

Vergüenza, sabiduría y pecado en la literatura medieval castellana (del *Bonium* a don Juan Manuel)

JUAN MANUEL CACHO BLECUA*

Como muy bien han estudiado los antropólogos, el honor y la vergüenza constituyen un sistema de valores referidos siempre a ideales y normas sociales [Peristiany, 1968], por lo que varían a lo largo del tiempo en el seno de unas mismas comunidades si analizamos etapas de larga duración. Durante la Edad Media española, la vergüenza adquiere una considerable importancia en los textos literarios desde la segunda mitad del siglo XIII, para alcanzar su mejor expresión artística y su máxima relevancia ideológica en don Juan Manuel, especialmente en el *Libro del cavallero et del escudero* (1326-28) y en el *Conde Lucanor* (1335)¹. En menos de un siglo quedan asentadas sus principales bases conceptuales, si bien en un mismo tiempo y espacio coexisten diversos dis-

* Universidad de Zaragoza. Para la realización de este trabajo he contado con la ayuda del Proyecto PB98-1582, del Ministerio de Educación y Ciencia.

¹ Según D'Agostino [1976:220], "Il cinquantesimo *exemplo* del *Conde Lucanor*, malgrado la scarsa attenzione dei critici, è senz'altro, per l'alta concretazione dottrinale, per l'elevata densità ideologica e per l'affinata capacità stilistica che le esprime, uno dei risultati artisticamente piú maturi della raccolta". Voluntariamente dejo a un lado un análisis interno del "exemplo" y de sus implicaciones con el resto del libro, aspectos que cuentan ahora con abundante bibliografía. Para sus referencias véase *Devoto*, 1972, Lacarra y Gómez Redondo, 1991 y Serés, ed., 1994. Todas mis citas a los textos remiten a las ediciones recogidas en la bibliografía final. En el caso de las *Partidas*, he acomodado la puntuación y acentuación a los usos actuales. Agradezco a François Delpech y Marta Haro su generosidad por la información y los materiales que me han proporcionado para la realización de este trabajo.

cursos sobre el sentimiento en relación con la clase social, el sexo, la edad y la función de sus poseedores [Pitt-Rivers, 1968], del mismo modo que en su expresión influyen los cauces genéricos elegidos por los escritores. En un trabajo complementario he estudiado el tema en relación con el poder laico –el del rey y el de la caballería– [Cacho, 1997], mientras que ahora me propongo analizarlo en su conexión con la sabiduría y con el pecado, lo que nos conduce a unos ámbitos clericales en el sentido medieval más amplio de la palabra. Me ocuparé preferentemente de la literatura gnómica, sobre todo del *Bonium* o *Bocados de oro*, de las *Partidas* alfonsíes y de los *Castigos* de Sancho IV; todos ellos conforman una tradición literaria bien conocida por don Juan Manuel, último punto de referencia. Sin embargo, debo advertir de antemano que el discurso laico y el clerical constantemente se interfieren, de la misma manera que la distinción entre un sentimiento social externo frente a una conciencia íntima, relacionada con la culpa, no resulta operativa en la época considerada si no pretendemos simplificar sus continuas interrelaciones².

