrect. After folio 152 of the *Ejemplos*, comes 148, making a difference of 10 pages. The *Gatos* begins with 161r (171r) and ends 195v (205v) in the middle of a fable, the last pages of the MS being lost.

The codex is the work of five hands of the fifteenth or early sixteenth century.² The first hand ends in folio 42r, the

¹I offer grateful acknowledgment to Professor Karl Patsch, of the University of Chicago both for suggestions to me this subject for investigation and for his constant helpful advice. I also wish to thank Professor S. A. Jenkins of the same university, for many useful hints, and Dr M. A. Buchanan of the University of Toronto for several valuable suggestions and for his kindness in lending me his copies of the *Ejemplos* MS. I am indebted to my colleague on the Princeton faculty, Dr C. D. Hollister, for aid in locating a Latin quotation.

²Georges Sarrasien en prose antérieure de siglo XV (Madrid 1934), pp. 40 ff. states that the hand in which the *Gatos* is written is contemporary with those who wrote the *Ejemplos* which he places in the fifteenth century. Moral Fatio *How* Vol. VII p. 462 places the latter MS at the beginning of the fifteenth century. As I am unable to see any essential difference between the hands of the codex, and as the paper throughout is of the same kind I would place the *Gatos* MS at the beginning of the fifteenth century.

EL LIBRO DE LOS GATOS

23

(fol. 161r)

Aquí comienza el libro de los gatos e cuenta luego un ensienplo de lo que escocpeo entre el galapago e el aguiña.

I

El galapago seyendo en los lugares del mar fondo trogo al aguiña que lo sobresse al año, ca decaua ver los campos e las montañas. El aguiña otorgo quando el galapago demandau e subio lo muy alto e dixole: Veas agora lo que cobdiciaste ver, montes e ualles? E dixo el galapago: Pagame que lo vea. Más querria estar en mi forado en la argiña. E respondió el aguiña: Cumpie aue uisto lo que cobdiciaste. E dexolo caer en manera que fue todo quebrantado.

El galapago se entiende en algunos obres que son pobres lazardos en este mundo o por auentura que han auz segun su estado mas non se tienen por contentos con ello e desean subir en alto e bolir en alto en el ayre. E ruegan al diablo que los suba en alto en qualquier manera, así que por derecho o por tierdo o con grandes falsedades, por fechoras o por trayciones o por otras artes malas, algunas veces faciles subir al diablo e subellos muy alto. E despues quando ellos entienden que su estado es muy peligroso cobdician estar en el estado de antes, donde pidieron. Estonge el diablo e dexalos caer en la muerte. E despues caen

The first two lines of each story are usually indented to afford space for future illumination. As usual where this has been done, the first letter is written small and faint and separate from the rest of the word—10 a. lo a. e bolir (so written by another hand and with different ink).

Hartel, *Beitrag zur Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter* (Bamberg, 1822), pp. 25-44.

Chavira, *Bibliographie des ouvrages arabes*, Vol. II, p. 90.
Contes et Fables (ed. Allan, Mecon, 1898), pp. 48 ff.

Title aguiña. The constant interchange of *i* and *ii* in this text in all positions is its most striking linguistic peculiarity. For this interchange, most commonly found in Lowland documents, cf. Moral-Palao, *Com.*, Vol. IV, pp. 21-25; Gessner, *Zachr. f. rom. Phil.*, Vol. XVII, p. 6; J. Leite de Vasconcelos, "Philologia lusitana," *Rev. Lusit.*, Vol. VI, p. 411. *Moedas das Fadas. El diablo letrado* (Madrid, 1936), pp. 21 f.

1. *del mar* is possibly a faulty translation. Latin: *Tortuca monens in sacis aquarum* et profunda. The Corpus Christi MS 461 is the one cited in these notes unless it be otherwise indicated.

2. *al año*. For the use of the masculine article with the adjective where the gender is now neuter, cf. Courvoisier, *Notes* (Paris, 1898), p. 57; Tobler, *Vernaculis Beitrag*, Vol. II (Leipzig, 1894), p. 184.

3. *caheude ca*. The one instance our MS affords of an *ca* complement of *caheude*. The almost invariable complement is *per*. In XI, f. 22, *ca* is used three times. Where an infinitive follows, e. g., XXIV, l. 25 or a clause, XXIII, l. 18, the prepositional complement is omitted.

10. For this use of *conello*, cf. Gessner, "Der spanische Personal Pronomen," *Zachr. f. rom. Phil.*, Vol. XVII, p. 12.

en alto en el ayre may need emendation. Latin: *super penam ventorum*. Also may have been confused with *alto* in an early Spanish version.

15. For this use of *c*, cf. *Merse Liber, Gram.*, Vol. III, 953. Cf. III, 1.

26

G. T. NORTHUP

en el infierno do todos son quebrantados si se non arrepienten de antes
dela muerte.

20 Ansi, qui suben por escalera de pecados
be caen en mal lugar de sus grados.

19. anfi q.—20. m. i mal de su grado.

It is as we correspond. For other examples, cf. XXV, L 18, LL 1 16, and LIV, L 27
For the subject of interpolation between the object pronoun and its verb cf. Chomsky, *Pub-*

lications Mod. Lang. Ass. of America, Vol. XX, pp. 1-2

For *de* as an equivalent to *ante*, cf. Curcio, *Proverbia*, s. v.

18, 22. These lines translate the Latin:

Sic (est) qui [sub]it[ur] a[n]t[er]a p[er]a[n]tibus o[mn]i-

bus d[e] m[er]ito in loco p[er]nae mittit.

For a similar medieval proverb, of the following from the *Proverbia Hebraica* (ed. Müllenhoff and Bohner, *Deutscher*, Berlin, 1862), Vol. I, p. 65: *Qui petit o[mn]ia n[on] videt, retrosp[er]at p[ro]p[ter] t[er]ra[m]*. Cf. also Vol. II, p. 147, for a very complete account of this and related proverbs. The words in brackets have been supplied by Marrou in the *Corpus Christi* text from other MSS. Observe the agreement of the *Gatos* with the *Corpus Christi*. For *e* in the construction of Tobler *op. cit.*, Vol. II, p. 24; also Meyer-Lübke, *op. cit.*, § 652. Bochner, *Deutscher*, *proe. Lat.*, Vol. I (Halle, 1863), p. 310, gives useful references to other treatments of the subject. Other examples in the text: XVI, l. 17, XXIV, l. 8, XXV, l. 29, XXXII, l. 16.

II

ENTENIMIENTO DEL LOBO CON LA CIGÜERA (fol 162r)

Vn lobo atravesosele un hueso en la garganta, e queriase afogar
E sus onbres fueron ha buscar el phisco e acordaron entresi que non
sua phisco que le podiese dar mejor consejo que la cigüera que sua el
pescego luego que le podria mejor sacar el hueso. E fueron a bus-
car e fallaron. E desque la oueron faldado dixeronla: Amiga, nuestro
5 señor el lobo tiene un hueso atravesado en la garganta. Prometete alla
llegar E prometieronla que la farian mucho bien. Ella fue alla e sacole
el hueso al lobo. E desque gelo ouo sacado, dixoles que le diesen lo que
le auian prometido. E dixo el lobo: Non te daran nada, ca asaz te deuran
10 de tener por conienta del bien que te fize quando te tenia la cabeza en la
garganta e te la podiera comer si quieses.

Ansi conose algunas vegadas a los labradores o a los onbres que si rruen
allos señores. Quando les piden que les fagan merced por el seruiço que
les han fecho, respondan luego los señores: Ansz te fago de bien quando
15 non te fago quanto mal podria fazer. O como otros señores dicen asus

Herlet, *op. cit.*, pp. 16, 19.

Chomsky, *op. cit.*, Vol. III, p. 49.

Juan Ruiz (ed. Ducaumon, Toulouse, 1901), p. 47.

1 For similar examples of anacoluthos cf. XI, l. 8, 37 XXXII l. 5 11 LVIII, l. 26, LVIII, l. 1. It would be easy to avoid anacoluthos in these cases by making the noun an indirect object, but cf. Nyrop, *Rom.*, Vol. XVIII, p. 502.

2 *Ombres* is thus used with reference to animals in XV, l. 11, and XXXIV, l. 2.

3 Latin: *Columba Aspid longum rostrum et potius est putius extrahere*. This would seem to point to a rarer than *que*.

4 This abrupt change from the plural to singular occurs in the Latin as well; where, however, the treatment is less awkward.

EL LIBRO DE LOS GATOS

27

uasalios que: Te dezo venir que bien te podria matar si quiesese. Otros dicen alios ombres que les suruen quando dicen que les fagan merçet. Asaz uos fago quando uos fago el bien que puedo. Si desto non uos pegades, yd buscar otra vida. Non paran mientes en como han acruado diez o ueynta años, lleuando muchas malhas noches e muchos mallos dias por los acruar o puesto muchas vezes el cuerpo (fol. 162r) a peligro de muerte porellos. E quando les demandan que les fagan merçet, dicen que lla vaya[n] buscar e otra parte e an de fincar alli conel. E quando non lles dan lo que han menester, aullo de tomar o aullo de furiar. E quanto pecado ellos fagan, todo es por culpa del señor.

16. T. podria d.—22. q. llo v.

16. For *uue* indicating a transition from indirect to direct discourse, cf. Tobler, *Beiträge*, Vol. I (Leipzig, 1922), p. 264. Weigert, *Diachronische und synchronische Syntax* (Berlin, 1927), pp. 216 ff. For other examples, see the text: XXV, 1. 15; LI, 1. 3.

III

EJEMPLO DEL AVE DE SANT MARTIN

Vna ave que llaman en España el ave de Sant Martin e es asi pequeña como vn Rey Señor e aquesta ave ha las piernas muy fermosas ha manera de juncos. Acosego asi que vn dia çerca la fiesta de Sant Martin, quando el sol sta caliente, que esta ave se echo al sol perca vn arbol e algo las piernas e dixo: Si el çuello cayese sobre mis piernas, bien lo podria yo tener. E ella que ouo dicha esta palabra, çayo vna foja del arbol esablla. Espantose mucho ha deshom e çomienço de bular diziendo: Sant Martin, como non acorras a tu ave?

Tales son muchos en este mundo que cuidan ser muy rreçios e al tiempo del menester son fallado por çacos como cuenta delos fyx[s] de Effren, [que] ar[m] jud[ic]e[s] delos arcos, enlla batalla bolueren las espaldas

2. v. Fui S.—10. d. afreariado d.

The source of this story is best treated by Liebrecht, *Jrb. f. rom. u. eng. Lit.*, Vol. III, p. 225 (a review of Besley's *Panachastro*) *Kuhle et Dupuis* (ed. Allen), p. 126.

Title. The bird of St. Martin is some bird of the martin family (*Strupendinidae*), possibly the *vinifall* (*Circus cygnus*), called in French *l'oiseau de St. Martin*, or the *king-fisher* (*Alcedo septentrionalis*); in French, *merve-pêcheur*; in Spanish, *martín pescador*. Enlared, *Flore populaire de la France* (Paris, 1879), Vol. II, p. 24, says the bird owes its name in the fact that its migratory period begins near Martinmas. Cf. Wolf, *Deutsche Mythologie* (Göttingen, 1882), Vol. I, pp. 251 f., for another explanation of the name, of also Grimm, *Deutsche Mythologie* (Berlin, 1828), Vol. III, p. 205. Liebrecht, *loc. cit.*, gives other references.

4. Our MS wavers between agreement and non-agreement in the case of past-participles in compound tenses, an evidence that the date is prior to the sixteenth century, cf. *Cerro Nona*, p. 47.

11. The allusion is to Ps. 77-9 (all scriptural references are to the Vulgate). Odo's version of this verse is as follows: *Fili Xp[ist]i, m[er]ced[em] et m[er]ced[em] arcum, conueniunt in die belli*. I take *arcum* to be a translation of the Latin *incedentes et m[er]ced[em]* the translator striving to reproduce the general meaning rather than to make a literal translation.

235601

EL LIBRO
DE LOS GATOS

EDICIÓN CRÍTICA
POR
JOHN ESTEN KELLER

*Calendario Facultad de Letras
de la Universidad de York Canadá*



CLÁSICOS HISPÁNICOS

M A D R I D
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
MCMLVIII

Libro de los gatos, ed. de John Esten Keller (1958).

I

[161r] AQUI COMIENÇA EL LIBRO DE LOS GATOS E
CUENTA LUEGO UN ENNIENPLO DE LO
QUE ACAESÇIO ENTRE EL GALAPAGO E EL AGULLA

El galapago seyendo en llos ¹ lugares del mar fondos, rrogo
al agulla que lo sobhesse al alto, ca deseava ver los campos
e lhas montanas, e el agulla otorgo quanto el galapago
demandava, e subiolo muy alto e dixole —¿Veas agora lo
que cobdiçaste ver, montes e valles?

E dixo el galapago —Pagome que lo veo, mas querria
estar en mi forado en la arçilla

E rrespondio el agulla. —Cumple aver visto lo que cob-
diçaste.

E dexolo caer en manera que fue todo quebrantado E
el galapago se entiendo en algunos ombres ² que son pobres
lazzados en este mundo, o por aventura que han saaz segun
su estado, mas non se tienen por contentes con ello, e desean
sobir en lo alto, e bolzan en alto en el ayre, e rruegan al
diablo que llos suba en alto en qualquier manera; así
que por derecho o por tuerto o con grandes falsedades, por

¹ *llos*: Este y otros muchos leonesismos aparecen muy a menudo en el *Libro de los gatos*. Véase la nota 4 de la introducción para ver citados varios estudios sobre este fenómeno.

² *ombres*: En el códice se escribe *omres*, que es la abreviatura regular. Esto, no obstante por haberse escrito *ombre* varias veces en el manuscrito, así se transcribió por la edición actual. (Véase la nota 11a.)

34

EL LIBRO DE LOS GATOS

- fechtos o por trayçiones, o por otras artes mallas, algunas vezes façellos sobre el diablo e subellos muy alto; e despues quando ellos entienden que su estado es muy pelgrosso, cobdiçian estar en el estado de antes donde pidieron. Estonge el diablo o² dexalos caer en la muerte, e despues caen en el infierno do todos son quebrantados si se non arrepienten de antes della muerte; anai que suben por escallera de pecados be⁴ caen en mal lugar mal de su grado.

² e Empleando en este sentido aparece esta palabra en otros textos antiguos españoles. Véase W. Meyer-Lübke, *Grammatik der romanischen Sprachen* (Leipzig, 1899), VIII, § 651.

⁴ be Se ve aquí una de las ortografías medievales de e e j.

II

ENXIENPLO DEL LOBO CON LA CIGUESA

[161v] Al lobo atravesele un hueso en la garganta e
 30 queriase afogar. E sus ombres fueron ha buscar el phisico
 e acordaron entre si que non avia phisico que le podiese dar
 mejor consejo que la ciguesa que avia el pesueço luengo
 que le podria mejor sacar el hueso. E fueronla a buscar e
 fallaronla, e despues que la ovieron falado, dixeronla:
 35 —Amiga, nuestro señor, el lobo, tiene un hueso atravesado
 en la garganta. Rogamoste alla llegar

E prometeronla que la farian mucho bien, e ella fue
 alla e sacole el hueso al lobo; e desde que gelo ovo sacado,
 dixoles que le diesen lo que le avian prometido.

40 E dixo el lobo: —Non le daran nada, ca asaz te devrias
 de tener por contenta del bien que te fiçe quando te tenia
 la cabeza en la garganta e te la podiera comer si quisiera

Asi: acatesçe algunas vegadas a los labradores o a los
 ombres que sirven a los señores: quando les puden que les
 45 fagan merçet por el servicio que les han fecho, rresponden
 luego los señores. —Asaz le fago de bien quando non le
 fago quanto mal podria façer.

O como otros señores dicen a sus vassallos —¿Que
 te podria? ¿Dexo venir que bien te podria malair si qui-
 50 siese!

Otrosi dicen a los ombres que les sirven quando dicen

*publication du
séminaire d'études médiévales hispaniques
de l'université de PARIS-XIII*

LIBRO DE LOS GATOS

édition avec introduction
et notes par

BERNARD DARBORD

**annexes
des cahiers
de linguistique
hispanique
médiévale**

volume 3

en vente à la librairie KLINCKSIECK

Libro de los gatos, ed. de Bernard Darbord (1984).

I

(161 r^o) Aquí comienza el libro de -los gatos e cuenta luego un *exemplo* de -lo que acasçio entre el galapago e el aguiña 1)

El -galapago, seyendo en illos lugares del mar fondos, frogo al aguiña que lo sobiesse al alto, ca deseava ver los campos e llas montanas. El aguiña otorgo quanto el -galapago demandava e subiólo muy alto, e dixo-le : — «¿ Vees agora lo que cobdiçaste ver, montes e valles ? » E dixo el galapago : — « Pago-me que lo veo, mas querria estar en mi forado en la arçilla ». E -rresponдио el aguiña : — « Cumpie aver visto lo que cobdiçaste ». E dexolo caer en manera que fue todo quebrantado.

El galapago se entienda en algunos ombres 2) que son pobres lazadros en este mundo, o -por aventura que han asaz segun su estado mas non se -tienen por contentos con çilo, e desean sobir en lo alto, e bolan en alto en -el ayre, e -rruegan al -diablo que los suba en alto en qualquer manera ; ansi que por derecho o por tuerto o con grandes faissedades, por feçuzas o por trayçiones, o por otras artes, mallas, algunas vezes 3) façellos sobir el diablo, e subellos muy alto, e despues.

1) *Aguiña, illos lugares*, etc. : graphies très courantes dans les textes léonais. On se reportera à A. Morel-Fatio, « Recherches sur le texte et les sources du *Libro de Alexandre* », *Romans*, IV, 1875, pp. 30-32 ; B. Menéndez Pidal, *El dialecto leonés*, inédit, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1952, p. 87 sq. ; A. Zamora Vicente, *Dialectología española*, IRIE, Gredos, Madrid, 2a ed., 1967, p. 122 sq. Ces formes léonaises ont naturellement pu être introduites par le copiste. À ce sujet, Bortolup suggère que ce manuscrit a pu être composé à Valdeora, aux confins de la Castille et du León, ville dont Clemente Sánchez, auteur du *Libro de los Exemplos*, était archidiacre.

2) Le manuscrit présente souvent *omies* et une fois *ombre* (fol. 185 v^o, l. 7). Nous généralisons cette dernière forme.

3) Une tache empêche la lecture de la consonne (z ? ç ?). Les deux formes *vezes / vezes* sont présentes dans le texte. L'instabilité des deux graphies est phonologiquement intéressante : elle annonce l'assourdissement général des consonnes non occlusives, au XVI^e siècle.

quando ellos entienden que su estado es muy peligroso, cobdician estar en -el estado de antes donde pidieron. Estonce el diablo e dexalos caer en la muerte 4). E despues caen en -el in-fierno do todos son quebrantados si se non arrepienten de antes de -la muerte, ansi que -suben por escalera de pecados he caen en mal lugar mal de su grado

OC V. DE TORTUCA ET AQUILA⁹⁾
Contra curiosos

Tortuca, manens in locis hu(m)idis et profundis, rogauit Aquilam, quod portaret eam in altum. Desiderauit enim uidere campos, colles et montes et nemora. Aquila adqueuit. Tortuca eam in altum portauit, et dixit Tortuca: Vides iam que nunquam uidisti, montes et ualles et nemora. Dixit Tortuca: Bene uideo; inuallen tamen esse in foramine nico. Et ait Aquila: Sufficit hec omnia tibi uidisse. Dimisit eam cadere, et tota contracta est.

Mistice Aliquis uiuit in paupere tecto, desiderat ascendere et super penas uentorum uolare, rogat Aquilam, id est Diabolum, quod aliquo modo ipsum exaltet; quandoque per fas et nefas (sic), per falsitates ascendit, et sic Diabolus ipsum portat, quandoque intelligit statum suum periculosum et mallet esse in paupere tecto. Tum Diabolus in mortem facit eum cadere, in pitium genente, ubi totus confringitur.

Sic (est) qui (stultus) scandit pernicibus alis.
 Incidit a scelis in loca plena malis

(Hervieux, p. 182)

⁹⁾ Reglas de transcripción 1 — Respect de l'édition précédente (sauf erreurs et coquilles manifestes) 2 — Les amendements [] proposés par Hervieux sont transcrits () *hu(m)idis* (Hervieux, p. 182) —> hu(m)idis. 3 — Les suppressions { } sont directement observées *quer(er)et* (Hervieux, p. 193) —> quereret. 4 — Les amendements proposés en note par Hervieux sont eux aussi directement observés *pleraque* (n. 1 *Lisez pterumoue*) (Hervieux, p. 202) —> pterumoue

4) Pour justifier la conjonction e Northup et Keller s'appuient sur W. Meyer Lübke *Grammatik der romanischen Sprachen*, Leipzig 1898, § 653, p. 659. La difficulté est que les exemples du grammairien sont très différents (les *terzende Valmore, e vo uener el canpo Can 1740'*) autant que le renvoi de Northup au début de l'exemple III. La présence d'un *e* manuscrit d'une bruyante (7 *decalos*) nous que le mot *le* latin nous se débruit une rupture de construction « entones (viens) et diablo, y (est) los duja caer ».

I-II

57

II

Ejemplo del lobo con la ciguena (161 v°).

El(1) lobo atravesosele hun hueso en la garganta, e queriase afogar. E -sus ombres fueron ha buscar el phisico, e acordaron entre -si que non avia phisico que le podiese dar mejor consejo que la ciguena que avia el pescueço luengo que le podría -mejor sacar el hueso. E fueron-la a -buscar, e fallaron-la, e desde que la ovieron falado dixeron-la : — « Amiga, nuestro señnor el lobo tiene un hueso atravesado en la garganta, rrogamos-te alla llegar ». E prometeron-la que la farián mucho bien. Ella fue alla, e sacole el hueso al lobo. E -desde que gelo ovo sacado dixoles que le diesen lo que le avian prometudo. E dixo el lobo : — « Non te daran nada, ca asaz te devrias de tener por contenta del bien que te fiçe quando te tenia la cabeça en la garganta, e te la podiera comer si quisiera »

Asi aciesce algunas vegadas a -los labradores o a -los ombres que sirven a -los señores : quando les piden que les fagan merçet por el servicio que les han fecho, rresponden luego los señores . — « Asaz te fago de bien quando non te fago quanto mal podría fazer » O como otros señores dizen a -sus vassallos : — « ¿ Que te podría ? 2) Dexo venir que bien te podría matar si quisiese »

Otrosi dizen a -los ombres que les sirven quando dizen que les fagan merçet . — « Asaz vos fago quando vos fago el bien que puedo. Si desto non vos pagades, yd buscar otra vida ». Non paran mientes en como han servido diez o -veynte años llevando muchas mallas noches e muchos malos dias por los servir o puesto muchas vezes el cuerpo (162 r°) a -peligro de muerte por ellos. E -quando les demandan que les fagan merçet, dizen que lo vaya(n) 3) buscar a -otra parte, e -an de fincar alli con -el. E quando non les dan lo que han menester, an-lo -de -tomar, o -anillo de -furtar, e quanto pecado ellos fazen, todo es por culpa del Señnor.

1) Manuscrit e Cf *infra*, XXXI, n. 1.

2) Un boudon, sans doute. La leçon de Northup ne restitue pas l'intonation *Te deso venir que bien te podría matar si quisiese*. L'interrogation (*¿Dónde...?*) est présente dans le texte latin.

3) Manuscrit : *oayo*.

LAS *FABULAE* DE ODO DE CHÉRITON Y EL *LIBRO DE LOS GATOS*

El *Libro de los gatos* se considera una traducción al castellano de las *Fabulae* (después de 1225) de Odón (u Odo, o Eudes) de Chérítón,¹ clérigo inglés de principios del siglo XIII. Esto se estableció desde el siglo XIX gracias a los estudios de Knüst, Oesterley y Hervieux.²

Probablemente Odo vivió y estudió en Francia, donde su obra fue muy conocida, y viajó a España. La edición completa y de muy buena calidad de sus *Fabulae*, que utilizaremos para este estudio, fue realizada en 1896 por Leopold Hervieux.³

Entre los 25 manuscritos conocidos de las *Fabulae* de Odo, el de Cambridge (Corpus Christi 441) presenta las mayores semejanzas con *LG*, como la concordancia lo muestra. Sin embargo, cabría la posibilidad de que este manuscrito fuera tardío, y que *LG* se ha inspirado en un

¹ Léopold Hervieux señala que el origen anglo-sajón del autor de las *Fabulae* se confirma por su gusto por la sentencia y el proverbio en inglés antiguo: *Selde cumef se betere* (*Les fabulistes Latins. Depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*, p. 179), *Of (eie) hi the brothe of athele hi ni mythe* (p. 181). El francés también aparece: *Frai bien, frai bien* (p. 180), *O sein Martin, eide nostre oiselin* (p. 184), *Ki Crapout eime, Lune semble* (p. 188).

² Vid. capítulo II. La crítica frente al *Libro de los gatos*.

³ Léopold Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*. La edición del texto ocupa las páginas 173 a 255. Desde 1884, Hervieux señaló la existencia del *LG*, «traducción española» de OC (p. 689). Hervieux menciona en este lugar otra edición del *LG*, la de Hermann Knüst, 1865, en el *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur*.

Según J. E. Keller, José Amador de los Ríos (*Historia de la literatura española*, IV, pp. 319-320) y Gayangos ignoraban la influencia de Odo de Chérítón.

documento más antiguo, ancestro de los manuscritos conocidos.⁴ El *LG* sería una traducción al castellano entre las muchas copias que se hicieron de las *Fabulae*.

Concordancias entre las *Fabulae* de Odo de Chérítón y el *Libro de los gatos*

Darbord, en su edición del *Libro de los gatos*, establece las concordancias entre las *Fabulae* de Odo de Chérítón y el *Libro de los gatos*, anotando también el motivo del índice de Tubach que las sitúa en la tradición medieval.⁵

Siguiendo a este editor, quien establece la concordancia entre OC *Odonis de Ceritona. Fabulae. Ex corporis Christi Collegii Cantabrigensis Codice MS Latino 441 extractae* y *LG Libro de los gatos*, BN Madrid, ms. 1182,⁶ observamos que la obra de Odo de Chérítón se compone de 119 *exempla* y el *Libro de los gatos* de 66.

En total, el manuscrito español ha conservado los ejemplos del OC del 5 al 58. Entre estos dos límites, constatamos 9 lagunas.⁷

La copia española, realizada entre 1350 y 1400, parece reproducir solamente una parte de una traducción hoy desaparecida y no una copia de ejemplos (los «pedazos escogidos»). Todavía ignoramos por qué el

⁴ Cfr. Northup, *El Libro de los gatos*, (ed.) p. 9.

⁵ Frederic C. Tubach. *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*. Algunos ejemplos no están registrados. Así sucede con el ejemplo XX1a, traducido en *LG* 17.

⁶ *Vid. Libro de los gatos*, ed. Bernard Darbord, introducción, pp. 34-39.

⁷ Léopold Hervieux establece una concordancia entre el *LG* y OC a partir de la traducción española, sin embargo, es preferible conservar el orden inverso e integrar en el cuadro de fábulas de OC, las fábulas no utilizadas por el autor español, que merecerían una edición más accesible (L. Hervieux, *Les fabulistes ...*, pp.106-108).

glosador español conservó solamente una parte del libro de Odo, con la exclusión de 10 textos del principio y 34 del final.

Por último, si admitimos con Keller, que el *Libro de los gatos* es una traducción desarrollada de las *Fabulae*, el análisis del ejemplo LG XXVIII resulta claro: este ejemplo se inspira en OC XXVIIa, pero desarrolla un motivo nuevo.⁸ El fenómeno es excepcional. Señalamos a este respecto, que José Amador de los Ríos pensaba que este ejemplo XXVIII *De los dos conparneros*, uno de los más extensos, no corresponde a ninguno de Odo.⁹

En resumen, la concordancia nos lleva a tres hipótesis, las dos primeras sin solución y la última en que se basa este trabajo:

a) El manuscrito base del LG no es conocido, pero debió contener todas las fábulas que contiene el LG.

b) De un manuscrito también perdido, que pudo haber sido el manuscrito base, el autor español sólo copia una parte.

c) El MS latino, Corpus Christi 441, es la base del LG y el autor español hace una selección.

⁸ El título y el principio del cuento corresponden a las *Fabulae*, pero no así la continuación de la narración. La fábula de Odo está debidamente catalogada en el *Index exemplorum* de Frederic C. Tubach, bajo el motivo núm. 304: «A liar calls an ape an emperor and is rewarded by the apes. A truthful man calls the ape an ape and is cratched and bitten».

LG XXVIII al inicio (p. 98, líneas 6-19, ed. Darbord), pero el contenido posterior (la verdad, luego la mentira escondida en un árbol) no se manifiesta ni en el índice de Tubach, ni en Keller. Este punto merecería un estudio. Enfatizo que la desigualdad entre las dos narraciones se manifiesta principalmente por el cambio de nombre de los dos personajes: *El verdadero/el mentiroso*, hasta la línea 19, *Buena Verdad/Mala Verdad* a continuación.

⁹ Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, p. 319, nota 1.

Odo de Chérítón¹⁰

Odo de Chérítón nació entre 1180-1190 en el condado de Kent en Inglaterra y se cree que murió hacia 1246-47. Su familia era normanda, establecida en Inglaterra en el momento de la conquista, de aquí puede extraerse el desprecio de Odo por la lengua inglesa y su predilección por la cultura francesa.¹¹

Según César Egasse du Boulay,¹² Odo se estableció en París desde 1200 y llegó a ser en 1210-11, Magister en Arte o en Teología. En 1219, Odo vivía en Francia como eclesiástico, porque existen una serie de sermones de aquel año en que se lee: *Ego de Ciretonia, doctor ecclesiae minimus*. Según A.C. Friend, es posible que Odo fuese alumno de Prévostin de Crémone, canciller de la Universidad hacia 1206-1209, muerto en 1210, Odo se inspiraba en él, en todo caso, en sus sermones. También utilizó parte del *Ars Concionandi* (o *Rosa Alphabetica*) de Pedro de Capua (de Mora), regente en teología en París durante los años 1206-1209.

Durante los años 1220-1221, Odo vivió en Inglaterra, pero debió hallarse en España cerca de 1224. Odo terminó sus sermones sobre las *Epistolae* o *Sermones Dominicales in Epistolas* en 1224, según el *explicit* del MS. 95 fol. 144 de la BN de Madrid, en que se lee: «*Complectum est hoc opus anno ab incarnatione Domini MCCXXIII a Magistro Odone ad laudem*

¹⁰ La vida y la obra de OC son estudiadas por Hervieux (1896) y por *A.C. Friend, «Master Odo of Cheriton», *Speculum*, XXIII, 1948, pp. 641-658. Resumen de estos artículos en la edición del *LG* de Keller, pp. 16-19.

¹¹ L. Hervieux, *Les fabulistes...*, p. 21 ss.

¹² *C.E. Bulaeus (Du Boulay), *Historia Universitatis Parisiensis*, 1665-1673. 6 vol., t. 1, p. 253. (Cit. por Keller y Darbord).

ipsius qui est alpha et...). Estos sermones fueron sin duda predicados por Odo en España a juzgar por las numerosas alusiones a lugares y asuntos españoles, como también por el uso de palabras aplicables a congregaciones de habla española.¹³

En las *Fabulae* o *Narrationes*, fuente directa del *Libro de los gatos*, se hallan menciones de la vida y las costumbres españolas. En dos fábulas de Odo, que no aparecen en el *LG*, se encuentran claras referencias a España. En la fábula *De Upupa et Philomena* leemos: «*Sic contigit in diebus nostris de quodam fratre predicatore in Hispania*» (XLI). En la fábula *De Pavone Deplumato*: «*Sic fecit quidam rex Aragonum*» (LXVI). Y en el *LG* (III) se halla el *Ejemplo del ave de Sant Martín*, en que leemos: «*Quedam avis dicitur Snacti Martini in Hispania*» (OC VII).

Probablemente Odo perteneció al clero secular y no fue, como se ha podido creer, ni cisterciense, ni dominico. Para apoyar esta afirmación, Hervieux¹⁴ observa que Odo conservó hasta su muerte la herencia de su padre, como lo atestigua su *Inquisitio post mortem*.¹⁵

Fabulae de Odo de Chérítón¹⁶

Nos preguntamos si es posible que Northrup, quien decidió que la solución

¹³ Los sermones de Odo contienen un gran número de relatos alegóricos. Estos pasajes, nombrados en una dedicatoria «apólogos» y «ejemplos», han sido estudiados por Hervieux (*op.cit.*, p.110 ss.)

¹⁴ L. Hervieux, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ Vid. G. Miccoli. «Los monjes», en J. Le Goff, *El hombre medieval*, pp. 45-82, para aclarar la diferencia entre clero secular y clero regular.

¹⁶ L. Hervieux sitúa las *Fabulae* en los años 1219-1221, por la alusión del ejemplo 1 a un arzobispo de Meaux, fallecido en 1221 y no nombrado por «decencia» y precaución: para el estudioso francés si el prelado no fue nombrado, era porque aún se encontraba vivo en el momento de la aparición de las *Fabulae*. El argumento no es muy convincente.

de los problemas y pasajes oscuros del *LG* podrían resolverse comparándolos con el original latino, pudiera determinar con exactitud cuál de los numerosos manuscritos existentes de las *Fabulae* fue base del *Libro de los gatos* o si la sola copia que existe de él no se halla mucho más cambiada y españolizada de lo que había creído.

El *Libro de los gatos* contiene una traducción en lengua española de las *Fabulae*. Se puede decir que el autor del *LG* usó como base las *Fabulae* de Chérítón y realizó una versión al castellano, si admitimos que la traducción no es exacta y que en las manos del copista español el texto latino sufrió ciertos cambios y añadiduras. El texto de las *Fabulae* retomadas en el *LG* permitirá juzgar la amplitud de la *amplificación* realizada por el prosista español.¹⁷

Además, Odo de Chérítón compuso otras obras, A.C. Friend¹⁸ propone las siguientes fechas:

Treatise on Lord's prayer (antes de 1219), *Treatise on the Passion* (antes de 1219), *Sermones dominicales de Tempore* (1219), *Sermones in*

¹⁷ L. Hervieux (*op. cit.*, p. 87) señala que la obra de Odo había sido traducida dos veces al francés: una primera vez por un anónimo (El manuscrito, compuesto sin duda en el Eure, se encontraba en 1896 en Cheltenham (Bibliothèque Phillips, cote 16230). La otra traducción se integra en los *Contes moralisés* de Nicole Bozon, obra conocida por numerosos manuscritos. Nicole Bozon era un inglés (primera mitad del siglo XIV), que se expresaba en lengua romance, ya que ésta se practicaba en los medios cultos de la isla, antes de la Guerra de Cien años. (**Contes moralisés* de Nicole Bozon, frère mineur, édition de T. Smith et P. Meyer, Société des Anciens Textes Français, Paris, 1889).

¹⁸ A.C. Friend, *op.cit.* p. 658.

epistolae (1224), *Sermones de Festiis* (después de 1225), *Fabulae* (después de 1225), *Summa de penitencia* (después de 1235).¹⁹

://:

¹⁹ Existen también los *apólogos* que son unas fábulas parecidas a las *Fabulae*, Hervieux las editó bajo el nombre de *Parabola*e (pp. 265-343). Los «ejemplos», que al contrario, hacen referencia a hechos reales, no han sido editados.

EL LIBRO DE LOS GATOS Y LA LITERATURA LATINA MEDIEVAL

Martín de Riquer apunta que «[c]ontra lo que apriorísticamente sostuvo parte de la crítica en el siglo pasado, entre el mundo de los escritores en lengua latina y el de los cultivadores de las lenguas vulgares, en nuestro caso románicas o neolatinas, existen un auténtico contacto y una innegable relación».¹

En este sentido es conveniente, como un primer objetivo de este trabajo, ver qué relación guarda el *Libro de los gatos* con la narrativa latina medieval.² Esta colección de *exempla* se entronca con toda una tradición literaria latina de la cual depende. Encontramos diversas obras, autores, géneros y temas latinos que de alguna manera se vinculan con nuestro texto.³

¹ Riquer (de). «La literatura en griego y en latín en la Edad media» en *Historia de la literatura Universal, Tomo II. Literaturas medievales...*, p. 17.

«Gran parte del progreso de la Edad Media se realizó en el campo de la educación, y uno de sus caracteres principales fué que se extendió y se ahondó el conocimiento de las ideas, las lenguas y las literaturas de la época clásica» (Gilbert Highet, *La tradición clásica*, p. 28).

Me refiero al latín: durante la Alta y Baja Edad Media, los manuscritos de los grandes autores clásicos, en la medida en que se les conocía, empezaron a multiplicarse. Se agrandaron y se sistematizaron las bibliotecas en las abadías, conventos y universidades. Y se hicieron mucho más frecuentes y mucho mejores las traducciones en latín a lenguas vulgares. Sin embargo, el griego siguió siendo casi terreno vedado. (Cfr. Highet, *op. cit.*, p. 30).

² A más de las relaciones que podamos establecer con el mundo árabe.

³ El escritor medieval de los siglos XIII, XIV y principios del XV, tanto si trabaja en la lengua culta como si lo hace en las populares, se ha formado en las escuelas, generalmente dependientes de la Iglesia, y allí ha aprendido su técnica y su arte; en estas escuelas se profesa la retórica, enseñanza en la que perduran los esquemas y los

El segundo objetivo del presente apartado será señalar la importancia del *Libro de los gatos* como versión castellana de las *Fabulae* de Odo de Chérifon.

La literatura latina en Castilla se inicia en el siglo VI. Según Serafín Bodelón, si el año 476 significa históricamente el fin del mundo antiguo con la caída del Imperio Romano de Occidente, para España, la configuración de una nueva época parece más bien derivada de la batalla de Vouillé en el 507.⁴ En dicho año nace el reino visigótico reducido prácticamente a la península Ibérica. «En ese siglo VI que comienza, las letras latinas hispanas inician un despegue que culminará el siglo siguiente con la figura de San Isidoro».⁵

Comenzando, pues, con las obras latinas hispánicas de la época visigoda, notamos la presencia de las *Etymologiae* de San Isidoro⁶ en el *Libro de los gatos*. El libro XII de las *Etymologiae* habla del quebrantahuesos, de las moscas y de la abubilla, animales que aparecen en el *Libro de los gatos*. De hecho, tenemos los siguientes *exempla*: *Enxiemplo del ave que quebranta huessos* (LG V), *Exiemplo de -la(s)*

preceptos de los tratados didácticos latinos, como el *Arte poética* de Horacio; la *Retórica Ad Herennium*. Además, el escritor medieval se ha nutrido de obras y autores de la tradición grecolatina. Por lo tanto, no es de extrañar que en estos escritores aparezcan una serie de procedimientos y de recursos estilísticos, de temas y de géneros, que encontramos en los autores clásicos. (Cfr. Riquer (de), *op. cit.*, pp. 17-18).

⁴ Vid. Claramunt, *et al.*, *Historia de la Edad Media*, pp. 23-24.

⁵ Bodelón, *Literatura latina*, p. 10. El siglo VI produce figuras tales como Justo de Urgell, Apringio de Beja, Martín Dumiese, Eutropio, Severo de Málaga, Liciniano de Cartagena y Juan de Biclario, entre otras. (Vid. Bodelón, *op. cit.*, pp. 10-23).

⁶ San Isidoro de Sevilla (556-636), figura cumbre de la cultura medieval europea. Su obra más importante es la citada monumental enciclopedia que recibe el nombre de *Etymologiae*, vasto y sistemático repertorio de todo el saber humano (arte, medicina, historia, teología, filología, historia natural, geografía, mineralogía, agricultura, costumbres, vida doméstica, cocina, etc.), que fue leída y saqueada sin tregua durante toda la Edad Media (Vid. Bodelón, *op. cit.*, pp. 24-30).

propiedades de -las moscas (LG, X), Enxiemplo de -la abobilla con el ruy-senior (LG, XLII).

Durante los siglos XI y XII, la producción literaria en latín se corresponde, de alguna forma, a la producción literaria en lengua castellana.⁷ Así, en relación con los diversos géneros tratados en las letras latinas hispanas y su respectiva expresión, en el *Libro de los gatos*, podemos mencionar el de la parodia sacra, manifestada en la *Garcineida*⁸ (siglo XI) escrita en latín por García, canónigo de Toledo.

El autor de la *Garcineida* muestra su irritación contra la congregación de los cluniacenses, que por entonces estaban monopolizando todos los puestos clave en la iglesia española.⁹ De la misma manera, en el *Libro de los gatos* se satiriza la avaricia no sólo de los cluniacenses, sino de los benedictinos y los hospitalarios de San Juan, entre

⁷ Dice Juan F. Alcina Rovira que «[d]e todas maneras, incluso en su precariedad, literatura latina y literatura romance corren entreveradas en la Península al igual que en otras zonas europeas.» («Literatura latina y literatura vulgar en España» en *Historia de la literatura española, Volumen I. Desde los orígenes al siglo XVII*, p. 79).

⁸ La *Garcineida*, una de las primeras obras que inicia en España el desarrollo de la parodia sacra, se presenta como un *Tractatus de reliquiis preciosorum martirum Albini et Rufini* («Tratado de las reliquias de los preciosos mártires Albino y Rufino»). En ese *Tractatus* se satiriza la avaricia del arzobispo de Toledo, Grimoardo (que representa al histórico Bernardo de Sédillac), y del Papa Urbano (Urbano II). Grimoardo va a Roma con las reliquias de Albino y Rufino (plata y oro), y, naturalmente, el Papa lo recibe con grandes muestras de afecto. Después, Urbano, tras observar las notabilísimas capacidades en la impartición de justicia del arzobispo, le concede la legación de Aquitania. Efectivamente, Bernardo de Sédillac obtuvo la legación apostólica de Aquitania en 1092, y otras concesiones en una estancia en Roma en 1099. La obra debió escribirse hacia esas fechas (Alcina Rovira. *op. cit.*, p. 80).

⁹ Bodelón señala que con el apoyo de Sancho Garcés y de Alfonso VI, los cluniacenses, herederos de la tradición gala desde la época carolingia se apoderaron en escaso tiempo de los más célebres cenobios: San Juan de la Peña, Leire, Oña, San Millán de la Cogolla, Carrión y Sahagún. Ripoll fue su primer puesto fuerte en España. Incluso los arzobispados de Santiago y el de Toledo cayeron en sus manos. (*Op. cit.*, pp. 78-79).

otros. En el *Enxienplo de una oveja blanca e de un asno e un cabron* (LG, XXVII), se nota esta crítica burlesca.¹⁰

Serafín Bodelón señala que «[a] la vez que la sátira estaba naciendo la didáctica en la España del siglo XI y ello en lengua latina. La lengua vernácula heredaría los dos géneros, aún en pañales, y tanto la didáctica como la sátira, llegarían a conocer gran esplendor, teñidas de parodia burlesca».¹¹ Estos dos procedimientos literarios (la sátira y la didáctica) se advierten, en romance, desde la poesía de debate y el Arcipreste de Hita¹² hasta Quevedo, pasando por el *Libro de los gatos* que, como bien señala Alan Deyermond, «[s]e da en ella [en la obra titulada LG] una fuerte sátira social dirigida contra los ricos y poderosos de la Iglesia y del estado, llevada a efecto en estilo claro y directo».¹³

Otra obra que influyó en el género didáctico, bajo la forma de sentencias y *exempla* con moraleja, es el libro *Disciplina Clericalis*,¹⁴ del cual es autor el judío de Huesca Mosé Sefardí, que en el año 1106 se convirtió al cristianismo y adoptó el nombre de Pedro Alfonso. Martín de Riquer afirma que «[e]l gran éxito que alcanzó muy pronto la *Disciplina clerical* [*sic*] es debido en gran parte a que su autor la ofreció en lengua

¹⁰ *Vid. infra*. Apartado III. 6 de esta tesis: "La crítica de las órdenes religiosas (La predicación en el libro de los gatos)".

¹¹ Bodelón, *op. cit.*, p. 80.

¹² Por ejemplo, algunos pasajes del *Libro de buen amor*, como el sermón paródico inicial o las «oras» de los «garçones golfines» (coplas 374-387). También podríamos mencionar la «Vigilia» de la *Egloga de Plácida y Victoriano* de Juan del Encina (verso 2285 y ss). Por otra parte, habría que remontarse a Marcial, poeta latino de origen hispano, para encontrar tal dosis de burla en un autor español. Sus *Epigramas* trazan un cuadro satírico de la sociedad romana de la época.

¹³ Deyermond, *Historia de la literatura española. La Edad Media*, p. 254.

¹⁴ Pedro Alfonso escribió también otras obras (*Vid. Bodelón, op. cit.*, pp. 99-102).

latina, lo que abría a toda la Europa cristiana las puertas al apólogo oriental»,¹⁵

Antes de que se conocieran en la Europa cristiana las versiones latinas y romances del *Calila y Dimna* y del *Sendebar*, la colección de narraciones de Pedro Alfonso debió haber circulado y mostrado el carácter y estilo oriental y los matices propios que estos cuentos ofrecían contrastando con la fábula grecolatina.¹⁶ La *Disciplina* fue traducida a casi todas las lenguas cultas europeas en el transcurso de los doscientos cincuenta años siguientes. Ya en pleno siglo XII circulaba una traducción francesa en verso de la *Disciplina Clericalis*, que influyó a los *fabliaux* franceses de la época, de tendencia orientalizante. Serafín Bodelón dice que

La obra del español Pedro Alfonso se convierte en el modelo del género para toda la literatura europea, a deducir por el número de manuscritos (unos cincuenta), el número de citas y derivaciones que de él hacen otros autores, como Jacques de Vitry y como Thomas de Cantimpré, por ejemplo; e igualmente el número de traducciones y adaptaciones es múltiple y variado en lengua vulgar.¹⁷

¹⁵ Riquer (de), *Historia de la Literatura Universal, Tomo III*, p. 280.

Pedro Alfonso, en el prólogo afirma que «*Deus [...] me librum hunc componere et in latinum transferre compulsi*», («Dios, que me inspiró la idea de componer este libro traduciéndolo al latín») (Pedro Alfonso, *Disciplina clericalis*, pp. 109 y 43, respectivamente), lo que, según de Riquer, parece dar a entender que primero lo redactó en árabe. Deyermond por su parte dice que quizá fue compuesta la primera versión en hebreo (Deyermond, *op. cit.*, p. 117).

Se trata de cuentos orientalizantes a modo de fábulas que Pedro Alfonso bebió de fuentes árabes y que conocía por su dominio de las literaturas hebrea y árabe.

¹⁶ Cfr. Riquer (de), *op. cit.*, Tomo III, pp. 280-281.

La narrativa en la antigua Grecia y Roma, al igual que en Oriente, formaba parte de la religión y se le utilizaba con fines doctrinales. Los árabes tomaron en cuenta este hecho y se valieron de dicha narrativa con un sentido doctrinal político. La cultura medieval tomó ambos aspectos, y a la misma narrativa se le podía utilizar tanto para la enseñanza de la doctrina religiosa como de la doctrina política, sobre todo por las relaciones que en la Edad Media se establecieron entre política y religión, constituyendo una Teopolítica. Se podría hablar de una narrativa con fines doctrinales político-religiosos, dirigida a los creyentes.

¹⁷ Bodelón, *op. cit.*, p. 100.

El auge de los cuentos con moraleja oriental continuaría en Castilla en la literatura de los *exempla*, con finalidad moralizante. En autores célebres perdura la huella del *Disciplina Clericalis*. Boccaccio, Juan Manuel, Arcipreste de Hita, Chaucer, Cervantes, Quevedo, además de los cultivadores de *fabliaux* en Francia y, evidentemente, notamos el género didáctico moralizante de la obra de Pedro Alfonso tanto en las *Fabulae* de Odo de Chérítón, texto base del *Libro de los gatos*, como en el propio *Libro de los gatos*.

Antes de referirme a las *Fabulae* de Odo de Chérítón, es necesario aclarar que al Medioevo latino llegan dos grandes corrientes fabulísticas antiguas: por un lado, las fábulas de origen griego, llamadas comúnmente esópicas; por otro, fábulas de origen indio. En la Edad Media, debido a que ambas corrientes han pasado por el tamiz del mundo árabe, hay, en las manifestaciones de una y otra, mezclados elementos de ambas.

Las *Fabulae* de Odo de Chérítón datan del siglo XIII, aproximadamente de la misma época que el *Directorium humanae uitae* de Juan de Capua, que recoge la tradición fabulística india.¹⁸ Las fábulas de Odo ilustran el tratamiento que un autor medieval hace de las fábulas esópicas. Estas se remontan a la tradición grecolatina, con procedimientos nuevos y con innovaciones. Es un ejemplo del tratamiento de la fábula antigua en la Edad Media.¹⁹

¹⁸ La obra de Juan de Capua constituye la primera versión latina que se hace del *Libro de Calila e Dimna* en época medieval.

¹⁹ Presento la cronología de las *Fabulae* de Odo de Chérítón (Sigo el texto: AA.VV. *Fábulas latinas medievales*, p. 8) para realizar en seguida su estudio (Sobre el inventario general de la fábula greco-latina, cfr. Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula greco-latina I*, p. 61 ss.):
S. VIII-VII a.C.: Aparecen las primeras fábulas aisladas (Hesíodo, Arquíloco, Estesíroco).
S. VI a.C.: Aparece la leyenda de Esopo, al que se considera el creador del género.

Acerca de las fuentes latinas de las *Fabulae* de Odo de Chérifon, podemos mencionar:

a) La tradición Medieval derivada de Aviano:

Odo de Chérifon traducido al castellano en el *Libro de los gatos*, incorpora en su colección algunas fábulas de Aviano.²⁰

En sus *Fabulae* o en sus Apéndices se encuentran Aviano 5, la fábula de *El asno vestido con piel de león*; Aviano 42, *El lobo y el cordero*; y Aviano 35 *La mona y sus hijos*. Sólo la primera de estas fábulas está en la colección de Odo propiamente dicha (*Fabulae* de OC XXVI. *De Asinis indutis pellibus Leoninis*) y pasa al *Libro de los gatos* (XXII. *Enxiemplo de -lo que acaesçio a -llos ombres con los asnos*), las otras dos (y también la primera) se encuentran entre las que Hervieux llama «fábulas ya compiladas, ya imitadas de Eudes de Cerifon». La tercera se encuentra también en María de Francia. O sea, que no sólo Odo dispuso de las colecciones de Aviano como una más de sus fuentes.²¹

300 a.C.: Es recopilada la primera colección esópica por Demetrio de Faleros. Se ha perdido.

S. I-II d.C.: Colección *Augustana* (fábulas esópicas en prosa y en griego).

S. I d.C.: Fedro escribe en latín su colección en verso. A este siglo se remontan también las fábulas en prosa de papiro Rylands 493 (primera colección en prosa).

S. III d.C.: Babrio pone en verso, y en griego, los apólogos esópicas, inspirándose probablemente en la colección de Demetrio.

S. IV-V d.C.: Aviano compone una colección de 42 fábulas en versos elegíacos latinos sobre temas tomados en su mayor parte de la tradición esópica de Babrio.

S. VIII-IX: Colección medieval de fábulas en prosa atribuidas a un tal Rómulo.

S. XII-XIII: Odo de Chérifon compone sus fábulas.

²⁰ Rodríguez Adrados, en su gran obra *Historia de la fábula greco-latina*, ha estudiado en este autor la entrada también de fábulas orientales llegadas a través de Bizancio y la multiplicidad de sus fuentes.

²¹ Esquematizo lo expuesto a continuación:

Aviano 5 (M.52 = H. 199) *Asinus pelle Leonis indutus. El asno vestido con piel de león.* — Od. Cer. Add. III, 12. *De asino pelle leonis induto* — *Fabulae* de OC XXVI. *De Asinis indutis pellibus leoninis* — *Libro de los gatos* XXII. *Enxiemplo de -lo que acaesçio a -llos ombres con los asnos.*

Aviano 42 (M. 253 = H. 99) *Lupus et Edus. El lobo y el cabrito* — Od. Cer. Add. III, 26 *De Lupo et Edo.*

Aviano ocupó un lugar importante en la tradición latina medieval. Aunque en las *Fabulae* de Odo de Chérítón encontramos pocos ejemplos.

b) La Tradición Medieval derivada de Rómulo:

Francisco Rodríguez Adrados afirma que el contenido de la colección de Odo de Chérítón es mixto.²² No se trata de una serie de fábulas de origen grecolatino adicionada, a manera de apéndice, con fábulas de origen oriental. Aquí unas y otras están mezcladas, predominando las segundas.²³ Las fábulas de Rómulo que encontramos en la colección de Odo y/o en el *Libro de los gatos* son:

OC V. *De tortuca et Aquila* — LG I. Ejemplo de lo que acaesçio entre el galapago e el agulla.

OC XI. *De Ciconia et uxore* — No aparece en el LG.

OC XVI. *De mure domestica et silvestri vel campestri* — LG XI. Ejemplo de -los mures.

OC XX. *De Leone et Lupo et V(u)lpe et venatoribus*, (tema modificado de «la parte del león») — LG XV. Ejemplo del leon e el lobo e lla gulpeja.

OC XXI^b. *De Mure, Rana et Milvo* — LG XVIII. Ejemplo del mur e la -rana con -el milano. etc.

Aviano 35 (M. 233 = H. 243 = H. 243) *Simia et Nati. La mona y sus hijos* — Od. Cer. Add. III, 14 *Item de Symea et Pullis* — (María de Francia).

Las abreviaturas utilizadas son las siguientes: M = Fábulas Medievales; H. = Número de la edición de Haurath de las Fábulas Anónimas. (Sigo la nomenclatura de Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula*. Tomo III); Od. Cer. Add. = *Odonis de Certona Fabulis Addita*; OC = Odo de Chérítón. (Para la obra de Odo utilizo la edición de L. Hervieux, *Les fabulistes latins...* Tomo IV); LG, *Libro de los gatos*.

²² Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula*. Tomo II, p. 593.

²³ Me limitaré al estudio del origen esópico de las *Fabulae* de Odo de Chérítón; en nota se verá el origen oriental.

Pero la amplitud de las lagunas en esta relación indica el predominio de las fábulas no romúleas.²⁴

²⁴ Veamos la relación de fábulas griegas a las que, con mayor o menor verosimilitud, según los casos, se puede atribuir un origen oriental, mesopotámico o egipcio. Me refiero sólo a las fábulas griegas que tiene relación con Odo de Chérítion y que pasan al *Libro de los gatos*.

{Empleo el mismo sistema de abreviaturas indicado en la nota 21.}

a) Están en primer término las fábulas griegas de las cuales hay documentación directa mesopotámica, independientemente de que la haya también egipcia o india. Claro está, me refiero a fábulas conservadas en forma idéntica, aproximada, con cambio incluso del animal o del argumento, pero manteniendo el motivo principal. Tenemos {doy la documentación abreviada}:

H.1 (= Arquíloco, *Ep.* γ) ⁺¹
El águila y la zorra

/

M. 26
Aquila et corvus medicus
El águila y el cuervo
médico

/

OC. XXIX
De Aquila et corvo medico

/

LG, XXXI
Enxiemplo del águila
con el cuervo

H. 1
El águila y la zorra

/

M. 137
Corvus et pullus columbae
El cuervo y el pollo de
la paloma

/

OC. XL
De Corvo et Pullo Columbe

/

LG, XII
Enxiemplo del cuervo
con la paloma

⁺¹ Hay testimonios mesopotámicos (*Etana*) e indios (Cfr. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, Tomo II, pp. 319 ss y 337).

b) Otras veces es en Egipto donde parece encontrarse el modelo de la fábula griega -lo cual no quiere decir que no pueda haber existido también en Mesopotamia o incluso derivar de allí toda la tradición-. Aunque cuando se trata de animales propiamente egipcios la cosa deja de ser verosímil. Tenemos:

H. 79 /	H. 2 (quizá) /	H. 2 (quizá) /
M. 19 <i>Antilops</i> <i>El antilope</i> /	M.58 <i>Auca et coruus</i> <i>La oca y el cuervo</i> /	M. 292 <i>De milvo et perdicibus</i> <i>El milano y las perdices</i> /
OC, XVII <i>De quodam animali quod vocatur anti- plos</i> /	OC, XXXVI +2 <i>De Auca et Corvo</i> <i>Perdicibus</i> /	OC, XXXVIII +3 <i>De milvo et</i> /
LG, XII <i>Enxiemplo de la bestia alfilobi</i>	LG, XXXVIII (1º) <i>Enxiemplo del ansar con el cuervo(1º)</i>	LG, XXXIX <i>Enxiemplo del millano con las perdices</i>

+2 En Odo (XXXVI) el cuervo no tiene fuerza para llevar a la Oca, pesa demasiado y.

+3 en Odo (XXXVIII), el milano quiere competir con el falcón: coge demasiadas perdices y las pierde.

H. 99 — M. 366 *Pulex et abbas* *La pulga y el abad* — OC LVIIa *De Pulice* — LG, LVI (2º) (La pulga y el abad).

c) Otras:

Panchatantra, I, 12
Callia, II, 5

/

M. 201 +4
Homo et unicornius
El hombre y el unicornio

/

OC, XLV
De Unicornie et quodam Homini

/

LG, XLVIII
Enxiemplo del unicornio

Nos encontramos, con las *Fabulae* de Odo, ante una colección muy innovadora, que rompe antiguos esquemas e introduce abundante material medieval, con frecuencia coincidente con el de la épica animal.²⁵ De hecho, al referirnos a la fábula medieval latina hay que pensar en productos como la epopeya animal y en ciertas fábulas nuevas, muy originales y hasta hoy vigentes. Sin embargo, su papel esencial fue establecer el vínculo entre la Antigüedad y la modernidad temprana.

A partir del siglo XIV se escriben importantes libros de *exempla*, como el *Libro de Buen Amor*, el *Conde Lucanor*,²⁶ o el propio *Libro de los gatos*, por ser ésta la versión en lengua vulgar de una obra en latín.

En relación con los cultivadores de las lenguas románicas en la Península Ibérica, hay que considerar que en la Baja Edad Media se produce un aumento en el nivel cultural de la zona castellana. La creación de universidades (Palencia, Salamanca, Toledo)²⁷ y la mejor educación del clero a través de diversas reformas eclesíásticas transforman el panorama de las letras. En latín la producción será menos literaria que la del siglo XII y dará más importancia a los aspectos filosóficos y eruditos. En cambio, en

²⁴ Es una fábula o símil indio bien conocido, que fue introducido secundariamente en el *Panchatantra* (Cfr. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, Tomo II, p. 564), pero que no puede, por la fecha de Odo, haber llegado a él desde el *Calila*, II, 5. Es la conocida alegoría del hombre que, caído en una fosa, come el fruto de un árbol arraigado en la misma, mientras dos serpientes roen sus raíces. Aunque esta alegoría está en dos lugares de la literatura india, es verosímil que haya llegado a Odo a través (directa o indirectamente) de la versión árabe de al-Muqaffa, base a su vez de la castellana del *Calila* y de otras más (Cfr. Rodríguez Adrados, *ibidem*, p. 546).

En cuanto a estas fábulas no romúleas, su estudio pertenece al capítulo sobre «Elementos orientales en la fábula griega» (Vid. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, Tomo I, cap. IV, pp. 301-379 y Tomo III, «Apéndice III. Fábulas Medievales», pp. 423-568).

²⁵ La colección de fábulas de Odo es conocida también con el nombre de *Bestiarium* o *Brutarium*, AA.VV., *Fábulas latinas medievales*, p. 210.

²⁶ En la *novella* el *Decamerón* encontramos huellas de los libros de *exempla*.

²⁷ Vid. Franco Cardini *et al.*, *Universidades de Europa. Raíces culturales del Viejo Mundo*. Milán, Grupo Anaya, 1991.

castellano, se producirá la primera literatura escrita de amplia difusión. Alcina Rovira dice que «([p]arece como si la función estética que había sido patrimonio del latín pasa ahora a la lengua vulgar sustituyéndola para cubrir necesidades de las clases cultas castellanas).²⁸ En esa sustitución el poder feudal de la Iglesia seguirá manteniendo su predominio ideológico a través de la selección de los materiales. Y, el mismo Alcina declara que «la literatura castellana del XIII y parte del XIV no es más que una vulgarización de estructuras latinas». ²⁹ Materiales y esquemas propios del mundo clerical y escolar se difunden en romance. Entonces empiezan a escribirse en vulgar sermones, como los de Pedro López de Baeza o Vicente Ferrer,³⁰ o a traducirse al castellano libros de *exempla*³¹ como el *Libro de los gatos*.³²

²⁸ Alcina Rovira, *op. cit.*, p. 83.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Otros ejemplos de obras en lengua vulgar son: los catecismos (existen dos en verso castellano), los himnos, como los de Berceo, el *Ay Jerusalem!* o los gozos anónimos del siglo XIV que editó Artigas.

³¹ Desde la segunda mitad del siglo XIII se divulgan repertorios de ejemplos dispuestos en orden alfabético, este sistema de ordenación era muy cómodo y de muy rápida consulta: si el predicador tenía que disertar sobre la envidia, le bastaba buscar esta rúbrica, y encontraba bajo ella una serie de ejemplos que reprobaban este pecado. La ordenación alfabética es utilizada en el *Libro de los exemplos* castellano, de Clemente Sánchez de Vercial (muerto hacia 1443), canónigo de la catedral de León, cuya rúbricas van en latín desde *Abbas* hasta *Ypocrita* y contiene casi quinientos cincuenta ejemplos. El *Libro de los exemplos* se encuentra en el mismo manuscrito que el *Libro de los gatos* y en los dos encontramos la huella latina.

³² Rodríguez Adrados dice (*op. cit.*, Tomo II, pp. 593-596), con relación al texto de Bozón (*Vid. supra*, apartado I. 3 de este trabajo: "Las *Fabulae*...", nota 17), que no es simplemente una traducción de Odo ya que Bozón se basa en una versión ya estudiada de las fábulas romúleas de Odo, mismas que éste traduce más o menos fielmente. Trabaja además con las fábulas no romúleas diversas: orientales y medievales europeas. Con frecuencia sus fuentes son las utilizadas en sus apéndices no romúleas por otras colecciones, pero también contiene «*única* orientales», inventadas o de cualquier otro origen. La versión latina se ha conservado incompleta: sólo hay de ella 14 fábulas, las editadas por Hervieux en su libro *Les fabulistes...*, pp. 256 y ss.

Rodríguez Adrados añade luego la mención de una serie de colecciones que toman o imitan las fábulas de Odo (*Odonis de Ceritona Fabulis Addita: Collectio Prima, Collectio Secunda, Collectio Tertia*), y que Hervieux edita (Hervieux, *op. cit.*, pp. 361 y ss).

Respecto a la utilización de la lengua latina o vulgar, hay dos aspectos fundamentales: en primer lugar, escritores de toda Europa, occidental y central, escriben en lengua latina durante la Edad Media y el Renacimiento,³³ aunque hayan nacido en tierras que fueron poco romanizadas³⁴ (el cristianismo es lo que los une lingüísticamente). En segundo lugar, entre los siglos XI y XIII aparecen en los países más cultos (que en otro tiempo pertenecieron al Imperio romano) diversas literaturas en lenguas vernáculas, o sea en la propia y distintiva evolución que el latín hablado había adquirido en diferentes zonas.

Sin embargo, como apunta Curtius, «[e]l florecimiento de las literaturas en lengua vulgar, a partir de los siglos XII y XIII, no supone en modo alguno que la literatura latina se agote o pase a segundo plano».³⁵

En la Península Ibérica, y lo mismo podríamos decir de Italia y Francia, al lado de los escritores que cultivan el latín nacen y florecen manifestaciones literarias en lenguas neolatinas, que llegan hasta nuestros días. Tenemos al *Libro de los gatos* como una muestra de modernidad,

Finalmente las *Fabulae* de Juan de Schiapeia, autor inglés muerto en 1360, que provienen fundamentalmente de Odo. Esta colección consta de 73 fábulas abreviadas que a veces son modificadas. Añade, sin embargo, otras fábulas de tradición romúlea y también fábulas no romúleas como la del lobo desollado para curar al león: tal vez derivadas de la tradición del Rómulo anglo-latino. Presenta, incluso, fábulas nuevas, sólo aquí existentes [Cfr. Hervieux, *ibidem*, pp. 161 y ss y 417 y ss].

³³ Algunos escritores o textos latinos (desde el Renacimiento carolingio hasta la aparición de las literaturas romances) son: Walter de las manos fuertes, Rosvita, Pedro Abelardo, San Bernardo de Clairvaux, El *Ruodlieb*, el *Libro de Santiago*, el tratado *Sobre el amor* de Andrés el Capellán, Ricardo de Bury y su *Filobiblión* y la poesía goliárdica, entre otros.

³⁴ Por ejemplo, en Inglaterra y Alemania (Vid., Walther von Wartburg, *La fragmentación lingüística de la Romania*, mapa 9).

³⁵ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, p. 48. Llegaron a traducirse al latín obras literarias escritas originalmente en lengua vulgar, como ocurrió de manera posterior con los *Contes moralisés* de Nicole Bozon. Y lo mismo se hizo, todavía a mediados del XVI, con las famosas *Coplas* de Jorge Manrique a la muerte de su padre (Cfr. Curtius, *Literatura europea*, nota 25, pp. 48-49).

tanto en el uso de una lengua romance, como en la actualización de sus *exempla*, ya que, aunque toma de la Antigüedad clásica la intención entre crítica y moralizante, tiene, por otra parte, alusiones demasiado directas a su sociedad contemporánea. El *Libro de los gatos* se encuentra, así, en la encrucijada entre el mundo medieval y el moderno.

...//...

1. 5.

LENGUAJE Y VISION DEL MUNDO

(ESTUDIO GRAMATICAL DEL *LIBRO DE LOS GATOS*)

El estudio gramatical de una obra literaria puede ser considerada como uno de los puntos de partida más relevantes para su estudio, ya que nos permite situar el texto en un ámbito histórico cultural que apunta hacia dos direcciones:

1. El estudio de la lengua en un momento de su evolución histórica y 2. La manera en que la obra literaria responde a una situación cultural.

Conforme a estas dos perspectivas, me propongo en este apartado plantear el problema de la datación del *Libro de los gatos* (LG), con lo cual se contribuye a precisar su contexto cultural para, a partir de esto sentar, las bases de una interpretación del libro.

Hacer un estudio de la lengua para la ubicación de la época en que fue escrito el *Libro de los gatos*, en tan breve espacio, implica que numerosos problemas referidos a ésta quedan pendientes; por esta razón, sólo hago el análisis gramatical de algunos puntos que considero esenciales para nuestro propósito, y señalo brevemente la expansión interna y externa que caracteriza al castellano en la Baja Edad Media.

Acerca de la fecha de la obra, los diferentes editores del *Libro de los gatos* han dado su punto de vista.

Pascual de Gayangos (1860), quien realiza la primera edición del *Libro de los gatos*,¹ indica que la forma de la composición y el estilo del *Libro*, lo obligan por sí solos a darle un lugar preferente en la colección *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*.

John Esten Keller (1958)² señala que en el *LG* se encuentran muchos ejemplos de la curiosa ortografía de los siglos XIV y XV mezclados con ciertos leonesismos, por ejemplo: *llos, mallo y aguilla*.

Ambos, Gayangos y Keller indican que la letra del *LG* pertenece al siglo XV.

George Tyler Northup (1908),³ aunque se siente incapaz de ver las diferencias esenciales de la letra y el papel del manuscrito, sitúa el *LG* a principios del siglo XV.

Bernard Darbord⁴ (1981) menciona la posibilidad de que este manuscrito sea la copia de un texto preexistente. Para fijar la fecha del *Libro de los gatos*, afirma que el siglo XV es un periodo de fuertes evoluciones lingüísticas⁵ y que éstas no aparecen en el *LG*. El estudio de

¹ *Libro de los gatos*, ed. de Pascual de Gayangos, pp. 543-560.

² *Libro de los gatos*, ed. de John E. Keller.

³ *Libro de los gatos*, ed. de George T. Northup, pp. 477-554.

⁴ Bernard Darbord, «*El Libro de los gatos*»: *sur la structure allégorique de l'exemple*, pp. 87-92.

⁵ Martín Alonso, *Evolución sintáctica del español. Sintaxis histórica desde el iberorromano hasta nuestros días*, p. 161. En efecto: «El siglo XIV es un puente literario que se construye con vistas al Renacimiento. Gramaticalmente acaso sea un siglo de transición, de aseguramiento en las formas conquistadas, con el foco sintáctico dirigido a la influencia extranjera múltiple, pero sobre todo a Italia y Francia. La sociedad se transforma de caballeresca a burguesa, y se relega casi al olvido la poesía de los tiempos heroicos, que despierta momentáneamente en Alfonso XI. Tal vez el primer rasgo diferencial en la literatura del XIV sea la tendencia didáctico-satírica en el estilo narrativo de los ejemplos y apólogos. Estudios eruditos de gran penetración psicológica».

Darbord se limita a cuestiones pronominales y verbales.⁶

Partiendo de los datos que Darbord nos proporciona en el estudio lingüístico (estructural) que hace de *Libro de los gatos*, me ocuparé de algunos aspectos gramaticales, en especial de la sintaxis del texto.

1) La sintaxis del pronombre complemento⁷

La sintaxis del pronombre complemento corresponde al sistema castellano medieval, al español de los siglos XII-XIII. Merecen recordarse, principalmente, los siguientes puntos:

a) La enclisis del pronombre complemento se emplea cuando el sujeto se expresa *antes* del verbo principal:

Ellos rrespondieron-le *que* trayan el -cuerpo de (a)quel ombre... (LG, XXIII, 2º, 89, 3-4).

El rey mando-lo façer ansi como el mandara... (LG, XXVIII, 99, 34-35).

El marinero pasola allende e de-si dixo... (LG, XLIX, 131, 3).

El llobo e lla liebre en-contraron-se en su camino... (LG, LVIII, 141, 1).

Esta práctica podría ser importante en la Castilla medieval, pues en esta posición, solamente el verbo principal integra anafóricamente el soporte del enunciado. La enclisis (o postposición) del pronombre personal complemento resulta de la obligación de expresar el soporte del enunciado antes de toda aportación incidental. Un fenómeno enclítico

⁶ *Libro de los gatos*, ed. de Bernard Darbord, p. 31.

⁷ Vid. Amado Alonso, *De la pronunciación medieval a la moderna en español*, Tomos I y II.

similar se encuentra a veces en el *Poema de mio Cid* y sobre todo en la *Primera crónica general* (... Hercules segudol fasta Moncayo..., cap. 8). Para justificarla, Darbord remarca que, mentalmente, el verbo principal, el que subordina al resto del enunciado, ocupa una posición dominante en la frase. Desde fuera del sujeto, ninguna parte del discurso lo determina ni lo considera, de ahí el lugar del pronombre complemento: el eje sintagmático refleja en esta consideración una jerarquía mental.⁸

b) En principio de frase o después de pausa los pronombres inacentuados habían de ir tras el verbo:⁹

Principio de frase:

Mostrole una -cama, e en ella un leon. (LG, XXIII, 87, 6).

Poder-la ya lijera-mente sanar si -quísiese... (LG, XXVIII, 98, 28).

Ruego-vos que me querays llevar alla por amor de Dios,... (LG, XXVIII, 99, 8).

Dexa(r)lo de dar alli donde (non) son çiertos,... (LG, XLIV, 125, 19).

Llegasse a -ella por comer-lle lla -lengua. (LG, LIII, 135, 3).

«Apostar-te (e) yo a -ti diez maravedís por uno que vençere». - «Plaçeme mucho, -dixo la liebre-...» (LG, LVIII, 142, 5-7).

Después de pausa:

⁸ * Se encontrará un enfoque nuevo sobre el tema en el artículo de Jean-Claude Chevalier, «Syntaxe des pronoms personnels compléments», en *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, nº 5, mars 1980.

⁹ Cfr. Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, § 582, 979. Vid. Carmen E. Armijo, «Colocación de los pronombres átonos *lo, la, le* durante los siglos XVI al XIX en documentos mexicanos», pp. 213-260. Vid. Beatriz Arias «Colocación de los pronombres átonos en el *Libro de los gatos*».

Rafael Lapesa afirma que el «pronombre átono, esencialmente enclítico entonces, no podía colocarse ante el verbo después de pausa [...]: «partió de la puerta», «acógense/le omnes de todas partes».¹⁰ Es raro encontrar ejemplos de pronombre antepuesto al verbo tras pausa, como «iré, lo aoraré» de *Auto de los Reyes Magos*.

La enclisis es la norma, como en los siguientes ejemplos en el *Libro de los gatos*:

Amiga, *nuestro* *senhor* el lobo tiene un hueso *atravesado* en la garganta, *rogamos-te* *alla* llegar. (LG, II, 57, 6-8).

...e *quando non querian* andar, *davantes* muchos palos. (LG, XXII, 85, 3).

El *primer* bocado que *mitiere* en la -boca, *echenle* mano tus *ombres* a -la -raposa a -la garganta... (LG, XXVIII, 99, 31-33).

E *desque* ovo bien bolado, *vino-se* a -sentar a -*un* moradral do estava *esti-ercol*... (LG, XXX, 103, 2-3).

Quando el *senhor* vio esto, *tornolo* al -su -*primero* ofiçio... (LG, XXXV, 111, 25).

...e *leguemos-nos* a -el por *perssamiento* de -buenas obras, *doliendo-nos* de -la su *pasion*... (LG, XXXVI, 113, 12-14).

...*vienen* los puercos, e *comerjelo*, *estruyengelo* todo. (LG, XLV, 126, 3).

Pues tu -eres *vençido*, *da-me* lo *que* *deves*. (LG, LVIII, 142, 19-20).

Sin embargo, el *Libro de los gatos* comprende además algunos casos que no se sujetan a los parámetros establecidos para el medioevo, por ejemplo, un caso de enclisis en el interior de frase:

¹⁰ Lapesa, *op.cit.*, § 582.

Pluguiese a -Dios *que* oviese tiradolo, e *que* oviessemos otro obispo, e -otro abbad. (LG, 138, 11-12).

Y encontramos también un caso de proclisis al inicio de frase:

-«Un -gato. Me aog(a)ra, on-de tan gran fue el miedo *que* ove *que* se me cayo el bocado de -la boca,...» (LG, XI, 69, 21 y 70, 1-2).

c) Proclisis en periodos coordinados, precedido de las conjunciones *e* o *mas*:

Rafael Lapesa señala que el pronombre átono, esencialmente enclítico entonces, «no podía colocarse ante el verbo después de pausa, ni cuando precedieran sólo las conjunciones *e* o *mas*. [...] 'e mandólo racabdar».¹¹

Sin embargo, afirma que

Precedido de *e*, *y*, la anteposición era frecuente en cláusulas enlazadas con otras que hubieran sido introducidas por una conjunción subordinativa o por un pronombre relativo: «porque salí de la tierra sin so grado *y* m troxe eil aver»; «los quel mataron *y* cativaron» (Crónica General, 42, b, y 282, b).¹²

Ejemplos en el *Libro de los gatos*:

Non te daran nada, ca asaz te devrias de tener por contenta del bien *que* te fiçe quando te tenia la cabeça en la garganta, e te la podiera comer si quisiera. (LG, II, 57, 10-13).

...mas al -cabo si *non* se emiendan viene el diablo, e matalos, e llevalos al infierno, onde mas se -les valdria en -este mundo ser pobres e lazrados *que non* despues sofrir las penas para sienpre. (LG, XI, 70, 22-25).

Bien ansi faze Nuestro Señor antes nos llama, como quando avemos pecado, *que* corramos, e nos pongamos so -las alas. Esto faze por *que* nos arrepiñamos, e nos guardemos de -fazer mal. (LG, XXXVI, 113,7-8).

Quanto mas me esfuerço para te sobir, tanto te -façes tu pessada. (LG, XXVIII, 115, 8).

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibidem*, nota 23, p. 218.

2) Ge lo (s), Ge la (s)

La forma *ge lo (s) ge la (s)* se emplea siempre en el *Libro de los gatos*:

...*quid animalia* podria ser -mas lijera *que gelos* podiese llevar...
(LG, VII, 63, 3-4)

Quando *gelas* dio, fallo dientes senallados de -los dientes del lobo (LG, XXI, 83, 9-10)

El -terçero escalon es mansar a -Dios por penitencia de sus pecados, *segun que -gela* diere su confesor. *Otrasi enmendar* su proximo todos los tuerfos *que -le tiene* en -*quid-quier* manera *que gelos* oviere fechos... (LG, XXIII, 2º, 89, 15-18)

E dixo el gato: «*Quiero que -me -lo jures*». El -mur prometio-*gelo*.
(LG, LVI, 139, 9-10)

Sin embargo, según J. Schmidely, la ausencia total de la forma *se lo* en el LG no informa a favor de una escritura muy posterior a 1400, ya que la evolución hacia *se lo* se impuso en dos siglos (del XIV al XVI).¹³

Contrariamente, Ramón Menéndez Pidal afirma que

El cast. *gelo* (sin. y plur.) en el siglo XIV empieza a dejar su puesto a la forma moderna *selo*, generalizada gracias a la influencia analógica ejercida por expresiones reflexivas como *echóselo* (a sí mismo) sobre *echógelo* (a otro). La analogía morfológica fue apoyada por la analogía fonética existente entre *g* y *s*, que se ve en formas como *tigeras*, *quijo*, *vijitar*, en vez de las etimológicas con *s*.¹⁴

¹³ *Jack Schmidely, *De «ge lo» à «se lo»*, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, n° 4, mars 1979.

¹⁴ Ramón Menéndez Pidal, *Manual de gramática histórica española*, p. 254.

3) Forma *-ra* indicativo.

En el siglo XV, la forma *-ra* viene a significar solamente al subjuntivo.

Ahora bien, su uso indicativo¹⁵ es muy vigoroso en el *LG*:

Ansi façen muchos ombres que pornan una iglegia en mano de un capellan que gastara todos los bienes dela; e despues, quando se - querelan del al obispo, porna -y otro peor que gastara la perrocha (e) el -capelan que se contiene por el quesso (e) el -mur. (*LG*, XVI, 77, 6-9).

... e dixole que eran muertas todas con -el fuerte tiempo que fiziera. (*LG*, XXI, 83, 7-8).

Entre todas las cosas que le mostraron, mostraronle un lecho que stava guissado de otras bestias commo le mostrara la muger. (*LG*, XXIII, 87, 23-25).

Maurice Molho observó que en el siglo XIII, una sinapsis (unión) reunía bajo la forma *-ra* al indicativo, expresando un hecho (real o virtual) y el subjuntivo se limitaba al plano del pasado.

En el *Libro de los gatos*, registramos este uso de subjuntivo en el plano del pasado:

Non te daran nada, ca asaz te devrias de tener por contenta del bien que te fiçe quando te tenia la cabeça en la garganta, e ta la podiera comer si quisiera. (*LG*, II, 57, 9-12).

Ca -sy Adan non pecara, nos non... (*LG*, XV, 75, 11).

Esta sinapsis se ha mantenido viva hasta una fecha que puede fijarse hacia el segundo tercio del siglo XV.¹⁶ Se dispone de un testimonio preciso, corroborado por el análisis de los textos. Se trata de una observación de Antonio de Nebrija en su glosa del capítulo V de las *Introductiones latinae*, publicadas en 1495:

¹⁵ Cfr. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid. Texto, Gramática y Vocabulario. I Parte. Crítica del texto - Gramática*, § 165.

¹⁶ Mauricio Molho, *Sistemática del verbo español, (Aspectos, Modos, Tiempos)*. Tomo II, p. 595.

Digo más que el castellano ni tiene el tiempo pasado mas que acabado, ni el venidero del indicativo. De los quales el primero dize por rodeo del tiempo passado no acabado del indicatiuo deste uerbo *e as ove*, que es *auia*, i del nombre participial infinito, como diziendo *quando tu me amaste ia te auia lo amado*, por lo que dezian hasta aqui *amara* i *ouiera amado*. (Citado en *Gramática castellana*, I, p. 133)¹⁷.

Este testimonio, afirma Molho, nos da un *terminus ad quem* preciso: «por lo que dezian hasta aquí». Estamos en la última década del siglo XV: la eliminación del indicativo en *-ra* se ha realizado, por así decirlo, a la vista de Nebrija, que ha nacido en 1441, es decir, en una época en que la forma en *-ra* podía aún evocar la completud de un acontecimiento pasado, según se ve en el siguiente pasaje de la *Vida de San Ildefonso* de Alfonso Martínez de Toledo, terminada, al parecer, en 1445:

E deziendo estas palabras e otras semejantes doña Luçia a su fijo, los canónigos que ay estauan e las mugieres que *venieran* con ella non podían tener las lágrimas. (*Vidas de San Ildefonso y San Isidoro*, ed. J. Madoz, p. 30).¹⁸

En los últimos años del siglo XV, los pasados de indicativo en *-ra* han caído prácticamente en desuso.¹⁹

Como bien observa Darbord, hace falta precisar que este empleo medieval de la forma *-ra* no se relaciona con cierto empleo subjuntivo actual, muy común en la lengua escrita después del siglo XIX:

Inclinarte sobre los viejos grabados con marco de ébano que tanto te *fascinaran* de niño y cuyos resucitados pies *se habían grabado* en tu trasmundo para siempre. (Juan Goytisolo, *Señas de identidad*).

¹⁷ Cit. en *Idem*.

¹⁸ Cit. en *Ibidem*, p. 596.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, n. 13, pp. 596-597.

Mauricio Molho estudió el fenómeno²⁰ y advierte que este giro moderno, que solamente es posible en la subordinada y desde fuera del discurso indirecto, realza al subjuntivo. Lo virtual puede en efecto expresarse por un aspecto trascendente (*se habían grabado*) o por un alejamiento cronológico (el *subjuntivo*).

En el *Libro de los gatos*, al contrario, notamos en particular que la forma -*ra* indicativo aparece frecuentemente en la proposición principal, así como en el discurso indirecto:

... e dixo que Dios verdadero non *fiçiera* todo el mundo, nin las bestias, nin los cuerpos que en (el) eran. (*LG*, VI, 62, 2-4).²¹

4) El auxiliar

El empleo del auxiliar en el *LG* sigue las reglas gramaticales de los siglos XIII y XIV. El verbo *aver* se empleaba más con objeto directo abstracto (*aver pavor, duelo, hambre*).²² En el *LG*, encontramos este uso:

El -mur, des-que vio el -gato comer con los monjes, ovo mui gran plaçer, (*LG*, IX, 66, 7-8).

Un ombre que avia nombre Galter pusso de yr buscar un logar do sienpre oviesses gozo, e nunca pudiese su coraçon entrestecer.» (*LG*, XXIII, 86, 1-2). (Gozo aquí está como sentir placer, gratas emociones).

...sepa que -subira a -lía gloria per-durable do no avra tristeza ninguna a -lía *qud* gloria nos traya Dios. Amen. (*LG*, XXIII, 90, 3-4).

E las galinas, ovieron pie-dad della, (*LG*, XXIV, 91, 9).
...*aviendo* enbi-dia del abbad, e deçiendo mal de -los otros.» (*LG*, XXIV, 92, 12-13).

²⁰ *Ibidem*, p. 654.

²¹ Cfr. Darbord, «El Libro de los gatos»: Sur la structure..., nota 10, p. 89.

²² Cfr. Lapesa, *op. cit.*, § 572, 971.

Amigo, oyo los perros, e he gran miedo *que nos alcançem*. E dixo la -gulpeja: «Non *quieras aver* -miedo, ca yo te amostrare muy bien *como* puedas escapar dellos. (LG, XL, 119, 11-13).

Onde stando hablando Efraym, ovieron grand espanto los de Israel, *que se entiende: menazando* (e)l rico o el poderoso, a -grand miedo el peyllado medroso. (LII, 135, 6-8).

La gulpeja *quando* ha grand fanbre façese *como* muerta en tierra... (LG, LIII, 135, 1-2).

E -quando su -sennor la vio quemar, ovo muy gran pessar (d)ella, començo muy fuerte a -suspirar, e a -llorar. (LG, LVII, 141, 2-3).

En el español arcaico, muchos verbos intransitivos se auxiliaban de ordinario con *ser*, aunque aparecía ya *aver*:²³

Aquel gato *que* tu vees, aquel mato a -mi padre, e a -mi mismo muchas vezes he estado a -peligro de muerte, *que* mala ves soy escapado de sus unnas. (LG, XI, 70, 2-5).

E des-*que* los canes son fartos, e (s)on ydos , vienen los cuervos, e comen -*quanto* falan en flos huessos. (LG, XVII, 78, 4-5).

El ombre bueno pregunto al lobo *que que* (-era) de -las otras ovejas, e dixole *que eran* muertas todas con -el fuerte tiempo *que* fiziera. E dixo el ombre bueno: «Pues las ovejas son muertas, da-me las pellejas. (LG, XXI, 83, 6-9).

E -des-*que* fueron llegados a -ellos, desnudaron las cogullas , e dieron en -ellos, en manera *que* los mataron... (LG, XXVI, 94, 10-12).