Procedente de la “verecundia” latina, la voz puede documentarse en romance con distintas manifestaciones gráficas desde las *Glosas silenses*. “Vergueña” y “vergüenza” coexisten durante la Edad Media, si bien todos los textos manejados utilizan preferentemente la segunda. Este empleo resulta coherente con su evolución fonética en cuanto que representa una pronunciación semiculta o ultraconservadora procedente de ambientes eclesiásticos, conventuales o literarios, teoría de Malkiel reafirmada por Corominas [1974: s. v.]. Por otra parte, en castellano medieval, como en otras lenguas, la ambivalencia, variedad y proximidad de algunos de sus sentidos no siempre posibilita trazar sus límites semánticos con facilidad; la misma palabra adquiere significados diversos e incluso antitéticos en función de los contextos. Por ello me parece necesario, siquiera someramente, repasar los principales valores del término durante la época estudiada antes de adentrarme en el análisis de las obras. Los hábitos estilísticos de los escritores medievales facilitan a veces la tarea; acostumbrados a amplificar sus textos, en múltiples ocasiones emplean series bimembres o trimembres con palabras o expresiones del mismo campo o afines, a veces en una progresión gradativa, lo que proporciona unos indicios seguros para averiguar sus relaciones. Por orden alfabético y ejemplificando su uso con un solo testimonio, durante los siglos XIII y XIV la voz forma serie con las siguientes palabras: “afruenta” (*Flores*, ley XXII, 50), “corazón, grant” (*Estados*, 1^a, LXXII, 342, 54), “culpa” (*GE*, 1^a parte, 212a, 19-20), “daño” (recurrentemente en don Juan Manuel), “denosto” (*GE*, 1^a parte, 415a, 30), “desondra” (*GCU*, 46b), “dolor” (*Partidas*, I, IV, LXVI), “enbargo” (*Estados*, 1^a, XCIII, 398, 55-56), “escarnio” (*Partidas*, III, IV, XXVI), “estanza, mala” (*Partidas*, I, IV, VI), “facerio” (*CGU*, 145b), “fallencia” (*LBP*, 48), “fama, mala” (*Partidas*, I, VI, XIX), “mengua” (*Cavallero*, 48, 76), “miedo” (*Poridat*, 39, 6-7), “onra” (*EE*, II, 546a, 6-7), “pavor” (*PFG*, 639b), “peligro” (*Castigos*, 53), “pena” (*Partidas*, VII, XIV, XVIII), “pesar” (*GCU*, 143b), “precio, mal” (*Capítulos*, 31, 2), “quebranto” (*Apolonio*, 9a), “rezelo” (*Partidas*, VII, III, IX), “sofridores” (*Estados*, 1^a, LXXII, 342, 53-54) y “torpedat” (*Alejandro*, 165, 10).

² Para una discusión de las diferencias establecidas por algunos antropólogos entre sociedades de culpa y sociedades de vergüenza, que utiliza, por ejemplo, Dodds [1985:30 y ss.], véase Peristiany y Pitt-Rivers [1993] y especialmente Cairns [1993:14 y ss.], con abundantes referencias sobre el tema.

Prevalcen sus valores negativos relacionados con las múltiples variantes léxicas concretas de la deshonra, o con sentidos genéricos que implican pérdida, daño o peligro. Equiparada al temor en los *Bocados* (166, 19-20) y a la “temencia” en la definición de las *Partidas* (II, XIII, XVI), y relacionada con el miedo, puede suponer un freno y un obstáculo que regula o impulsa los actos del hombre según se posea o se carezca de vergüenza. Referida a unas normas ideales vigentes en la sociedad, con todo su sistema implícito de valores, conlleva un control que evita las transgresiones, que hace surgir la conciencia de culpa y que sanciona socialmente los incumplimientos. No obstante, también puede significar respeto y consideración, es decir, sus sentidos anti-téticos, e incluso forma serie con el esfuerzo y gran corazón de los defensores estimados positivamente.

I. VERGÜENZA Y SABIDURÍA

Los géneros literarios condicionan el distinto desarrollo temático y formal de la vergüenza, que en la literatura gnómica recibe uno de los tratamientos más interesantes de la Edad Media española. Las sentencias, proverbios o “castigos” de los sabios reflejan normas de carácter general, lo que nos explica que hayan perdurado y se hayan adaptado en culturas diferentes a las de sus orígenes; en su falta de concreción, especialmente en sus implicaciones político-religiosas, podían aplicarse a los más diferentes contextos. Recogen fórmulas rotundas, sin demasiados matices en su expresión, e incluso a veces resultan contradictorias con otras de los mismos textos. Los *Bocados de oro* subrayan la importancia de la vergüenza mucho más frecuentemente que los otros textos del mismo género, relacionándola con la sabiduría, lo que tuvo unas consecuencias innegables para que el sentimiento alcanzara una de las más altas estimaciones durante la Edad Media incluso como un bien en sí mismo.

a) La vergüenza de viejos y jóvenes

En los textos medievales castellanos no faltan las referencias a su relación con la juventud y la vejez, motivo persistente en las más diferentes culturas³, si bien en los *Bocados de oro* se desarrolla con cierta originalidad. En la contraposición entre juventud y vejez, la primera corresponde a los años del aprendizaje, época de formación fundamental para asentar las bases de las cualidades futuras y necesitada de mayores frenos, por lo que la vergüenza se resalta como anuncio de excelentes condiciones posteriores: “Buena es la vergüença en el moço, que muestra, que será de buen seso” (*Bocados*, 15, 4-5). Pero el tema también afecta al tipo de enseñanzas que se deben recibir, cuyo desconocimiento provocará el sentimiento vergonzoso posterior: “E dixieron-le: ¿Quáles son las sciencias que conviene mostrar a los moços? E dixo: Las que se tiene el grande por envergonçado por non las saber” (*Bocados*, 64, 25-27).