En todo discurso medieval hasta el siglo XV, *aver*, auxiliar, tiene dos usos. En el primer uso, *aver* y el participio pasado son dos elementos dissociables, significan dos procesos complementarios, no forman una unidad, hay concordancia:

²³ Cfr. *Ibidem*, § 562. Para los usos de *aver* y *ser* como auxiliares, la concordancia del participio con el objeto directo, valores y frecuencias de los tiempos compuestos, etc. Vid. Menéndez Pidal, *Gramática del Cantar de Mio Cid* y la tesis de Concepción Company, *Formalización del paradigma verbal compuesto en siete textos de la Edad Media*.

En esta manera el arana filla sus tellas, e ordida su -tella, consumese toda por tomar una mosca. E despues que -lla ha tomada, viene un viento, e lleva la fella, e la arana, e la mosca. (LG, IX, 67, 3-5).

...e façen los pecados que -le pone el diablo en -el coraçon. E desque los han fechos, nin fallan bien en -ellos de que se puedan aprovechar. (LG, XIV, 74, 6-8).

Las ovejas querelaron-se una vez del lobo al leon, e -deçian en plaça publica-mente que el avia furtado muchas de sus companeras e que -las avia comidas. (LG, XX, 81, 1-3).

Despues que -los asnos se ovieron vestidas las pieles de -los leones... (LG, XXII, 85, 8-9).

E des-que ovieron atados los dineros (e) -la bolsa al pescueço de -la liebre... (LG, XLIV, 124, 9-10).

Encontramos también varios ejemplos de concordancia cuando un participio se refiere a un objeto masculino-singular:

E prometieron-la que la farian mucho bien. Ella fue alla, e sacole el hueso al lobo. E -desque gelo ovo sacado dixoles que -le diesen lo que le avian prometido. (LG, II, 57, 6-9).

Pensso el -gato en su coraçon en que manera lo podria enganar que lo podiese matar. E -tanto pensso en ello [...] E -fiçolo ansi como lo avia pensado. (LG, IX, 66, 7).

En el siglo XV la no-concordancia era la regla, la sintaxis concordante se hace excepcional.

En un segundo uso del auxiliar, el participio pasado no concuerda: *aver* es el auxiliar de una sola operación verbal. En este caso, los dos elementos, inseparables, forman un solo significado:

E fueron-la a -buscar, e fallaron-la, e desque la ovieron falado dixeron-la : «Amiga...» (LG, II, 57, 4-5).
«Non paran mientes en como han servido diez o -veynte años llevando muchas mallas noches... (LG, II, 57, 20-23).

E *desque ovieron fecho su apuesta*, fue el mentiroso, e llegose a los ximios. (LG, XXVIII, 98, 5-6).

Esta doble sintaxis del auxiliar *averse* empleaba ya en el *Mío Cid*.

5) So-Soy

La alternancia *so/soy* aparece desde la segunda mitad del siglo XIV, y atestigua la desmaterialización semántica del adverbio de lugar anafórico.²⁴ Se emplea en el *Libro de los gatos*:

Non prediques agora tanto por (que) yo te -dexe; ca ermano, sepas que quando me pago so monje, e quando me pago soy calonje, e -por esto fago asy esto. (LG, IX, 66, 18-21).

Dixo la oveja negra: -«Yo so de -fuera negra, menos *preçiada*, mas de *dentro* so hermosa. -E -aca en -el mundo soy negra, e por esto menos *preçio* el mundo, e lo tengo por *suzio*». E dixo el -asno: - «Yo so mas *sario* que ninguno, que trayo cruz en los ombros, e so -semejante -al -cruçifixo, e de may(o)res bozes que ninguno». E dixo el cabron: - «Yo soy mas *sario* que ninguno, ca soy vestido de çiliçio que se façe de -los cabellos de -las cabras, e de-sí muy grand barva que nunca me -lla rape por tal que non parezca fermosso al -mundo. (LG, XXVII, 95, 4-12).

Se observa con la lectura de estas líneas, que la forma *i (so-y)* no está todavía vacía de sentido. Por el contrario, integra algún contenido anafórico («en el asunto», «a este sujeto»): las apariciones de *soy* suceden siempre a un empleo de *so* y recuerdan el contexto notional, la situación.

Entonces, no se puede decir que *soy* esté en trance de suplantar a *so*. así, este fenómeno se producirá desde los primeros tiempos del siglo XV.

Sin embargo, la doble semiología *esta/estoy, va/voy, do/doy* está ausente en el LG. No se vuelve común sino más allá de 1450. Se encuentra

²⁴ Cfr. Darbord, «El Libro de los gatos» *Sur la structure...*, nota 11, p. 91.

particularmente en el *Victorial* de Gutierre Díez de Games, terminado en 1448.

Por otra parte, respecto a la partícula *y*, tenemos:

E violos el millano *commo* *yvan* atados, e llevolos amos y dos. (LG, XVIII, 79, 3-4).

El lobo una vegada *quísso ser-monje*, e *rrogo a -un convento de -monjes que -lo quisiesen y -reçibir*;... (LG, XIX, 80, 1-2).

- «Viste, amigo *quando* tu me sacaste los ojos en *-el monte*, e viste ese arbol *grande que y -stava*. *Con cuyta suby en -el*, e *juntaron-se* y todas las animalias del mundo a *-façer cabildo*». E contole todo el fecho *commo* le *acaesçiera*. E Mala Verdad, *desque supo aquello*, plogole mucho, e fuese *quanto pudo para* alla. E subio-se encima de *aquel arbol*. E *-el estando y*, hevos las bestias do *-se -juntaron a -cabildo so aquel arbol*. (LG, XXVIII, 100, 14-20).

El mur una vegada cayo en una cuba de vino. El *-gato pasava por y*, e oyo el *-mur do façia grand rroydo en -el vino*. e *non podia salir*. (LG, LVI, 1º, 139, 1-3).

Y es aquí un adverbio anafórico que recuerda un espacio previamente establecido definido por el sujeto parlante (el lobo), tal uso es muy raro en el siglo XV.

Rafael Lapesa señala que hasta 1500-1520 caen en desuso los adverbios *y«allí»* y *ende* «de allí», «por ello».

Resumiendo, *so* y *soy* no aparecen en el LG como formas equivalentes. Además, el adverbio *i* puede evocar un lugar preciso y delimitado.

En consecuencia, estamos de acuerdo con Darbord quien conjetura que el LG fue escrito entre 1350 y los primeros años del siglo XV. No solamente la sintaxis de la forma *-ra* confirma este análisis,²⁵ sino

²⁵ Cfr. *Ibidem*, nota 13, p. 92.

también los usos sintácticos contradictorios que se daban a un tiempo:²⁶ por ejemplo en la sintaxis del pronombre complemento y el empleo del auxiliar.

Para reafirmar lo que hemos anotado acerca de la datación del *Libro de los gatos*, mencionemos las palabras de Rafael Cano-Aguilar que dice que «La historia del castellano, desde su aparición en los textos iniciales de los ss. XII y XIII, se nos muestra como una continua expansión».²⁷

Cano-Aguilar menciona que durante los siglos XIV y XV hay una expansión interna en la cual:

el castellano se convierte en la lengua «propia» de Castilla en todas sus manifestaciones escritas (literarias, jurídicas, científicas, etc.), quedando el latín restringido al ámbito de la liturgia y a ciertas actividades intelectuales. El castellano conquista así la primacía, o exclusividad, en una gama cada vez más amplia de textos, lo que obliga al «desarrollo» de un idioma que en épocas anteriores sólo servía para las necesidades prácticas de la comunicación inmediata. Ese «desarrollo» es, por una parte, la historia literaria, con sus procedimientos expresivos, sus estilos cada vez más personales y sus géneros de textos cada vez más variados.²⁸

Por otro lado, el castellano continuó su expansión externa, «ocupando nuevos territorios, absorbiendo y desplazando las formas lingüísticas de éstos y arrinconando a los otros dialectos centrales.».²⁹

Con este estudio se puede establecer que el *Libro de los gatos* se sitúa entre 1350 y 1400, lo que nos permite la posibilidad de situar la obra a finales del siglo XIV y principios del XV, hecho que implica, en

²⁶ Cfr. Lapesa, *op. cit.*, § 56.

²⁷ Rafael Cano-Aguilar, Cap. VI. «La evolución del castellano medieval» en *El español a través de los tiempos*, pp. 193-194.

²⁸ *Ibidem*, p. 193.

²⁹ *Ibidem*, p. 194.

consecuencia, que ésta nos remita a la situación castellana de la crisis de la Baja Edad Media.

El ambiente en la Península Ibérica en la Baja Edad Media es similar al de Europa: alteraciones climáticas, contracción y desigual recuperación demográfica, alteraciones sociales, enfrentamientos civiles y guerras, dificultades de todo tipo...³⁰

Los siglos XIV y XV se caracterizan, además, por una gran polémica religiosa. Recordemos que en 1378 se inicia el Cisma de Occidente que repercutió en toda Europa. Esto nos orienta a una interpretación más correcta del texto.

:///.

³⁰ Manuel González «Los reinos hispánicos en la Baja Edad Media», en Salvador Claramunt *et al.*, *Historia de la Edad Media*, p. 300.

CAPÍTULO II

LA CRÍTICA FRENTE AL *LIBRO DE LOS GATOS*

Creo que largos trechos de literatura medieval están aún en espera de la varilla adivinatoria que señale fuentes de belleza y verdad.

Ernst Robert Curtius,
Literatura europea y Edad Media latina.

Se podría decir que el descubrimiento de la Edad Media es una conquista reciente de la ciencia histórica, todavía muy lejos de estar terminada, porque la apreciación de este periodo de la historia pasó por muy diversas etapas: primero porque los humanistas, en términos generales, ignoraban la Edad Media, particularmente la Edad Media literaria; después por el hecho de ser considerada la Edad teológica por excelencia, la información acerca de ella fue realizada por los historiadores de la iglesia y de la teología. Finalmente, al chocar con el clasicismo, el espíritu romántico buscó en la tradición medieval, una fuente donde nutrir sus ideas, su estética y su entusiasmo.¹

Así, el interés por la Edad Media surge en el Romanticismo, a propósito de la conciencia histórica de esta época. De esta manera, podemos ver en incontables libros,² el reflejo de la Edad Media del

¹ Cfr. Pedro Sáinz Rodríguez, *Historia de la crítica literaria en España*, pp. 14-15 y 122.

² Como por ejemplo *Ivanhoe* (1820) de Walter Scott, entre las novelas que más universalmente se difundieron -todavía llegando a nuestros días como literatura popular e incluso infantil-, situadas en una remota y convencional Edad Media de cartón piedra. Libros que hechizaron nuestra niñez y que releemos con el afán de

romanticismo, y también, nombrar a reconocidos medievalistas de la Epoca Romántica como: Gayangos, Amador de los Ríos y Menéndez Pidal, entre otros.

Ya a mediados del siglo XX, en el año de 1948, aparecen los libros clásicos de Américo Castro y Ernst Robert Curtius, y los artículos de Leo Spitzer y Samuel Stern, trabajos innovadores que le dieron otro giro a los estudios de la literatura medieval.

La cuestión consiste ahora en tener la seguridad de que quien recurra al estudio de la literatura medieval encuentre las orientaciones precisas para caminar provechosamente por los itinerarios más viejos y más nuevos, pero siempre fructíferos en el campo que nos interesa: la crítica frente al *Libro de los gatos*. Para lograr ese objetivo, inicio este estudio, realizando una reseña del extenso prólogo bibliográfico de Daniel Devoto: «Notas para la historia del *Libro de los Gatos*»³ y finalizo esta parte mencionando los últimos trabajos que se han publicado sobre el *Libro de los gatos*. Me apoyo para la actualización de la bibliografía en Alan Deyermond «La prosa en los siglos XIII y XIV»,⁴

exponernos a ese encanto que queda en nuestro recuerdo sin perder de vista que la Edad Media expuesta en estas obras es dada desde una visión romántica. Contrariamente, Georg Lukács sitúa a la novela de Walter Scott como realista. (*Significación actual del realismo crítico*, pp. 117-118).

Solamente podríamos situar, por encima del Romanticismo al genio universal de Goethe, quien reafirmaría la tradición por última vez. Después de este autor no ha habido otro genio universal. «La historia era para él una sucesión de grandes espíritus que exigían respeto y fidelidad». Ernst R. Curtius, *op. cit.*, p. 814.

³ Colocadas «En guise d'avant-propos», en el *Libro de los Gatos*. Ed. de Bernard Darbord, pp. 7-27. Notas que son ampliación del mismo tema tratado en su libro *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular de El Conde Lucanor. Una bibliografía*, pp. 196-198.

⁴ En Alan Deyermond. *Historia y crítica de la literatura española, 1/1 Edad Media. Primer suplemento*, pp. 125-151.

II. 1.

RESEÑA DE LAS «NOTAS PARA LA HISTORIA DEL *LIBRO DE LOS GATOS*» DE DANIEL DEVOTO¹

La mejor bibliografía crítica sobre el *Libro de los gatos* es la de Daniel Devoto. Basándome en ella (tomo estrictamente lo que es importante para mi investigación), y expongo brevemente la historia de las publicaciones y crítica del texto.

1. Primera reaparición del *Libro de los gatos* (1851)

La primera reaparición del *Libro de los gatos* se encuentra entre las adiciones con que Pascual de Gayangos y Enrique de Vedia completaron el tomo I de su traducción de la *Historia de la literatura española* de George Ticknor (Madrid, Imprenta de la Publicidad, a cargo de Ribadeneyra, 1851, pp. 502-506).

Además, estas «Notas y adiciones de los traductores» se incorporaron a la versión alemana de la *History* de Ticknor «mit Zusätzen herausgegeben» por Nikolaus Julius (Leipzig, F.-A. Brockhauss, 1852, t.II, pp. 670-674).

La versión francesa de Ticknor por J.-G. Magnabal (París, A. Durand), aunque posterior a la edición completa del *Libro*, incorpora a su primer tomo de 1862 la nota de Gayangos.

¹ Para las fichas completas de los trabajos citados a continuación (libros y artículos), *Vid.* Daniel Devoto, «En guise d'avant-propos», en el *Libro de los gatos*, ed. de Darbord, pp. 7-27.

La reedición argentina de la *Historia* de Ticknor (Bs. As., Bajel, 1948, 3 vols.) conserva las adiciones de sus traductores.

2. Breve mención de *Libro de los gatos* (1862-1890)

La primera edición de *Les Vieux auteurs castillans* del conde Théodore de Puymaigre refleja las dos aportaciones sucesivas de Gayangos y se pone a contribución la adición a Ticknor.

Un apéndice a los capítulos XIV y XVI (pp. 427 ss), consagrado al tomo LI de la *Biblioteca de Autores Españoles*: luego de analizar el *Libro de los exemplos*, se ocupa del *Libro de los Gatos*.

En la «Nouvelle édition» de esta «Deuxième série» de estudios sobre los viejos autores castellanos, el texto, se organiza en el capítulo VI, «Calita et Dimna» -El Libro de los exemplos, etc., seguido del análisis de la historia de los dos compañeros (*Exemplum* de LG).

3. Primer estudio detallado del *Libro de los gatos* (1863)

Un tono totalmente distinto se hace oír en el t. IV de la *Historia crítica de la literatura española*, de José Amador de los Ríos, aparecido en 1863 y que presenta el primer estudio detallado del *Libro*.

Devoto dice que Amador de los Ríos continúa considerando los elevados caracteres de esta sátira, diferente de la de Don Juan Manuel y de la de Juan Ruiz, así como las clases sociales a las que toca (p. 321 y notas 1 a 4), con un juicio general que resonará medio siglo después (a través de Menéndez Pelayo) en el *Précis d'histoire de la littérature espagnole* de Ernest Mérimée, para quien el *Libro de los gatos* es

«remarquable par l'âpreté da sa satire» (lo mismo en la «édition entièrement refondue» de Paris, Librairie Garnier Frères 1922, p. 87). Las citas de Amador de los Ríos (apólogos IV, LII, LIV, XLVI, XIX, LV, III, con mención de varios otros en nota), llegan hasta la p. 329.

La amplia reseña de Amador por Ferdinand Wolf (*Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 6 (1865), 60-109) trata lo expuesto sobre el *Libro de los gatos* en páginas 87-88.

4. Primeros comentarios al *Libro de los gatos* (1863-1879)

El gran estudioso argentino nos informa sobre los primeros comentarios al *Libro de los gatos* y apunta que el entusiasmo de Amador de los Ríos contrasta fuertemente con la despegada actitud de Ticknor.² En las traducciones de su *History...* figura unánimemente la contribución de Gayangos sobre el *Libro de los Gatos*, pero Ticknor, que mantiene con su traductor español una nutrida correspondencia (George Ticknor, *Letters to Pascual de Gayangos*), en la que continúa por largos años las líneas de agradecimiento y donde manifiesta su vivo interés por la marcha de los materiales que compondrán el tomo LI de la *Biblioteca de Autores Españoles*, adopta para con el manuscrito allegado por Gayangos una fría y tardía reserva, que se extrema aún más para con el *Libro de los Gatos*.

² Pedro Sáinz Rodríguez anota que seguramente molestó a Amador de los Ríos la aparición de la *Historia...* de Ticknor, pues siempre que se presenta la ocasión alude a ella como incompleta y, sobre todo, carente de plan y de filosofía, dándose además la circunstancia de que el principal anotador de la traducción española, don Pascual de Gayangos, era, sin disputa, en el campo de la erudición de aquellos tiempos, el único que podía competir con Amador en el conocimiento de la Edad Media y en la actividad de exhumar textos hasta entonces inéditos.

Por otra parte, Devoto señala que la edición londinense de 1863 de la *History...* toma apenas cuenta de la existencia del manuscrito.

En el t. III «Appendix I-1862. Recent publications» (p. 456 ss) se completa la mínima información sobre el *LG* al reseñarse los últimos volúmenes de la *Biblioteca de Autores Españoles*.

La reedición de 1879 (Fourth American edition, corrected and enlarged. Boston, Osgood and Company; the Riverside Press, Cambridge) señala en la p. 81 que «`El *Libro de los Gatos* [sic]' ... it is a work of small value».

5. Odo de Chérítón y el *Libro de los gatos* (1865-1928)

En el año 1865 hay un avance definitivo en el conocimiento del *Libro de los gatos*, ya que aparecen diversos estudios que hacen la relación entre las *Fabulae* de Odo de Chérítón y el *Libro de los gatos*.

Hermann Knust «Das Libro de los Gatos» (1865), ateniéndose a Ticknor (1863) y a Gayangos, el distinguido editor de textos castellanos medievales y explorador de la biblioteca escurialense dedica la primera entrega a la traslación alemana de todos los ejemplos del *Libro*, anotando al fin o en nota al pie los relatos paralelos entre Odo y el *LG* que conoce (quedan sin declarar los números V-VI, VIII, X, XVII, XX, XXIV, XXVI-XXVII, XXIX-XXXIV, XXXVII, XLI, XLIII, XLV, XLVII, XLIX-LII, LIV, LVII). La segunda parte corresponde al estudio de los grupos de ejemplos, a su morfología y su sintaxis.

Hermann Oesterley, el editor de las *Gesta Romanorum* y el *Romulus*: «Die narrationes des Odo de Ciringtonia» (1868), comenzando con la bibliografía relativa a Odo y sus obras, termina por la edición de su texto latino (pp.127-154). Afirma que el texto español es traducción casi literal de

Odo, hasta el punto que la versión alemana de los *Gatos* vale por una traducción del libro latino. Compara a áquel con los manuscritos que transmiten la obra de Odo, en particular con el ms. Douce 88 del British Museum.

Un artículo homónimo (1871) agrega un manuscrito alemán y otro italiano, dando las correspondencias del último con el *Libro*, y allega nuevos textos latinos.

Por lo tanto, comenta Devoto que desde entonces acá, quienes se ocupan de Odo de Chérítón no pueden soslayar la versión española de sus relatos moralizados:

Así, Ernst Voigt en sus *Kleinere lateinische Denkmäler der Thiersage aus dem zwölften bis vierzehnten Jahrhundert*. En la parte dedicada a «Odo de Ciríngtonia» da en la tabla final las correspondencias de más de un centenar de relatos de Odo en varios manuscritos.

Léopold Hervieux en la primera versión de su obra fundamental (*Les Fabulistes latins*, t.I. p. 689), afirma no conocer otra traducción de Odo que la del *Libro*, publicada (?) por Knust.

Paul Meyer publica la «Notice d'un ms. de la Bibliothèque Phillipps [a Cheltenham] contenant une ancienne version française des fables d'Eude de Cherington (ou Cheriton)».

Las *Beiträge zur Geschichte der äsopischen Fabel im Mittelalter* de Bruno Herlet, según Northup «completes Voigt» en el estudio de los manuscritos latinos de Odo y su relación con el *Libro*.

Hervieux en su versión definitiva de *Les Fabulistes latins*, que convierte el estudio sobre Odo en volumen aparte (T. IV, *Eudes de Cheriton et ses dérivés*), dedica la sección segunda del capítulo IV a la «Traduction

espagnole» (pp. 106-109): el «*Libro de los Gatos, Le Livre des Chats...* ne comprend en apparence que cinquante-huit fables; mais... leur véritable nombre est de soixante-quatre»; da una «liste complète» en págs. 106-108, y menciona a Gayangos, Knust (ahora correctamente: «une interprétation allemande», añadiendo que ya menciona a Odo), Oesterley y Voigt, discutiendo la calidad del ms. Douce 88 como *corpus* más cercano al *Libro*.

George C. Keidel en sus «Notes on Aesopic fable literature in Spain and Portugal during the Middle Ages», dedica en la página final un corto párrafo (no.16) al *Libro de los Gatos* en el que casi se limita a deplorar la insuficiente edición de Gayangos.

Phil.-August Becker, al reseñar los sermones del minorita Pelbárt de Ternesván (segunda mitad del s. XV) editados por Lajos Katona-Budapest, 1902-, recordará el ejemplo de los dos compañeros como curioso caso de una narración de Odo adaptada, al este y al oeste, en España y Hungría. (*Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie*, 26 (1905), 374-375).

El folleto de Heinrich Dülks, *Der Einfluss der Fabeln Odos von Cherigton auf El Libro de los Gatos (nebst einer Analyse der nich in Libro verzeichneten Odischen Fabeln)*, es sólo el caso de la frecuente edición fragmentaria de una tesina, en este caso de Bonn, y sus 32 páginas cubren el cotejo de las primeras quince fábulas.

En su importante estudio sobre «Master Odo of Cheriton», Albert C. Friend señala el *Libro* en la p. 656 y nota 100.

Finalmente, Devoto menciona, entre los ya numerosos índices de temas y motivos de la narración tradicional, el robusto y utilísimo, *Index Exemplorum* de Frederic C. Tubach, que recoge los *exempla* del *Libro*.

6. El título del *Libro de los gatos* (1930-1961)

Daniel Devoto hace una relación de los estudios que los hispanistas han dedicado a la denominación del *Libro de los gatos*,³ título que ha sido objeto de curiosidad de grandes críticos.

Amador de los Ríos, en 1863, indica que el *Libro de los gatos* fue designado con semejante título debido a que

habida consideración á la índole del mismo y á la condición genial de los *gatos*, que al apellidarlos en dicha forma, aludió sin duda el autor á los *arañazos* que iba á dar con sus fábulas epigramáticas á todo el que, ofendiendo la moral y la justicia, provocase su bilis.⁴

Para Gayangos (1860): «El título que lleva de *Libro de los gatos* es enteramente arbitrario, no habiendo en su contenido nada que lo justifique».⁵

Knust (1865) trata de explicarlo, diciendo que las historias que faltan, relativas quizás a estos felinos, justificarían su denominación. Además, ciertas colecciones de relatos ejemplares recibían nombres de animales,

³ Entre los principales menciona a los de Gayangos, Amador de los Ríos, Knust, Baist, Menéndez Pelayo, Northup, Louis G. Zeison, María Rosa Lida de Malkiel (reseñadores: Morel-Fatio y Marden), John Esten Keller, George T. Artola, W. Mettmann. Vid. Devoto, «En guise d'avant-propos», en el *Libro de los gatos*, ed. de Darbord, pp. 16-20.

A estos artículos conviene añadir dos, citados por María Jesús Lacarra en «El *Libro de los gatos*: hacia una tipología del *Exemplum*»: J. F. Burke, «More on the Title *El Libro de los gatos*» y J. M. Solá-Solé, «De nuevo sobre el *Libro de los gatos*».

⁴ Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, nota 1, p. 319.

⁵ *Libro de los gatos*, ed. de Pascual de Gayangos, p. 445.

como el *Libro del Oso*.⁶

Baist supone que pudo haber existido un manuscrito iluminado en el cual las pinturas del gato que figuraban en los *Enxiemplos* citados eran bastante notables para darle su título al trabajo.⁷

Para Menéndez Pelayo (1905):

el título enigmático del *Libro de los Gatos* no [está] justificado por el contexto, pues aunque casi todos los apólogos son de animales, sólo en seis o siete de ellos interviene el gato. Acaso el autor entienda figuradamente por *gatos* a los que son blanco predilecto de su sátira...⁸

Northup en su edición de 1908 en su introducción dedica un apartado a «The title», y explica que *gatos* sería un yerro similar a otros efectuados por traductor o escriba.⁹ Dice que el nombre del autor en el título latino, abreviado y mal leído («Parabole Magistri Odonis» u «Ottonis»), hubiera podido dar «gatos».¹⁰ O quizás el título vulgar original fuera *Libro de los cuentos y gatos* sería entonces deformación de la escritura de esta última voz: esta explicación será la más ampliamente aceptada (*quentos y gatos*).¹¹

⁶ Knust, «Das *Libro de los gatos*», p. 130.

⁷ Vid. Devoto, «En guise d'avant-proposer», en el *Libro de los gatos*, ed. de Darbord, p. 2.

⁸ Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela*. Tomo.I. p. 177.

⁹ «To my mind, the most natural explanation is that the word *gatos* is the result of a paleographic blunder. Throughout the text most of the absurdities and errors are due to mistakes on the part either of translator or scribe» (*Libro de los gatos*, ed. de Northup, p. 491).

¹⁰ «In nearly all occur the words *Magistri Odonis* or *Ottonis*. Could these words, written in abbreviated form, and not being understood as a proper name, have been changed to *Gatos?*» (*Ibidem*, p.492)

¹¹ «Another possibility is that the original title was *El libro de los quentos*. *Quentos* and *gatos* could easily be confused. Throughout the text *g* and *q* are frequently wrongly interchanged» (*idem*).

Louis G. Zelson, en «The title *Libro de los Gatos*» (1930), realiza un estudio independiente de la denominación del *Libro* y alude a la explicación del profesor Northup, quien concluye que la palabra *gato* es el resultado de un error paleográfico y posiblemente es una deformación de *quentos*. Pero Zelson piensa que *gato* no proviene de la voz romance, sino del arameo *agadta* o del rabínico *agada(h)* (plural *agado(h)*), que significan narración, historia, lección, Agadah', aclarando en nota que técnicamente la palabra se usa para designar la parte no legal del *Talmud* y del *Midrashim*, que incluyen historias de varios tipos, dichos piadosos, material para la homilía, etc. y lo que podría implicar que el traductor del libro fuera un judío.¹²

El artículo de María Rosa Lida de Malkiel («¿Libro de los gatos o libro de los cuentos?») (1951), muestra que «entre las colecciones de cuentos conocidas en castellano en la Edad Media, el *Libro de los gatos* se singulariza por su crítica a la Iglesia»,¹³ y que «parece que se les llamó así [*gatos*] a los herejes albigenses o cátaros (gr. 'puros'), sacando también partido del juego de palabras».¹⁴ Esto se desprende del predicador alemán del siglo XIII Berthold von Regensburg:

«Con tal connotación parece que el término *gatos* acabó por aplicarse a toda religiosidad sospechosa por excesiva».¹⁵ Rosa Lida cita los «gatos religiosos» del *Conde Lucanor* (*Exemplo XLII*) expresión que también

12. «[T]he Aramaic word *agadta* or the rabbinic *agada(h)* (plural *agado(h)*, meaning 'narration, story, lesson, Agadah'», aclarando en nota que «Technically the word is used to designate the non-legal portions of the Talmud and Midrashim, including stories of various kinds, pithy sayings, homiletic material, etc.» (Louis G. Zelson, «The title *Libro de los gatos*», pp. 237-238).

13. María Rosa Lida de Malkiel, «*Libro de los gatos o Libro de los Cuentos*», p. 48.

14. *Idem*.

15. *Idem*.

se encuentra en refranes y locuciones tradicionales. Hasta cierto punto, concluye:

este particular valor semántico de *gato* viene a confirmar la vaga sospecha de Menéndez Pelayo, ya que el título designa, en efecto, «a los que son blanco predilecto» de la sátira del *Libro*.¹⁶

John Esten Keller en su artículo «Gatos not *quentos*» (1935), propone el particular sentido de «'cat', *catus*, *a*, *um* 'intelligent' or 'shrewd', and the verb *catam*»¹⁷ (sin ligar esta explicación con el específico sentido del *Libro*), agregando:

At least three Arabic words come to mind the first and perhaps the most likely is the noun *khatta*, one of the meanings of which might be «writing» and hence possible «tale». This could have given the Spanish *gata* and then *gato*; the second, *gat'ah*, literally «piece», can carry the meaning of «piece of writing», and so «story» and the verb *ghatta* «to cover» and «to hide» might have had some influence. The *enxiemplos* in *El Libro de los gatos* are parabolic and therefore needed the moralizations that accompanied them.¹⁸

Keller acepta, como Northup que «There was a *Libro de los cuentos*»¹⁹ y concluye que «the word is *gato* in the manuscript».

Los últimos trabajos aparecidos sobre este particular son de George T. Artola en «El *Libro de los Gatos*. An Orientalist View of Its Title» (1955-1956) quien se apoya en el papel del gato en la fábula hindú, misma que desemboca en la narrativa medieval española, persistencia que no es en manera alguna sorprendente: «Small wonder, then, that a Hindu motif

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ *Libro de los gatos*, ed. de Keller, p. 444.

¹⁸ *Ibidem*, p. 445.

¹⁹ *Idem*.

should reappear in a medieval Catholic milieu and serve as a vehicle of adverse criticism directed at the Church and its clergy».²⁰

W. Mettmann, «Zum Titel *El Libro de los Gatos*» (1961), robustece la solución propuesta por María Rosa Lida de Malkiel aportando los dos ejemplos de la expresión «gatos relijiosos» contenidos en un *Planto de España* atribuido a San Isidoro.

Para concluir con los estudios realizados sobre el título del *Libro de los gatos* podemos afirmar que la crítica ha demostrado una gran inventiva. «Gatos» es una palabra polisémica y, para su interpretación, están los que ven en la palabra un error paleográfico y proponen, en sustitución «quentos» o el arameo «agadah» (narración) o el árabe «khaffa» (cuento); incluso se ha sugerido «gatones» (por Catón). En su contra se alinean los que prefieren conservar el vocablo y buscar para él una interpretación alegórica donde «gatos» equivaldría a hipócritas religiosos.²¹

En este trabajo donde considero que el título del *Libro de los gatos* se debe a que el texto no sólo se usó para ayudar a predicar, sino también como *libro* en tanto *imago mundi*, lo cual ayuda a entender el sentido del enigmático título en el que la palabra *Gatos* simboliza a los creyentes.

El libro se presenta como un espejo que enfrenta el comportamiento de los hombres ante lo sagrado; probablemente porque el gato representa la relación con lo oculto, con lo indescifrable, con el más allá

²⁰ George T. Artola, «El *Libro de los gatos*. An Orientalist view of its title», p. 19.

²¹ Fernando Gómez Redondo «Prosa y ficción», en Carlos Alvar *et al.*, *La prosa y el teatro en la Edad Media*, p. 144.

-transmundo-, idea apoyada en el poder de visión del gato: éste ve en la oscuridad, de ahí su asociación con lo secreto. En la Edad Media se le relacionaba tanto con el bien como con el mal.²²

7. Estudios dedicados a ciertas particularidades del *Libro* (1905-1965)

En primer lugar hay que mencionar la nota de Northup, en forma de carta a los directores de *Modern Language Notes* (20, (1905), 30-31) en la que cita la edición de Gayangos (1884), el estudio de Knust, y su intención de «publish a corrected text of *El Libro de los Gatos*, using the Latin versions as a basis of criticism». Demuestra sobre esta base que el pretendido «Libro del Oso» no es más que una mala lectura del título del libro del profeta Oseas.

Medio siglo transcurre entre esta nota y la de Walter Mettmann, «Altspanische bufo 'kröte'» (1961), que trata de precisar el sentido de una voz complementaria en el ejemplo LIV: *galapago* como 'Pieza de madera en que entra la reja del arado' (*Dic. de Aut.*).

A la zaga del estudio de Mettmann surge el de M. Roy Harris, quien discute la tesis de su predecesor en el artículo «Bufo 'owl' or 'toad' in the *Libro de los Gatos?*». Este trabajo, que aparenta seguir una excelente línea metodológica, pierde su rigor de investigación cuando toma de sus fuentes solamente lo que le conviene y se apoya en errores manifiestos del texto que trata. Ni siquiera en lo que Harris considera (nota 20) «mundo ficticio de la fábula» puede aceptarse que su apreciación sea coherente. Dejando a un lado la interpretación de *galapago* aportada por Mettmann, si Harris reconoce que «Just why he [the translator] chose the turtle to play this role

²² Vid. *infra*, Apartados III. 1. «El libro como *imago mundi*», y III. 2. «Los cuatro sentidos en el *Libro de los gatos*» de esta tesis.

[el de rastra] is difficult to determine» (p. 151). Da por segura su intención en lo referente a la voz complementaria *bufo* señalando:

If this interpretation is correct, the *enxiemplo* does not, contrary to Mettmann's opinion, bear witness to a hitherto unknown Old Spanish **bufo* «toad,» but deals with the well-known *bufo* «owl». (p. 151).

La crítica a Mettmann se apoya en razones lingüísticas.

Daniel Devoto, por su parte, aclara que hay dos razones para oponerse a estos estudios. La primera es la completa unanimidad de los traductores romances que entienden que *bufo* es aquí el sapo y no el búho. La otra razón es de lógica zoológica.

:://::

II. 2.

ÚLTIMOS TRABAJOS SOBRE EL *LIBRO DE LOS GATOS* (1985-2000)

Dado que la bibliografía de Devoto termina en 1984, actualizaré aquí los últimos estudios sobre el *Libro de los gatos* hasta el año 2000.¹ Cabe destacar los nombres de Darbord, Deyermond, Lacarra y Bizari.

María Jesús Lacarra Ducay, en su artículo «El *Libro de los gatos*: hacia una tipología de 'enxiemplo'», clasifica los *enxiemplos* del *Libro* en cinco formas breves, cuyos términos latinos podrían ser: *exemplum* (palabra usada en un sentido restrictivo), *fabula*, *allegoria*, *descriptio* y *similitudo*.

Hugo Óscar Bizari, en «La crítica social en el *Libro de los gatos*», concluye que, al igual que las *Fabulae* de Odo, el libro trata de corregir las costumbres de clérigos y legos según los decretos del IV Concilio de Letrán de 1215, y que los cambios efectuados por el autor español reflejan el delicado problema del clero inmoral de la España del siglo XIV.

Por su parte Alan Deyermond, en «The Moralizations of the *Libro de los gatos*», afirma que Bizari tiene razón, pero hay que insistir más en la originalidad de las moralizaciones del texto español frente a las de su fuente, explicando la coexistencia -que puede sorprender- de una crítica radical contra los ricos y de la preocupación por conservar la estructura de la sociedad.

¹ Las referencias completas a estos trabajos se encuentran en la hemerografía, al final de este trabajo.

Hay que mencionar también el trabajo sobre «Técnicas del sermón medieval en el *Libro de los gatos*» de Hugo Óscar Bizzari.

En otro de sus artículos, «Nuevas reflexiones sobre el enigmático título: *Libro de los gatos*», este investigador realiza un útil repaso de las hipótesis sobre el tema: sostiene que, teniendo en cuenta el contexto didáctico del *Libro de los gatos*, dicha palabra encerraría diversos sentidos. Deyermond afirma, por su parte, que esta solución sería aceptable para la obra de Juan Ruiz por su comprobada afición a la ambigüedad, pero no hay indicios de que el autor del *Libro de los gatos* también la tuviera. Bizzari en la nota 14 de su artículo señala que lo que el libro presenta es «una simultaneidad de mensajes».

Hay que apuntar que Pedro J. Lavado Paradinas, en «Acercas de algunos temas iconográficos medievales: el *Roman de Renard* y el *Libro de los gatos* en España», estudia el trasfondo iconográfico de algunas partes del *Libro de los gatos*.

Finalmente, menciono el artículo de Beatriz Árias Álvarez: «Colocación de los pronombres átonos en el *Libro de los gatos*», y el mío: «El bestiarío medieval: Una clave para la interpretación del *Libro de los gatos*».

A partir de la lectura de este capítulo se concluye que tanto los estudios literarios como la crítica tienen un carácter claramente histórico y evolucionan y se modifican a través del tiempo. Los trabajos realizados sobre el *Libro de los gatos* han cambiado del siglo XIX al presente. Los estudiosos actuales se interesan más por el contenido e interpretación de la obra haciendo uso de diversas teorías, a diferencia de los anteriores que se preocuparon por dar a conocer el texto y comentar, de manera

superficial, las ediciones así como algunos aspectos del libro; sin embargo, gracias a la curiosidad arqueológica y al afán de difusión de estos últimos se tuvo conocimiento de la obra.

://:

CAPÍTULO III

LA VISIÓN DEL MUNDO EN EL *LIBRO DE LOS GATOS*

La obra responde a una *Weltanschauung* distinta de la nuestra (a otra visión del mundo, a otras creencias y experiencias, etcétera) y si es aún posible «dialogar» con ella no es tratando de «convertirnos» al espíritu del que nació la obra (intento, por lo demás inútil), pero sí tratando de descubrir qué es lo que ella nos dice todavía a nosotros. No se trata de adaptarla a nuestra visión del mundo, ni de adaptarnos nosotros a ella, sino, literalmente de «dialogar» con la misma; de ver lo que el pasado puede decir todavía al presente, y qué respuesta podemos dar nosotros a sus misterios.

Xavier Rubert, *Teoría de la sensibilidad*.

III. 1.

EL LIBRO COMO *IMAGO MUNDI*

(UNA LECTURA DEL *LIBRO DE LOS GATOS*):

El desarrollo de la teoría y la crítica literarias a lo largo del siglo XX ha dado por resultado una nueva visión de la literatura, que no sólo permite una mejor comprensión de las grandes obras de nuestro siglo, sino que además arroja una nueva luz sobre las obras literarias del pasado.

Si en un principio la teoría y la crítica literarias encontraron su fundamento en la apreciación e interpretación de la literatura en las teorías estéticas e históricas, ya desde el mismo siglo XIX fueron incorporando, gradualmente, otras visiones desde otros campos de estudio. Esta multiplicidad de enfoques que ya en el siglo XX van del psicoanálisis a la hermenéutica filosófica, pasando por la lingüística y una multiplicidad de ciencias sociales, entre las que destacan la antropología y la historia de las mentalidades, así como la renovación de los estudios filológicos, permiten valorar la producción literaria de nuestro siglo así como la del pasado con nuevas perspectivas que revelan, por un lado, que nuestros juicios en torno a las obras literarias son insuficientes, y que la lectura de las obras llamadas clásicas es parcial con respecto a sus

¹ El siguiente texto forma parte de la «Introducción» que actualmente preparo de una edición modernizada del *Libro de los gatos*.

propósitos, ya que no se limitan a su solo carácter estético e histórico; por otro, la necesidad de releer las obras literarias asumiendo que no sólo estamos ante una compleja aventura lingüística comunicativa estética e histórica, sino que además se trata de una aventura intelectual en la cual el lector debe tomar los riesgos, las dificultades y los placeres que los textos literarios proponen.

En otras palabras, los estudios literarios desde diferentes campos de estudio, previenen al lector de un complejo ritual de la lectura que pone en juego no sólo un desciframiento del mundo a través del lenguaje, sino que además le revela una identidad secreta y un mundo oculto del que puede formar parte.

Desde esta perspectiva, la literatura de la Edad Media puede aparecer ante nosotros los lectores de fin de siglo y de fin de milenio, como una aventura intelectual compleja en la cual podemos advertir que los «lectores» que llamamos medievales llevaban a cabo una «lectura» que podía implicar dos niveles de recepción:

a) La recepción visual del texto escrito acompañada con la lectura en voz alta (la lectura en silencio era practicada, pero no frecuente en la época medieval).

b) La audición del texto, gracias a la lectura de un «lector» que se encargaba de transmitir el texto a un grupo de oyentes («lectores»), pero no en una reproducción, que podríamos denominar monótona o mecánica, sino que la lectura se proponía como una *dramatización* del texto con el propósito de lograr una mejor participación en lo que hemos llamado el ritual de la lectura.

En la Edad Media, el lenguaje se asumía no sólo como expresión de una racionalidad (filosóficamente), sino que además se consideraba que participaba de elementos míticos y mágico-religiosos que permitían una

comunicación no sólo a nivel de la tríada: sujeto (racional) - realidad material - sujeto (racional), sino también un conocimiento de realidades imaginarias, sagradas (metafísicas) o míticas.

Para los hombres medievales, la esfera de la lectura (comprensión de un texto por medio del acto de leer o de escuchar un texto escrito o un texto oral) era mucho más amplia que la del hombre contemporáneo que fragmenta su recepción y comprensión, en tanto la subordina a una racionalidad que debe dar cuenta de una interpretación orientada a un aspecto particular de la recepción del texto; en tal sentido, cuando volvemos la mirada a la literatura medieval encontramos en ella la posibilidad de entender el fenómeno literario en una dimensión más amplia que la actual.

Otro hecho significativo en nuestra relación con la literatura del pasado y concretamente con la literatura medieval es la selección que de ella hemos hecho para proponerla con carácter paradigmático, para incluirla en un repertorio denominado clásico, dentro de la cultura occidental, y concretamente en la llamada literatura medieval española en lengua castellana. Repertorio que ha pasado a las historias de la literatura y que ha significado una forma de lectura y una determinada interpretación, dentro de las coordenadas histórico-sociales en las que se producen estos textos guías, con respecto al *corpus* textual aceptado por un grupo social como literatura.

En tales obras (historias literarias) encontraríamos dos tipos de textos: los propiamente incorporados dentro de la categoría de clásicos² y cuya

² Vid. Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos*. El autor propone algunas definiciones de los clásicos (pp.13-20):

1. Los clásicos son esos libros de los cuales se suele oír decir: «Estoy relejendo...» y nunca «Estoy leyendo...».
2. Se llama clásicos a los libros que constituyen una riqueza para quien los ha leído y amado, pero que constituyen una riqueza no menor para quien se reserva la suerte de leerlos por primera vez en las mejores condiciones para saborearlos.

sola participación dentro de ese *corpus* parecería eximir de su lectura, pues para buena parte de la sociedad basta con darse por enterado de la existencia del libro denominado clásico, como parte de un saber cultural; el otro tipo de textos lo conforman aquellas obras que sin entrar dentro del grupo de los clásicos son como satélites que giran en torno a las grandes obras, ya sea porque dependen de ellas o han contribuido a que surjan las clásicas, y que por lo tanto sólo tienen un interés histórico o de otro tipo (social, antropológico, etc.) que sólo debe ser atendido por los especialistas, por lo que su lectura se reduce a un círculo de especialistas y los trabajos sobre estas obras tienen un carácter académico que sólo será de un interés mínimo para un grupo de lectores más amplio.

Sin embargo, estas obras, que con frecuencia reciben el calificativo de menores, resultan de un gran interés cuando se les sustrae de la órbita académica y se hacen llegar a un mayor número de lectores,

-
3. Los clásicos son libros que ejercen una influencia particular ya sea cuando se imponen por inolvidables, ya sea cuando se esconden en los pliegues de la memoria mimetizándose con el inconsciente colectivo o individual.
 4. Toda relectura de un clásico es una lectura de descubrimiento como la primera.
 5. Toda lectura de un clásico es en realidad una relectura.
 6. Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir.
 7. Los clásicos son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado (o más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres).
 8. Un clásico es una obra que suscita un incesante polvillo de discursos críticos, pero que la obra se sacude continuamente de encima.
 9. Los clásicos son libros que cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados, inéditos resultan al leerlos de verdad.
 10. Llámase clásico a un libro que se configura como equivalente del universo, a semejanza de los antiguos talismanes.
 11. Tu clásico es aquél que no puede serte indiferente y que te sirve para definirte a ti mismo en relación y quizás en contraste con él.
 12. Un clásico es un libro que está antes que otros clásicos; pero quien haya leído primero los otros y después lea aquél, reconoce enseguida su valor en la genealogía.
 13. Es clásico lo que tiende a relegar la actualidad a la categoría de ruido de fondo, pero al mismo tiempo no puede prescindir de ese ruido de fondo.
 14. Es clásico lo que persiste como ruido de fondo incluso allí donde la actualidad más incompatible se impone.

advirtiéndose que, sin llegar a ser clásicas, pueden ser obras claves para entender la esfera de la literatura de una época. Por tal motivo puede ser atractivo comparar con otras esferas literarias, por ejemplo, la actual, pues revelan aspectos que por analogía permiten entender nuestra visión de la literatura.

Para ilustrar esto tomemos como muestra una obra (texto) que en el momento de su producción fue sumamente significativa para la sociedad de su tiempo, pues fue considerada no sólo en sus aspectos ideológicos (religiosos, estéticos, políticos, etc.) sino también lingüísticos como un *libro*, en el sentido medieval de *imago mundi* (imagen del mundo) con todas las resonancias que tal metáfora sugiere. Hablar de *libro* en la Edad Media no sólo implica el sentido que la palabra tiene etimológicamente (conjunto de textos), ni tampoco se limita al sentido moderno de un objeto (conjunto de hojas encuadernadas con empastado con determinadas características tipográficas), sino que con *Libro* se designa un *espejo del mundo*, en el cual la escritura juega el papel de ser la materia que refleja el mundo en sus múltiples manifestaciones signícas y simbólicas, por lo tanto nombrar a un conjunto de textos como *libro* es una señal para los hombres medievales de que se trata de un discurso que revela al mundo en sus múltiples dimensiones reales y simbólicas.

Tal sería el caso de una obra medieval que tiene el enigmático título de *Libro de los gatos* y que forma parte de las colecciones de «exempla» que tanto éxito de audiencia tuvieron en España a lo largo de los siglos XIII y XIV, pues constituyeron el material narrativo a partir del cual se estableció una comunicación literaria tanto para fines políticos como religiosos; en el primer caso, una literatura con carácter didáctico dirigida a los príncipes (futuros gobernantes, reyes), y en el segundo como núcleo fundamental

de la predicación religiosa tanto a religiosos (seculares) como a laicos.³ La lectura del texto en la época moderna, no puede compararse a la del *Conde Lucanor* del Infante don Juan Manuel, obra que lleva al máximo el uso de los «exempla» y su recreación con fines didácticos en la Edad Media Española.⁴

Como hemos advertido, el *Libro de los gatos* no sólo fue usado para ayudar a la predicación (ya que formaba parte de las *ars praedicandi*), sino que funcionó además como *libro* en tanto *imago mundi*, lo que ayuda a entender el sentido del enigmático título:⁵ *gatos* son los creyentes (palabra con un campo semántico muy amplio que implica los hombres religiosos). El libro trata de presentar un espejo que remita a los hombres frente a lo sagrado y su comportamiento, probablemente porque el gato simboliza la relación con el secreto, con el misterio, con el más allá -trasmundo-, idea sustentada en el poder de visión del gato, que ve en la oscuridad, de ahí la asociación de este animal con lo secreto; en la Edad Media se vincula tanto con el Bien como con el Mal.

En un universo, como el medieval, en donde prevalece el sentido de lo sagrado -incluso el Mal depende de ello-, el gato se convierte en el símbolo de esta relación del hombre con un mundo gobernado por la sacralidad. Así el título aludirá a la relación de los hombres con lo sagrado en todas las esferas. El *Libro (imago mundi)* como símbolo se relaciona con los *gatos* (hombres relacionados con lo sagrado).

³ Vid. Alan D. Deyermond, *Historia de la literatura española. La Edad Media*. «The Moralization of the *Libro de los gatos*» y «The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature», pp. 126-145. G.R. Owsf, *Literature and Pulpit in Medieval England: a neglected chapter in the history of English letters and of the English people* y Derek W. Lomax, «The Lateran Reforms and Spanish Literature», pp. 302-303.

⁴ La lectura de esta obra (*Libro de los gatos*) se ha limitado a un círculo de especialistas en literatura medieval, pero, como he señalado, es una clave para entender la esfera del fenómeno de la *lectura* en la Edad Media y su semejanza con nuestros modos de lectura.

⁵ Vid. *supra*, Apartado II. 1. 6. El título del *Libro de los gatos*.

Desde esta perspectiva hermenéutica, podemos acercarnos a un *exemplum*, el primero del *Libro* que es el siguiente:⁶

La tortuga, que vive en el fondo del mar, le rogó al águila que la llevase al cielo, pues deseaba ver los campos y las montañas. El águila le concedió lo que pedía la tortuga y la subió muy alto y le dijo: «¿Ves ahora lo que codiciaste ver, los montes y los valles?» Y la tortuga le dijo: «Estoy satisfecha con lo que veo, pero querría estar en mi agujero en la arena». Y le contestó el águila: «Conténtate con haber visto lo que codiciaste». Y la dejó caer de tal manera que fue toda destrozada.

El ejemplo que retoma una fábula de Esopo y que gozó de gran popularidad en la Edad Media, tenía originalmente un contexto: el de la religión griega y su función *didáctica*, diríamos doctrinal, sería para enseñar al creyente que nadie puede violentar su destino sin producir un fatal desenlace por desobedecer los designios de los dioses; sin embargo, en la Edad Media se le adjudicó el elemento religión cristiana, proponiendo una interpretación que iba más acorde al sentido de la doctrina cristiana, con respecto al libre albedrío y el providencialismo, considerando que un alejamiento del hombre del Plan divino dentro del cual tenía libertad era una cuestión diabólica (mal, pecado). Esta reinterpretación del *exemplum*, basado en una fábula, se hace explícita, cuando a continuación del relato se declara la orientación hermenéutica del texto tanto para el lector como para el predicador, que pone el *exemplum* en el conocimiento de los oyentes a través de su voz:

«La tortuga simboliza a algunos hombres que son pobres desgraciados en este mundo o que tal vez tienen bastante según su estado, pero no están satisfechos con ello, y desean

⁶ Modernizo el texto a partir de la edición de B. Darbord, pp. 56-57.

subir para ser y tener más, y llegan a pedir al diablo que los cambie de condición de cualquier forma, así que por las buenas o por las malas o con grandes mentiras, por hechizos o por traiciones, o por otras artes malas algunas veces el diablo los cambia de estado y riqueza, pero después cuando se dan cuenta del peligro que ello significa, desean estar en el estado que estaban antes, desde donde pidieron. Entonces el diablo los deja caer en la muerte y después caen en el infierno donde son destrozados si no se arrepienten antes de su muerte, así que suben por la escalera de los pecados y caen en mal lugar contra su voluntad».

Con este *exemplum* y su reorientación, que podemos llamar «ideológica» (pues implica una nueva propuesta semántica, en la cual los signos al actuar como símbolos son reinterpretados), podemos advertir uno de los principales procesos que caracterizan el quehacer literario en Occidente: La tradición narrativa en Europa, nutrida de innumerables fuentes orientales y grecolatinas, constituye una base discursiva a la que en la Edad Media se le da una nueva hermenéutica conforme a la cosmovisión cristiana. A su vez esta tradición narrativa a la que se ha aunado la tradición judeocristiana (principalmente la *Biblia*) sirve de fundamento para que la modernidad que se comienza a producir en Europa a partir del siglo XV (el Humanismo) haga uso de esta tradición ampliada para producir los textos heredados con una nueva carga ideológica.

La comprensión de esta dialéctica ideológica y textual de la literatura occidental presente hasta nuestros días se pone de relieve en la narrativa medieval (y consecuentemente en el *Libro de los gatos*), razón más que suficiente para interesarnos en ella y redescubrirla y con esto maravillarnos ante la revelación de una visión del mundo que se nos

III. 2.

EL SIMBOLISMO Y LOS CUATRO SENTIDOS EXEGÉTICOS EN EL *LIBRO DE LOS GATOS*

(EL SIMBOLISMO DEL «GATO»)

La interpretación [...] no es un acto automático; es necesario que algo, en el texto o fuera de él, indique que el sentido inmediato es insuficiente, que debe ser considerado tan sólo como el punto de partida de una encuesta que desembocará en un segundo sentido.

Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación*.

A riesgo de ser repetitiva, parto del signo «gato» para el estudio del simbolismo del «gato» en el *Libro de los gatos*. Veamos.

El sentido inmediato o la definición es la siguiente:

«([Del lat. *cattus*). m. Mamífero carnívoro, digitígrado, doméstico, de unos cinco decímetros de largo desde la cabeza hasta el arranque de la cola, que por sí sola mide dos decímetros próximamente; cabeza redonda, lengua muy áspera, patas cortas, con cinco dedos en las anteriores y cuatro en las posteriores, armados de uñas fuertes, agudas, y que el animal puede sacar o esconder a voluntad; pelaje espeso, suave, de color blanco, gris pardo, rojizo o negro. Es muy útil en las casas, por lo mucho que persigue a los ratones).»¹

¹ *Discionario de la lengua española*. Real Academia Española (ed.).

Comparto con Todorov, que este sentido es el que dará lugar a un segundo sentido. O sea, el simbolismo del «gato» en el *Libro de los gatos* parte del signo «gato» que designa un animal, pero luego el gato puede significar tanto el Bien como el Mal, puede tener poderes divinos o demoniacos.

El signo se convierte en símbolo cuando el signo nos remite a otra realidad que excede el alcance de los sentidos. El simbolismo, por otra parte no tiene carácter absoluto, depende siempre del contexto.

En la Edad Media, quien leía un libro o trataba de interpretar el mundo buscaba que le fuera revelado lo sagrado. Para designar esta manifestación del *homo religiosus*, Mircea Eliade utiliza la palabra «hierofanía».²

Contando con esto, la Naturaleza entera podía ser objeto de este esfuerzo por percibir lo sagrado, la trascendencia final de los seres. Al respecto, San Pablo había escrito: «Cuanto existe de invisible desde la creación del mundo, se manifiesta a través de sus obras» (la Creación del Mundo y por lo tanto, la Naturaleza).³ Así pues, «si la verdad de Dios era única y universal, todo cuanto el hombre podía imaginar de fábulas y ficciones podía servir para el comentario de esta verdad, para su *ilustración*».⁴

En la vida del hombre religioso, el símbolo constituye el lenguaje de las hierofanías. Mediante el símbolo, el mundo habla y revela ciertas modalidades de lo real que no son evidentes por sí mismas. Los símbolos religiosos que afectan a las estructuras de la vida ponen de manifiesto una

² Vid. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones. passim*.

³ San Pablo, *Epístola a los Romanos*, 1,20; el texto de la *Vulgata* dice: «*invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*».

⁴ Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española*, pp. 222-223.

dimensión que trasciende la dimensión humana y permiten una aprehensión directa de la realidad última. El pensamiento simbólico precede al lenguaje y forma parte de la sustancia de la vida religiosa. El *homo religiosus* es un *homo symbolicus*.⁵

Por lo tanto, la hierofanía en la Edad Media significa que la lectura del texto tiene un sentido simbólico. El símbolo es importante porque puede continuar el proceso de hierofanización y sobre todo porque, ocasionalmente, «*es él mismo una hierofanía, es decir porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra 'manifestación' está en posibilidad de revelar*».⁶

En los siglos XIII y XIV existe un movimiento que utiliza ese carácter simbólico del mundo para mostrar que detrás de las relaciones humanas se encuentra el *poder*.

Alfonso X, Don Juan Manuel, el Rey Don Sancho son grandes señores y escritores que revelan el mundo como relaciones humanas regidas por el poder. Hay, por lo tanto, una Revelación teopolítica. *Disciplina clericalis* y *Callia e Dimna* toman, al igual que las *Siete partidas*, *Libro del Conde Lucanor et de Patronio* y *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho*, elementos de lo tradicional, y cada una de estas obras compone un texto con sentido simbólico. Alegórica es también la colección de *exempla Sendebär*, que encierra entre sus páginas las etapas de un formidable rito iniciático. Estas obras están dirigidas a los nobles, al rey, a los señores feudales y son libros con carácter sagrado-político.

⁵ Cfr. Paul Poupard (dir.), «Homo Religiosus», en *Diccionario de la religiones*.

⁶ Eliade, *op. cit.*, p. 399.

En la interpretación del *Libro de los gatos*, libro dirigido a los sentidos (al oído, a la vista, a la conciencia), hay que contar también, en primer término, con la función del simbolismo,⁷ que era el conocimiento verdadero.

El símbolo, según Hugo de San Víctor (siglo XII)⁸ representa la unión de las formas visibles para la manifestación de las cosas invisibles. Pero esa «manifestación» de la que habla Hugo de San Víctor no es en realidad una prueba, ni una explicación, ni una comparación, ni la revelación de conceptos, sino expresión directa de la realidad que era imposible de aprehender por medio de la razón. Por consiguiente, el simbolismo medieval no representaba en modo alguno un juego inútil de la mente. Ante todo, como subraya P. Bicilli en *Elementos de la cultura medieval*, las cosas «no pueden simplemente servir de símbolos, nosotros no les damos contenido simbólico; son símbolos y la tarea del sujeto en el acto de conocer se reduce a descubrir su verdadero significado».⁹ Por lo tanto, el simbolismo no era subjetivo sino objetivo, universal. «El camino del conocimiento del mundo pasaba por la comprensión de los símbolos, de su sentido oculto. El simbolismo de la Edad Media era un medio de asimilar intelectualmente la realidad».¹⁰

El origen de la palabra *símbolo* se halla en la literatura religiosa desde el siglo IV, y fue al principio un signo de reconocimiento o forma sencilla con que los cristianos se identificaban entre ellos. En los primeros siglos del Cristianismo, al comienzo de la Edad Media¹¹ la literatura de

⁷ Vid. Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo, passim*. Donde estudia el planteamiento del símbolo en la Edad Media con su desarrollo hasta Freud.

⁸ Cfr. Arón Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, pp. 319-320.

⁹ Cfr. por Guriévich, *op. cit.*, p. 320.

¹⁰ Guriévich, *op. cit.*, pp. 319-320.

¹¹ Vid. Johan Chydenius, *La théorie du symbolisme médiéval* [1960], «Poétique» núm. 23, 1975, pp. 322-341. Cfr. por López Estrada, *op. cit.*, p. 216.

significación religiosa obtuvo el cultivo más importante ya que representaba el sentido cultural de la época. Desde el siglo IV al siglo X, la literatura religiosa estableció una línea continua de obras que, con diversos contenidos, reunían tradición y experiencia en la unidad de la palabra. La tradición escrita -la Biblia, sus comentarios y exégesis, los dogmas y la teología, y cuanto se situaba a su servicio- se consideraba la expresión de la experiencia humana. San Agustín dice que la palabra es el medio más adecuado para servir como símbolo a través del cual se percibe la realidad del mundo, visible e invisible, presente, pasado y futuro, y su trascendencia divina. Esta interpretación del mundo enlaza con la literatura simbólica de la antigüedad (Pitágoras, Platón y Plotinio), y va estableciendo una red de símbolos tipificados que acaba por encerrar una concepción del universo: desde lo más inmediato (piedras, flores, animales, etc.) alcanza lo más lejano (planetas y signos del cielo), relacionando el macrocosmos con el microcosmos mediante una interpretación metafísica de carácter esotérico. El ejercicio intelectual de la numeración adopta esta transcendencia: el 3, por ejemplo, (Trinidad, los Magos).¹² El simbolismo, asegurado sobre todo en la literatura religiosa, obtuvo una vigorosa proyección en la literatura profana, y se convirtió en una forma del pensamiento medieval. Como dice H. F. Dunbar:

El simbolismo, consciente o no, siempre fundamental en el pensamiento, llegó a ser en la Edad Media tanto el medio natural de pensamiento y de expresión, como un instrumento conscientemente desarrollado para penetrar, de la mejor manera, en el misterio de la realidad.¹³

¹² Vid. Ernst Robert Curtius: XV. «Composición numérica» y XVI «Sentencias numéricas», en *Literatura europea y Edad Media latina*, pp. 700-718.

¹³ *Cit.* por López Estrada, *op. cit.*, p. 217.

Junto al simbolismo aparece la alegoría, en ocasiones con los límites confundidos y aun como análogos. Según Duns Escoto, «no hay distinción entre símbolos y alegorías».¹⁴

Los procedimientos del simbolismo y la alegoría medievales contribuyeron a la disposición estructural de la obra literaria de esta época; fueron unas veces armazón argumental de la misma, y otras, partes de ella que daban un sello característico al conjunto a que se aplicaban. En estas obras la significación no se detiene en la superficie de las palabras o de los hechos narrados, sino que los traspasa hacia una trascendencia o sentido más auténtico que la percepción inmediata de la narración. La realidad está más allá de la experiencia exterior. El autor estimula con esto al lector u oyente para que reconozca el término final, y este esfuerzo por penetrar en la significación velada constituye uno de los objetivos de la expresión de la literatura de la Edad Media. Inteligencia e imaginación¹⁵ van parejas en la construcción poética, y se mezclan y armonizan según el grado de la habilidad creadora del escritor; y el que pretende conocer la obra tiene que percibirla a un tiempo en su doble plano: el accesible por la significación inmediata, y el de fondo, identificado por medio del primero.

La exégesis bíblica desarrolló una interpretación alegórica general y continua, pues la Biblia era una suma literaria en la que se encontraban todos los estilos y géneros. La Biblia tradicionalmente es llamada la Revelación, y el reino «espiritual» de Dios es, de las enseñanzas de Jesús, lo

¹⁴ Edgar de Bruyne, *Historia de la Estética. II (y último) La antigüedad cristiana. La Edad Media*, p. 503.

Para una definición de alegoría *vid.* López Estrada, *op. cit.*, pp. 217 y 218.

¹⁵ La Biblia constituye claramente un elemento importante de nuestra tradición imaginativa [Cfr. Northrop Frye, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, p. 18].

que fundamentalmente debe ser revelado, desde el punto de vista cristiano. Todorov señala que «El exegeta de la Biblia no tiene ninguna duda respecto al sentido al cual llegará; allí reside incluso el punto más sólido de su estrategia: la Biblia enuncia la doctrina cristiana».¹⁶

El libro por excelencia en el medioevo fue la Biblia; los textos de la Biblia, sus paráfrasis y comentarios sobrepasaron el número de las obras profanas, y en torno de ella se reunieron las más diversas modalidades literarias; este libro representó siempre la suprema autoridad citable. El estudio de la Biblia –con el propósito de que su texto fuera lo más fiel posible a un arquetipo establecido– supuso, entonces, el mayor esfuerzo intelectual que pudo darse en la Edad Media alrededor de un libro. La traducción latina de la Biblia –llamada *Vulgata*–, realizada por San Jerónimo, si bien no estableció exactamente un nuevo texto, asentó una nueva perspectiva de aquélla. De hecho, la *Vulgata*, familiar en Europa Occidental a partir del siglo V, fue la Biblia durante mil años, destinada a ser el texto general de la Iglesia católica y utilizado en la liturgia.¹⁷

El uso de la exégesis se encuentra fundamentado en la doble interpretación que lleva consigo el sentido del texto; así en el *Libro de los gatos* –como en cualquier texto medieval– se puede notar la significación directa y la figurada, entendida como letra y espíritu.

Esta interpretación se puede graduar en la fórmula de santo Tomás de Aquino, que codifica lo que era desde hace tiempo una opinión común, de la siguiente manera:

La primera significación, aquélla mediante la cual las palabras empleadas expresan ciertas cosas, corresponden [sic.] al primer sentido, que es el sentido *histórico o literal*. La segunda significación, por la cual las cosas expresadas por las palabras significan,

¹⁶ Tzvetan Todorov, *Simbolismo e interpretación*, p.121.

¹⁷ Vid. Frye, *op. cit.*, p. 27. y López Estrada, *op. cit.*, pp. 211-213.

nuevamente, otras cosas, es lo que se llama sentido *espiritual*, que se funda así sobre el primero y lo supone. Seguidamente, el sentido espiritual se divide en tres sentidos diferentes. En efecto, el Apóstol dice: «la ley antigua es una figura de la ley nueva», Dionisio agrega «La nueva ley es una figura de la ley por venir». Finalmente, en la nueva ley, lo que tuvo lugar en el Jefe es el signo de lo que nosotros mismos debemos hacer. Cuando las cosas de la ley antigua signifiquen las de la ley nueva, se tiene el sentido *alegórico*; cuando las cosas realizadas en Cristo son el signo de lo que debemos hacer tenemos el sentido *moral* y para terminar, si se considera que estas mismas cosas significan lo que pertenece a la gloria eterna, tenemos el sentido *anagógico* (*Suma teológica*, cuestión 1, artículo 10, conclusión).¹⁸

León Hebreo, en *Los diálogos de amor*, continúa esta tradición pero con una modalidad extraída del neoplatonismo y lo expresa mediante la respuesta de Filón a Sofía.¹⁹

La exégesis bíblica resulta ser así el cuerpo de comentarios y *exempla* más grandioso y persistente en sus efectos durante la Edad Media. En él se reunieron los más notables trabajos de los intérpretes de las letras sagradas. El texto bíblico poseía un sentido literal intocable y que debía conservarse con el mayor rigor filológico por ser la palabra de Dios, pero el ejercicio de la exégesis bíblica (siguiendo la técnica que se señaló como desentrañadora del sentido alegórico de la literatura medieval, así como su potencia simbolizadora) mostraba a cada uno el aprovechamiento de esa Palabra en un sentido moral y místico.

¹⁸ *Cit.* por Todorov, *Simbolismo ...*, p. 124.

¹⁹ «Los poetas antiguos no pusieron en sus poemas una sino muchas intenciones, que llaman 'sentidos'. En primer lugar, ponen como sentido literal, como corteza exterior, la historia de algunas personas o de hechos notables, dignos de recuerdo. Luego, en la misma ficción, como corteza más intrínseca y más cercana a la médula, el sentido moral, útil para la vida activa de los hombres, que aprueba los actos virtuosos y vitupera los vicios. Además de esto, bajo las mismas palabras, presuponen algún conocimiento verdadero de las cosas naturales o celestes, astrológicas o teológicas, y, alguna vez, los dos o, mejor dicho, los tres sentidos científicos coexisten dentro de la misma fábula, como la médula del fruto dentro de sus cortezas. Estos sentidos medulares se denominan 'alegóricos'». León Hebreo, *Diálogos de amor* (1535), p.109.

De este modo, puede decirse que el cristianismo tiene una necesidad constitutiva del método de interpretación alegórica: si no hubiera alegoría no habría forma de representar Dios, puesto que sería imposible afirmar la existencia de una realidad espiritual inaccesible a los sentidos la cual, por ende, siempre sería el resultado de una interpretación.²⁰

Así, para la correcta interpretación del *sentido espiritual* (*alegórico, moral, anagógico*), todos los *exempla* derivados de la labor exegética requieren de un mediador, función que tenía el sacerdote a fin de que los textos cumplieran su cometido.²¹

Según María Jesús Lacarra, la función de los ejemplarios era ayudar al predicador, quien encontraba aquí un amplio repertorio de anécdotas para ilustrar sus sermones.²²

Estos discursos, sermones, arengas públicas, se pronunciaban ante un público a veces inmenso. Georges Duby señala que:

se trataba del buen grano lanzado para germinar en el interior de cada alma, y de la invitación dirigida a cada uno de imitar en su ámbito privado a Cristo, a los santos, de actuar en nombre de su propia voluntad, de su corazón, desde dentro de sí, de no atenerse más a gestos, ni fórmulas.²³

De esta manera, la interiorización era el resultado de una pedagogía cuyos agentes fueron los clérigos, relevados en el siglo XIII por los frailes mendicantes. Las exhortaciones morales expresadas por cualquiera de ellos tuvieron gran éxito gracias principalmente al *exemplum*, a la pequeña

²⁰ Cfr. T. Todorov, *Simbolismo*, p. 142.

²¹ Ahora, la interpretación la hace la crítica, aunque el crítico puede extraviarse por no conocer la intención del predicador y del autor.

²² María Jesús Lacarra, *Cuentos de la Edad Media*, «Estudio preliminar», p. 34.

²³ Georges Duby, *Historia de la vida privada*, Tomo 2, p. 524.

historia tan simple, edificante, convincente, propuesta a cada conciencia como guía.

Efectivamente, los cinco *exempla* de nuestro texto que tratan de «gatos» como símbolo del Mal se refieren a los pecados que más se deben evitar: la codicia, la mentira, la gula, la soberbia, ya que son los vicios más recurrentes entre los religiosos ya sean: clérigos, monjes, obispos, ordenados, capellanes, curas, prelados y abades (LG, IX, XVI, LV); los beneficiados de la Iglesia como los usureros y los que hacen simonía (LG, XI); los grandes señores como los reyes, señores alcaldes y merinos (LG, XI, XVI), y, finalmente, los ciudadanos como los bozeros y los abogados (LG, XI, XXXVII, LV).

En los otros dos *exempla*, donde aparece el «gato» como símbolo del Bien, se declaran el pecado de la soberbia, simbolizado por la «zorra» (LG, XI) y de la hipocresía, representado por los ratones (LG, LVI), en ambos se refiere a los feligreses.

Aunque supuestamente, los monjes están menos expuestos al pecado que la gente común, en los *exempla* mencionados los religiosos son constantemente atacados y oprimidos por las tentaciones del Maligno en mayor número que los simples ciudadanos. Todos estos pecados eran cometidos por instigación del diablo y si los pecadores no se enmendaban porque la predicación no había tenido efecto en ellos, su fin era sufrir para siempre las penas del infierno. Un predicador devoto, en cambio «era consciente de que estaba dirigiendo confidencialmente a cada uno de sus oyentes»,²⁴ dado lo persuasivo de sus sermones. El «diálogo», creado a partir de los *exempla* (en plazas o púlpitos) entre el pecador y el sacerdote, es decir entre el alma y Dios, era una forma de moralizar. Para este fin moralizador los predicadores pronunciaron sus breves arengas y se

²⁴ *Idem*.

escribieron los tratados morales que quedan propiamente dentro de la literatura religiosa.²⁵

Encontramos en la Edad Media predicadores con un gran número de seguidores, por ejemplo Vicente Ferrer. Sin embargo, no podemos hablar de fama, ya que la ciencia había de servir para la edificación y la instrucción como ejercicio de caridad y prudencia; y el letrado que buscaba la sabiduría por sí misma, la fama y la honra o el provecho quedaba menospreciado según este criterio, que hizo crisis a fines de la Edad Media. Idea tradicional es la de una Edad Media en que, orientada la vida del hombre hacia lo ultraterreno, se anula la ambición de fama.²⁶

La exégesis, establecida fundamentalmente en torno de los textos bíblicos para asegurar su recta interpretación, se aplicará al *Libro de los gatos*, en conjunción con el aparato de comentarios y glosas, propio de la escolástica.

Está admitido desde la época patristica, que la Escritura posee sentidos múltiples. Establezco la siguiente división, procedente de De Bruyne.²⁷ La variante más común de esta teoría consiste en decir que este sentido es cuádruple: en primer lugar, se articula una oposición entre sentido *literal* (o histórico) y sentido *espiritual* (o alegórico); este último se

²⁵ Al lado de estas obras, en una gradación a veces imposible de fijar, comienza el campo de la literatura profana que sostiene un mismo criterio moralizador. Vid. Alan D. Deyermond, *Historia de la literatura española. La Edad Media*, Capítulo 6, «La Prosa de los Siglos XIV y XV: I. Prosa Didáctica e Histórica.», pp. 238-278 y Capítulo 7 «La Prosa de los Siglos XIV y XV: II. Libros de Aventuras y la Primera Novela», pp. 279-313.

²⁶ Vid. María Rosa Lida de Malkiel. *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. La autora además distingue entre la Edad Media ascética, que ve con desprecio el ansia de fama coetánea y póstuma, y la Edad Media caballeresca y cortesana, regida por los preceptos del honor.

²⁷ De Bruyne, *Estudios de estética medieval* II, p. 327, cit. por López Estrada, *op. cit.*, p. 221.

subdivide en seguida en tres: sentido *alegórica* (o tipológico), sentido *moral* (o tropológico) y sentido *anagógica*.

El *Libro de los gatos*

I. *Sentido literal o literario* (sugerido por las palabras):

Si nos atenemos al *sentido literal*, el sentido sería la anécdota, la historia. En el «Enxiemplo de -los mures» (LG, XI) es la invitación que recibe el ratón del campo para ir a una rica casa y cambiar su alimento de trigo y ordio por buenos bocados. Sin embargo, el precio de esos bocados es estar siempre en peligro de caer en las garras del gato.

El «Enxiemplo del mur que -comio el -queso» (LG, XVI) se refiere a un hombre que tiene queso dentro de un arca, y debido a que un ratón se lo está comiendo, pone dentro del arca a un gato como guardián, que además de comerse el queso, se come al ratón.

La historia del «Enxiemplo del gato con -el mun» (LG, IX) trata de un gato, que se había comido a todos los ratones de un monasterio salvo a uno que era muy grande y para podérselo comer se hace pasar por un devoto y santo monje.

El «Enxiemplo de -los mures con el gato» (LG, LV) relata la anécdota de unos ratones que, para cuidarse del gato, resuelven atarle un cencerro al pescuezo, sin embargo, al momento de decidir quién se lo va a poner, ninguno se atreve.

El «Enxiemplo del leon con el -gato» (LG, XXXVII) narra el cuento del león que invita a todos los animales a comer y como amigo especial convida al gato. Al saber que la vianda favorita de éste son los ratones,

hace un banquete de puros ratones. El gato se harta de ellos y los otros animales insatisfechos, murmuran entre sí y menosprecian el sucio manjar.

Por otra parte, el *sentido literal* del «Enxiemplo de -la gulpeja con -el gato» (LG, XL) es el siguiente:

El gato y la zorra habian de sus maestrías. El gato dice que sólo sabe una y la zorra presume saber diecisiete y más. Al oír a los cazadores con sus perros, el gato hace uso de su maestría: se sube a un árbol y se salva. En cambio la zorra con todas sus maestrías es destrozada por los perros.

Por último, el «Enxiemplo del mur que cayo en la cuba» (LG, LVI) es una fábula humorística que se refiere a un ratón que se estaba ahogando en una cuba de vino y le pide ayuda al gato. Éste lo ayuda, pero con la condición de que de ahí en adelante acuda a él cuando lo llame. El ratón jura que lo hará. No obstante, cuando el gato lo llama, el ratón se niega a ir, ya que, argumenta, que cuando se lo prometió estaba borracho.

Centrándonos solamente en el *sentido literal*, no reconoceríamos que en los cinco primeros *exempla* el «gato» representa la tentación, el peligro, el engaño, la hipocresía, la santurronería, la cobardía, el pecado, el Mal.

Contrariamente, en el *exemplum* XL simboliza a aquellos que se comportan con humildad y en el LVI al salvador, en ambos, representa el Bien.

Sin embargo, estamos en el primer sentido que representa la corteza exterior, es necesario pasar a una segunda significación, a las cortezas más intrínsecas para llegar a la médula de los *exempla*.

II. *Sentido espiritual o alegórico* (en sentido lato), oculto, bajo el sentido literal:

El «gato», como símbolo del diablo o amigo de diablo, así como asociado al Mal o a la oscuridad, lo encontramos en cinco *exempla* (LG, XI, XVI, IX, LV, XXXVII). En los otras dos *exempla* que tratan de «gatos» (LG, XL, LVI), encontramos que este animal, que ha estimulado siempre la imaginación de la gente y ha creado infinidad de mitos, folklore, leyendas y cuentos de hadas, es un «comodín» literario, el escritor lo acomoda según sus deseos, pero siempre simbolizando lo positivo.

El simbolismo siempre estará articulado a una Teología, ya sea para referirse al Mal o al Bien.

1) *Sentido alegórico o tipológico* (la naturaleza visible representa el mundo sobrenatural):

Investido [el gato] de significados diversos, cuando no contradictorios, lo contemplaremos mientras se dispone a la batalla una vez y otra con el Bien o con el Mal, a veces en el desempeño de un papel, otras como simple espectador, pero, en todo caso, jamás anodino y muy rara vez inocente.²⁸

Por su parte, Robert De Laroche asevera en *The Secret Life of Cats*, que «[t]hroughout history, no animal close to man has so vividly evoked his fear of the unknown, his terror of the dark, his complicity with the devil, as - inadvertently- the black cat».²⁹

Los diablos, señalaba la Iglesia, se dejan ver bajo la apariencia de diversos animales para atormentar, atemorizar y fastidiar a los pecadores. En el simbolismo cristiano muchos animales, como la serpiente, el león y el

²⁸ Elisabeth Foucart-Walter y Pierre Rosenberg, *El gato en el arte. El gato en la pintura occidental de los siglos XV al XX*, p. 16.

²⁹ Robert de Laroche, *The secret life of cats*, p. 23.

simio, representan al diablo. Por otra parte, tomaba la forma de gusanos, ratones, topos y otros «espíritus inmundos». El diablo también aparecía en forma de moscas, y otros insectos nocivos, y de reptiles.³⁰ Y se le encuentra asimismo transfigurado en hombre, perro, carnero, sapo, cabra, chivo, cabrón, ganso, etc. Pero, aunque en la Edad Media el diablo seguía tomando diversas formas, el gato se convirtió en el símbolo principal del Maligno.

Al respecto, Patricia Dale-Green³¹ señala que no fue sino hasta la Edad Media, cuando al gato se le dotó con el poder del Diablo.³²

Por lo tanto, no es de extrañar, que en el *Libro de los gatos*, el «gato» sea el símbolo del diablo, o amigo del diablo.³³

Ansi es de -muchos beneficiados en este mundo de yglegia que son usureros o que -façen simonia que con tamano(s) peligros comen los bocados mal ganados, que sobre cada -bocado esta el (g)ato que se entiende por el diablo que asecha las animas [...] (LG, XI) (Las negritas son mías).

Ansi que viene el -diablo que se entiende por el gato, e lleva el -cura e los perrochanos. (LG, XVI)

E otrosi se -entiende por muchos sennores, d(e)-que les dicen que en su pueblo non passan a -derecho [...] E -aqueos tales son companeros del gato que comio el quesso. (LG, XVI)

³⁰ «Los procesos contra animales en la Edad Media e incluso en pleno Renacimiento son famosos en la historia de las supersticiones: se citaba a los animales como se citaba a los demonios. En 1471 los magistrados de Basilea juzgaron y condenaron a la hoguera a un gallo diabólico que había osado poner un huevo. Si los animales se transformaban en demonios, era justo que también los demonios se transformasen en animales» (Arturo Graf, *El diablo*, pp. 47-49).

³¹ Patricia Dale-Green, *Cult of cat*, pp. 137-138.

³² Por otro lado, Foucart-Walter y Rosenberg nos muestran en su libro, *El gato en el arte...* un brillante análisis que ilumina el origen y el significado de muchas representaciones de gatos, y desvelan las ambiguas relaciones que tiene el gato con el demonio o con Dios, en la pintura religiosa, o con el Mal y el Bien en la pintura profana.

³³ Para la interpretación del gato como símbolo del diablo o amigo del diablo, *vid. infra* Apartado III, 3. «La imagen del diablo».

Se le asocia con los ladrones ya que se desplaza sigilosamente, ve en la oscuridad, oye el más ligero ruido y huele a cualquier animal que se aproxime, ambos actúan de la misma manera.

De igual modo, el gato simboliza a los amigos del diablo como son los religiosos codiciosos o hipócritas:

Ansi son de muchos clérigos, e de muchos ordenados en este mundo que non pueden averriqueças nin dignidades nin aquello que cobdiçian aver. Estonce a-yuna(n) e -reza(n), ca -finerse de buenos, e de santos. En sus coracones son muy falsos, e muy cobdiçiosos, e muy amigos del diablo, e façerse paresçer al -mundo tales como angeles. E otras que se meten ser -morjes por tal que les fagan pròres, e obispos, e -por esto façerse corona, e visten-se abitos por que puedan tomar alguna dignidad, asi como el gato al mur. E -maguera entiendan despues que -lo han avido falsamente, por mucho que los otro(s) prediquen que lo dexen. (LG, IX)

El gato simboliza a los hombres pecadores que dan sus almas a los diablos, dicen suciedades y son codiciosos, borrachos y cometen el pecado de la gula:

Ansi es de muchos que -façen muchos conbites. e acaesçelos que conbidan algunos gatos que se entienden por algunos ombres que non se pagan de ningun plaçer sinon de -deçir algunas suciedades por aver la graçia de -algunos, o -por llevar -algo, o que -les plega o -no fazer aquella gran fiesta. (LG, XXXVII)

Habiendo logrado un estatus divino en el antiguo Egipto, el gato llegó a Europa rodeado de misterio. Asociado con las últimas sacerdotisas del culto lunar, era visto como un ser extraño de origen desconocido, cuya intensa e indefinida presencia perturbaba el nuevo orden establecido por Cristianismo. Los cultos Paganos se divulgaron desde el siglo IV; en el año 557 d.C. el Concilio de Tours prohibió a los cristianos, bajo pena de

excomunión, hacer sacrificios a la muerte o consentir otros rituales reprobados por la Iglesia.³⁴

Las primeras víctimas de este edicto fueron las curanderas, cuyo símbolo era, naturalmente, un gato negro. Expertas en el arte de curar con remedios naturales, habían heredado la sabiduría de la diosa madre tierra.

El pánico general que precedió la venida del milenio y sus catástrofes anticipadas, expusieron al gato a la completa animosidad del clero. Siglos después, las Cruzadas y, luego, la peste negra anunciaron el lúgubre periodo de la masacre de gatos.³⁵ Así, en muchos países europeos, gran número de gatos fueron aniquilados cruelmente en la Edad Media, por la simple razón de suponerseles asociados a la brujería.

El mundo eclesiástico continuó asociando al gato con el diablo. La Iglesia, representada por la persona del Papa Gregorio XI y los acusadores subsecuentes se pusieron en contra de este animal y durante el medioevo el pacto gato-demonio-Mal era lo que reinaba. En el siglo XIII el gato se convirtió en el emisario del diablo.³⁶

³⁴ Sin embargo, el simbolismo del «gato» no es absoluto, cambia en ciertos contextos. En la Edad Media, socialmente el gato era un animal doméstico. Comenzaron a vivir cerca de los hombres por conveniencia, ya que les resultaba fácil cazar las ratas y ratones que se alimentaban del grano almacenado. (Vid. Juliet Clutton-Brock, *Gatos, passim*). Además se le utilizaba para hacer ropa, cuerdas para instrumentos musicales y también se comía. Transcribo, por curiosidad la receta del «Asado de gato» (espero que nadie la haga):

«Se degüella un gato y se tira la cabeza (se dice que el que comiere de los sesos podría perder el juicio), se le saca la piel, se abre y limpia bien y, después de envolverlo en un paño limpio, se entierra durante un día y una noche. Después se descubre, se le quita el paño, se ensarta en un espetón y se pone en el asador untándolo con un picado de ajo y aceite. A medida que se vaya asando se azota con unas ramas verdes. Una vez quede blando se corta a trozos, se pone en platos y se riega por encima con el resto de ajo y aceite que ha quedado.

Después se come y se comprueba que es una vianda singular». Josep Lladonosa i Giró, *La cocina medieval*, p. 123.

³⁵ «The only ones to escape the holocaust were those cats who had a tuft of white hair in their black coat, usually situated on the breast. This mark of innocence was called the 'angel's mark' or 'God's finger', and inspired the torturers to mercy; hence the relative rarity today of absolutely black cats. these massacres having operated as a form of selection». Laroche de, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ Vid. Melita Kunz, *Il mondo è gatto*, pp. 16-19.

No obstante, también encontramos al gato asociado al Bien, a la Divinidad. En el *exemplum* XL este animal simboliza a los hombres simples, humildes, buenos, sinceros, verdaderos, justos; en suma, a los que sirven a Dios. La zorra simboliza a los soberbios, engañosos y hombres malos que son tomados por los diablos.

Por (187 rº) el gato se entiende los simples e llos buenos que non sabe(n) usar sinon de verdad, e de servir a Dios, e façer obras para sobir al cielo. E por la -gulpeja se entiende bozeros, e los abogados, o por otros ombres de mala verdad que saben façer diez e siete enganos, e mas un saco lleno, e despues viene la muerte que lieva a -fodos, tan bien a justos como a -pecadores. (LG, XL)

En el *exemplum* del «mur que cayo en la cuba» (LVI), el «gato» representa a Dios.