³ En la tradición culta europea medieval tuvo cierta influencia la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, de la que se difundió en castellano la versión abreviada recogida por Brunetto Latini en su *Libro del tesoro*, en la que se señala lo siguiente: “Et vergüença es cosa que cae bien en los moços & en los mançebos, por que les tira de fazer pecado [& malas cosas & feas]. & es mala en los viejos, por que non deven fazer cosas por que devan aver vergüença; [& por eso ningund onbre bueno no debe fazer cosa de que le convenga aver vergüença] (II, 27, 107). La posible influencia del libro de Latini en don Juan Manuel fue señalada por Kinkade [1972] y más recientemente por Guillermo Serés [1993].

Y si la juventud y su etapa de aprendizaje aparece valorada en función de un futuro que se atisba, el entendimiento del anciano le proporciona una elevada estimación social, como suele suceder en todas las sociedades tradicionales. El respeto, el acatamiento, se expresa también con la palabra “vergüenza”, acepción habitual en la época procedente del latín clásico. Esta preeminencia no depende de sus condiciones físicas, sino de las intelectivas: “E non ha ome vergüença del viejo por la su hedat, nin por la su blancura del su cabello; mas ha vergüença d’él por la su sustancia del seso que luze sobre él” (*Bocados*, 91, 4-6).

b) Vergüenza y conocimiento

En cuanto juicio de valor social, el respeto, la honra, remite a unos modelos ideales concretados en estos textos en la figura de quien tiene un buen “seso”, o bien se afana en la adquisición de los saberes⁴. La contraposición entre jóvenes y viejos en el *Bonium* responde a una manifestación superficial de un sustrato más profundo en el que convergen la sabiduría y la vergüenza. Ambas aparecen como dignas de estima en los casos analizados, si bien el carácter subordinado de la “pasión” aristotélica respecto al saber resulta perceptible en numerosas ocasiones porque hay algunas situaciones en las que sorprendentemente se recomienda su pérdida. Los textos de la literatura gnómica con cierta frecuencia emplean aparentes paradojas, lo que no deja de ser un mecanismo para llamar la atención al romper los esquemas prefijados, a la vez que de modo indirecto destacan los modelos e ideales que pretenden difundir: “E dixieron a otro: ¿Quáles son las mejores cosas del mundo? E dixo: Son tres: Aborrescer nescedat e amar saber e non aver vergüença de aprender” (*Bocados*, 169, 4-6).

Ni siquiera el anciano debe sustraerse de esta regla válida para todos, presentándose así un estereotipo novedoso, el del viejo que desea continuar aprendiendo pero que siente vergüenza para acometer la empresa dada su edad, topos reiterado con cierta frecuencia: “E cató a un viejo que amava el saber, e avie vergüença de lo aprender, e dixo: ¿Cómo has vergüença de ser en la fin de tu vida mejor que en el comienço?” (*Bocados*, 37, 2-4)⁵. El modelo habitual en el que se produce la teórica acomodación entre la ancianidad = sabiduría, mocedad = aprendizaje, puede verse roto cuando se invierten los papeles, pero ni siquiera en esta ocasión especial el sentimiento refranante de la vergüenza debe impedir la adquisición de conocimientos, porque el resultado, la necedad, es considerado todavía más negativamente: “E non ayas vergüença de aprender, maguer seas muy viejo, e que sea el que te demuestra muy moço; ca la nescedat es peor que la vergüença del aprender” (*Bocados*, 97, 6-8).

Jerárquicamente la sabiduría corresponde a un ideal superior, pero esta recomendación de perder la vergüenza resulta excepcional, porque casi siempre se produce una identificación entre ambas. El sentimiento le permite al sabio evitar los yerros, lo que se concreta en diferentes motivos difundidos en

⁴ Para la concepción de la sabiduría en la época véase Maravall [1973:214-271] y Lacarra [1979:99-121].