En la vida real hay un oyente-creyente y un expositor que es el cura o monje que explica una catequesis dentro o fuera de la misa; aquí referido a la confianza, a la fe del creyente para creer en Dios. En este contexto el gato puede simbolizar a Dios en tanto que Dios socorre a quienes lo necesitan y lo invocan, como sería el caso del ratón que simboliza al creyente que en un caso de peligro llama a Dios y le promete muchas cosas si lo salva. Esta imagen se refiere a los feligreses que, cuando están en peligro, prometen enmendar sus pecados, ayunar, dar limosna y cuando salen del apuro se olvidan de Dios.

2) *Sentido moral o tropológico* (la realidad visible representa una realidad moral superior):

La moraleja de estos *exempla*, o sea la enseñanza como guía de vida, dice que más vale vivir pobremente, en paz, con la conciencia

tranquila, que tener todas las riquezas con la compañía del diablo:

e mas les valdría comer *pan de ordio* con buena conciencia *que non aver todas las riqueças deste mundo con tal companno.* (LG, XI)

Es necesario que los clérigos ayuden a la salvación de las almas y no a la de los bienes materiales. Invita a los mismos religiosos a evitar y declararse en contra de la corrupción de los servidores de la Iglesia, aunque pierdan la posición que tienen en ella.

Ansi que los menores dexan vevir a -los mayores mas por mie-do que non por amor. (LG, LV)

También, se les aconseja a los fieles ser sinceros, servir a Dios, hacer obras que lleven a Dios y a la salvación. Por otra parte, se les advierte evitar el engaño, la falsedad, la vanagloria, la soberbia, ya que es lo que causará su condena eterna.

Dize Jhesu *Christo* en -el Euvangelio : «*Que -se en-saiça sera humillado, e quèn -se humilla sera ensaiçado*». *Qual-quier que en este mundo quesiere ser onrrado con -sobervia, o con pecado, en aquel otro mundo sera abaxado. E aquellos que en este mundo se quisieren humillar por su amor, seran en -el otro mundo ensaiçados en -la gloria del parayso.* (LG, XL)

La moraleja del «mur que cayo en la cuba», a manera de ejemplo, dice así:

Ansi conteçe a -muchos en este mundo quando son dolientes, e son en -prisión, e an -algun treçelo de muerte. Estonçes ordenan sus façiendas, e ponen sus coracones de emendar los tuertos que tienen a -Dios fechos, e prometen de -ayunar, e dar limosnas, e de guardase de -pecados en otras cosas semejantes a -estas. Mas,

quando Dios los libra de -peligros -que -están, non han cuydado de conplir el voto que prometen a -Dios. Antes dizen : «En peligro era, e non estava bien en mi sesso». O : «Tan bien me sacara Dios de aquel peligro aun-que -non prometiera nada». (LG, LVI)

La interpretación de este cuento gracioso se establece a través del ejemplo, y es el sacerdote quien le da el sentido. Hay un vínculo de carácter sagrado, pues se trata de ilustrar la fidelidad del creyente con respecto a la Deidad, a Dios, y la firmeza que su decisión debe tener.

En la mayoría de estos *exempla* se vituperan los vicios de los religiosos. Al respecto, Fossier dice que el medio pastoral seguía estando muy por debajo de las normas fijadas por los concilios y el derecho canónico. No hubo crisis en el reclutamiento de los clérigos. Por el contrario, al menos en la ciudad, sobre todo en torno a las grandes iglesias, se encontraban clérigos incluso en número excesivo; en muchas ciudades, sin hacer distinción entre las distintas órdenes, uno de cada veinte habitantes, según los casos, parece haber sido religioso. Y este numeroso clero estaba no solamente mal distribuido, sino también, a menudo y a todos los niveles, mal reclutado y mal formado.³⁷

El *Libro de los gatos* corrobora esta afirmación:

Otroși muchas vezes que -ponen los obíspos algunos curas que non son letrados, e non entienden que cosa son pecados, antes ay en ellos muchas mallas condiciones. Estos tales nunca amonestan el -pueblo. En lugar (169 vº) de aprender de los buenos enxemplos, aprenden los malos, en guisa que los sus sujetos stan en mal stado, e ellos en peor. (LG, XVI)

Este *exemplum* se refiere a los obispos y curas que, en vez de amonestar a los capellanes y feligreses y ver que estuvieran bien dirigidos,

³⁷ Robert Fossier, *La Edad Media, Tomo 3. El tiempo de la crisis 1250-1520*, p. 119.

aprenden de ellos los malos ejemplos y cambian lo malo por algo peor. La misma actitud tienen los grandes señores respecto a los alcaldes y merinos.

El *exemplum* está dirigido a los obispos que ponen a la Iglesia en manos de capellanes o curas que en lugar de amonestar al pueblo, se gastan los bienes de la Iglesia; entonces el diablo, cuyo símbolo en el *exemplum* citado es el «gato», se lleva al cura y a los parroquianos al infierno para que sufran la pena eterna.

También el gato simboliza a los obispos y abades corruptos:

Ansi acaesçe muchas vegadas que los clérigos o -monjes se -
llevantan con-*tra* sus perillados, o otras con-*tra* sus obispos, diciendo; -
«Pluguiese a -Dios que oviese tiradolo, e que oviessemos otro
obispo, o -otro abbad». Esto plaçeria q -todos mas al -cabo dize : -
«Quien lo acusase perdera su dignidad, o -fallarse -a mal dende. E
dize el uno : -«Yo non». Dize el otro: «Yo non». Ansi que los menores
dexan vevir a -los mayores mas por mie-do que non por amor. (LG.
LV)

Los obispos, procedentes masivamente de la nobleza y de los cuerpos oficiales, no eran necesariamente modelos de ciencia y menos aún de abnegación pastoral. Muchos obispos vivían en la corte y no residían en su ciudad ya que estaban muy preocupados por mantener su categoría de grandes señores, de situar a sus parientes y protegidos, y de ejercer su cargo en las mejores condiciones posibles salvaguardando sus rentas y prerrogativas. Por el contrario a menudo olvidaban completamente -o casi- sus obligaciones de pastor (predicación, confirmación de los niños, celebración de los sínodos diocesanos, visita a las parroquias, organización de la escuela de la catedral, control de la formación y del reclutamiento de sacerdotes). Y los canónigos de la

catedral, cuya principal ocupación era por lo general querellarse con su obispo, no podían ayudarles en este campo.³⁸

El *Libro de los gatos* (IX) critica los ambientes pomposos, a los beneficiados de la Iglesia y a las grandes dignidades mal habidas, puesto que los clérigos han hecho votos de humildad y de llevar una vida sin pertenencias.³⁹ Este clero ha sido frecuentemente acusado, tanto por los moralistas de la época como por los historiadores actuales, Robert Fossier y Emilio Mitre, entre otros. Entre los «vicios» que en el *Libro de los gatos* se le imputan al clero están, en primer lugar, el absentismo (la parroquia es servida por un vicario), además de la ignorancia y las malas costumbres (el concubinato). Esta situación era sin duda muy antigua y muchos de los defectos de los religiosos existían en realidad desde hacía mucho tiempo, lo que no excluye evidentemente una cierta agravación al final de la Edad Media, especialmente durante el Gran Cisma (1378), que desorganizó profundamente la maquinaria administrativa pontificia.

3) *Sentido anagógico* (la realidad visible representa las celestes de la otra vida):

En el *Libro de los gatos* este sentido se refiere al castigo que recibirá

³⁸ Ciertamente, había excepciones y podrían citarse preladados que, al menos episódicamente, supieron mostrar su celo por restablecer la disciplina en su clero y mejorar la educación cristiana y la práctica de los fieles. Mucho más aún, podría hacerse mención de los que se entregaban a costumbres dignas y a la práctica de algunas virtudes tradicionales de generosidad y beneficencia. Pero no hay indicios de que hubieran sabido animar verdaderamente su diócesis, sobrepasar el nivel de la buena gestión, impulsar, dando ejemplo, como lo habían hecho algunos obispos gregorianos y como lo hicieron algunos obispos de la Contrarreforma, un auténtico movimiento de renovación espiritual. (Cfr. Fossier, *op. cit.*, pp. 119, 120).

³⁹ Vid. Giovanni Miccoli, «Los monjes», pp. 45-81, en Jacques Le Goff (ed.), *El hombre medieval*.

el pecador: el paso del alma pecadora y corrupta a los tormentos del infierno.

El gato, o, mejor, el Maligno, será un obstáculo para la salvación:

Estos tales sienpre esta el _diablo cabellos para los afogar, como quier que al-gunos sufre Nuestro Sennor algunos cu(y)dando que se emendaran ; mas al -cabo si non se emiendan viene el diablo, e matalos, e lievalos al in-fierno, onde mas se -les valdría en -este mundo ser pobres lazrados que non despues sofrir las penas para sien-pre. (LG, XI)

Quien no actúe con rectitud, ya sea por ignorancia o por su mala condición o por pereza, será llevado por los diablos al infierno:

Ansi que viene el -diablo, que se entiende por el gato, e lieva el -cura e los perrochanos (LG, XVI).

Los clérigos corruptos además de perder todos los beneficios obtenidos, perderán también su alma.

E despues viene la muerte, e lievalo to-do. (LG, IX, 2º)

E us(an) ansi fazer fasta la muerte, e por tai que se pueden en este mundo en-beodar, e ynchir los vientres de viandia, e en -suciedades, e en pecados, e dar las animas a -los diablos. (LG, XXXVII)

La muerte acabará con los justos y con los pecadores. Sin embargo los primeros se salvarán, gozarán de la gloria del paraíso; los otros, perderán su alma y serán arrastrados por los diablos a los tormentos del infierno.

El ombre justo salta en -el arbol que se entiende por los çielos. E -llos enganosos, e los malos, son tomados de -los diablos, e llevados a -llos infiernos. Estonce puede deçir el justo : «Gulpeja, gulpeja,

abre el costal. Con todos tus enganos non te podrian guaresçer de -los diablos». (LG, XL)

A manera de conclusión, podemos decir que para interpretar cualquier texto medieval es esencial tomar en cuenta el simbolismo, descubrir el verdadero significado del símbolo, puesto que el hombre medieval tenía una mente simbólica.

En el caso del *Libro de los gatos*, los tres sentidos espirituales analizados: el alegórico, el moral y el anagógico, nos dan de una manera u otra, por medio del simbolismo, el sentido oculto bajo el sentido literal.

Encontramos siempre una enseñanza moral, ya que de la condición religiosa de la literatura latina medieval y de su tratamiento, procede una de sus más importantes características, que se revela también en las literaturas vernáculas: su sentido moralizador.⁴⁰ En efecto, las obras de esta corriente religiosa y por lo tanto, el *Libro de los gatos* se destinan al *aviso* (o sea, al *castigo*, según la acepción de esta palabra castellana en un sentido medieval⁴¹), y sirven para aconsejar al hombre a que busque el Bien y huya del Mal. Aquél que pertenece a la Iglesia sabe que su vida es más segura en lo que toca al negocio de la salvación eterna, que la del que vive en el mundo, expuesto a sus peligros, principalmente si se olvida de su condición de cristiano. Por eso la función de la literatura había de ser avisar al hombre del mundo en toda circunstancia. Esta finalidad se sobreponía a las demás, sin embargo, el *Libro de los gatos* se amonesta, se

⁴⁰ El sentido moral se parece, hasta el punto de confundirse con ella, a la forma de pensamiento que Aristóteles describe bajo el nombre de *ejemplo*, y ello en sus mismos ejemplos: determinada acción del pasado (de la Historia Sagrada) debe ser comparada con acciones presentes, y servir de guía a los contemporáneos en su tarea de interpretación. Aristóteles distingue dos clases: los ejemplos históricos y los ejemplos no históricos (atemporales), que pueden ser a su vez parábolas o fábulas. [Cfr. Todorov, *Simbolismo...*, pp. 127-128].

⁴¹ «Castigo». ant. Reprensión, aviso, consejo, amonestación o corrección. Ejemplo, advertencia, enseñanza. *Disccionario de la lengua española*. Real Academia Española (ed.).

avisa, en primer lugar a los ricos y poderosos de la Iglesia y del estado (clérigos, grandes señores) y en segundo lugar al pueblo en general para que huyan del Mal.

...//:...

III. 3.

LA IMAGEN DEL DIABLO¹

Satanás y la multitud de demonios que pueblan el universo son los protagonistas en la historia de la religiosidad medieval; la fe en su presencia real está en la base de la enseñanza eclesiástica e invade toda la literatura doctrinal y hagiográfica.

Oronzo Giordano,
Religiosidad popular en la Alta Edad Media.

En la Edad Media, una de las épocas de mayor auge del cristianismo, Satanás ocupó un lugar privilegiado tanto en la teología como en la vida de los hombres.

La Iglesia no dejó de favorecer y fortalecer la creencia de que el Diablo estaba en todas partes: hizo de él un instrumento de la política y le dio gran importancia. Jeffrey Burton Russell afirma que «[l]a tensión de confrontar el poder de Dios con la existencia del mal es la piedra angular del concepto del Diablo».²

El fin del medioevo se caracteriza por estar dominado por una imaginación en la que es familiar lo diabólico. El siglo XIV fue para Europa

¹ El inglés *Devil*, como el *Teufel* alemán y el *Diablo* español, derivan todos del griego *diabolos*, que quiere decir «calumniador», «perjuro» o un «adversario» en la corte. Este nombre fue aplicado por primera vez al Diablo en la traducción al griego del Antiguo Testamento (siglos II y III a.C.), en correspondencia al término hebreo *Satán*, que significa «adversario», «obstáculo» u «oponente». El Príncipe de las Tinieblas ha tenido siempre muchos nombres, pero emplearé los más corrientes -Satán, demonio y el Maligno- como sinónimos.

² Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas*, p. 21.

el siglo en el cual el Mal logró sus mayores triunfos, junto con la muerte.³ Así, Satanás fue presentado bajo todos los aspectos, pintado y esculpido a la asustada contemplación de los fieles.

La Edad Media es un mundo simbólico. Los hombres medievales viven rodeados de imágenes y éstas las encontraban no sólo en la naturaleza sino también en el arte: en las esculturas y pinturas, en las miniaturas y en los grabados.

Para comprender el mundo que la rodeaba, la sociedad medieval tenía la necesidad de representar tanto lo visible como lo invisible. Carlos Bousoño señala, que el hombre primitivo «es incapaz de concebir lo abstracto como tal, de manera que no logra elevarse a las ideas generales sino a través de lo concreto, de lo que puede verse y tocarse y hacerse realidad para los sentidos».⁴

De ahí que no nos deba sorprender que encontremos a diferentes animales o personas simbolizando al diablo en los tímpanos y paredes de las catedrales, en las terroríficas gárgolas, en las pinturas y en los *exempla*, entre otras manifestaciones. Algunas de estas imágenes eran utilizadas por los predicadores para atemorizar y adoctrinar a los fieles.

Los *exempla* del *Libro de los gatos* muestran la necesidad medieval de dar forma plástica a las ideas generales y están estructurados de la siguiente manera: en primer lugar la fábula, enseguida la explicación y finalmente el epílogo. La primera parte del *exemplum*, la fábula se

³ La Baja Edad Media se caracteriza por la crisis de la sociedad y la crisis de la Iglesia. Por ejemplo, en 1348, la primera epidemia de peste negra aparece en la península; en 1378, comienza el Cisma de Occidente; en 1358, tiene lugar la derrota castellana en Aljubarrota; el maestre de Avis vence a Juan I de Castilla y afines del siglo XIV, tenemos una España herética (Vid. Las acepciones jurídicas del calificativo «hereje» en Emilio Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, pp. 264-265).

⁴ Carlos Bousoño, *Épocas literarias y evolución. Edad Media, Romanticismo, Época contemporánea*, p. 291.

presenta como algo visual: mediante un discurso escrito se construye una imagen, necesaria para que los oyentes comprendan el mensaje del predicador, que era disuadirlo del pecado.

En el *Libro de los gatos*, la imagen del diablo no es la tradicional con cuernos, cola, cabello erizado, nariz de gancho, alas de murciélago y de color negro, rojo o amarillento (figs. 1, 2, 3 y 4), sino que aparece siempre simbolizado por algún animal como: el águila, el cuervo, el gato, los perros, los puercos y la serpiente; o por medio de alguna persona como: los cazadores y la mujer.⁵ La iconografía del diablo en el *Libro de los gatos* puede ser apreciada tanto en el arte románico como en el gótico.

Esta representación del diablo en el *Libro de los gatos* viene de la tradición judeo-cristiana y folklórica, y actualiza, vivifica y dramatiza al Maligno. Los homilistas, por medio de las imágenes del diablo dadas en las fábulas, aumentan el papel del diablo con fines didácticos y dramáticos. Los receptores de los *exempla* del *Libro*, formados por religiosos, nobles y campesinos, están muy cercanos al mundo animal: en las granjas, en el trabajo y en el transporte. Consecuentemente, en un nivel práctico, debido a su pensamiento mágico-simbólico, en la vida diaria, los animales eran relacionados con lo benéfico o con lo perjudicial, por lo que algunos de ellos fueron asociados con el diablo.

El objetivo de este apartado es mostrar la variedad de formas que tiene el diablo en el *Libro de los gatos*, analizar la fábula (la imagen) en relación con la explicación que se da en el *exemplum* y decir por qué tal

⁵ El diablo también es representado por medio de animales relacionados con los bestiarios medievales, como el milano (XVIII, XXXVI), la araña (XXIX), el quebrantahuesos (V), la zorra (LIII) y el cocodrilo (XIII). Incluso se relaciona con los cazadores (XI).

forma simboliza al gran Tentador, causante de la perdición de las almas. Ilustraré el trabajo con algunas imágenes que establecen una correspondencia con el tema ya que en el medioevo cada forma y cada figura estaba dotada de unidad y significación.

En el *Libro de los gatos*, tenemos las siguientes imágenes del diablo:

El águila (fig. 5).

En el primer ejemplo del *Libro de los gatos*, «Exemplo de lo que acaesço entre el galapago e el aguilla» (LG, I), el diablo, simbolizado por el águila, con sus mañas engaña a los hombres pobres para que cometan uno de los pecados más importantes durante la Baja Edad Media, la soberbia con lo que su alma se pierde.

Esta fábula de la tortuga y el águila se censura a aquellos hombres que desean cambiar de condición, a los que no están conformes con su clase en la sociedad y están en contra de la teoría social de la Edad Media que establecía una jerarquización dada por Dios. De hecho es el único *exemplum* que se refiere a la perdición de los pobres, en los otros se habla de la condena de los clérigos y grandes señores.

En este *exemplum*, el águila es tomada para representar a Satán, el falso Cristo,⁶ porque si bien es ave noble y magnífica, también es rapaz

⁶ Es interesante ver aquí al águila como símbolo del diablo, pues ella pasó a la simbología cristiana mediante la relación águila-Cristo gracias al mito del águila «pirófora» de los antiguos, es decir, del pájaro del Sol, portador del fuego y de la luz celeste, cuyos rayos tenía en sus alas. El mismo Cristo dijo, según el Evangelio: *Ego sum lux mundi* (Santiago Sebastián, *El Fisiólogo. Atribuido a San Epifanio*, comentario de S. Sebastián, p. 40).

La liturgia formada a partir de Constantino (año 313) nos presentó al águila como imagen de Cristo triunfante, reafirmada por las palabras de Salomón (*Proverbios*, 39, 19. En el mismo sentido Jeremías, 49,22): «El camino del águila está en los cielos».

destructora; y ya por esta condición la clasificó el *Deuteronomio* (XIV, 12)⁷ entre los animales impuros, cuya carne no debían comer los israelitas.⁸

A causa de la áspera altivez de sus actitudes, ciertos autores del medioevo hicieron del águila la imagen del demonio del orgullo implacable.

De esta manera, en este *exemplum*, el águila por su poder, rapacidad y altanería es el símbolo del diablo que tienta a los hombres.

El cuervo (figs. 6 y 7).

En el «Exemplum del aguilla con -el -cuervo» (LG, XXXI), notamos que el mayor placer del diablo es engañar y hacer que se condenen, los clérigos que llevan una vida santa, apartada del pecado, sirviendo a Dios y cuidando a su pueblo. Las víctimas favoritas de los diablos siempre son los que llevan una vida recta, no tanto los viciosos y codiciosos. Satán quiere que los monjes caigan en tentación, tiene predilección por los frailes porque son hombres buenos, presentados como los atletas de Dios, los campeones en resistir a la tentación.

El diablo, simbolizado por el cuervo, seduce a los hombres para que pequen y después se convierte en instrumento de castigo de los

En el *Fisiólogo* (ed. de Nilda Guglielmi, p. 46), el águila simboliza la regeneración por el bautismo, la ascensión, el juicio final. Pero no sólo la Resurrección de Cristo, también la del cristianismo estaba figurada en la fábula del animal que recuperaba su juventud, así el baño en la fuente era como un renacer a la vida luego de haber pasado por la pila del bautismo. Claramente, era el águila un emblema de la vida del cristiano.

⁷ «Podéis comer toda ave pura, pero las siguientes no las podéis comer: el águila marina, el buitre, las diferentes especies de halcón, todas las especies de cuervos, el avestruz, la lechuga, la gaviota y las diferentes especies de gavilanes, el búho, el íbis, el cisne, el pelicano, el calamón, el somormujo, la cigüeña, las diferentes especies de garza real, la abubilla y el murciélago. Tendréis por impuro todo bicho alado, no lo comeréis. Podéis comer todo volatíl puro.» {*Biblia de Jerusalén, Deuteronomio, «Animales puros e impuros», XIV, 11-20*).

⁸ Louis Charbonneau-Lassay, *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, pp. 85-86.

pecadores. En este caso, ciega al prelado, representado por el águila, con un ligamento de las cosas temporales, para que no pueda ver ni pensar en las cosas celestiales, o sea para que su alma y la de su pueblo se condenen. El diablo cegando al prelado, que es honrado por su comunidad, se apodera así de muchas almas para llevarlas al infierno.

En este *exemplum*, el cuervo es símbolo de diablo, del pecado y de la mentira. «Su negro plumaje, su graznido áspero y desagradable, así como su alimentación de carroña, han contribuido a estos significados».⁹

De acuerdo con el bestiario francés de Pierre de Beauvais,¹⁰ el cuervo, que se alimenta de la carne de las creaturas muertas, lo que primero se come y lo que más le gusta son los ojos. De ahí que sea significativa la relación de la ceguera que causa el diablo con los ojos que se come el cuervo.

El gato (figs. 8 y 9).

En dos *exempla* el gato es símbolo del diablo.

En el «Exemplum de los mures» (*LG*, XI), el gato simboliza al diablo que atrapa y se come a los ratones que salen en busca de buenos bocados, o sea asecha las almas de los pecadores para matarlos y llevarlos al infierno.

Este ejemplo se refiere a los pecados que cometen los beneficiados de la Iglesia, es decir, los usureros¹¹ o los que hacen simonía.¹²

⁹ «Cuervo» en Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología*.

¹⁰ Ann Payne, *Medieval Beasts*, p.77.

¹¹ El usurero roba el tiempo que transcurre entre el momento en que él presta y el momento en que es reembolsado con interés. «[E]l tiempo sólo pertenece a Dios. Ladrón de tiempo, el usurero es un ladrón del patrimonio de Dios» (Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida*, pp. 57-58).

¹² Simonía (de Simón El Mago, personaje bíblico). Acción de negociar con objetos sagrados, bienes espirituales o cargos eclesiásticos.

También condena a los reyes, señores y ciudadanos que codician lo ajeno, lo de sus vasallos.

En el «Enxiemplo del mur que -comio el -queso» (LG, XVI), se critica a los predicadores ignorantes y pecadores, que en vez de aconsejar a su pueblo para que salven su alma, con su mal ejemplo hacen que los feligreses caigan en faltas. El gato es símbolo del diablo que se lleva al cura (el ratón) y a los parroquianos (el queso).

En este *exemplum*, el ratón es símbolo de los malos capellanes y señores que son sustituidos por otros peores, o sea por el gato. El gato, puesto de guardián en un arca donde se come no sólo al ratón sino también el queso que debería cuidar, representa a los capellanes corruptos y a los compañeros del diablo que son los alcaldes y merinos oportunistas.

El *Cloisters Bestiary* dice que «When a cat with stealth and cunning catches a mouse, he will play with him at his leisure. When the play is done he will eat the mouse».¹³ (Fig. 10).

La actitud del gato, tanto en los *exempla* que hemos mencionado (XI y XVI) como en el *Cloisters Bestiary*, es la misma, simboliza el engaño, la falsedad, las trampas, el egoísmo, la muerte, la perdición, características que son del diablo y de los amigos del diablo, de ahí que se relacione al gato no sólo con el diablo sino también con los malos clérigos o señores.

Como ya se ha discutido, a pesar de que el simbolismo del gato es muy heterogéneo, oscilando entre las tendencias benéficas y maléficas; lo que puede explicarse simplemente por la actitud socarrona del animal, el

¹³ Richard H. Randall, Jr. (prepared by), *A Cloisters Bestiary*, p.27. Cuando el gato con cautela y maña atrapa a un ratón, jugará con él a gusto. Cuando el juego se termina se comerá al ratón. (La traducción es mía).

gato como símbolo del diablo fue muy popular en la Edad Media, sobre todo a partir del siglo XIII.

Dice Janetta Rebold Benton que el gato -y también el perro- se utiliza como símbolo de la herejía en el arte medieval (fig. 11) y muestra un relieve del Monasterio de Notre-Dame de Puy (siglo XII) una escena que es un fragmento de un friso tallado que describe los peligros que amenazan a los fieles: el hombre es rebajado al rango de animal por haber sucumbido a la tentación.¹⁴

Así, vemos en el *Libro de los gatos* a los clérigos y señores corruptos representados por medio de los gatos, animales que en la Edad Media eran símbolo del diablo.

Los cazadores con sus perros demoníacos (fig. 12).

En el «Enxienplo de -la gulpeja con -el gato» (LG, XL), se censura a los pregoneros, a los abogados y a los hombres que saben hacer toda clase de engaños, representados por la zorra, que con sus diecisiete maestrías es destrozada por los cazadores con sus perros, que son símbolo de los diablos que se llevan las almas de los pecadores a los infiernos. Se manifiesta en esta fábula el pecado de la soberbia.

El gato, en este caso despliega una sola maestría y simboliza al hombre justo que no sabe sino servir a Dios y hacer obras para subir al cielo, que se entiende por el árbol.

A pesar de que generalmente el perro es extremadamente alabado en los bestiarios, por ser el más sagaz y el más sensible de los animales, por

¹⁴ Janetta Rebold Benton. *Bestiaire Médiéval*, p. 93.

venerar a sus amos y mostrarles un afecto sin límites,¹⁵ sin embargo, como ya hemos señalado, el perro al igual que el gato es frecuentemente utilizado como símbolo del mal en el arte medieval, ya hemos visto claramente el sentido de la escultura del monasterio de Puy, donde un perro muerde ferozmente la cola de una criatura humanoide con cabeza de gato que hace muecas desesperadamente (*vid.* fig. 11).

Los cazadores con sus perros demoníacos aparecen, desde el folklore, asociados con los diablos que se dedican a cazar almas y llevarlas al infierno. Jeffrey Burton Russell en su libro *Lucifer...*, dice que en historias ampliamente difundidas, el diablo guía la cacería salvaje rodeado de sus canes infernales; un motivo similar es el desenfreno de mujeres salvajes, cosa que se convierte en uno de los elementos primordiales en cuestiones de brujería.¹⁶

Los puercos (fig. 13).

El «Enxiemplo del asno con -el ombre bueno» (LG, XXXV) se refiere a los clérigos ricos que visten, comen y beben bien y, evidentemente, no sirven a Dios y también a los usureros que no quieren ganar únicamente por la estafa. Estos hombres, que se condenarán en el infierno, están representados por los puercos que, cuando ya están gordos, el carnicero mata con el destral.¹⁷

¹⁵ *Vid.* Richard H. Randall, Jr. (ed.), *A Cloisters Bestiary*, pp. 12-13.

¹⁶ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, pp. 79-80.

¹⁷ Destral. (Del lat. *dextalis*) m. Hacha pequeña que se maneja por lo general con solo una mano. (*Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española (ed.)).

La relación del diablo con los puercos aparece en los Evangelios (Mateo, 8,32; Marcos, 5,13; Lucas, 8,33)¹⁸ cuando se describe cómo entran los diablos en los puercos y los hacen ahogar en el mar. Satanás sofoca a los puercos en la amargura del infierno por el pecado en este mundo.

Los puercos no se incluyen en los bestiarios y rara vez son representados en el arte medieval. Aunque en otras culturas tienen un sentido favorable, en la Europa Occidental medieval, el puercos es símbolo del pecado de la carne, de la sensualidad y de la glotonería.

Así, en este ejemplo los lujuriosos, los golosos y los perezosos se irán como los puercos directo al pozo del infierno con los diablos dentro de ellos. Los diablos están asociados entonces a los puercos.

La serpiente (figs. 14 y 15).

En el «Ejemplo de -lo que acaesçio a -Galter con una mugen» (LG, XXIII), encontramos una relación de la mujer con la serpiente. La bella y poderosa mujer intenta seducir a Galter, así como la serpiente trató de seducir primero a Adán y no lo logró. En este ejemplo la mujer tampoco logra su objetivo, porque Galter sube por la Escalera Dorada de Jacob de los tres escalones, que significan la contricción de los pecados, la confesión y la penitencia y así logra su salvación.

La mujer es la puerta del pecado, una de las cortinas que el diablo utiliza para llevarse las almas de los condenados a las penas del infierno.

¹⁸ «Y le suplicaron los demonios: mándanos a esa piara de puercos» El les dijo: «(Id.) Satiendo ellos, se fueron a los puercos, y de pronto toda la piara se arrojó al mar precipicio abajo, y perecieron en las aguas» (Mateo, «Los endemoniados gadarenos», 8, 31-32); «Y le suplicaron «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos.» Y se lo permitió. Entonces los espíritus inmundos salieron y entraron en los puercos, y la piara - unos dos mil- se arrojó al mar de lo alto del precipicio y se fueron ahogando en el mar.» (Marcos, «El endemoniado de Gerasa», 5, 12-13); «Salieron los demonios de aquel hombre y entraron en los puercos; y la piara se arrojó al lago de lo alto del precipicio, y se ahogó.» Lucas, «El endemoniado de Gerasa», 8, 33). *Biblia de Jerusalén*.

Quien caiga en la lujuria, codicia y soberbia, engañado por la mujer, perderá no sólo su alma sino también sus bienes y su cuerpo, ya que al morir:

El dapnado se -parte en tres partes: las serpientes que se -entienden por los diablos que llevan el alma; e (las bestias) que -se entienden por (los ombres) que (vi)ven en este mundo, así como bestias, e así como lobos cobdiciosos que -llevaran los bienes de -los muertos; e los gujanos comeran el -cuerpo. (LG, XXIII).

La serpiente de ordinario es símbolo del mal y de Satanás. La apariencia serpentiforme o algunas características de la serpiente -ya sea cuerpo escamado o lengua bífida- pasan a ser sinónimo de pecado, a ella se atribuyen caracteres diabólicos.

En este cuento, además de que la serpiente es símbolo del diablo, se asocia también a la mujer con un carácter misógino a partir de la relación con el *Génesis*. En el arte, aparece la serpiente con cara de mujer seduciendo a Eva. En general se presentó a la serpiente ansiosa por el trato sexual con las mujeres.¹⁹ Las serpientes que muerden los senos de una mujer son la representación de la lujuria. Esta escena se encuentra muy frecuentemente en la arquitectura románica (fig. 16).

La serpiente aparece relacionada con otros animales como los sapos, los lagartos, los escorpiones, etc. En la representación románica se les encuentra frecuentemente asociados para expresar impurezas, vicios y asechanzas. Además, se les vincula con las prácticas de brujería.

En este cuento, la serpiente y la mujer²⁰ comparten las mismas

¹⁹ Nilida Guglielmi señala que según la literatura midrásica, Samael bajo aspecto serpentino, no sólo indujo a Eva a comer el fruto del árbol de la ciencia sino que además la sedujo, celoso de Adán, *El Fisiólogo*, nota, 73, p. 90.

²⁰ En el «Enxiemplo del mancebo que amava la vieja» (LG, VIII) y en el «Enxiemplo de la mariposa» (LG, XXX), la mujer siempre está asociada a lo diabólico, a la lujuria, a la perdición, al hedor del infierno. *Vid. infra* Apartado III. 4. «La imagen de la mujer».

características que el diablo: engañan, representan el pecado y la perdición de los hombres.

Como conclusión podemos decir que la imagen del diablo, presentada en la fábula del *Libro de los gatos*, era esencial para que los oyentes de los *exempla* comprendieran el papel del Maligno en un mundo poblado de imágenes simbólicas.

Cualquiera que sea la forma que tenga el diablo, siempre será el gran Tentador, el que se llevará las almas de los pecadores al infierno. Así, la figura de Satán era de gran ayuda para que el predicador adoctrinara y amedrentara no sólo a la gente del pueblo sino también a los clérigos que tenían gran temor del demonio, ya que para todos era algo real.

El diablo para los receptores del *Libro de los gatos* es una realidad tangible, visible y multifacética. Encaja perfectamente bien en su visión del mundo, de no ser así sería una mera superstición.

La iconografía juega un papel muy importante en el *Libro de los gatos* para comprender su construcción y poder llegar a su interpretación. La representación icónica del diablo, confirma y complementa la información que sobre los símbolos demoníacos existe en el *Libro de los gatos*. La iconografía y los *exempla* se mantienen asociados en la predicación y concepción del mundo medieval. De ahí que la presencia del diablo y sus representaciones expresen de manera tan compleja el mundo medieval.



Fig. 1. *Demonio*. Escultura de la catedral de Reims, en Jean-Pierre Bayard, *Le Diable dans l'Art Roman*.



Fig. 2. *La pesa de las almas*. Fresco, Museo de Vich, en Jean-Pierre Bayard, *Le Diable dans l'Art Roman*.



Fig. 3. *Diablo de la tentación del desierto*, Autun, en Jean-Pierre Bayard, *Le Diable dans l'Art Roman*.



Fig. 4. Ángel marizando a un demonio.
Capitel, Basílica de santa Magdalena de Vézelay,
en Jean-Pierre Bayard, *Le Diable dans l'Art Roman.*



Fig. 5. *Simetría de contacto. Águilas y león.* Nave de arcos en Jean-Pierre Bayard, *Le Diable dans l'Art Roman*

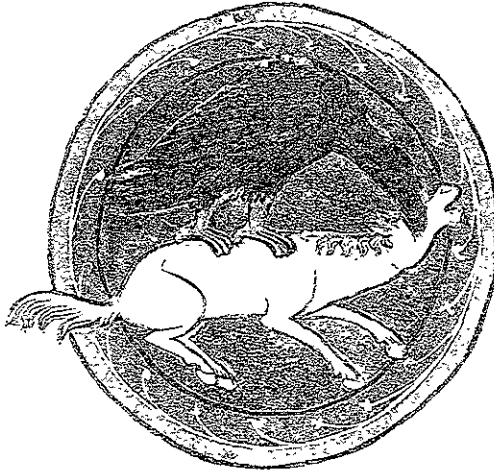


Fig. 6. *Cuervo*, en Ann Payne, *Medieval Beast*, p. 77.

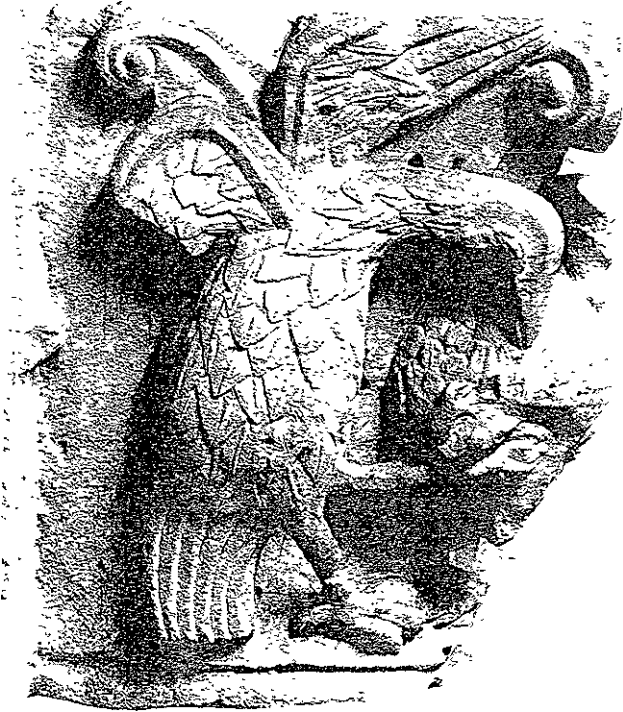


Fig. 7. *Capitel de San Martín*, Fuentidueña. España (Segovia), finales del siglo XII, en R.H. Randall, *A Cloisters Bestiary*, p. 44.

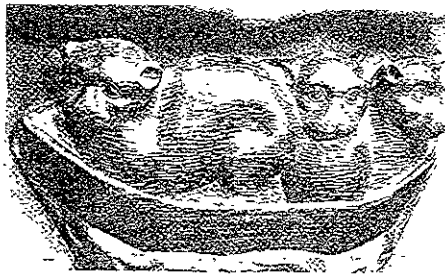


Fig. 8. *Gatos*. Rodez, en J.P. Bayard, *Le diable dans l'Art Roman*.

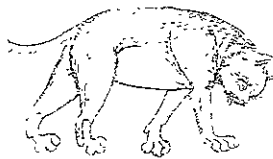
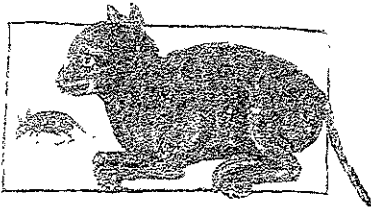


Fig. 9. *Gato*, en Ann Payne, *Medieval Beast*, p. 58.

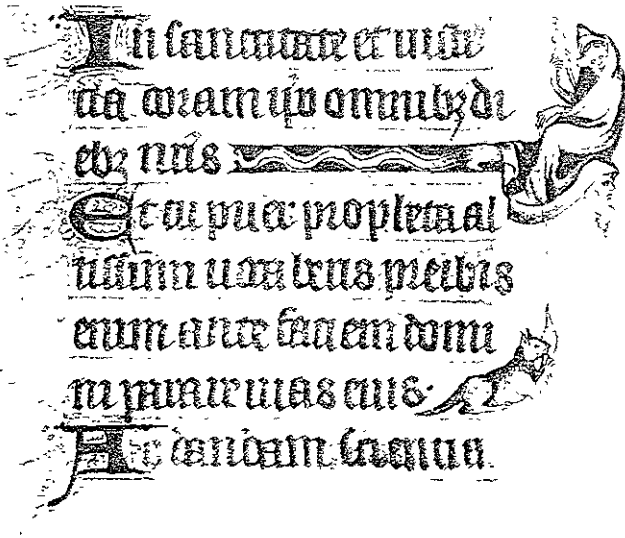


Fig. 10. *Detalles de Las Horas de Jeanne d'Evreux*. Francia (París), 1325-28, en *A Cloisters Bestiary*, ed. de Randall, p. 27.



Fig. 11. *Perro mordiendo la cola de una creatura con cabeza de gato.*
Francia. Relieve del claustro de Nuestra Señora de Puy, siglo XII,
en Janetta Rebold Benton, *Bestiaire Médiéval*, p. 93.

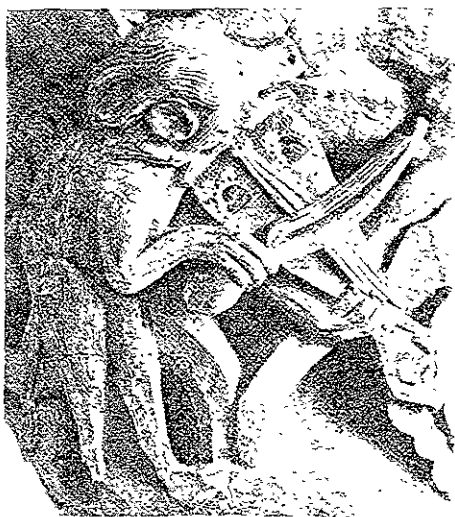


Fig. 12. *Perro simiesco violinista*. Museo de Chalon-sur-Saône, en J. P. Bayard, *Le Diable dans l'Art Roman*.



Fig. 13. *Cerdo y cerditos con jalador de boca*,
Iglesia de Nuestra Señora de la Capilla, Bruselas,
en Janetta Rebold Benton, *Holy Terrors*, p. 94.

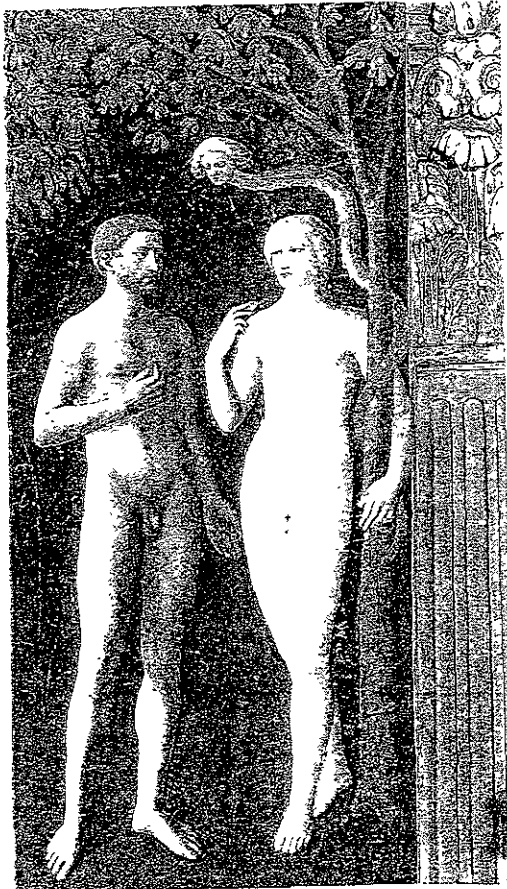


Fig. 14. Masolino da Panicale, 1424. *Pecado original*. Florencia, Iglesia de Santa María del Carmine, Capilla Brancacci, pilastra derecha de la entrada del arco, segundo registro, fresco, en Lorenzo Lorenzini, *Devils in Art*, p. 75.



Fig. 15. *El león rodeado por el dragón, el toro, la serpiente y el carnero, representa la tierra. En las esquinas, escenas de caza. Catedral de Chartres, en J.P. Bayard, *Le Diable dans l'Art Roman**



Fig. 16. *Pecado de la lujuria*, Catedral de Santiago de Compostela.

III. 4.

LA IMAGEN DE LA MUJER

En la *Historia de la mujeres*, uno de los libros más importantes que se han escrito sobre el tema -bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot-, uno de sus colaboradores, Jacques Dalarun cita a Hildeberto de Lavardin (m. 1133) para señalar cómo veían los religiosos a la mujer en la Edad Media:

La mujer, una cosa frágil, nunca constante, salvo en el crimen, jamás deja de ser nociva espontáneamente. La mujer, llama voraz, locura extrema, enemiga íntima, aprende y enseña todo lo que puede perjudicar. La mujer, vil *forum*, cosa pública, nacida para engañar, piensa haber triunfado cuando puede ser culpable. Consumádoio todo en el vicio, es consumida por todos y, predatora de los hombres, se vuelve ella misma su presa.¹

La cita es pertinente porque nos ayuda a entender la mentalidad de la época, la imagen que los clérigos -en particular los más cultos, los más influyentes, los más prolijos- tenían de la mujer (especialmente antes del siglo XIII) y cómo se genera una literatura que apoya y difunde esta idea en torno al género femenino.

¹ Hildeberto de Lavardin, *Patrología Latina*, 171, col. 1428, en Jacques Dalarun, «La mujer a ojos de los clérigos», pp. 37 y 38.

Respecto a este punto, hay que tomar en cuenta que, además de que la literatura nos muestra la visión del mundo, su verdad intrínseca es mayor que la histórica, Schopenhauer expone este punto con gran claridad y nos advierte que no hay que fiarse del documento histórico, ya que si bien es verdad que incluso en el género de consideración propio del historiador,

el ser interior, el sentido de los fenómenos, el núcleo de aquella corteza, nunca puede perderse, al menos para aquel que lo busca, sin embargo aquello que es importante en sí y no en sus relaciones, el desarrollo propio de la Idea, está más exacta y netamente expresado en la poesía que en la historia, por lo que aquélla, aunque parezca paradójico, contiene más verdad intrínseca que ésta. Pues el historiador debe seguir los hechos particulares como éstos se desarrollan en la vida, como se desenvuelven en el tiempo, según la cadena múltiple de las causas y de los efectos; pero es imposible que pueda poseer todos los datos, que pueda verlo y examinarlo todo. A cada momento pierde de vista el cuadro original o le encuentra sustituido por uno falso, y esto con tanta frecuencia, que creo poder afirmar que en la historia abunda más lo falso que lo verdadero.

En cambio, el poeta, dice este pensador:

Se apodera de la Idea de la humanidad bajo el aspecto que desea expresar, y lo que se objetiva ante él es la esencia de sí mismo; su conocimiento [...] existe en él *a priori* en una mitad; el modelo distinto, preciso y claro, radiante de luz, está siempre ante su espíritu y no puede abandonarlo; la Idea pura nos la muestra en el espejo de su espíritu, y sus descripciones, hasta en los menores detalles, son tan verdaderas como la vida misma».²

² Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, § 51, cit. en *Schopenhauer en sus páginas*, pp. 195 y 196.

De acuerdo con las ideas del filósofo alemán, considero que las fuentes literarias son un documento válido e imprescindible para el análisis social.

Dentro de la literatura ejemplar, encontramos varias obras que reflejan esta idea misógina de la mujer, como son *Disciplina Clericalis*, *Calila e Dimna* y *Sendebär*, colecciones de *exempla* de los siglos XII y XIII.³ También hallamos esta aversión a las mujeres, aunque en menor medida en los textos recogidos en el siglo XIV, entre los que destacan el *Conde Lucanor*, el *Libro de Buen Amory* el *Libro del caballero Zifar*.

Para comprender este punto es importante precisar el lugar de la mujer en las sociedades islámicas y reinos cristianos.

En el periodo entre la ocupación musulmana (711) y la conquista por los cristianos del reino de Toledo (1085) predominaron en la Península las formas sociales musulmanas (es decir orientales); después de esa fecha, los cristianos pasarían a encabezar los procesos de cambio social, imponiendo modelos de corte occidental.

Bonnie Anderson y Judith Zinsser afirman que «Los estados de al-Andalus y de los reinos cristianos gobernaron a sociedades patriarcales, en las cuales todas las mujeres estuvieron sometidas a hombres de su misma o de otra clase social a través de sus respectivos sistemas de parentesco».⁴

Los linajes que vienen de varón en varón patrilineales de al-Andalus captaron y absorbieron ríguosamente a las mujeres que hicieron suyas; en los reinos cristianos se observa una presencia mayor del linaje de la madre (que es, a su vez, un linaje paterno), presencia que se traduce en una personalidad más desarrollada en el derecho civil.

³ Como lo estudia Graciela Cándano en su tesis doctoral «Visión misógina y sentido cómico en las Colecciones de *Exempla*».

⁴ Bonnie Anderson y Judith Zinsser, «Historia de las mujeres en España», p. 592.

Todas estas sociedades consolidaron los poderes de los padres o de sus sustitutos sobre las mujeres con el ejercicio de formas específicas de violencia sexuada y con la invención de construcciones simbólicas que destacaron la complementariedad entre los sexos y la vulnerabilidad del cuerpo femenino.⁵

La insistencia en la vulnerabilidad del cuerpo femenino indica que la complementariedad imaginada era desigual y jerárquica. (Se refiere a que la mujer puede ser herida o recibir lesión física o moralmente).

Las mujeres libres de al-Andalus tuvieron que cubrir su rostro con un velo, velo que marcaba ante los ojos de todos la división entre mujeres privadas y públicas, división que es fundamental en el patriarcado desde sus orígenes.

Las mujeres de los reinos cristianos tuvieron que guardar silencio en público porque, desde Sófocles a Aristóteles, su palabra era asociada con la «desnudez» del cuerpo femenino.

Tanto en al-Andalus como en los reinos cristianos se desarrollaron complejas codificaciones de honor, honor que reflejaba la deseada complementariedad entre los sexos.

Se entiende que el honor está vinculado con la virginidad y con el acceso a cuerpo femenino.⁶

Desde mediados del siglo XII hasta el último tercio del XIII se extiende el período durante el cual se difunde por España una tradición narrativa y didáctica de origen oriental, en la cual la mujer ocupa un papel destacado y claramente negativo.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Para mayor información acerca de la situación de la mujer en el al-Andalus como en los reinos cristianos, *vid. idem*, pp. 581-651.

Dentro de esta literatura de los ejemplos cabe destacar el *Libro de los gatos*, texto que ha suscitado varios problemas, tanto textuales como de contenido. En esta colección de *exempla* veremos cómo se expresa la tradición misógina judeo-cristiana.

Aunque en este sentido, María Jesús Lacarra, al analizar los cuentos medievales hace una apreciación errónea del *Libro de los gatos* cuando dice que «llama la atención por no incluir ni un sólo cuento alusivo a la mujer».⁷ Contrariamente a lo que señala Lacarra, he encontrado al menos siete *exempla* que se refieren a la mujer y todos ellos muestran una imagen negativa de ésta: la prostituta y/o la amiga del diablo.

Aproximarnos a este contenido misógino es el objetivo de estas páginas.

El *Libro de los gatos* nos brinda una visión de la «mujer» bajo la perspectiva misógina de los clérigos, quienes, como bien señala Jacques Dalarun:

[s]eparados de las mujeres por un celibato que a partir del siglo XI se extiende firmemente a todos, nada saben los clérigos de ellas. Se las imaginan, o, más bien, se las imaginan: se representan a la Mujer, en la distancia, la ajenidad y el temor, como una esencia específica, aunque profundamente contradictoria.⁸

Esto proviene de la organización eclesiástica, misma que establece una separación entre los hombres consagrados a Dios -que debían estar alejados de las mujeres- y los seglares que podían tener contacto con ellas.⁹

⁷ María Jesús Lacarra, «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media», p. 352.

⁸ Dalarun, *op. cit.*, p. 29.

⁹ Gregorio VII, en la llamada Reforma Gregoriana, ordenó que los clérigos se retiraran de las estructuras de las prácticas feudales, por lo que las dos partes de la sociedad, la

La mujer en el *Libro de los gatos* es aquella legada por la Escritura y la tradición. El autor de esta colección de *exempla* desarrolla los puntos de vista de los Padres de la Iglesia, en quienes mejor se fundamenta la idea de la mujer. Estos puntos de vista eclesiásticos, que se desarrollarán en la Escolástica, nutren la visión que de las mujeres se va a tener en la Baja Edad Media.¹⁰

Todos sabemos que el *Génesis* señala a Eva, a la mujer, como quien se deja seducir por la serpiente y arrastra a su compañero a la desobediencia (Figs.1 y 2).

Él [Yahveh Dios] replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso de árbol del que te prohibí comer?» Dijo el hombre: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí.» Dijo, pues, Yahveh Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho? Y contestó la mujer: «(La serpiente me sedujo, y comí).»¹¹

La imagen de este personaje tentador, amigo del demonio, va pasando de siglo a siglo.¹²

separación decisiva entre los clérigos y los laicos, se lleva a cabo a través del cuerpo. La clerecía debía apartarse de los líquidos corporales impuros como: la sangre y el esperma, de ahí la prohibición de combatir y de las prácticas sexuales. Por otro lado, laico fue equivalente a casado.

¹⁰ Paralelamente a una construcción teórica misógina, la vida cotidiana seguía otros caminos. Las mujeres se abrían paso con naturalidad en la vida cultural, tanto latina como vernácula, y en los espacios de la sociedad civil y eclesiástica. A pesar de la estricta y literal interpretación de los pasajes paulinos sobre la velación femenina y el silencio de la mujer en las iglesias, las mujeres hablaban proféticamente y su voz se hacía oír en todos los ambientes.

Vid. Josep-Ignasi Saranyana, *La discusión medieval sobre la condición femenina (Siglos VIII al XIII)*, para conocer las diversas interpretaciones en torno a la mujer: favorable y misógina.

¹¹ *Biblia de Jerusalén. Génesis*, «La Caída», 3, 11-13.

¹² El sexismo y el patriarcalismo lo notamos en Tertuliano (+c.223) quien exclama, dirigiéndose a todas las mujeres.

«¿No/ sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo, y es menester que su falta también subsista. Tú eres la puerta del

En el *Libro de los gatos* la interpretación que se hace de la mujer es siempre como símbolo de la maldad: «Enxiemplo del mancebo que amava la vieja» (VIII), «Enxiemplo de lo que acaesçio a Galter con una mugen» (XXIII), «Enxiemplo del abispa con la arrana» (XXIX), «Enxiemplo de la mariposa» (XXX), «Enxiemplo de la abobilla con el Ruy Sennon» (XLXX), «Enxiemplo del unicornio» (XLVIII) y «Enxiemplo de la gulpeja» (LIII), entre otros.¹³

Tanto el autor-traductor del *Libro de los gatos* como el monje de Chérítou, utilizaron, como era de esperarse, la idea que los Padres de la Iglesia tenían de la mujer, por lo tanto la encontramos encarnando a la tentación, a la lujuria, al pecado o a la máscara del diablo. Esto lo veremos a través de los siete ejemplos donde se plantea el problema del género femenino.

En la mayoría de los *exempla* del *Libro de los gatos* la mujer es símbolo de provocación y concupiscencia, actitudes que hacen que el

Diablo, tú has consentido a su árbol, tú has sido la primera en desertar de la ley divina (Tertuliano *Patrología Latina* 1, col. 1305 en J. Dalarun, «La mujer a ojos...», pp.34,35).

La serpiente se identifica con el Diablo: Eva, con la tentadora.

Tradicionalmente el papel de Eva en la Caída se percibe como el más grave. Así Ambrosio de Milán (+ 397) dice: «La mujer es quien ha sido autora de la falta para el hombre, no el hombre para la mujer» (Ambrosio de Milán, *Patrología Latina* 14, col. 303, en J. Dalarun, p. 34).

407) contra Eva, inspira a sus monjes la necesidad de rechazar la carne, de separarse de la mujer, moralmente horrible desde su origen y cuya belleza superficial constituye el peor de los señuelos:

«La belleza del cuerpo sólo reside en la piel. En efecto, si los *hombres* vieran lo que hay debajo de la piel, la visión de las *mujeres* les daría náuseas... Puesto que ni con la punta de los dedos toleraríamos tocar un escupitajo o un excremento, ¿cómo podemos desear abrazar este saco de heces» (Odón de Cluny, *Patrología Latina* 133, col. 556 y 648, en Dalarun, «La mujer a ojos...», p. 35).

Sin embargo, afirma Jacques Dalarun, la idea de que los mismos humores estarían ocultos por la piel de los hombres, quizá menos fina, no asoma en el abad de Cluny.

Hay rasgos, de los citados, que están presentes en los siglos XIII y XIV en la mentalidad religiosa, que se van a expresar en el *Libro de los gatos*.

¹³ En esta colección de *exempla* no se presenta la condición de la «mujer» en el contexto de la nobleza, ni de la burguesía, ni del campo.

hombre caiga en el mal. El significado es evidente: aquellos que, sin la fuerza suficiente para resistir las pasiones, se han visto obligados a recurrir a la mujer, se encaminan a la perdición.

La Tentación

«Exemplo de lo que acaesçio a -Galter con una muger» (LG XXIII).

En este *exemplum* se muestran los tres mayores enemigos del hombre: la mujer, el dinero y los honores.

El cuento inicia cuando Galter se pone en búsqueda de «un lugar do siempre oviesse gozo, e nunca pudiese su coraçon entresteeçer» (LG, XXIII). En seguida encuentra a una mujer viuda muy hermosa, quien, con su belleza como señoelo, seduce a Galter ofreciéndole su cuerpo, riquezas y honores:

E dixo la muger estonçe: «Si tu quisier(e)s ser mi marido, e folgaras aquí, e avras todo quanto ovieres menester; ca darte (e) yo c(a)sas, tierras, vinas, e otras muchos bienes». (LG, XXIII).

La mujer hermosa y viuda, de la fabulilla de Galter, primero le muestra el palacio y después la cama con varios animales donde dormirían.

Mostrole una -cama, e en ella un leon. E en aquel lecho stava de -la parte un oso, e de -la otra un lobo, e de -la otra muchos gujanos, e de -la otra muchas serpientes» E estonçe dixo : - «E las tus riquezas, e los tus bienes, ¿an-me de durar para -siempre?» Estonçe respondió ella e dixo: «Digo-te que non, ca mi marido, que las avia, muerto es. Eso mismo te conviene a ti morir. ¿E vees este lecho? Dixo el : «Si». Dixo -ella : «Aqueste oso te ha de matar. Non se si sera la -primera noche o -a cabo de

un anno, o -a -cabo de diez, o -por ventura viviras mas. El lobo e los gujanos a llas serpientes te han de -tragar a -ti, e a -todas tus cosas». (LG, XXIII)

A través de esta alegoría, que es muy de su época, podemos comprender el papel de la mujer como mediadora del diablo. Ésta le ofrece a Galter el lecho del pecado y la perdición. Con su belleza, fortuna y honores quiere engatusar al hombre y hacer que pierda su alma.

Según la propia explicación del *exemplum*, el simbolismo aquí es esencial para comprender el papel de la mujer. El «oso» representa a la muerte que a nadie perdona; los «lobos» encarnan a los servidores de los reyes (o de los señores) que no se preocupan por la salvación de sus almas; los «gusanos» son los que roerán el cuerpo y lo dañarán, y las «serpientes» son símbolo de los diablos que conducirán las ánimas de los pecadores a las penas del infierno.

Hemos notado que, una vez en el palacio, comienza la obra de seducción, en la que Galter no cae porque reconoce el engaño. En el *exemplum* vemos los dos momentos esenciales: primero, la seducción de la mujer junto con el gesto afectuoso de Galter, que acepta ver el palacio particularmente bello. Luego sigue la derrota del maligno: Galter pregunta por la cama donde dormirán y al verla con las bestias se espanta mucho y le responde:

«Todas estas cosas son buenas, mas este lecho me espanta, que por ti nin por to-do el mundo non estaria en -el». E despidiouse dela, e fuese su camino. (LG, XXIII).

En este *exemplum* podemos afirmar que la mujer es el mismo diablo que pone a prueba la virtud de Galter. El travestismo del diablo en una

muchacha que se aparece en cierto momento para poner a prueba la virtud del protagonista, es un tópico muy conocido (fig. 3).¹⁴

El lector-oyente debe deducir que la presencia del demonio es continua: hasta un gesto de caridad puede convertirse en ocasión de pecado, pero la victoria está asegurada si se mantiene una vida ascética, evitando cualquier encuentro con las mujeres como lo hizo Galter.

El *exemplum* se explica mediante la conocida relación mujer-diablo, que con tanta frecuencia llevaba al lector-oyente a considerar natural el hecho de que el habitáculo preferido del demonio fuese la naturaleza femenina. (Fig. 4).¹⁵

En su búsqueda, Galter encuentra finalmente a un viejo sentado al pie de una escalera, y al saber lo que aquél quiere («[un] lugar en -que siempre goze, e que nunca aya trístiza» (LG, XXIII), le dice: «Galter, sube por esta de tres escalones, e falaras lo que cobdiçias». E Galter, subio por la escalera, e falo lo que cobdiçiaiva» (LG, XXIII).

Para salvarse, hay que hacer como hizo Galter «que -subio por la escallera dorada de Jacob de -los tres escalones» (LG, XXIII). Escalones que significan los tres elementos esenciales para la salvación, que son: *Contrición* de los pecados, *Confesión* verdadera y *Enmienda* de los yerros. Escalera que nos lleva al cielo, al Padre, al Salvador, y donde se acentúa la prohibición de la genealogía materna.

¹⁴ En este fresco se percibe como el maligno adoptó un día el aspecto de una peregrina, la cual, con su llanto, consiguió conmovir a un monje.

En *Castigos e documentos*, a un ermitaño se le aparece una bella niña que, después de cautivarlo, se transforma en un horrendo macho cabrío.

¹⁵ En esta figura los estudiosos identifican a los tres personajes como: *Sanctus Benedictus*, *diabolus* y de nuevo *diabolus*, donde el diablo y la mujer son perfectamente intercambiables, es decir, la figura con su símbolo (Gregorio Magno siempre afirmaba: «Qué se debe entender por «mujer», sino la voluntad de la carne?». *Homiliae in Evang.*, I, II, XXVI, 5: *Patrologia Latina* 76, col. 1269, en Chiara Frugoni, «La mujer en las imágenes...», p. 421).

Dice Luce Irigaray que este matricidio se manifiesta tanto en lo social como en lo cultural: la madre debe permanecer prohibida. Así, la abertura a la madre, aparece como la amenaza de contagio, de contaminación, de hundimiento en la enfermedad, en la locura. Nada de todo lo cual, evidentemente, permitirá avanzar progresivamente con paso seguro.

Ninguna escalera de Jacob permite volver a la madre. La escalera de Jacob sube siempre al cielo, hacia el Padre y señor, el Salvador...¹⁶

De esta manera, tanto los hechos más cotidianos, como el conjunto de nuestra sociedad y de nuestra cultura, confirman que esta sociedad y esta cultura funcionan originariamente sobre la base de un matricidio.

El Cuerpo Femenino

El cuerpo de la mujer en la Baja Edad Media podía servir para salvarse, si se le doma o se le somete a la voluntad del espíritu; o para vivir feliz en esta vida, punto de vista de la cultura popular; o para condenarse, como se verá en los *exempla* XLVIII, LIII y XXIX del *Libro de los gatos*.

En el «Exemplum del unicornio» (LG, XLVIII) la mujer es símbolo de la tentación, y causa de la perdición del hombre con su fingimiento, astucia y malicia. El cuerpo de la mujer, alegoría de la lujuria, asociado con el demonio, inspirará malos sentimientos a los hombres.

Dice el *exemplum*:

¹⁶ Luce Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, trad. Barcelona, La Sal, 1985. pp. 11 y 7 en María-Milagros Rivera, «El cuerpo femenino y la 'querrela de la mujeres'», pp. 594-596.

El arbol es el mundo, las maçanas son los plaçeres que el ombre ha en este mundo en comer, en beber, en fermossas mugeres [...] El ombre mesquino e loco tomando plaçer en estas maçanas non para mientes a -si mesmo fasta que caya en la foya del infierno do ha muchos lazos e tormentos para tormentar a -los ombres mes-quinos sin fin (LG, XLVIII).

En el «Enxiemplo de -la gulpeja» (LG, LIII), las mujeres hermosas son igualmente las mediadoras del diablo: son el instrumento de que se vale el demonio para que el hombre caiga en pecado y pierda su alma. El hombre peca y cae preso del maligno gracias a la Mujer tentadora y engañadora. El diablo, además de utilizar el cuerpo de las mujeres para seducir, utiliza los placeres, la riqueza:

Bien ansi faze el diablo. Façese muerto, ca nin es oydo nin es visto, e echa su lengua de fuera, que se entiende por algunas cosas deletosas, o por algunas cobdiçias con algunas mugeres fermosas, o comeres delicados, o buen vino, o otras cosas seme-jantes a -estas. E quando el ombre las toma como non deve, es -preso por el diablo, ansi como el cuervo por la raposa (LG, LIII).

El símbolo de la «muger fermosa» como representación del pecado, lo encontramos también en el «Enxiemplo del abispa con la (a)rana» (LG, XXIX), donde la araña engaña a la avispa diciéndole: «tengo aguissada una cortina muy blanca, e muy fermossa, e ay nos sentaremos muy bien» (LG, XXIX). De este modo, la atrapa en su tela que es como el doseí del diablo.

El aranna se entiende por el diablo que pone este coraçon a -los ombres de -tomar barraganas, e tomar riquezas, e algo ajeno que es malganado. E despues que en -ello estan, non se pueden partir dello (LG, XXIX).

La araña simboliza al diablo que utiliza a la mujer y las riquezas para que el hombre peque y le llegue la muerte sin aviso y pierda su alma por su culpa; la mujer simboliza, por lo tanto, las cortinas de Satanás. La mujer con su cuerpo seduce a los hombres y los atrapa. Si el hombre toma barraganas y riquezas se ahogará en el Infierno:

Aquestas cosas son dichas cortinas del diablo, e afogalos, mas non saben quando nin quando non, sy un dia, si non a -dos, si non a -diez, como dize la -fablilla de Galter. Si alguna cosa començares, para mientes que salgas con ella, ansi -como el fizo que puso (de ir) catar a -do sienpre oviese gozo, e sin trsteza (LG, XXIX).

La historia de las injurias a las mujeres pasa por sus cuerpos, porque el cuerpo del hombre se representa como un todo coherente que puede ser olvidado, pero el cuerpo de la mujer es inolvidable. María Milagros Rivera señala que éste «[e]s un cuerpo delirante, fragmentario y contradictorio, por lo tanto imborrable. Ese cuerpo inolvidable es un cuerpo de lujuria que hace temblar, reír, soñar (a los hombres), que obsesionó hasta la violación cuando se escapa, opaco, inaccesible».¹⁷

Existe una política social del patriarcado que se manifiesta, por ejemplo, en la marginación de la genealogía materna y en las limitaciones que todas las sociedades históricas conocidas han impuesto en lo que se refiere al control de las mujeres sobre su propio cuerpo.¹⁸

¹⁷ Rivera, *op. cit.*, p. 591.

¹⁸ *Cfr. idem*, p. 596.

La sociedad medieval se limita a tomar a la mujer como objeto. Hecho que encontramos en la literatura de las cortes laicas, en la poesía de los goliardos y en la de amor cortés. Así, es interesante saber que el cinturón de castidad, oficialmente concebido para protegerse de la violación, mal medieval común, «fue utilizado sobre todo por los maridos que, teniendo la costumbre de guardar bajo llave su oro, no veían por qué no podían hacer lo mismo con sus mujeres». (Béatrice Bantman, *Breve historia del sexo*, p. 41).

En la Baja Edad Media, gran número de obras, con el peso de la autoridad del discurso dominante, sostenían que el cuerpo de mujer era inferior y aborrecible. Y lo confrontaron identificando la operación de la política sexual que daba soporte a todas esas obras:

el cuerpo de mujer -decían- debía ser sexo y, por tanto, no hablar en público (en nuestra publicidad, el cuerpo de mujer que vende un coche raras veces habla), una operación incoherente (pues precisamente el sexo tiene un lenguaje público) que a las pensadoras de la Querrela les costó trabajo desentrañar.¹⁹

El cuerpo es característica femenina, de ahí que no pueda realizar los oficios de sacerdote, predicar, confirmar; así el espíritu es característica del hombre.

La Lujuria

Los términos *puta* y *roçina* están cargados de hecho de las representaciones de una lujuria que se encarna sobre todo en lo femenino o en lo bestial.

En el siglo XIV los *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el Rey Don Sancho IV* dicen. «(la lujuria... engendra costumbres mujeriles...), «(es propiedad de los puercos... vicio de las bestias sin razón...».

Clemente Sánchez de Vercial narra en su *Libro de los exenplos por A.B.C.* -escrito entre 1400 y 1420- uno de los ejemplos de la *Legenda Aurea*, aquella que reza sobre el joven que, tentado por el «espíritu de la fornicación» decide casarse. El santo hombre que lo ha criado le aconseja ayunar durante cuarenta días antes de tomar la decisión. Al cabo de

¹⁹ Rivera, *op. cit.*, p. 599.

veinte días, el joven siente un olor muy fuerte y descubre «una mugier muy negra e muy fea, lagañossa e toda sarnosa de la qual salia aquel fedon», que le dice: «Yo soy el pecado de la luxuria».

La lujuria atribuida a las mujeres entraña asimismo la traición que supone el adulterio.

En el *Libro de los gatos*, en el «Enxiemplo del mançebo que amava la vieja» (VIII), la mujer: «vieja» y «fea», es símbolo del diablo y de sus obras: «furtar e deçir un falso testimonio, o de façer *adulterio*, o -de -façer los siete pecados mortales» (LG, VIII). El maligno crea una ilusión y el joven puede amar a una vieja fea -una bruja- y verla hermosa, que equivale a amar a los pecados.

La fábula es la siguiente:

Un mançebo amava una vieja, e deçia algunas vezes como se podría partir de aquella vieja que tanto amava. E dixole un mesquino: «¿ Como eres loco que amas tanto a -esta vieja, e muger tan fea ?» E el rrespondio : «Mui fermosa me paresçe» (LG, VIII).

La mujer representa una de las cortinas que el diablo utiliza para cegar a los hombres y que de esta manera cometan los siete pecados mortales y los vean como hermosas cualidades y así pierdan su alma. El cuerpo de la mujer es una vía hacia el pecado.

En este ejemplo se ve el caso de la mujer que, entre más envejece, más mala se vuelve. Es el personaje de la viejilla que es una bruja mala. La mujer, utilizada desde el folklore para simbolizar al diablo, es una vieja que tiene sus mismos propósitos: hacer que los hombres caigan en la tentación y pierdan su alma. Además, como dice Russell, encontramos en el diablo un supuesto misógino, ya que en el folklore el diablo sí puede tener madre

o abuela, pero jamás padre ni abuelo, ya que esto bajaría de posición al hombre.²⁰

La fealdad, aunque ausente del derecho, es un tema que constituye un *leit motiv* en la literatura, donde suele aparecer como signo de desviaciones de conducta que el cuerpo se encarga de revelar. En el caso de las mujeres, la fealdad se manifiesta a menudo como derroche denigrante de la apariencia, que se apoya sobre todo en los excesos de pilosidad, en el color de la piel, o en el trabajo del tiempo que marca las arrugas y blanquea los cabellos.²¹ La fealdad y la vejez -que en el caso de las mujeres remite a menudo a la máscara y a la diabolización- está vinculada al uso del maquillaje, «velos del Anticristo», que en esa época es objeto de una condena unánime. En los *Diez Mandamientos* -breve regla de confesión del siglo XIII- se enumeran una serie de preguntas que el cura debe hacer. Entre las mentiras típicas del oficio de mercaderes y artesanos y los deseos pecaminosos del cuerpo y el alma, encontramos la pregunta que se debe formular a las mujeres: «E deve demandar, si muller es, si tennieu los cabellos o si puso algo en so faç por seder fermosa».²²

La serrana del *Libro de Buen Amor* representa la fealdad perfecta. Fea y lujuriosa, la serrana quiere ser «bien pagada» por el narrador por haberlo acogido en su casa salvándolo del frío.

²⁰ Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, pp. 84-85.

²¹ Las cantigas de escarnio aluden frecuentemente a la fealdad y a la vejez de las mujeres, mientras que los hombres aparecen burlados por su impotencia o por su forma de vestir, pero rara vez por su fealdad o su vejez, en cuyo caso suele vincularse con las prácticas mágicas y con la Fuente de la Juventud: búsquedas que eran consideradas pecaminosas por su rechazo del tiempo. La palabra «velha» de las composiciones gallegas es, en sí misma, una injuria.

²² *Cfr.* Rivera, *op. cit.*, p. 585.

El Hedor

«Enxiemplo de -la mariposa» (LG, XXX).

Aquí se critica a los clérigos, monjes y legos que escuchan y leen las vidas de los santos y mártires, pero cuyas experiencias no les parecen placenteras, por lo que prefieren a las malas mujeres y su compañía, que son la escoria y la perdición.

mas ninguna vida destas non les parece tan placentera como llas malas mujeres, o -su compania, que non son a(l) -sy non estiercol, e allegamiento de pecados. E -por esto dice la Santa Scriptura Eclegiastica : «Toda mala muger ansi como estiercol sera fallada en -el -in-fierno» (LG, XXX).

El *exemplum* se refiere al celibato eclesiástico instituido en el siglo XI por la Iglesia católica. Los ministros sagrados tienen la obligación de guardar perfecta castidad y evitar todo contacto con el cuerpo de la mujer, vía de perdición. La sexualidad de la mujer es mala, hay que controlarla y reprimirla. El deber de los clérigos es servir a Dios.

En este *exemplum*, se menciona el olor insoportable del estiércol, lugar donde se encuentra toda mala mujer que es comparado con el infierno.

Quien «disfrute» el olor a estiércol aquí en la tierra, «disfrutará» en el infierno para siempre el olor a azufre, dado que el diablo está asociado con el hedor infernal igual que la mujer.

«Enxiemplo de -la abubilla con -el muy-senñor» (LG, XLII).

En este último *exemplum*, la abubilla -pájaro insectívoro- que hace su nido en el estiércol simboliza a la mala mujer y a los hombres lujuriosos que pierden su alma por pecar carnalmente:

El abubilla *que* faze el nido en -el estiércol significa la ma-la muger, e los ombres luxuriosos *que* algunas vegadas han lechos, e puestos, e blando(s), e mas vyenen-les muy mal por el pecado.. «El muy-senñor *que* -anda por las rramas se -entiende por los ombres o -por las mugeres *que* viven en los asperos mandamientos de rreligion, e orando a -Díos en las oras de -la noche, loando e bendiziendo el su nombre. - Aquestos tales mas cobdiçian estar en tales arboles e cantar *que* non paresçer en -el nido del estiércol del pecado.» (LG, XLII).

Tanto en el *exemplum* de la mariposa (LG, XXX), como en el de la abubilla con el ruiseñor (LG, XLII) reconocemos una simbología del olor, en que los olores suaves o pestilentes no sólo tienen una connotación estética sino también ética y religiosa. Mientras que los buenos olores ocupan las más altas representaciones topográficas, los malos olores ocupan lo más bajo y se sitúan en los repliegues del cuerpo.

En conclusión, podemos decir que los ejemplos relacionados con la mujer en el *Libro de los gatos* buscan producir una imagen negativa del personaje femenino, que a nosotros nos puede parecer burda, pero que era congruente con el pensamiento misógino medieval.

El *Libro de los gatos* estalla en amenazas y quiere imprimir en su destinatario, principalmente en los clérigos,²³ el disgusto por la carne, por la mujer: ahí están la Tentadora, la Mediadora del diablo, la Pecadora, la Engañadora, la Lujuriosa.

Ya Pedro Damian (m. 1072), el gran reformador, se había lanzado con inaudita saña contra las «concubinas de los clérigos», «pocilgas de gordos marranos», «tigresas impías», «víboras furiosas».²⁴ Les advierte, en última instancia, recordando las hogueras de la Inquisición: ¡Qué nadie se exponga a ese horno!

Sin embargo, los mismos cuentos tienen otras posibilidades de interpretación. También estos ejemplos podían haber divertido al público seglar que tenía otra relación con las féminas, aunque, evidentemente al divertirse con cuentos acerca de la mujer participaba de la tradición misógina de la Edad Media.

Una cosa es la intención y otra el efecto que tenían estos ejemplos, dada las características de los receptores de ese texto, y eso es lo que hacía divertido al *Libro de los gatos*.

Entre los elementos marginados de la sociedad medieval, además de la mujer, el texto incluye a otros como los herejes.

. //::.

²³ Se puede referir a los clérigos «Nicolaitas». Secta surgida en el cristianismo primitivo que defendía el comercio sexual sin restricciones y practicaba orgías rituales. Se les condena en el *Apocalipsis* II, 6, 15. La leyenda identifica a su fundador con «Nicolás, prosélito de Antioquía» mencionado en *Hechos* VI, 5. Se dice que ofreció su esposa a sus hermanos porque la amaba con amor demasiado exclusivo. En el siglo XI los defensores del celibato sacerdotal aplicaron este nombre a sus adversarios, que querían que los sacerdotes casados retuvieran a sus esposas por razones de moral) (E. Royston Pike, *Diccionario de Religiones*, p. 340).

²⁴ Pedro Damian, *Patrología Latina*, 145, col. 410, en Dalarun, *op. cit.*, p. 38.

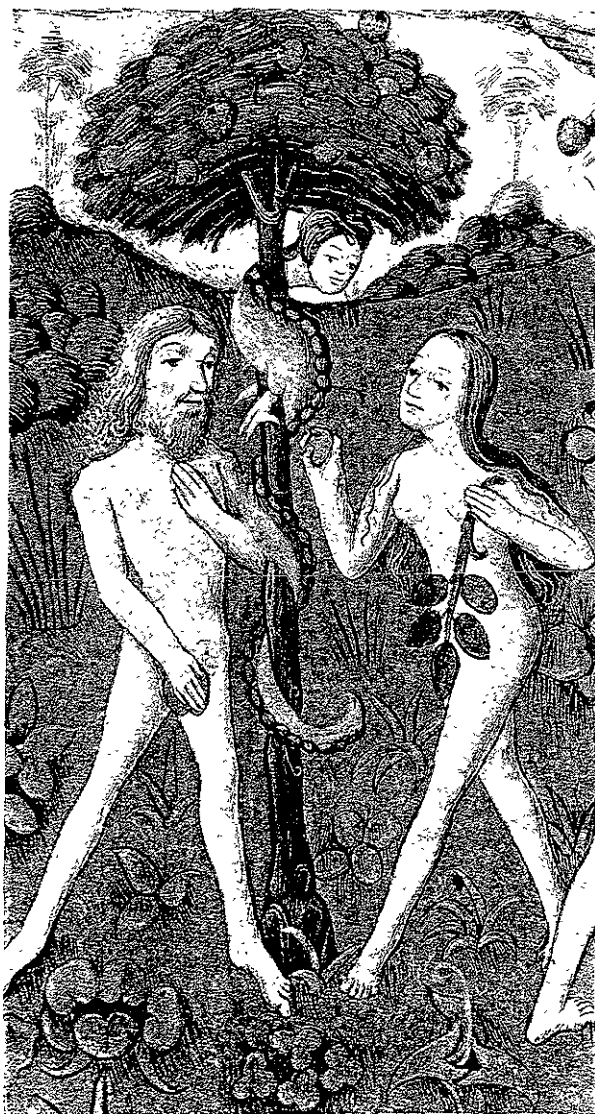


Fig. 1. *Adán y Eva cogiendo el fruto prohibido*,
miniatura de *Des cas des nobles hommes et femmes*
de Giovanni Boccaccio (1313-1371
en Jacques Dalarun «La mujer a ojos de los clérigos», p. 55.

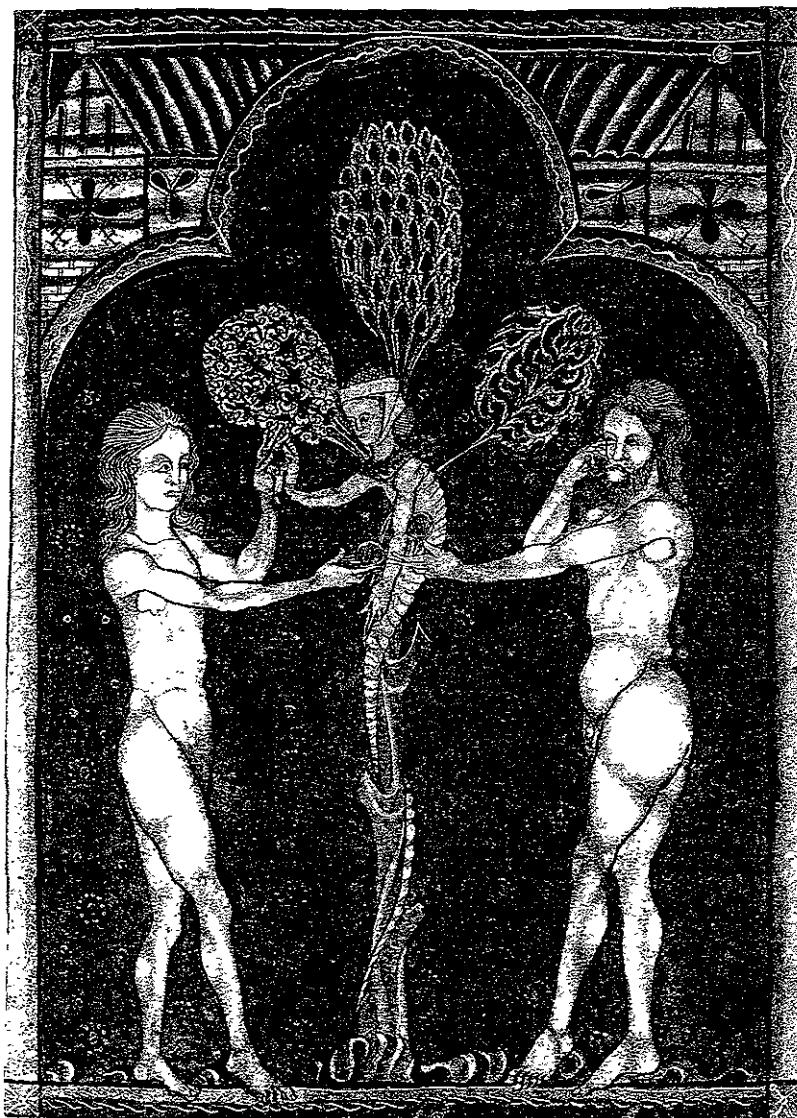


Fig. 2. *La tentación de Adán y Eva* (ca. 1270-80).
Cambridge, St. John's College, ms. K 26 (231), f. 4 r,
en Chiara Frugoni, «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada», p. 430.



Fig. 3. Buffamacco, *La Tebaide*, detalle: *El diablo disfrazado de peregrina* (ca. 1343). Pisa, Camposanto monumental, en Chiara Frugoni, «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada», p. 424.



Fig. 4. *La tentación de san Benito*, capitel (siglo XII). Vézalay, (Francia),
Sainte Madeleine. CESCМ, Potiers,
en Chiara Frugoni, «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada», p. 423).

EL CATARISMO EN EL *LIBRO DE LOS GATOS*

Entre mediados del XII y finales del XIII, el catarismo se manifestó por varias regiones europeas: Languedoc, Lombardía, Flandes, Champaña y Cataluña. Este movimiento se erigió como una auténtica iglesia alternativa a la de Roma, con su propia organización secreta, su doctrina y sus ritos iniciáticos, que se consideraban como la más auténtica expresión del mensaje de Cristo, aunque se tratara en realidad de una herencia directa del maniqueísmo y gnosticismo orientales con su concepción radicalmente dualista de la existencia humana.¹

La importancia que el movimiento cátaro² tuvo en Occidente a lo largo de dichos siglos³ propició que numerosas obras medievales hicieran referencia a este pronunciamiento.

El catarismo generó una literatura que fue utilizada con el propósito de difundir el principio dualista del Bien y el Mal,⁴ y también produjo una

¹ Jesús Mestre Godes, *Los cátaros. problema religioso, pretexto político*, pp. 113-114; Francesco Zambon (ed.), *El legado secreto de los cátaros*, intr.

² Ellos se autodenominaban cristianos y a su agrupación la llamaban Iglesia de los Buenos Cristianos, la Iglesia de Dios, en muchos textos, la Iglesia de los *Bons Homes* (la más empleada). Mestre Godes, *op. cit.*, pp. 113-114.

³ *Vid.* Octavio Aceves, *Un largo camino a Montségur. El secreto cátaro al descubierto*; Jean Duvernoy, *La captura del cátaro Bélibaste. Delación ante un tribunal de la Inquisición de Pamiers, el 21 de octubre de 1321*; Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El Manual de los inquisidores*; Lucienne Julien, *La increíble odisea de los cátaros*; Paul Labal, *Los cátaros: herejía y crisis social*; Malcolm D. Lambert, *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*; Mestre Godes, *op. cit.*; René Nelli, *Los cátaros. ¿herejía o democracia?*; Fernand Niel, *Albigenses y cátaros*.

literatura del lado católico, ya que la Iglesia romana respondió con textos en contra del pensamiento cátaro.⁵

El catarismo, que era un cristianismo medieval que se también inspiraba en el Nuevo Testamento y en buena parte en el Evangelio de San Juan, fue considerado por la Iglesia de Roma como una herejía. Al respecto Lambert dice que

[d]e las herejías del siglo XIII el catarismo parecía ser la más poderosa. La reacción en su contra por parte de los dirigentes eclesiásticos contribuyó a cambiar los esquemas de la vida religiosa. Los cátaros, más que cualquier otro grupo, inspiraron alarma y hostilidad y determinaron el nacimiento de la Inquisición.⁶

Fernand Niel señala que «no parecía imposible que el catarismo pudiera un día suplantar definitivamente al catolicismo».⁷ Por el peligro que representaba la amplia difusión de esta doctrina, Roma llevó a cabo no solamente varias cruzadas contra los cátaros -la primera a partir de 1180 y

⁴ Los libros propiamente cátaros descubiertos hasta la fecha pueden contarse con los dedos de la mano. En primer lugar tenemos, *El libro de los dos principios*, de Giovanni di Lugio, la más amplia e importante obra del catarismo llegada hasta nosotros; a continuación el *Ritual occitano* de Lyon, único ritual cátaro que se conserva íntegramente; los fragmentos del *Tratado cátaro* recogidos por Durán Huesca y el sorprendente *Comentario al Padre nuestro*, uno de los raros ejemplos de gnosticismo esotérico que nos ha legado el medioevo occidental.