⁵ Incluso se repite la misma situación aplicada a un conocimiento concreto: “E vieron-le aprender la música, seyendo viejo, e dixieron-le: ¿Non has vergüença de aprender en la tu vejez? E dixo: Mayor vergüença es en seer nescio en la mi vejez” (*Bocados*, 59, 7-9).

la literatura gnómica⁶; se refleja tanto en su afirmación positiva, sabio = hombre con vergüenza, como en su contraposición negativa, necio = desvergonzado: “El deservergonçamiento en ome es ceguedat de su pensamiento, que non piensa en las cosas que le pueden acaescer por aquello que faze, assí como el que ha poco viso; que las pequeñas cosas vee-las otro, e non las vee él”⁷ (*Bocados*, 85, 34-37). En su conexión con el saber, la vergüenza asume sus características, entendiéndose también como previsión cauta del futuro, que conduce a una introspección del yo y al conocimiento del tú. De ahí no hay más que un paso para llegar a afirmar con rotundidad que “la fin de la bondat es que el ome aya verguença de sí mesmo”⁸ (*Bocados*, 90, 37-91, 1), frase reiterada también con otra variante que refleja la equiparación entre la enseñanza y las virtudes del hombre: “la fin del enseñamiento es que aya el ome verguença de sí” (*Bocados*, 76, 35-36).

c) Vergüenza y bondad

La vergüenza de uno mismo, cuyos antecedentes pueden rastrearse en Demócrito y Platón [Cairns, 1993:369-70 y 380], adquiere plenitud de sentido en el contexto de una triple relación en la que suelen insistir los textos: “ave verguença de Dios e de tu alma e de los omes” (*Bocados*, 55, 31-32). También en las *Flores de filosofía* (ley XIX, 47), en el *Libro de los cien capítulos* (39, 1-2) y en el *Zifar* (294, 25-27) se reitera una frase similar que expresa la máxima exaltación del sentimiento: “Sabed que cortesía es suma de todas las bondades, e suma de la cortesya es que aya omne verguença a Dios e a los omnes e a sy mesmo”.

⁶ El *Bonium* ofrece los más abundantes ejemplos de esta asociación sin que tampoco falte en otros textos de la época. Por ejemplo, en el *Libro de los cien capítulos* se diferencia entre quien posee una mayor abundancia de palabras que entendimiento: “El que es abondado de seso mas que de [berua] es bueno; el que es abondado de [berua] mas que de seso mala cosa es e verguença” (33, 11-14). El rechazo de la abundante locuacidad radica en su relación con el error, explícitamente asociados en el *Zifar*: “el mucho hablar non puede ser syn yerro, [e finca ome envergonçado por el yerro]” (290, 12-14). Esto conduce al modelo del sabio medido en sus palabras y del no sabio silencioso: “Mas ayna puede recobrar el yerro [del callar que el yerro] de fblar; fblar ademas esta mal al sabio e mete en verguença al non sabio” (*Capítulos*, 33, 4-6). A su vez, el *Zifar* recoge una de las más interesantes comparaciones de la época al asociar la vergüenza con el buen espejo que no deja ninguna mancha: “E seyendo ome sofrido e paçiente non puede caer en verguença, que es cosa de que el ome se deue reçelar de caer en ella, e deue la ome mucho preçiar e tomar ante sy sienpre, e asy non cadra en yerro por miedo de verguença. E verguença es atal commo el espejo bueno, ca quien ende se cata, non dexa manziella en su rostro, e quien verguença tiene sienpre ante los sus oios, non puede caer en yerro, guardando[se] de caer en verguença. E asy el que se quiere guardar de yerro e de verguença, es dado por sabio [e] entendido” (*Zifar*, 292, 12-20). Tampoco falta la relación en otros textos de series distintas, como estas muestras de las *Partidas*: “Et otrosí cataron sobre todo que el cabdiello hobiese buen seso natural porque sopiese guardar la vergüenza allí do conviene”, reiterado en términos similares: “[el seso] face otrosí a la vergüenza entender el logar do ha de seer guardada” (*Partidas*, II, XXIII, V), si bien aquí la voz la debemos interpretar en el sentido de respeto, consideración.

⁷ Las pequeñas cosas vistas en el ojo ajeno corresponden a una variante de un texto evangélico de Mateo, 7, 3, “Quid autem vides festucam in oculo fratris tui: et trabem in oculo tuo non vides?”, recogida en textos posteriores como en los *Castigos* (103) y en el *Zifar* (309, 15-17).

⁸ La sentencia se recoge en los *Castigos y doctrinas*, 280. Knust, ed. [1878] la anota con su habitual perspicacia y erudición con expresiones paralelas de los más diversos ámbitos culturales. En los mismos *Bocados* se afirma también que “el que ha verguença de los omes e non de sí, poco precia a sí” (168, 27-28). Por su parte, para la doncella Teodor las “mejores cosas que el hombre puede hauer en sí” son “la verdad e la verguença” (*Teodor*, 128, 633-635).