Vid. Zambon (ed.), *op. cit.*, quien nos ofrece traducido, lo esencial del *corpus* de los textos cátaros originales, lo que permite acceder adecuadamente al conocimiento de una religión secreta que anteriormente sólo se conocía a través de los testimonios indirectos de las crónicas y escritos de sus oponentes católicos.

⁵ La base de la doctrina cátara es siempre el problema del mal. Los cátaros creían que la Luz y las Tinieblas eran dos principios antagónicos y que una verdadera catástrofe cósmica había permitido que una parte de la sustancia luminosa quedara aprisionada en las Tinieblas. Este mundo estaba bajo el dominio de Satán y la humanidad era encarnación terrestre de espíritus a los que Satán hizo rebelarse y que fueron por ello arrojados del cielo. (E. Royston Pike, *Diccionario de religiones*, pp. 95-96).

⁶ Lambert, *op. cit.*, p. 125.

⁷ Niel, *op. cit.*, p. 57.

la quinta y última en 1244⁸- en las que fueron masacrados en un histórico genocidio, sino que una vez iniciado el proceso contra los cátaros, la Inquisición destruyó la mayor parte de las obras literarias referentes al catarismo y las condenó a la hoguera.⁹

Sin embargo, paradójicamente, casi todo el conocimiento que tenemos de la doctrina cátara se debe a documentos de la Inquisición, y así sabemos cuál era su pensamiento.

Si bien, ya hemos señalado que, son contados los libros propiamente cátaros, la huella del catarismo se puede encontrar en varias obras literarias, por ejemplo: en el *Poema de Boecio*, en el libro de *Barlaam y Josafat*, en la *Chanson de Roland*, en *Perceval* y en la poesía de los trovadores, entre otras.¹⁰

En la poesía de los trovadores «[s]e ha visto un origen cátaro y, por tanto, gnóstico en la relación de amor cortés [...], concebida como una renuncia, una pérdida del ser amado y en todo caso como una relación puramente espiritual que excluye cualquier contacto sexual».¹¹

⁸ Julien, *op. cit.*, p. 67-98.

⁹ El sucesor de Inocencio III (se podría decir que la Inquisición inicia en 1198 bajo su papado), Honorio III, menos resuelto y original, continuó, no obstante, impulsando una legislación antiherética garantizando que las leyes relativas a la obligación de los poderes laicos de reprimir la herejía y asistir a las autoridades eclesiásticas pasasen a formar parte de los códigos seculares. El emperador Federico II hizo que tales leyes se integrasen en la legislación imperial y estableció la hoguera como castigo para los recalcitantes.

Sin embargo, la principal innovación llegó con Gregorio IX, cuando, tras ensayar procedimientos varios y tras verificar las insuficiencias de las inquisiciones episcopales, recurrió a unos agentes especiales dotados de plenos poderes para perseguir a los herejes. Entre 1233 y 1234 adoptó las medidas necesarias para otorgar facultades en Languedoc a un grupo de tales agentes. Se mostraron mucho más eficaces que los obispos, de forma que su inquisición pasó a ser el medio habitual para extirpar la herejía. La inquisición episcopal, en la mayoría de los territorios afectados por la heterodoxia, quedó reducida a una función secundaria. Había nacido la Inquisición papal de la Edad Media. (Lambert, *op. cit.*, p. 119).

¹⁰ *Vid.* Julien, *op. cit.*, pp. 121-138, quien hace un estudio sobre el «Catarismo y la literatura».

¹¹ Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, p. 40.

Por lo tanto tendríamos, por un lado la poesía de los trovadores,¹² como una muestra de la literatura del catarismo vista por el lado cátaro y, por el otro, *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo como un ejemplo de literatura contra el catarismo.

En el *Libro de los gatos* encontramos también la huella del catarismo en un *exemplum*: el VI, titulado «Enxiemplo del ereje con la mosca». Los demás *exempla* se ocupan sobre todo de los defectos de los clérigos.¹³

La inclusión de este *exemplum* en el *Libro de los gatos*, se podría interpretar de dos maneras:

a) El autor del *Libro de los gatos* incluye este *exemplum* para aparentar que no comparte las ideas cátaras, pero en el fondo sí está de acuerdo con su pensamiento. La mayoría de los *exempla* del *Libro de los gatos* se refieren a los vicios de los malos clérigos, por lo que podríamos decir que el autor recogió las ideas cátaras en lo que se refiere a la crítica a la clerecía.

La predicación del *Libro de los gatos* se puede comparar con el contenido de los sermones cátaros:

La predicación pública debía tener dos objetivos principales: alejar de la influencia de la Iglesia a simpatizantes fortuitos, insistiendo en los pecados del clero frente al modelo de vida cristiana propuesto en los Evangelios y en las Epístolas, y recurriendo a una peculiar exégesis cántara de la Escritura junto a fenómenos naturales desagradables, para inculcar la idea de que el mundo visible era maligno.¹⁴

¹² Vid. Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, pp. 77-129, para las relaciones y objeciones entre los trovadores y los cátaros.

¹³ Vid. *infra*. Apartado III. 6 «La crítica a los órdenes religiosos».

¹⁴ Lambert, *op. cit.*, p. 137.

b) El autor del *Libro de los gatos* es un cristiano que está en contra del pensamiento cátaro de los dos Principios y también de la corrupción de la Iglesia de Roma.

Tomando en cuenta las palabras de Lambert, quien afirma que el catarismo «[d]e constituir la mayor alarma para la Iglesia a principios del siglo XIII, declinó hasta quedar reducido a una minoría exígua y perseguida y desapareció totalmente en el curso del siglo XIV»,¹⁵ extraño nos puede parecer que en el *Libro de los gatos* se haga referencia a la herejía cátara, como se puede comprobar en el «Enxienplo del ereje con la mosca»: «Cuenta que en -tierra de Tollossa un ereje...» Bernard Darbord afirma que: «L'herétique est un Cathare. Selon la datation d'A.C. Friend, Odon aurait écrit la fable vers 1225, peu de temps après le Traité de Paris (1219) qui marque la fin de la croisade prêchée par le Pape Innocent III» (*LG*, nota 1, p. 62).

A pesar de la caída de Montségur (entre el 1 y 2 de marzo de 1244), donde doscientos herejes murieron en la hoguera, el catarismo no se extinguió de inmediato sino que continuó vivo y vigilante.¹⁶ Lucienne Julien afirma que «[l]a caída de Montségur marca el fin de la Iglesia cátara organizada, aunque el catarismo no desaparece todavía».¹⁷ Podemos decir que el pensamiento cátaro sobrevivió de manera oculta, subterránea en la sociedad europea y permaneció sobre todo en la poesía trovadoresca y en el arte.¹⁸

¹⁵ *Ibidem*, p. 144.

¹⁶ Nelli, *op. cit.*, pp. 59-61.

¹⁷ Julien, *op. cit.*, p. 98.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 139-150.

«Exiemplo del hereje con la mosca».

Al interpretar este *exemplum* hay que considerar en primer lugar, que el Libro de los gatos constituye una versión de las *Fabulae* o *Narrationes* escritas en el siglo XIII por el escritor anglo-latino Odo de Chérítón y en segundo lugar, partir del *Libro de los gatos*, en donde la fábula VI menciona a un hereje cátaro situado en Tolosa.

Para entender esta fábula y el simbolismo tan enigmático de la *mosca*, se debe tomar en cuenta que el *exemplum* que habremos de analizar está situado en un momento muy específico donde se refleja el problema de los cátaros y su doctrina, entre otros aspectos, el asunto del Mal, tal como lo veían los cátaros en contraposición al Creacionismo que afirma que Dios hizo todo.

La discusión del *exemplum* es la siguiente:

Cuenta que en -tierra de Tollosa un hereje, el qual predico en plaça delante todo el pueblo, e dixo que Dios verdadero non fiçiera todo el mundo, nin las bestias, nin las aves, nin los cuerpos que en (el) eran. E la rreçon por que el llo -deçia era esta que non podría ser Dios tan noble, e tan verdadero, que -fiçiese tan l(f)ixosa animalia como la mosca (LG, VI).

Aquí se presenta la doctrina cátara referida a la creación del mundo: si Dios es un ser perfecto no pudo haber hecho el mundo con todo lo malo que contiene. El mundo material es obra de un principio maligno y el hombre tiene que superarlo para alcanzar el Reino de la Luz.

El *Libro de los dos principios* de los cátaros dice:

que existe un dios maligno -señor y creador-, que es la fuente y la causa de todos los males. Si no fuera así, les sería necesario confesar que es el verdadero Dios, el mismo que es la luz, que es bueno y santo; el que es la fuente viva y el origen de la dulzura, de la suavidad y la justicia, el que sería, a la vez, causa y principio de toda iniquidad y maldad, de toda amargura e injusticia; y que todo lo que es opuesto a este Dios, siendo su contrario, procedería, en realidad, de él mismo: cosa que ningún sabio sería tan necio de sostener.¹⁹

Contrariamente, santo Tomás de Aquino, el principal defensor del Creacionismo,²⁰ afirma que «[t]odo cuanto existe, existe por Dios»,²¹ y que nada existe fuera de él. En el punto siete del capítulo XV de su *Summa contra gentiles* señala que «[l]as cosas imperfectas tienen su origen en las perfectas, como el semen en el animal. Y Dios es el ser sumo y perfectísimo, y el sumo bien [...]. Por tanto él es la causa de la existencia de todas las cosas, especialmente porque ya se demostró que un ser de tal naturaleza no puede darse sino uno.»²²

Santo Tomás indica que su doctrina halla su sostén en la *Biblia*, que nos dice: «Hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos» (Ps. 145, 6). Y: «Todo fue hecho por él, y sin él nada ha sido hecho» (Jo. 1, 3). Y: «Aquél por el cual todo existe, sea dada la gloria por los siglos» (Rom. 11, 36).

¹⁹ *Cit.* en Mestre Godes, *op. cit.*, p. 93.

²⁰ Santo Tomás desarrolla el pensamiento escolástico, sistema de filosofía que floreció en la Europa cristiana durante la Edad Media, del siglo XII al XIV, y que representó un intento de conciliación entre la ortodoxia cristiana y el sistema -recién descubierto- de Aristóteles. El nombre proviene de *scholasticus*, título dado a los maestros en las escuelas y universidades de aquel tiempo; los filósofos que cultivaron el sistema reciben también el nombre de escolásticos. Las obras tomistas: *Summa contra gentiles* y *Summa theologica* constituyen hasta nuestros días una filosofía autorizada por la Iglesia católica.

²¹ Aquino, Tomás de. *Suma contra gentiles*, libro II, capítulo XV, p. 128.

²² *Ibidem*, p. 129.

Para ayudar a la comprensión el *exemplum* es importante precisar que los más grandes pensadores de la cristiandad romana se dedicaron a incorporar la enseñanza aristotélica en el cuerpo de la ortodoxia cristiana.²³

Aristóteles, en la investigación filosófica que hace sobre los animales, habla de la generación y la corrupción y, sobre las *moscas* dice que se desarrollan en el estiércol:

Las moscas nacen de las larvas que se crían en el estiércol a medida que se va separando. [...] Al nacer las larvas son muy pequeñas. En efecto, primero son puntos rojos que aparecen en el estiércol y del estado inmóvil pasan a una fase de movimiento, como seres dotados de vida. Después sale una pequeña larva inmóvil y tras una nueva fase de movimiento, vuelve a quedarse quieta. Luego sale una mosca perfectamente constituida y empieza a moverse cuando se levanta aire caliente o hace sol.²⁴

Así, los hombres medievales creían en el saber de la época y pensaban que la mosca surgía de manera espontánea, de la nada. Esto implica un entrelazamiento entre ciencia y teología, una lectura teológica de la propuesta científica de Aristóteles.

Sin embargo, a pesar de su significado negativo, en esta fábula, la *mosca* puede ser símbolo de la creación de Dios, así como Dios hizo las cosas de la nada, la mosca surge de la nada. La mosca es el vivo símbolo del Creacionismo, representa la verdad, lo que va -como he dicho- en contra de la doctrina cátara.

²³ Se destacó en este campo el dominico Santo Tomás de Aquino.

²⁴ Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, libro V, 552a, 21.

En este *exemplum*, la *mosca* prueba que Dios es el creador de todo en el mundo, lo malo y lo bueno. La *narratio* termina de la siguiente manera:

Estonçe vino una mosca con grand roydo para lo ferir en -el rostro, e el defendiose con la mano della, e ella passose del otro cabo, e asentosele en -el rostro. El firola otra vez e -quando la -tirava de un -cabo pasavasele del otro. Tanto porfiava en esta manera que la ovo ella de -morder en tal manera que cayo el en -tiera amortegido. Ansi la mosca provo muy bien que Dios la -fiçiera (LG, VI).

La picadura de la *mosca* puede ser fatal. El predicador que está en contra del Creacionismo es herido mortalmente y así la *mosca*, enviada por Dios, afirma el Creacionismo. Vemos la visión científica de la «Formación de los insectos» de Aristóteles ligada a la teológica.²⁵

El simbolismo de la *mosca* en este *exemplum* no está ligado al simbolismo oriental, a la antigua divinidad siria, Betzebut, cuyo nombre significa etimológicamente «el señor de las moscas», que llegó a ser el príncipe de los demonios.²⁶ La tradición viene del lado griego, donde la *mosca* era un animal sagrado, al cual se refieren ciertos nombres de Zeus y Apolo.²⁷

Los cátaros están en contra del Creacionismo, y en este *exemplum* el símbolo del Creacionismo es la *mosca*. Para nosotros puede parecer muy ingenuo y forzado, pero para los hombres medievales era suficiente, de ahí, la necesidad de tener en cuenta la visión del mundo que ellos tenían.

²⁵ En el texto latino sí se habla del castigo Divino: *Ecce qualiter Musca probavit quod Deus eam fecit et injuriam creatoris sui vindicavit*. Odo de Chérton XII *DE HERETICO ET MUSCA*.

²⁶ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 729.

²⁷ *Idem*.

Para concluir podemos decir, que el público de los *exempla* tenía un pensamiento mágico y simbólico que exigía para su instrucción los misterios más que el adoctrinamiento. En este caso, la «mosca» deja «amortecido» al «ereje» y así prueba, atemorizando a los que no creen en los dogmas de la Iglesia católica, que Dios la había creado.

El propósito del *exemplum* es crear una conciencia religiosa para afirmar la *fe* del creyente más que cuestionar y ampliar dogmas.

Más que el problema del Bien y el Mal, se discute aquí el problema de la Creación, que dio lugar a un dilema evidente, pues, ¿cómo una divinidad absolutamente bondadosa, que había creado todo y a todos, podía incluir en su Creación a un adversario igualmente poderoso, que siempre estaba intentando derrocarla? «El resultado fue una paradójica tensión entre el concepto esencialmente monista de un único principio divino que precede al cosmos, y la idea dual de un principio separado para Dios y otro para el Diablo.»²⁸

Los cristianos afirman que Dios creó todo y justifican la existencia del Diablo afirmando que

El Diablo es, ante todo, un ser de naturaleza angélica. Ha sido creado por el mismo Dios. Y fué hecho bueno y hermoso [...] Su pecado, su crimen, está en haberse rebelado contra el supremo Hacedor en un rasgo de soberbia. Y su castigo inmediato fué perder en absoluto la belleza, la bondad y la verdad.²⁹

Por lo tanto, el Mal es carecer de la Gracia de Dios. El Diablo fue arrojado de los cielos y precipitado en los abismos, fuera de la Tierra. Su

²⁸ Malcolm Godwin, *Ángeles. Una especie en peligro de extinción*, p. 79.

²⁹ Rafael Urbano, *El diablo. Su vida y su poder*, p. 23.

nombre es muy significativo, cualquiera que sea, expresando siempre la idea de enemistad. Todos ellos: Diablo, Demonio, Lucifer, Belcebú, Mefistófeles.³⁰

En el *exemplum* VI se ponen en juego dos visiones del mundo: la de la «Iglesia de los Lobos» o cristianos que defienden el Creacionismo y la de los herejes cátaros o *Bons Homes* que sostienen la doctrina de los Dos Principios.

Sin embargo, el *Libro de los gatos*, no critica principalmente a los cátaros porque está dirigido a los religiosos. Nos ofrece una visión del mundo que es particular a los clérigos.

://

³⁰ *Vid. supra*. Apartado III. 3. «La imagen del diablo» y Godwin, *op. cit.*, p. 111.

LA CRÍTICA A LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

(LA PREDICACIÓN EN EL *LIBRO DE LOS GATOS*)

Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una necesidad para los que se pierden; mas para los que se salvan -para nosotros- es fuerza de Dios.

Biblia de Jerusalén, Primera Epístola a los Corintios, 1, 17-18, «Sabiduría del mundo y sabiduría cristiana».

El *Libro de los gatos* es una muestra de la Literatura de predicación y constituye, junto con el *Libro de los exemplos por A B C* de Clemente Sánchez de Vercial y el *Espéculo de los Legos*, uno de los últimos ejemplarios castellanos.¹

El *Libro de los gatos* es un texto que servía como Literatura de predicación, que era un género muy difundido en la Edad Media y estaba también entre los libros destinados a la lectura personal. Se encuentra en la transición entre la literatura oral y la escrita.

¹ Otras colecciones de *exempla* del siglo XV son las dos versiones del *Libro de Sindibad* y el *Ysopete ystoriado*, una de las muchas versiones de Esopo que circularon durante la Edad media. Vid. Alan D. Deyermond, *Historia de la literatura española. La Edad Media*, pp. 254-256.

Alan Deyermond señala que se daban dos clases principales de sermones: los cultos (*divisio intra*), dirigidos a una congregación de clérigos normalmente en latín, y los populares (*divisio extra*), en romance, concebidos en su mayor parte para una asamblea de laicos y letrados.²

Dadas la interacción e interpenetración del latín y la lengua vulgar no nos sorprende encontrar ejemplos en los que se pasa de una a otra forma. Obras en latín, como las *Fabulae* de Odo de Chérítón (después de 1225), pueden pasar a la lengua vernácula cuando se necesita una mayor comprensión. Así, como ya he dicho, el *Libro de los gatos* es una «traducción» en lengua castellana de las *Fabulae* del clérigo de origen normando.

Habría que hacer hincapié en que la minoría de los miembros del clero medieval entendía el latín. No nos sorprende enterarnos de que muchos de los curas párrocos ignoraban el latín debido a la falta de facilidades para aprenderlo; pero aun en el caso de los monjes «comprobamos que las autoridades suponían una gran dosis de ignorancia del latín y hacían traducciones especiales para el uso de los hermanos ignorantes».³

Francisco López Estrada señala que, desde que el pueblo común dejó de entender en latín, para el adoctrinamiento de los fieles en general, de los que vivían en y por el mundo, la Iglesia se valió de las lenguas vulgares. Jacques Berlioz en la presentación del libro *Le rire du prédicateur*,⁴ señala que para convencer, hay que predicar, dirigirse al pueblo hablando en su lengua.⁵

² Cfr. Deyermond, *op. cit.*, pp. 114,115.

³ G. Coulton, *Europe's Apprenticeship*, p. 27, cit. por Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, p. 54.

⁴ *Le rire du prédicateur. Récits Facétieux du Moyen Âge*, p. 5.

⁵ Cfr. *supra*. Apartado 1. 3. «Las *Fabulae* de Odo de Chérítón y el *Libro de los gatos*», nota 17.

La hipótesis de la que partiré es que el «traductor» del *Libro de los gatos* pertenece a la orden cisterciense y utiliza la predicación como pretexto para hacer una admonición a los malos clérigos. Los ejemplos que cito a continuación se refieren a diferentes órdenes religiosas y en la misma fábula se da el simbolismo de los animales: «Enxiemplo de una oveja blanca e -de un asno e un cabron» (XXVII), «Enxiemplo de -lo que acesçio a -llos ombres con los asnos» (XXII), «Enxiemplo de -lo que acaesçio a -la gulpeja con -las ovejas» (XXV), «Enxiemplo del conde con llos mercaderes» (XXVI) y «Enxiemplo de -la muerte del lobo» (XLVI).

El *Libro de los gatos* (1350-1400) se sitúa en la época posterior a la muerte de Alfonso XI en el sitio de Gibraltar, víctima de la Peste Negra. La muerte de este monarca (1350) simboliza el final de una época en la historia medieval de Castilla. Se abre una nueva etapa, dominada por el signo de la crisis económica, social, política y espiritual.⁶

El siglo XIV parece comprometer el porvenir de la Reconquista y de la unificación. Sólo Castilla prosigue la lucha contra los moros. Pero su eficacia política está minada por las crisis dinásticas y las revueltas de nobles: como el trágico duelo entre Pedro el Cruel y su hermano bastardo Enrique de Trastámara (1369), o las pretensiones de la casa de Lancaster al trono castellano: Juan de Gante, duque de Lancaster, se casa con la hija de Pedro el Cruel, Constanza, y reclama el título de rey de Castilla.

Los Trastámaras pretenden fortalecer su poder, alentando el centralismo. Pero se les oponen los grandes magnates, primero la nobleza de parientes y, una vez eliminados éstos, la nobleza de funcionarios, que en el siglo XV domina los principales resortes económicos y políticos del

⁶ Los reyes de la época son Pedro I (1350-69), Enrique II (1369-79), Juan I (1379-90) y Enrique III (1390-1406).

reino. Paralelamente, Castilla ha de intervenir en los grandes conflictos internacionales (Guerra de los 100 Años; Cisma de Occidente).⁷

La grandiosidad de las catedrales góticas bajomedievales españolas⁸ no deben hacernos olvidar los graves problemas económicos y políticos que afectaban a la Iglesia.

La crisis de las rentas⁹ puso en peligro no sólo las finanzas de la nobleza sino también de las instituciones eclesiásticas; pero, como señala Angus Mackay «mientras que las mercedes que la monarquía otorgó en forma de señoríos y juro salvaron del desastre económico a gran parte de

⁷ La tensión, al menos superficialmente, aumenta en el siglo XV, con Juan II y Enrique IV. Sin embargo, la solución final será el establecimiento de una monarquía *autoritaria*, la de los Reyes Católicos. [Vid. Angus Mackay, *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, pp. 135-227; Julio Valdeón, *El reino de Castilla en la Edad Media*, pp. 105-150; Pierre Vilar, *Historia de España*, pp. 32-39].

⁸ Por ejemplo las catedrales de Palencia, Oviedo, Burgos, Sevilla, Barcelona, Tortosa y Palma.

⁹ Fraccionado el patrimonio de la Iglesia, después del siglo IV se puede hablar ya de modelo diocesano, que en España se hace efectivo en el periodo visigodo durante el cual las rentas eclesiásticas provenían principalmente de: obiaiones manuales, diezmos y primicias y bienes raíces.

En la Edad Media se unieron a estas rentas las que procedían de las llamadas *fuentes precarias*, que eran donaciones de predios hechas por los fieles a la Iglesia, reservándose el usufructo y recibiendo, temporalmente a convenir, una renta de los censos y de los feudos. Las *Siete Partidas* recogen la legislación de las Decretales en este sentido.

Los principales destinatarios de las rentas eclesiásticas eran las personas físicas, a través del complejo sistema benefical y, en menor escala, del régimen de capellanías y sacristías. Pero también se beneficiaban de ellas las personas jurídicas o morales, entre las que destacan las propias iglesias, santuarios, ermitas, casas religiosas y de formación, hospitales, obras pías, fundaciones benéfico-docentes, etc., y de una manera especial las llamadas *mesas* episcopal y capitular que se han tomado, en cuanto conjunto de bienes muebles e inmuebles, como base para determinar el valor económico del ente jurídico respectivo: diócesis y cabildo eclesiástico. La propia Corona resultaba asimismo beneficiaria por cuanto fue incrementándose la costumbre de recurrir a los bienes y rentas eclesiásticas como medio de sanear su Hacienda. (Cfr. Manuel Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, pp. 333-352).

la nobleza, no ocurrió lo mismo con la Iglesia». ¹⁰ Aunque hubo algunas claras excepciones, ¹¹ en términos generales,

la época dorada de donaciones de tierras a la Iglesia se había acabado para siempre, y aunque algunos obispos fueron lo bastante poderosos políticamente para participar en la lucha para sacar provecho de las rentas de la Corona, la Iglesia como institución no lo fue. ¹²

Además, incluso los grandes monasterios se encontraban bajo la explotación despiadada de «protectores» pertenecientes a la nobleza. En el siglo XIV los monasterios más importantes, como Santo Domingo de Silos y San Millán de la Cogolla, encontraban difícil equilibrar sus ingresos y gastos, y muchos de los monasterios pequeños se arruinaron. En 1392, por ejemplo, el monasterio benedictino de Budiño no tenía tejado y los únicos edificios utilizables eran cabañas de paja. ¹³

Además de estas dificultades económicas, la Iglesia se enfrentaba con graves problemas religiosos y políticos. En su *Rimado de Palacio* el canciller de Castilla, Pero López de Ayala (1332-1407), reflexionaba con pesimismo sobre el gran Cisma que dividía a la Cristiandad desde 1378, y atacaba ferozmente la ignorancia y la inmoralidad del clero:

Perlados que sus iglesias devrían gobernar
por cobdiçia del mundo allí quieren morar [en la Corte]

¹⁰ Mackay, *op. cit.*, p. 204.

¹¹ El monasterio de Guadalupe, por ejemplo, no sólo prosperó gracias a sus actividades ganaderas, sino que también se benefició de la generosidad de los reyes de la casa de Trastámara y de parte de la alta nobleza.

¹² Mackay, *op. cit.*, pp. 204-205.

¹³ *Cfr. ibidem*, p. 205.

e ayudan rebolver el regno a más andar
 como rebuelven tordos un pobre palomar. (Tomo I, C., 246)

Ni siquiera un grado aún mayor de control monárquico sobre la Iglesia, producto del Cisma y sus consecuencias, dio solución a los problemas de reforma eclesiástica porque como Ayala señalaba en su *Rimado*, el rey estaba sujeto a presiones constantes por parte de una nobleza que consideraba que los puestos eclesiásticos formaban parte de los privilegios económicos a disposición de la Corona:

Faze el rey su consejo, manda llamar privados,
 e vienen cavalleros, doctores e prelados;
 si farán esta guerra quieren ser avisados,
 e han muchas porfias e aún non son acordados.
 (Copla 508)

[...]

Dize el prelado: «Non querría que un baldón
 el regno rescibiесе por aquesta razón:
 cueste lo que costare, y pomé mi ración
 aunque venda el sonbrero que troxe d'Aviñón.»
 (Copla 510).¹⁴

Teniendo en cuenta estas circunstancias, no es difícil encontrar datos y obras literarias que aludan a la inmoralidad o la ignorancia del clero como es el caso del *Libro de los gatos*. Aunque es difícil y arriesgado

¹⁴ *Aviñón*: según K. Adams, «alude Ayala aquí a la escasa imparcialidad de algunos clérigos durante el Cisma». (Cfr. Pero López de Ayala, *Libro rimado de Palacio*, Tomo I, nota copla 510). Sin embargo la cronología textual invalida esta opinión: la simonía e imparcialidad de los prelados son fenómenos muy anteriores al Cisma. Por la alusión a la edad del rey (*ibidem*, copla 513), se podría tratar de la guerra que sostuvo Pedro contra Aragón a partir de 1357, preparada desde el año anterior.

construir interpretaciones de este tipo respecto a la decadencia y la corrupción, el *Libro de los gatos* parte de esta situación.¹⁵

Un monje cisterciense

Al mismo tiempo que aceptamos la evidencia del pluralismo, absentismo e inmoralidad en general, es también necesario poner de relieve los rasgos positivos de la vida religiosa que constituían lo que Marcel Bataillon ha llamado tendencias pre-erasmistas.¹⁶ Sin duda, no faltaban hombres que trabajasen por la reforma. Los movimientos observantes,¹⁷ por ejemplo, revitalizaron las casas de las órdenes benedictina, cisterciense, franciscana y dominica. Estos movimientos, que a veces encontraron una resistencia fuerte, recibían apoyo de la Corona, que quería romper los lazos de dependencia con el extranjero y centralizar la dependencia en centros monásticos españoles. Disponían también de la ayuda de los obispos, y en general el carácter de la jerarquía episcopal empezó a mejorar de manera uniforme a partir de finales del siglo XIV.¹⁸

¹⁵ Las ambigüedades de la vida religiosa salen a la vista en el *Libro de Buen Amor*, del siglo XIV de Juan Ruíz, Arcipreste de Hita.

¹⁶ Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, pp. 1-10.

¹⁷ Se justifica hablar de «Estados de perfección» por el intento de agrupar todas aquellas asociaciones instituidas canónicamente cuyos miembros buscan el ideal de la perfección cristiana (*perfectio acquirenda*) por la profesión de los consejos evangélicos.

Las *órdenes regulares* son aquellos institutos en los que por su propia historia o naturaleza los votos emitidos, al menos por una parte de sus profesos, son *solemnes*, llamados así porque invalidan los actos contrarios. Los miembros masculinos se conocen con el nombre genérico de *regulares* y los femeninos con el de *monjas*. Las más antiguas de estas órdenes son los *canónigos regulares* (siglos IV-V) que unen el estado y el oficio clerical a la observancia de la vida comunitaria religiosa y de los consejos evangélicos. (Cfr. Teruel Gregorio de Tejada, *op. cit.*, pp. 193-200).

¹⁸ Cfr. Mackay, *op. cit.*, p. 206.

Dice Léopold Hervieux¹⁹, como ya se ha señalado en el Apartado I. 3. «Las *Fabulae*...», que probablemente Odo perteneció al clero secular y no fue, como se ha podido creer, ni cisterciense, ni dominico. Para apoyar esta afirmación, concluye que Odo conservó hasta su muerte la herencia de su padre, como lo atestigua su *Inquisitio post mortem*.

Aunque todo lo que se ha escrito sobre la vida de Odo no puede ser sino hipótesis, algunos autores piensan que a su vuelta a Inglaterra, después de su viaje a Francia y España, entró en la orden Cisterciense, según deducen de sus simpatías hacia esta orden y de sus antipatías hacia los clérigos seculares. Por ejemplo, M. Voigt para probar que Odo pertenecía a la orden de Cister dice: «Dans le tableau de tous les ordres monastiques alors existants, dit-il, ceux de Cîteaux forment l'alpha et l'oméga».²⁰ La verdad es que estos críticos no observaron que tampoco los cistercienses quedan bien parados en los propios Sermones de Odo: efectivamente, en los sermones correspondientes a los evangelios 5º y 15º después de Pentecostés, habla de los cistercienses como voraces y cupidosos. Y, como veremos, también en sus fábulas son atacados con frecuencia los monjes. El hecho de que, además de fábulas, escribiera sermones parece indicar que, al menos, fue clérigo.²¹

La hipótesis de este apartado es que Odo pertenecía a la orden cisterciense.²² Ya que de los movimientos observantes, los Franciscanos y

¹⁹ Léopold Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*, p. 21.

²⁰ *Cit.* por Hervieux, *op. cit.*, p. 27.

²¹ *Cfr.* AA. VV. *Fábulas latinas medievales*, pp. 209-210.

²² En lo que se refiere a la fecha de composición de las fábulas de Odo, hay una, la *LII De contentione ovis albe et ovis nigre, asini et Hirci* [corresponde al *exemplum XXVII del Libro de los gatos*], en la que se citan las órdenes monásticas del momento, que nos da datos suficientes para su datación. Divide las órdenes monásticas en cuatro grupos: 1º Los Cistercienses, que fueron reformados por Bernardo de Clervaux en 1098 los Premonstratenses, que aparecen en 1120, y los Trinitarios, fundados en 1198, en la diócesis de Meux; 2º Las antiguas órdenes de San Bernardo y los canónigos; 3º Los Grandimontenses, fundados en 1073, y los cistercienses conversos; 4º los Hospitalarios y

los Dominicos quedan descartados por la fecha de la fundación de estas órdenes, y los Benedictinos también son eliminados por no ser tan significativos como los Cistercienses.

Pasando ahora al posible autor del *Libro de los gatos*, habrá que tomar en cuenta que el movimiento más importante en todos los aspectos de las nuevas órdenes de la Baja Edad Media fue el de Císter o Cîteaux.²³ Sus monjes eran conocidos como los «benedictinos blancos». La orden de Císter se constituyó cuando Roberto de Molesme huyó de su monasterio al bosque de Cîteaux con la idea de restaurar la austeridad y simplicidad de la Regla, en el campo disciplinar, ascético, litúrgico y también artístico, después de la experiencia cluniacense.²⁴ Parece que el mérito principal de san Roberto fue el de «participar en cierta medida en las diversas corrientes de la vida religiosa de su tiempo y haber favorecido su fusión mediante la reunión de ermitaños entregados a la observancia estricta de la regla benedictina en una orden firmemente organizada».²⁵ En España, las primeras fundaciones de Císter, se realizaron hacia 1140.

En consecuencia, considero que el «traductor» del *Libro de los gatos*, el intérprete de las *Fabulae* de Odo de Chérifon,²⁶ pudo ser un predicador, con tendencias pre-erasmistas, que a pesar de su posición privilegiada, intentaba ser un clérigo honesto y justo. Debido a la gran competencia y a la rivalidad que se vivía entre las diferentes órdenes religiosas en el siglo

los Templarios, fundados en 1119. Con estos detalles, tenemos dos fechas límite: las creación de los Trinitarios (1198), que son citados en esta fábula, y la de los Franciscanos (1209) y Dominicos (1216), que no son citados en ella. Es de suponer que, si estas órdenes hubiesen existido cuando se escribió esta fábula, habrían sido citadas en ella. Ello determina que haya que colocar la composición de las fábulas en torno a 1200 (*Idem*).

²³ Orden fundada en 1098 por Robert de Molesme.

²⁴ Cfr. Alejandro Masoliver, *Historia del monacato cristiano. Tomo II. De san Gregorio Magno al siglo XVIII*, p. 82.

²⁵ Jean-Berthold Mahn, *L'Ordre Cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII^e siècle*, cit. por Masoliver, *op. cit.*, pp. 82-83.

²⁶ Vid. Hervieux, *op. cit.*

XIV, la versión hecha en castellano, al igual que las *Fabulae* de Odo, pudo ser realizada por un monje cisterciense, que, como Odo, compartiera las preocupaciones por la corrupción de su orden y de otras.

A continuación veremos cómo este clérigo presenta, amonestando a veces, criticando otras, tanto a los cistercienses como a las otras órdenes religiosas que debió conocer bien como fueron los Benedictinos, los Hospitalarios de San Juan, la orden de los Templarios y a los Cistercienses conversos. Sabía también del comportamiento de los de la Orden de Premostre (Prémontré) y Grandmont.

Por eso, en el «Exemplo de una oveja blanca e -de un asno e un cabron» (XXVII), las bestias, que se consideran cada una de ellas la mejor según su apariencia y discuten sobre temas religiosos, simbolizan a los clérigos necios de diferentes órdenes religiosas.

En la misma fábula se aclara el simbolismo de los animales. Las *ovejas blancas* simbolizan a los que visten de blanco así como los Cistercienses o canónigos reglares de la orden de Premostre. La *oveja negra* simboliza a los que visten hábitos negros (prietos) como los Benedictinos.

Las *ovejas* simbolizarían a los hijos de Jesucristo, a los buenos cristianos, sin embargo, en este *exemplum*, se refiere a los que usan *vestiduras blancas* para parecer *ovejas de Jesucristo*, viven vestidos como *ovejas* y por dentro, como dice el *exemplum* XXV: son «lobos, e gulpejas enganosas» que con sus hábitos blancos quieren aparentar gran santidad. En otros casos, las *zorras* simbolizan a los clérigos engañosos (LG, XLVI).

El *Asno que trae la cruz en las espaldas* simboliza a los que traen hábito con una cruz como los Caballeros Hospitalarios de San Juan y los Templarios.

El *Cabrón que trae barba* simboliza a los de la Orden de Grandmont y a los Legos de Císter. En el *exemplum* XLVI, los *cabrones* que traen los *ciños* y las *cabras* que traen las campanas, simbolizan a los clérigos que tienen gran maldad.

El autor²⁷ vive también el problema de la coexistencia en un mismo territorio de los cristianos, moros y judíos. En el *exemplum* XXV, para enfatizar el comportamiento de los falsos religiosos, señala que es preferible un moro o judío por vecino que los religiosos y clérigos falsos que quieren las tierras o viñas, o posesiones de los hombres ricos. Northup ha notado con razón que *moro* es una añadidura del autor del *Libro de los gatos*: «Onde mas querria un moro o -judío por vezino que non tal religioso» (LG, XXV), ya que en el texto de Odo se encuentra simplemente paganos y judíos: «Vnde mallem habere vicinum paganum uel iudeum quam talem religiosum» (OC LI. «De fraude vulpis»). En este *exemplum*, a los Cistercienses o Benedictinos blancos específicamente, se les acusa de falsos profetas, «ca -biven vestidos como ovejas e de parte de dentro son lobos, e gulpejas engannosas» (LG, XXV). En *La Vulgata* encontramos: «Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.»²⁸

²⁷ El clérigo español tradujo las *Fabulae* de acuerdo con los procedimientos medievales, de ahí que no fuera del todo fiel al original e introdujera una serie de novedades, como añadidos, explicaciones, etc. La adecuación a la realidad debe entenderse como la consecuencia de dar un contenido nuevo a un saber o una cultura de principios del siglo XIII. Por tal motivo, utilizó como equivalentes las palabras «traductor» y «autor».

²⁸ *La Vulgata, Matthaeum*, 7, 15

«Guardaos de los falsos profetas*, que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces» (*Biblia de Jerusalén*, Mateo, 7, 15) *Doctores de mentira que seducen al pueblo con apariencias de piedad, persiguiendo en el fondo fines interesados.

Son muchas las citas bíblicas que hay en las fábulas, elemento que les da un tono diferente al de las fábulas esópicas. Se trata de un ingrediente normal, si tenemos en cuenta la época y el autor que las compuso.

A partir de estos *exempla* podemos ver que nuestro monje anónimo está más bien del lado de los pobres y los marginados que de los ricos y poderosos corruptos, ya sean grandes Señores o Religiosos. El «*Exiemplo de -lo que acaesçio entre el galapago e el aguilla*» (1) es el único ejemplo en que se condena a los «pobres lazados»:

[...] ansi que por derecho o por tuerto o con grandes falsedades, por fechizos o por trayçiones, o por otras artes mallas, algunas veces façellos sobir el diablo, e subellos muy alto, e despues, quando ellos entienden que su estado es muy peligrosso, cobdiçian estar en -el estado de antes donde pãdieron. Estonçe el diablo e dexalos caer en la muerte. E despues caen en -el in-fierno do todos son quebrantados si se non arrepienten de antes de -la muerte, ansi que -suben por escallera de pecados he caen en mal lugar mal de su grado.
(LG, 1)

El predicador se veía obligado a presentar su mensaje de forma animada, de ahí la utilización de *exempla* que contenían deleite y doctrina, y hasta humor negro, para que su auditorio o sus lectores lo captasen.

El propósito es mostrarles un mundo que funciona a través de promesas y amenazas, de premios y castigos. Por ejemplo, a todos estos clérigos que trabajan más en las cosas materiales y no trabajan en las espirituales se les advierte que no tendrán el premio del Paraíso: «Esto(s) son) los bueys que conpro Habranhan, e non quiso que fuese(n) a -lla çena perdurable» (LG, XLVI).

El mundo que muestra el *Libro de los gatos* es aquél en el que reina el miedo y el temor a la muerte. Se aconseja a los religiosos que eviten el Mal, el pecado, al diablo para no sufrir los tormentos del Infierno y ganarse el Paraíso.

Por ejemplo, a los Cistercienses, a los Premonstratenses y a los Benedictinos se les avisa que, si no hay otras santidades en ellos más que las vestiduras, les sucederá igual que a las ovejas blancas y prietas de que habla el salmo que dice «Ansi como ovejas son puestas en -el infierno, la muerte la(s) aspereçera» (LG, XXVII).

«Sicut oves in inferno positi sunt;/ Mors depascet eos» (La Vulgata, Psalmi 48 (49), 15).²⁹

A los del Hospitalarios y a los Templarios se les advierte que «si otra cruz non han en coraçon, que se entiende por castigar la carne, e si -se non guardan de -pecado de -la carne, como de sobervia o de otros pecados, tales como estos son asnos del in-fierno» (LG, XXVII).

El hábito no hace al monje, así, el *exemplum* XXV del LG, refiriéndose a los Cistercienses, dice: que si «-las vesti-duras blancas me feziesen santo, tantas me vistiria una sobre otra fasta que non pudiese mas traen».

A los Grandimontenses y a los cistercienses conversos, que son los hermanos laicos de esta orden, se les avisa que aunque traigan grandes barbas no entrarán en el Paraíso si no evitan el pecado, ya que «si por aver gran barba el ombre fuese santo, non avrie en -todo el mundo tan santo ome como el cabrom». (LG, XXVII).

En el *exemplum* XXVI, se previene a unos mercaderes de desconfiar de los hábitos de monjes y no creer en la apariencia de las personas. El engaño es claro «-El conde e los suyos alcançaron los mercaderes. E -desque fueron llegados a -ellos, desnudaron las cogullas, e dieron en -ellos, en manera que llos mataron, e lles tomaron quanto trayan» (LG, XXVI). Lo mismo que hace el conde, que es fingir y robar aparentando

²⁹ «Como ovejas son llevados al seol, / los pastorea la Muerte», *Biblia de Jerusalén*, Salmo 49 (48), 15.

gran santidad, lo hacen los falsos monjes con vestimenta de oveja blanca.³⁰

Si el *Libro de los gatos* fue escrito por un Cisterciense, estos monjes lo pudieron haber leído o escuchado, y además pudo haber circulado³¹ entre otras órdenes como por ejemplo la de los Benedictinos.

Posiblemente también se pronunció en voz alta, en la Misa durante el Sermón, y lo escucharon los clérigos, los grandes señores y los feligreses. Estos *exempla*, aunque parecen dirigidos solamente a los religiosos, también hablan a los feligreses que toman el hábito para escalar social y políticamente y a los grandes señores que aparentan gran santidad para poder continuar robando.

Tras la predicación del *Libro de los gatos*,³² se encuentra la crítica feroz a los falsos religiosos. Los papeles parecería que cambian y que en esta crisis de la Iglesia, ya no es tanto a los fieles a quienes se dirigen los *exempla*, sino a los mismos miembros de la Iglesia que tienen a su cargo la Predicación.

∴//...

³⁰ En otros ejemplos, el símbolo de los ladrones, de los usureros y de los hombres ricos que han robado lo que poseen es el *lobo* (XLVI).

³¹ Punto que habría que comprobar. Se conocen 25 manuscritos de las *Fabulae* de Odo (Cfr. *Libro de los gatos*, ed. de G. George T. Northup, p. 9) y uno solo del *Libro de los gatos*.

³² Vid. Alan D. Deyermond, «The Moralization of the *Libro de los gatos*».

CONCLUSIÓN

Es notable que los mejores cristianos, los que piden con más insistencia una reforma inmediata, se imaginen todavía que sólo hace falta enderezar la disciplina eclesiástica, corregir las costumbres de los clérigos, desembarazarse de las personas indignas de la «clerecía», cuando se trata, además y sobre todo, de dar una dirección nueva a la fe oficial, de confesar que el tiempo de la escolástica ya ha pasado, de elaborar otra teología.

Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*.

El *Libro de los gatos*, colección de *exempla* que se adentra en problemas comunes que atañen a la Historia y a la religión, obra referida principalmente a los clérigos y grandes señores, presenta una visión del mundo que está en una encrucijada en donde el cristianismo inicia una transformación.

El *Libro de los gatos* nos muestra un mundo donde el monasterio crecía en riquezas en la misma proporción que sus monjes, individual y colectivamente, decaían en influencia y en poder de convocatoria. El monasterio se había enquistado en su propio poder, dejando que las riquezas se le acumularan de forma pasiva: había seguido aferrado a la cómoda vida campestre de los grandes terratenientes y se había desvinculado de una sociedad en evolución que reclamaba otros

paradigmas existenciales a los que el monasterio no podía en modo alguno hacer frente.

Entonces es cuando el monaquismo, sometido a recriminación tanto por la Iglesia como por la sociedad, recibió el *ultimátum* que le dirigieron las órdenes llamadas menores.

La relación del monasterio con el mundo exterior y, sobre todo, su influencia sobre el entorno laico de mayor potencial económico, se establecía, en un primer grado, a través de las llamadas *familiaritas*, que consistía en una vinculación voluntaria a la comunidad a cambio de «una participación en los beneficios espirituales que ofrecía el cenobio».¹ En esta vinculación figuraba casi siempre el derecho que tomaba el familiar al ser sepultado en el recinto monástico, siempre a cambio de unas contraprestaciones en bienes materiales que la comunidad recibiría tanto en vida como después de la muerte del beneficiario espiritual.

Este tipo de convenios, por lo que los creyentes aspiraban a un puesto en la gloria y los monjes a un incremento sustancial de sus bienes materiales, había sido práctica usual cuando los monasterios españoles ni siquiera se habían integrado en la regla benedictina. Ni Cluny ni los cistercienses renunciaron a ella, sino que, se apresuraron a asumirla, conscientes ambas órdenes de que aquel tipo de convenios suponían un incremento del patrimonio monástico.

Cuestiones como éstas, que podríamos ver repetidas en todo el territorio cristiano peninsular -y, por supuesto, europeo-, y no sólo referido a los monjes de Cister, sino a la totalidad del monacato, incluidas las órdenes secundarias que comenzaron a proliferar entre los siglos XI y XII -cartujos, camalduenses, jerónimos, basilianos-, y órdenes como los Benedictinos, los

¹ Orlandis, «La "familiaritas" en las iglesias y monasterios españoles de la Alta Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 24, 1954, cit. en Juan G. Atienza, *Monjes y monasterios españoles en la Edad Media*, p. 306.

Hospitalarios de San Juan, la orden de los Templarios, la orden de Premostre y Grandmont, nos invitan a reflexionar sobre la doble vertiente del progreso cenobítico en la Edad Media. Doble en cuanto a que se dio el caso generalizado de que el progreso material de las distintas órdenes y el incremento de su influencia económica y política, sin excepciones notorias, dio paso a un deterioro espiritual paralelo, toda vez que el incremento de bienes y de posesiones difícilmente podía conllevar un progreso en los ideales ascéticos que se suponen consustanciales al espíritu monástico y que, en cualquier caso, prefiguran la imagen misma del monje en los primeros siglos del cristianismo.²

Hay que reconocer que la imagen de la vida monástica medieval, tal como nos la han transmitido numerosos autores, ha sido en general, la del historiador comprometido con la idea beatífica que la Iglesia ha pretendido imponer -y que, de hecho ha impuesto- en todo cuanto se refiere a su recorrido histórico. Así, la vida monástica se ha identificado siempre con la vía más espiritualizada del cristianismo, cuando, visto con la relativa objetividad que nos toca utilizar en medio de una cultura marcada por la política teocrática romana -incluso cristiana en general, ortodoxia oriental incluida-, tendríamos que reconocer que el monje fue tanto más puro y estuvo marcado por una más auténtica vivencia trascendente cuanto más se inclinó por la protesta y por el inconformismo, a menudo

² En esencia, se podría afirmar que el monje, cualesquiera que sean sus creencias y las tradiciones religiosas y culturales de las que forma parte, es un individuo que antepone a todos los demás intereses vitales el acercamiento colectivo a la trascendencia.

Ser monje -o monja- constituye, en Asia o en Europa, en África o en América, el más decidido empeño que puede elegir el individuo para dedicar su vida a la búsqueda de la propia superación y al encuentro de lo que tradicionalmente se ha venido llamando «lo divino», en contraposición a «lo humano» inmediato que se decide abandonar.

Ser monje, o monja, es integrarse en una comunidad entregada a la experiencia de lo trascendente, aceptar sus coordenadas éticas y ascéticas y, a través de ellas, correr al encuentro de la propia superación. *Cfr. Atienza, op. cit.*, p. 13.

tachado de heterodoxia. Ha sido este el caso de los grandes reformadores monásticos y de su entorno inmediato: el caso de Jerónimo, de Benito de Nursia, de Pacomio, de Fructuoso de Braga, de Bernardo de Claraval.³ En cambio, a medida que el monaquismo y sus diferentes corrientes se han integrado en el mecanismo eclesiástico, cuando la donación y sus búsquedas han sustituido a la entrega a secas, el ideal monástico se ha ido cambiando en servicio a la política, nacional o vaticana, y el monje medieval dejaba de serlo en espíritu, aunque no en aspecto, para conformar una figura similar a la del clérigo, sólo que agrupada en la seguridad, casi diríamos gremial o asociativa, de la vida comunitaria que se desarrollaba en los monasterios.

La Iglesia estaba llena de clérigos sin vocación que tomaban los votos no por razones espirituales sino principalmente para vivir con la mayor comodidad posible.⁴

Posiblemente con la lectura de este trabajo, pueda pensarse que he tenido una postura iconoclasta hacia los principios que ha representado secularmente el monaquismo y hacia lo que representó la Iglesia en tanto que motor de posturas trascendentes del ser humano desde la implantación del cristianismo y en tanto que firme sostén de los esquemas culturales entre los que se ha movido la Humanidad a partir de aquel instante.

Sin embargo, el *Libro de los gatos* pone de manifiesto estas conclusiones. Y tratar de justificarlas, haciendo referencia a unas necesidades transitorias que obligaban a que las cosas fueran por fuerza así, es inútil: la corrupción nace de la falta de fe y de la incredulidad. Si los

³ Cfr. *ibidem*, p. 307.

⁴ *Vid.* Paul Johnson, *Historia del cristianismo*, Cuarta Parte «La sociedad total y sus enemigos (1054-1500)», pp. 257-357.

monjes eran corruptos, simoníacos o fornicarios era por falta de fe. El *Libro de los gatos* plantea esta falta de fe del sujeto que enfrenta al mundo sin ésta. Un mundo creado por Dios ante el cual el hombre duda.

Si nos situamos desde la perspectiva de los hombres medievales, la visión del mundo es básicamente la existencia del hombre en el mundo. En este caso se supone un mundo gobernado por Dios.

Todo se pierde por falta de fe, no por ambición política o afán de poder.

El *Libro de los gatos* nos presenta un mundo donde el problema religioso de la fractura de la fe y de la salvación están de manifiesto.

...//...

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA DIRECTA

a) Manuscritos

Ms. 1182 de la *Biblioteca Nacional* de Madrid.

b) Ediciones

Libro de los gatos, ed. Pascual de Gayangos, Madrid, Ediciones Atlas, 1952, (Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Escritores en prosa anteriores al siglo XV, Tomo LI), pp. 543-560.

«*El libro de los gatos, A Text with Introduction and Notes*», ed. George T. Northup, in *Modern Philology*, V, Chicago, 1908, pp. 477-554.

Libro de los gatos, ed. John E. Keller, Madrid, C S I.C., 1958, (Clásicos Hispánicos, serie II, 3)

Libro de los gatos, ed. Annie-Noële Peïdro, mémoire de maîtrise dactylographié, Université de Paris- XIII, 1979.

Libro de los gatos, ed. avec introduction et notes par Bernard Darbord. Avant-propos de Daniel Devoto. Paris, Librairie Klincksieck, 1984. (Séminaire d'Etudes Médiévales Hispaniques de l'Université de Paris-XIII).

2. BIBLIOGRAFÍA INDIRECTA

- AA. VV. *Fábulas latinas medievales*, ed. de Eustaqui Sánchez Salor, Madrid, Ediciones Akal, 1992. (Colección Clásicos Latinos Medievales).
- Aceves, Octavio. *Un largo camino a Montségur. El secreto cátaro al descubierto*, Madrid, Kaydeda, 1989.
- Ackroyd, Peter. *La sombra de Hawksmoor*, trad. Fátima Serra, Barcelona, Ediciones Península, 1988.
- Alcina Rovira, Juan F. «Literatura latina y literatura vulgar en España», en *Historia de la literatura española, Tomo I. Desde los orígenes al siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990.
- Alonso, Amado. *De la pronunciación medieval a la moderna en español*, Madrid, Gredos, I, 1967², y II, 1969.
- Alonso, Dámaso. *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos. Garcilaso, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, Madrid, Editorial Gredos, 1966⁵, (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y Ensayos 1).
- Alonso, Martín. *Evolución sintáctica del español. Sintaxis histórica desde el iberoromano hasta nuestros días*, Madrid, Aguilar, 1962.
- Amador de los Ríos, José. *Historia crítica de la literatura española. Tomo IV*, Madrid, Editorial Gredos, 1969. (Biblioteca Románica Hispánica. IX Facsímiles).
- Anderson, Bonnie S. y Judith P. Zinsser. Apéndice: «Historia de las mujeres en España», coord. por Gloria Nielfa Cristóbal, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, en *Historia de las*

mujeres. Una historia propia, Vol. 2, Barcelona, Editorial Crítica, 1992². (Serie Mayor); pp. 581-651.

Antología de la literatura hispánica medieval, ed. de Dennis P. Seniff, Madrid, Gredos, 1992. (Biblioteca Románica Hispánica. VI. Antología Hispánica, 38).

Antología de la prosa medieval, ed. mod., est. y notas de Manuel Ariza Viguera, Madrid, Editorial Alhambra, 1986.

Antología de la prosa medieval, ed. de Manuel Ariza y Ninfa Criado Martínez, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1998 (Clásicos de Biblioteca Nueva, 6).

Aquino, Tomás de (santo). *Suma contra gentiles*, trad. y est. introd. por Carlos Ignacio González, México, Porrúa, 1991³. («Sepan Cuántos...», 317).

Ariès, Philippe y Georges Duby (dir.). *Historia de la vida privada. Tomo 2. De la Europa feudal al Renacimiento*, dir. de Georges Duby, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1989 (reimpr).

Ariès, Philippe y Georges Duby (dir.). *Historia de la vida privada. Tomo 3. Del Renacimiento a la Ilustración*, dir. de Roger Chartier, trad. Ma. Concepción Martín Montero, Madrid, Taurus, 1989.

Aristóteles. *Investigación sobre los animales*, intr. de Carlos García Gual, trad. y notas de Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1992. (Biblioteca Clásica Gredos, 171).

Atienza, Juan G. *Monjes y monasterios españoles en la Edad Media*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1995² (Col. Boisistemas, 27).

Bantman, Béatrice. *Breve historia del sexo*, trad. de Isabel Gregori Forestier, Barcelona, Paidós, 1998.

- Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima*, ed. de Pedro Bádenas de la Peña, Madrid, Ediciones Siruela, 1993. (Selección de Lecturas Medievales, 40).
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, México, FCE, 1966². (Sección de Obras de Historia).
- Bayard, Jean -Pierre. *Le Diable dans l'Art Roman*, Paris, Éditions de La Maisnie, 1982.
- Biblia de Jerusalén*, edición española dirigida por José Ángel Ubieta, trad. Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.
- Biblia Vulgata*, ed. de Colunga-Turrado, Madrid, Cristiandad, 1985⁸ (Biblioteca de Autores Cristianos, 14).
- Boccaccio, Giovanni. *Decamerón*. Tomo I, pról., trad. y notas de Pilar Gómez Bedate, Madrid, Ediciones Siruela, 1990 (Selección de Lecturas Medievales, 33).
- Bodelón, Serafín. *Literatura latina de la Edad Media en España*, Madrid, Ediciones Akal, 1989 (Akal Universitaria. Serie Letras).
- Bousoño, Carlos. *Épocas literarias y evolución. Edad Media, Romanticismo, Época Contemporánea*. 2 vols., Madrid, Editorial Gredos, 1981 (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos).
- Bruyne, Edgar de. *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, trad. Armando Suárez, Madrid, La Editorial Católica, 1953 (Biblioteca de Autores Cristianos, Nº 228. Sección V. Historia y Hagiografía).

- Burke, Peter *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa editorial, 1966 (Serie: CLA·DE·MA. Historia).
- Burton Russell, Jeffrey. *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la Historia*, trad. Oscar Luis Molina S. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1994.
- . *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, trad. de Rufo G. Saicedo, Barcelona, Editorial Laertes, 1995.
- Calila e Dimna*, ed. de J. M. Cacho Blecua y Ma. J. Lacarra, Madrid, Castalia, 1984.
- Calvino, Italo. *Por qué leer los clásicos*, trad. de Aurora Bernández, Barcelona, Tusquets editores, 1999 (Fábula, 25).
- Cándano Fierro, Graciela. *Visión misógina y sentido cómico en las colecciones de «exempla»*. Tesis de doctorado en Letras Españolas, México, UNAM, 1996.
- . *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media*, México, U.N.A.M./I.I.FI., 2000 (Bitácora de retórica, 7).
- Cano-Aguilar, Rafael. *El español a través de los tiempos*, Madrid, Arco/Libros, 1988.
- Cardini, Franco *et al. Universidades de Europa. Raíces culturales del Viejo Mundo*, Milán, Anaya, 1991.
- Cirlot, Juan-Eduardo. *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Editorial Labor, 1985⁶ (Nueva Colección Labor).
- Claramunt, Salvador *et al. Historia de la Edad Media*, Barcelona, Editorial Ariel, 1992

- Clutton-Brock, Juliet. *Gatos*, trad. Ma. del Carmen Blázquez, Madrid, Santillana, 1991.
- Cohen, Gustave. *La vida literaria en la Edad Media. La literatura francesa del siglo ix al xv*, trad. Margarita Nelken, México, FCE, 1981 [2ª reimpresión].
- Coomaraswamy, Ananda K. *La filosofía cristiana y oriental del arte*, trad. Esteve Serra, Madrid, Taurus, 1980 (Biblioteca de Estudios Tradicionales, 6).
- Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1980³ (Biblioteca Románica Hispánica. V. Diccionarios, 2).
- Crombie, A.C. *Historia de la Ciencia de San Agustín a Galileo. 2. La Ciencia en la Baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: siglos XIII al XVII*, trad. José Ballester, Madrid, Alianza Editorial, 1985 (Alianza Universidad. 77).
- Cuento y novela corta en España, 1, Edad Media*, ed. de María Jesús Lacarra, prol. Maxime Chevalier, Barcelona, Crítica, 1999.
- Cuentos de la Edad Media*, ed., intr. y notas de María Jesús Lacarra, Madrid, Editorial Castalia, 1989. («Otres Nuevos»).
- Cuentos viejos de la Vieja España (Siglos XIII al XVIII)*, est., retratos literarios, selec. y notas de Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 1957.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 Vol., trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, FCE, 1975 (Sección de Lengua y Estudios Literarios).
- Charbonneau-Lassay, Louis. *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, trad. Francesc Gutiérrez, Barcelona, Sophia Perennis, 1996.

- Chartier, Roger. *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, trad. Viviana Ackerman, pról. de Ricardo García Cárcel, Barcelona, Gedisa Editorial, 1994 (Colección LeA).
- Chevalier, Jean y Alain Gheebrant. *Diccionario de símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 1988.
- Chevalier, Maxime. *Folklore y literatura: El cuento oral en el Siglo de Oro*, Barcelona, Ed. Crítica, 1978 (Filología, 6).
- Dalarun, Jacques. «La mujer a ojos de los clérigos», en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 2. La Edad Media*, dir. de Christiane Klapisch-Zuber, trad. Marco Aurelio Galmarini y Cristina García Ohlrich, Madrid, Taurus Ediciones, 1992; pp. 29-59.
- Dale-Green, Patricia. *Cult of the cat*, New York, Weathervane Books, 1963.
- Darnton, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, trad. Carlos Valdes, México, FCE, 1987.
- Devoto, Daniel. *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular de «El conde Lucanor». Una bibliografía*, París, Ediciones Hispanoamericanas, 1972.
- Deyermond, Alan D. *Historia de la literatura española. I. La Edad Media*, dir. de Francisco Rico, trad. Luis Alonso López, Barcelona, Editorial Ariel, 1991 (Letras e Ideas. Instrumenta, 1).
- , *Historia y crítica de la literatura española, 1/1 Edad Media. Primer suplemento*, dir. de Francisco Rico, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- Diccionario de la lengua española*. 2 vols. Real Academia española (ed.), Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1984²⁰.

- Dilthey, Wilhelm. *Teoría de la concepción del mundo*, trad., pról. y notas de Eugenio Imaz, México, FCE, 1978 (Sección de Obras de Filosofía, VIII).
- Duby, Georges. *La época de las catedrales. Arte y Sociedad. 980-1420*, trad. Arturo R. Firpo, Madrid, Cátedra, 1976 (Arte. Grandes Temas).
- . *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, intr. y trad. de Arturo R. Firpo, rev. técnica de Reyna Pastor, Madrid, Ediciones Petrel, 1980.
- Duby, Georges (dir.). *Historia de la vida privada. Tomo II. De la Europa feudal al Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1988.
- Duby, Georges y Guy Lardreau. *Diálogo sobre la historia*, trad. Ricardo Artola, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (dir.). *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 2. La Edad Media*, dir. de Christiane Klapisch-Zuber, trad. Marco Aurelio Galmarini y Cristina García Ohlrich, Madrid, Taurus Ediciones, 1992.
- Duvernoy, Jean. *La captura del cátaro Béliabaste. Delación ante el tribunal de la Inquisición de Pamiers, el 21 de octubre de 1321*, trad. Mario Muchnik, Barcelona, Muchnik Editores, 1987.
- Eco, Umberto. *Interpretación y sobreinterpretación*, trad. Juan Gabriel López Guix, Cambridge University Press, 1995.
- El Conde Lucanor y otros cuentos medievales*, dir. por Juan Alcina Franch, Barcelona, Editorial Bruguera, 1973.
- Eimeric, Nicolau y Francisco Peña. *El Manual de los Inquisidores*, intr., trad. del latín a francés y notas de Luis Sala-Molins, trad. del francés por Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983 (Archivos de la Herejía).

Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1992⁸ (Biblioteca Era).

El Especulo de los legos, (Texto inédito del siglo XV), ed., est. e inv. de fuentes por José Ma. Mohedano Hernández, Madrid, C.S.I.C., 1951.

Fábulas de Esopo. Reproducción facsímile de la Primera edición de 1489, publicala la *Real Academia Española*, Madrid, 1929.

Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Barrio, trad. y notas de J. López Facal, Madrid, Gredos, 1978.

Ferrerías, Juan Ignacio. *Fundamentos de sociología de la literatura*, Madrid, Cátedra, 1980.

Fisiólogo, El Bestiario Medieval, trad. Marino Ayerra Redín y Nilda Guglielmi, intr. y notas de Nilda Guglielmi, Buenos Aires, Eudeba, 1971 (Colección Los Fundamentales).

Fossier, Robert. *La Edad Media. Tomo 3. El tiempo de la crisis 1250-1520*, trad. Marta Carrera *et al.*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988 (Grupo Editorial Grijalbo. Serie Mayor).

Foucart-Walter, Elisabeth y Pierre Rosenberg. *El gato en el arte. El gato en la pintura occidental de los siglos xv al xx*, trad. Francisco Ortiz Chaparro, Madrid, Mondadori, 1988.

Frugoni, Chiara. «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada», en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 2. La Edad Media*, dir. de Christiane Klapisch-Zuber, trad. Marco Aurelio Galmarini y Cristina García Ohlrich, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, pp. 419-469.

Frye, Northrop. *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, trad. Elizabeth Casañas, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988 (Serie Esquinas. Literatura y Crítica Literaria).

- Genette, Gérard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, trad. Celia Fernández Prieto, Madrid, Taurus, 1989 (Col. Persiles, 195).
- Giordano, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad. Pilar García Mouton y Valentín García Yerba, Madrid, Gredos, 1983 (Biblioteca Universitaria Gredos. II. Ensayos, 23).
- Godwin, Malcolm. *Ángeles. Una especie en peligro de extinción*, trad. Carme Geronés y Carles Urritz, Barcelona, Robin Book, 1990.
- Goldmann, Lucien. *Para una sociología de la novela*, trad. Jaime Ballesteros y Gregorio Ortiz, Madrid, Editorial Ayuso, 1975.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico en el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998 (Crítica y estudios literarios).
- , *Historia de la prosa medieval castellana II. El desarrollo de los géneros. La ficción cabelleresca y el orden religioso*. Madrid, Cátedra, 1999 (Crítica y estudios literarios).
- , «Prosa de ficción», en Carlos Alvar et al., *La prosa y el teatro en la Edad Media*. Madrid, Taurus, 1991 (Historia y Crítica de la Literatura Hispánica, 3).
- Graf, Arturo. *El diablo*, Prólogo de Charles Baudelaire, trad. M^a. Isabel Andreu, Barcelona, Montesinos, 1991 (Héroes y Dioses).
- Guignebert, Charles. *El cristianismo medieval y moderno*. trad. Nélida Orfila Reynal, México, F. C. E., 1988 (Breviarios, 126).
- Gurievich, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*, presentación de Georges Duby, trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra, Madrid, Taurus, 1984 (Humanidades/Historia).

- Hebreo, León. *Diálogos de amor (1535)*, trad. David Romano, intr. y notas de Andrés Soria Olmedo, Madrid, Editorial Tecnos, 1986 (Colección Metrópolis).
- Hervieux, Léopold. *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Age*. 2e. éd. entièrement refondue, Paris, Librairie de Firmin-Didot, 1893-1899, 5 vols. Tome IV: *Eudes de Cheriton et ses dérivés*, 1896. [Burt Franklin, New York (Research & Source Works Series # 99)].
- Hesse, Hermann. *El juego de los abalorios*, trad. Mariano S. Luque, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (El Libro de Bolsillo, 683).
- Highet, Gilbert. *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*. 2 vols., trad. Antonio Alatorre, México, FCE, 1978 (Sección de Lengua y Estudios Literarios).
- Johnson, Paul. *Historia del cristianismo*, trad. Aníbal Leal y Fernando Mateo, Barcelona, Javier Vergara Editor, 1999.
- Julien, Lucienne. *La increíble odisea de los cátaros*, trad. Flavia Puppo, Madrid, Tikal, 1995 (La Otra Historia, 1).
- Juan Manuel, Don. *El conde Lucanor o Libro de los enxienplos del Conde Lucanor et de Patronio*, ed., intr. y notas de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1971² (Clásicos Castalia, N° 9).
- Kunz, Melita. *Il mondo è gatto*, Milano, Idea Libri, 1992⁵.
- Labal, Paul. *Los cátaros: herejía y crisis social*, trad. Octavi Pellisa, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1995 (Libro de Mano, 27).
- Lacarra, María Jesús. *La cuentística medieval en España: los orígenes*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1979.

- Lambert, Malcolm D. *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, trad. Demetrio Castro Alfin, Madrid, Taurus, 1986 (Ensayistas- 262. Serie Maior).
- Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*, pról. de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1981⁹ (BRH, III. Manuales, 45).
- Laroche, Robert de. *The Secret Life of Cats*, Washington, Barron's, 1995 (Barron's Educational Series).
- Le Goff, Jacques (ed.). *El hombre medieval*, trad. Julio Martínez Mesanza, Madrid, Alianza, 1990.
- . *El nacimiento del purgatorio*, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1985 (Ensayistas, 251).
- . *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987 (Colección Hombre y Sociedad. Historia, Antropología y Etnografía).
- . *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, trad. Alberto Bixio. Barcelona, Gedisa, 1986² (Colección Hombre y Sociedad. Serie Mediaciones, 12).
- Le rire du prédicateur. Récits Facétieux du Moyen Âge*. Textes traduits par Albert Lecoy de la Marche. Présentation, notes et annexes par Jacques Berlioz, Montrouge, Belgique, Brepols, 1992 (Collection: Miroir du Moyen Âge).
- Lewis, C. S. *La imagen del mundo. (Introducción a la literatura medieval y renacentista)*, trad. Carlos Manzano. Barcelona, Antoni Bosch, editor, 1980 (Ensayo, 7).
- Lida de Malkiel, María Rosa. *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, México, FCE, 1952 (Lengua y Estudios Literarios).

- López de Ayala, Pero. *Libro rimado de Palacio I y II*. Edición, estudio y notas de Jacques José, Madrid, Alhambra, 1978 (Clásicos).
- López Estrada, Francisco. *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Gredos, 1987⁵ (Biblioteca Románica Hispánica, Manuales, 4).
- Lladonosa i Giró, Josep. *La cocina medieval*, pról. de Manuel Martínez Llopis, Barcelona, Editorial Laia, 1984 (La Cuchara, 4).
- Mackay, Angus. *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, trad. Angus Mackay y Salustiana Moreta, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.
- Malaxecheverría, Ignacio (ed.). *Bestiario medieval*, Madrid, Ediciones Siruela, 1986 (Selección de Lecturas Medievales. 18).
- Mâle, Emile. *El gótico. La iconografía de la Edad Media*, trad. Abundio Rodríguez, O.S.B. Madrid, Ediciones Encuentro, 1986.
- Marsan, R. *Itinéraire espagnol du conte médiéval (viii-xv siècles)*, Paris, Klincksieck, 1974.
- Masoliver, Alejandro. *Historia del monacato cristiano. Tomo II. De san Gregorio Magno al siglo XVIII*, trad. M^a Sira Carrasquer, Madrid, Encuentro Ediciones, 1980 (Historia, 79).
- Martínez de Toledo, Alfonso. *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. de Joaquín González Muela, Madrid, Castalia, 1970.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Orígenes de la novela I*, Buenos Aires, Editorial GLEM, 1943 (Colección Boreal).
- Menéndez Pidal, Ramón. *Cantar de Mio Cid. Texto, Gramática y Vocabulario. I Parte. Crítica del texto - Gramática*. Madrid, Espasa-Calpe, 1964.

- , *Manual de gramática histórica española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980¹⁶.
- Mestre Godes, Jesús. *Los cátaros. Problema religioso, pretexto político*, trad. M. Dolores Gallart, Barcelona, Península, 1995.
- Mitre Fernández, Emilio. *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Istmo, Madrid, 1991 (La Historia en sus Textos).
- Molho, Mauricio. *Sistemática del verbo español. (Aspectos, Modos, Tiempos)*. 2 vols. Gredos, Madrid, 1975 (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos, 229).
- Murphy, James. *La retórica en la Edad Media desde san Agustín hasta el renacimiento*, trad. Guillermo Hirata Vaquera, México, FCE, 1986 (Lengua y estudios Literarios).
- Nelli, René. *Los cátaros. ¿Herejía o democracia?*, trad. F. García-Prieto, México, Roca, 1989 (Enigmas del Cristianismo).
- Niel, Fernand. *Albigenses y cátaros*, trad. María del Carmen Carlé, Buenos Aires, Fabril Editora, 1962 (Los Libros del Mirasol, 78).
- Nieto Alcaide, Victor. *La luz, símbolo y sistema visual. (El espacio y la luz en el arte gótico y del Renacimiento)*, Madrid, Cátedra, 1989⁴ (Cuadernos de Arte, 2).
- Ortiz-Osés, Andrés. *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995 (Serie Filosofía, volumen 22).
- Owst, G. R. *Literature and Pulpit in Medieval Pulpit England: a neglected chapter in the history of English letters and of the English people*, Oxford, Blackwell, 1961².
- Payne, Ann. *Medieval Beasts*, London, The British Library Board, 1990.

- Pedro Alfonso. *Disciplina Clericalis*, intr. y notas de María Jesús Lacarra, trad. Esperanza Ducay, Zaragoza, Guara Editorial, 1980.
- Poupard, Paul (dir.). trad. DIORKI, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Herder, 1987.
- Randall, Richard H. Jr. (prepared by). *A Cloisters Bestiary*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1960.
- Rebold Benton, Janetta. *Bestiaire Médiéval. Les animaux dans l'art du Moyen Age*, trad. Michèle Veubret, Paris, Editions Abbeville, 1992.
- Revilla, Federico. *Diccionario de iconografía y simbología*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995² (Arte. Grandes Temas).
- Ricoeur, Paul. *Relato: historia y ficción*, pról. Renato Prada Oropeza, trad. Elda Rojas Aldunate, México, Dosfilos editores, 1994.
- Riquer, Martín de y José María Valverde. *Historia de la literatura Universal, Tomo II. Literaturas medievales de transmisión oral y III. Literaturas medievales de transmisión escrita*, Barcelona, Editorial Planeta, 1991.
- Rivera, María Milagros, «El cuerpo femenino y la 'querrela de las mujeres' (Corona de Aragón, Siglo XV)», en Georges Duby y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 2. La Edad Media*, dir. de Christiane Klapisch-Zuber, trad. Marco Aurelio Galmarini y Cristina García Ohlich, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, pp. 593-605.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *Historia de la fábula greco-latina. Tomo I. Introducción y de los orígenes a la Edad helenística. (II)*, Madrid, Universidad Complutense, 1979.
- . *Historia de la fábula greco-latina. Tomo II. La fábula en la época Imperial Romana y Medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1985.

- , *Historia de la fábula greco-latina. Tomo III. Inventario y documentación de la fábula greco-latina*, Madrid, Universidad Complutense, 1987.
- Rollin Patch, Howard. *El otro mundo en la literatura medieval. Seguido de un Apéndice: La visión de trasmundo en la literatura hispánica*, por María Rosa Lida de Malkiel, trad. Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1956 (Sección de Lengua y Estudios Literarios).
- Rougemont, Denis de. *El amor y Occidente*, trad. Antoni Pániker, Barcelona, Kairós, 1979¹.
- Royston Pike, E. *Diccionario de religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1986³.
- Rubert, Xavier. *Teoría de la sensibilidad*, pról. de José Luis L. Aranguren, Barcelona, ediciones Península, 1989⁴.
- Ruiz, Juan Arcipreste de Hita. *Libro de buen amor*, ed. intr. y notas de Gibbon Monipenny, Madrid, Editorial Castalia, 1988 (Clásicos Castalia, 161).
- Sáinz Rodríguez, Pedro. *Historia de la crítica literaria en España*, pról. Fernando Lázaro Carreter, Madrid, Taurus, 1989 (Humanidades/Tería y Crítica Literaria).
- Sánchez Vercial, Clemente. *Libro de los Enxemplos por A. B. C.*, ed. de Pascual de Gayangos, Madrid, Ediciones Atlas, 1952 (Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Escritores en prosa anteriores al siglo XV, Tomo LI), pp.443-542.
- , *Libro de los Enxemplos por A. B. C.*, ed. de John E. Keller, vocabulario etimológico de L.J. Zahn, Madrid, C.S.I.C., 1961 (Clásicos Hispánicos).

- Saranyana, Josep-Ignasi. *La discusión medieval sobre la condición femenina (Siglos VIII al XIII)*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997 (Biblioteca Salmanticensis. Estudios 190).
- Sebastián, Santiago. *El Fisiólogo atribuido a san Epifanio*, trad. directa del latín de Francisco Tejada Vizuete, seguido de *El bestiario Toscano*, trad. del catalán Alfred Serrano i Donet y Joseph Sanchís i Carbonell, Madrid, Ediciones Tuero, 1986.
- Sevilla, Isidoro de (san). *Etimologías*, 2 vols., texto latino, versión española, notas e índices por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, Editorial Católica, Tomo I, 1993 y Tomo II, 1995 (Biblioteca de Autores Cristianos, 433 y 434).
- Schopenhauer, Arthur. «El mundo como voluntad y representación», en *Schopenhauer en sus páginas*, Selec., pról. y notas de Pedro Stepanenko, México, FCE, 1991 (Sección Obras de Filosofía).
- Sendebat*, ed. de María Jesús Lacarra, Madrid, Cátedra, 1989 (Letras Hispánicas, 304).
- Sendón de León, Victoria. *La España herética*, Barcelona, ICARIA Editorial, 1986.
- Teruel Gregorio de Tejada, Manuel. *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, pról. de Carlos Martínez Shaw, Barcelona, Crítica, 1993 (Crítica/Historia y Teoría).
- Todorov, Tzvetan. *Simbolismo e interpretación*, trad. Claudine Lemoine-Márgara Russotto, Caracas, Monte Ávila Editores, 1981.
- , *Teorías del símbolo*, trad. Francisco Rivera, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991 (Estudios).
- Tubach, Frederich C. *Index Exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki, F. F. Communications, 204, 1969.
- Urbano Rafael. *El diablo. Su vida y su poder*, Barcelona, Ed. Humanitas, 1990.

Valdeón, Julio. *El Reino de Castilla en la Edad Media*, Bilbao, Ediciones Moretón, 1968 (Serie Panorama de la Historia Universal).

Vilar, Pierre. *Historia de España*, trad. Manuel Tuñón de Lara y Jesús Suso Soria, Barcelona, Editorial Crítica, 1978⁶ (Grupo Editorial Grijalbo, 25).

Wartburg, Walter von. *La fragmentación lingüística de la Rumania*, trad. Manuel Muñoz Cortés, Madrid, Editorial Gredos, 1971² (Biblioteca Románica Hispánica, I. Tratados y Monografías, 1).

Welter, J.-Th. *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris, Toulouse, E.-H. Guifard, 1927.

Zambon, Francesco (ed.). *El legado secreto de los cátaros*, trad. César Palma, Madrid, Siruela, 1997 (Selección de Lecturas Medievales, 45)

3. HEMEROGRAFÍA

Árias Álvarez, Beatriz. «Colocación de los pronombres átonos en el *Libro de los gatos*» (en prensa).

Armijo, Carmen E. «Colocación de los pronombres átonos *lo, la, le* durante los siglos XVI al XIX en documentos mexicanos», en *Scripta Philologica. In Honorem Juan M. Lope Blanch. I.*, México, UNAM (1992), pp. 213-260.

———. «El bestiario medieval: Una clave para la interpretación del *Libro de los gatos*» en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, U.N.A.M./Col. Mex. (Publicaciones de *Medievalia*, 13) (1996), pp.205-219.

Artola, George T. «*El Libro de los gatos*: An Orientalist's view of its title», *Romance Philology*, IX, Berkeley (1955-1956), pp. 17-19.

Bizzarri, Hugo Oscar. «La crítica social en el *Libro de los gatos*», *Journal of Hispanic Philology*, XII (1987-1988), pp. 3-14.

———. «Nuevas reflexiones sobre el enigmático título: *Libro de los gatos*», en *Studia hisp. med.* (1988), 13-20.

———. *«Técnicas del semón medieval en el *Libro de los gatos*», *Letras* (en prensa).

Burke, J. F. *«More on the Title *El libro de los gatos*», *Romance Notes*, IX (1967), 148-151.

Darbord, Bernard. *«Acerca de las técnicas de la expresión alegórica en la obra de D. Juan Manuel», en *Centenario* (1982), pp. 51-61.

———. «*El Libro de los Gatos*: sur la structure allégorique de l'exemple», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, n° 6, publication du

Séminaire d'Études Médiévales Hispaniques de l'Université de Paris-XIII
(mars 1981), pp. 81-109.

-----, «Fonctions actanciennes et ponctuation dans le manuscrit du *Libro de los Gatos*, ms. 1182, B.N. de Madrid», in *Phrases, textes et ponctuation dans les manuscrits espagnols du Moyen Age et dans les éditions de texte, Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, n° 7 bis (1982), pp. 127-139.

Deyermond, Alan. *«The Moralizations of the *Libro de los gatos*», en *Actas de la sesión de homenaje a John Esten Keller*, Kentucky Foreign Language Conference (abril de 1988) (en prensa).

-----, «The Sermon and its Uses in the Medieval Castilian Literature», *La Corónica*, VIII (1979-1980), pp. 126-145.

Dülks. Heinrich. **Der Einfluss der Fabeln Odos von Cherrington auf «El Libro de los Gatos» (nebst einer Analyse der nicht in Libro verzeichneten Odischen Fabeln)*, Bonn, L. Neuendorff (1928).

Frenk, Margit. «Lectores y oidores. La difusión oral de la literatura en el Siglo de Oro», en *Actas VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Venecia, 1980), Bulzoni, Roma (1982), I, pp. 101-123.

Friend, Albert C. *«Master Odo of Cheriton», *Speculum*, XXIII, New York (1948), pp. 641-658.

Harris, J. «The Role of the Lion in Chrétien de Troyes'Yvain», *Publications of the Modern Language Association*, LXIV (1949).

Keidel, George C. *«Notes on Aesopic Fable literature in Spain and Portugal during the Middle ages», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 25 (1901), pp. 721-730.

Keller, John E. «*Gatos not quentos*», *Studies in Philology*, Chapel Hill, NC, 50 (1953), pp. 437-445.

- Knust, Hermann. «Das *Libro de los Gatos*», *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, VI, Leipzig (1865), pp. 1-42 et 119-141.
- Lacarra, María Jesús. «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer I*, Barcelona, Quaderns Crema, 1986; pp. 339-361.
- . «El *Libro de los gatos*: hacia una tipología de 'enxiemplo'», en *Formas breves del relato*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza (1986), pp. 19-34.
- Lavado Paradinas, Pedro J. «Acerca de algunos temas iconográficos medievales: el *Roman de Renard* y el *Libro de los gatos* en España», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXXXII (1979 [1982]), pp. 551-567.
- Lida de Malkiel, María Rosa. «¿*Libro de los Gatos* o *Libro de los Cuentos*?», *Romance Philology*, V, Berkeley (1951-1952), pp. 46-49.
- Lomax, Derek W. «The Lateran Reforms and Spanish Literature», *Iberoromania*, I (1969), pp. 299-313.
- Mettmann, Walter. *«Altspanische bufo 'kröte'», *Archiv für das Studium der neueren Sprachen mit Literaturblatt und Bibliographie* 112, Jahrgang/197, Band (1961), pp. 23-25.
- . «Zum titel *El Libro de los Gatos*», *Romanische Forschungen* 73, Cologne (1961), pp. 391-392.
- Meyer, Paul. *«Notice d'un ms. de la Bibliothèque Phillips contenant une ancienne version française des fables d'Eude de Cherrington (ou Cheriton)», *Romania*, 14 (1885), pp. 381-391.
- Oesterley, Hermann. *«Die Narrationes des Odo de Ciringtonia», *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, IX, Leipzig (1868), pp. 121-154.

—————. *«Die Narrationes des Odo de Ciringtonia» II, *J. für rom. und e. Lit.*, XII, Leipzig (1871), pp. 129-174.

Roudil, Jean. *«Pour un meilleur emploi de l'adjectif «critique» appliqué aux éditions de textes espagnols du Moyen Age», *Estudios de filología e historia literaria lusohispanas e iberoamericanas, publicados para celebrar el tercer lustro del Instituto de Estudios Hispánicos, Portugueses e Iberoamericanos de la Universidad Estatal de Utrech*, La Haya (1966), pp. 531-568.

—————. *«Édition de texte, analyse textuelle et ponctuation (brèves réflexions sur les écrits en prose)», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, n° 3 (mars 1978), pp. 269-299.

Roy Harris, M. «Bufo owl or toad in the *Libro de los Gatos*», *Hispanic Review*, XXXIII, Philadelphie (1965), pp. 147-151.

Solá-Solé, J. M. *«De nuevo sobre el *Libro de los gatos*», *Kentucky Romance Quarterly*, XIX, 4 (1972), pp. 471-483.

Steiner, George. «Una lectura bien hecha», trad. Aurelia Alvarez Urbajtel, en *Vuelta*, Revista mensual, Año XIX (diciembre de 1995), núm. 229, pp. 6-12.

Zelson, Louis G. «The title *Libro de los Gatos*», in *Romanic Review*, 21 (1930), pp. 237-238.

ÍNDICE

	pág.
INTRODUCCIÓN.....	i-xxiii
I. EL <i>LIBRO DE LOS GATOS</i>	1
I. 1. El manuscrito.....	4
I. 2. Ediciones del <i>Libro de los gatos</i>	11
I. 3. Las <i>Fabulae</i> de Odo de Chérítón y el <i>Libro de los gatos</i>	32
I. 4. El <i>Libro de los gatos</i> y la literatura latina medieval.....	39
I.5. Lenguaje y visión del mundo (Estudio gramatical del <i>Libro de los gatos</i>	53
II. LA CRÍTICA FRENTE AL <i>LIBRO DE LOS GATOS</i>	69
II. 1. Reseña de las «Notas para la historia del <i>Libro de los gatos</i> » de Daniel Devoto.....	72
II. 2. Últimos trabajos sobre el <i>Libro de los gatos</i> (1985-2000).....	85
III. LA VISIÓN DEL MUNDO EN EL <i>LIBRO DE LOS GATOS</i>	88
III. 1. El libro como <i>imago mundi</i> (Una lectura del <i>Libro de los gatos</i>).....	89
III. 2. El simbolismo y los cuatro sentidos exegéticos en el <i>Libro de los gatos</i> (El simbolismo del «gato»).....	98
III. 3. La imagen del diablo.....	123
III. 4. La imagen de la mujer.....	151

III. 5. El catarismo en el <i>Libro de los gatos</i>	174
III. 6 La crítica a las órdenes religiosas (La predicación en el <i>Libro de los gatos</i>).....	185
CONCLUSIÓN.....	199
BIBLIOGRAFÍA.....	204
1. Bibliografía directa	204
2. Bibliografía indirecta	205
3. Hemerografía.....	222