Esta tradición nos suministra uno de los hilos que nos conduce a don Juan Manuel. En el *Libro del caballero et del escudero*, el anciano instructor señala que se puede “aver e ganar” el peligroso y honrado estado de la caballería “con la gracia de Dios et con buen seso et con vergüença”, si bien esta última es “la madre et la cabeça de todas las vondades” (XIX, 49, 121-122). Unos años después recrea las mismas preocupaciones en el magnífico ejemplo L del *Conde Lucanor*. Al ser preguntado Patronio por “qual es la mejor cosa que omne puede aver en si” (CL, 413, 9-10), el ayo ilustra su contestación con el ejemplo de lo que le sucedió a Saladín con una buena dueña, en el que también se afirma que la vergüença es “madre et cabeça de todas las vondades” (419, 223).

Estas formulaciones coinciden en buena parte de la sustancia de su contenido con las de la literatura gnómica, que don Juan Manuel conocía muy bien, aunque el noble castellano da un paso decisivo: nadie, que yo sepa, había realizado antes una afirmación del mismo tipo intentándola razonar de forma tan categórica. Las frases no corresponden a una sentencias aisladas, sino que reflejan y sintetizan un proceso argumentativo anterior que analizaré más adelante. Por otra parte, la jerarquización de vicios y virtudes es motivo recurrente en la literatura medieval a partir del siglo XII que se llega a extender a los más diversos ámbitos. Por ejemplo para Alfonso X la lealtad “es así como madre de todas [las buenas costumbres]” (*Partidas*, II, XXI, IX), referencia importante por cuanto Saladín, protagonista del cuento L del *Conde Lucanor*, en su viaje en busca de la sabiduría también baraja la posibilidad de escoger como cabeza de las bondades desde la “buena alma” hasta la lealtad. La primera es rechazada porque sólo afecta al “otro mundo”, mientras que la segunda no implica la posesión de otras condiciones necesarias y se puede ser a la vez leal y cobarde, o muy “escasso”, o muy torpe, o mal acostumbrado (CL, L, 417, 140-147). En definitiva, la “bondad” elegida debe ser la más importante (cabeza) y debe encerrar en sí misma a todas las demás, o por enfocarlo de acuerdo con su imagen todas las demás pueden derivarse de su práctica (madre)⁹. Conscientemente, don Juan Manuel rechaza la tradición alfonsí no por negar la importancia de la lealtad, sino por considerarla insuficiente para sus propósitos, lo que conlleva un desvío y unas opciones significativas.

d) La vergüença del consejero

Don Juan Manuel no plantea el problema del anciano que carece de vergüença para seguir aprendiendo. El sabio sigue estando representado por la figura tradicional del viejo que adiestra con sus conocimientos a sus jóvenes interlocutores. Sin embargo, la relación establecida entre ambos en conexión con la vergüença se desarrolla menos novedosamente y con unas claves distintas. El caballero anciano que adoctrina al joven en el *Libro del caballero et del escudero* en diferentes ocasiones se siente importunado por

⁹ Don Juan Manuel trata de buscar una “bondad” que sirva tanto para el alma como para el cuerpo. La elección de la vergüença puede cumplir ambas funciones. “La acción deshonorosa a lo divino implica la pérdida de la gracia de Dios; a lo humano, la pérdida de la estimación social. De ahí que el mayor don es estar sin pecado (ante Dios); sin tacha ante la sociedad” [Carreño, 1976:502]. Para el tema de Dios y el mundo véase Macpherson [1970].

las cuestiones formuladas. Su sabiduría podría resultar insuficiente para responder adecuadamente, por lo que podría quedar avergonzado: “mucho me maravillo por que me fazedes tan grant afincamiento, sabiendo que yo non ley nin estudie tanto por que atantas preguntas et atantas sciencias vos pudiesse responder; et paresçe me que por aventura que me queredes meter en vergüença” (*Cavallero*, XXIX, 58, 4-8). Desea cumplir de forma satisfactoria con su función y que de sus enseñanzas pueda obtener su interlocutor el adecuado provecho. Por ello le solicita que sus preguntas fuesen sobre “tales cosas que las sopiesse yo, por [que] vos pudiesse fablar en ellas en guisa que fincasse ende sin vergüença” (*Cavallero*, XXXVI, 73, 65-68). Téngase en cuenta que los buenos resultados obtenidos en la aplicación de los consejos se relacionan directamente con el tema: “et si el consejo a bien non recude, sienpre finca el conseiero con danno et con vergüença” (*CL*, XII, 109, 29-31).

A diferencia de los textos de la literatura gnómica, la vergüenza no aparece conectada en abstracto con la sabiduría, en sí misma considerada como un bien supremo. Ahora aparece vinculada a una eficaz transmisión de conocimientos, en cuyo desempeño se puede producir un desajuste entre la tarea emprendida y los límites humildes y retóricos del consejero que no conoce todos los saberes. El anciano caballero quiere dejar asentado que sus posibles incumplimientos deben ser achacados más a las preguntas del alumno que a sus propias insuficiencias. Además, para no “caer en vergüenza” los educadores se verán abocados a dejar a un lado materias que en sí mismas podrían ser consideradas vergonzosas como las relacionadas con la sexualidad, que analizaré más adelante, del mismo modo que sus palabras deben ser veraces, pues la mentira de acuerdo con la tradición se relaciona con la vergüenza¹⁰. Así Julio, en el *Libro de los estados*, espera la merced de Dios para que “vos diga tales cosas que sean su seruiçio et saluamiento de la vuestra alma, et pro et onra del vuestro cuerpo et del vuestro estado, et que vos diga en ellas verdat et finque yo sin vergüença de uos et de los que lo oyeren” (1^a, XLVIII, 281, 13-17).

Don Juan Manuel ha elegido sobre la vergüenza el punto de vista de quien transmite los saberes, lo que se acomoda a su condición de escritor que también instruye a sus lectores. Las últimas afirmaciones de Julio no son muy diferentes de las que podemos entresacar de las intenciones expresadas por el propio escritor en otras declaraciones suyas, como las del prólogo general. Pretende proporcionar diferentes consejos destinados a la salvación, el provecho y la honra de sus lectores, o en otro nivel, de sus interlocutores ficticios, de los que a manera de espejo debemos obtener nuestros ejemplos. La eficacia y bondad de sus propuestas se recoge también ficticiamente en los desarrollos narrativos por cuanto los aconsejados aplican las enseñanzas con el consiguiente provecho, honra, etc., cumpliéndose así el circuito de la sabiduría tradicional, que siempre termina con su puesta en práctica y su difu-

¹⁰ La asociación se recoge desde la *Estoria de España*, “e tanta nemiga et tanta falsedad escriuiio ell en aquellas zoharas, esto es mandamientos, que uerguença es a omne de dezirlo nin de oyrlo, et mucho mas ya de seguirlo” (I, 274a, 24-28), a la *General Estoria*, “El quinto fue mentira con falsedat, que mintio a Dios quandol nego sin toda uerguença que non sabie el de su hermano, yl dixo falsedat” (1^a parte, 10a, 40-43).

sión. Pero también lo podemos plantear desde una perspectiva implícita pero no desarrollada. En un nivel humano y estamental, el acrecentamiento del provecho y la honra que los personajes obtienen al aplicar los consejos -la sabiduría- constituye la mejor manifestación del correspondiente incremento de la honra y vergüenza de quien los ha transmitido, lo que en última instancia remite a don Juan Manuel. Ha cumplido ficticia y satisfactoriamente su misión de escritor, de la misma manera que lo han hecho Lucanor, el anciano caballero innominado del *Libro del caballero et escudero* y Julio, por los que no sólo no pueden sentirse avergonzados, sino satisfechos y honrados. El puntilloso noble castellano supo desarrollar el tema con cierta originalidad; aunque su tratamiento en su relación con la sabiduría resulta menos sugerente y novedoso que el de la literatura gnómica, lo supo adecuar a sus propios intereses.

II VERGÜENZA Y PECADO

a) Del contricionismo a la confesión obligatoria

En la versión castellana de Brunetto Latini de la *Ética a Nicómaco* aparece un concepto ajeno al pensamiento aristotélico, el del pecado, convertido por el cristianismo en el centro de su teología, lo que no habían hecho las religiones y las filosofías de la antigüedad grecorromana. Significativamente, las palabras “peccator” y “peccatrix”, inexistentes en el latín clásico, adquirieron una trascendencia extraordinaria en la nueva civilización cristiana [Delumeau, 1983:212]. En consonancia con este proceso, si durante la antigüedad grecolatina sobre la confesión predominaban los componentes jurídicos, a partir de la Edad Media y en la Moderna prevalecerán los religiosos, sin que tampoco queden excluidos los anteriores. En esta transformación, de nuevo el advenimiento del cristianismo resultó decisivo [Vauchez, 1986]. Además, ninguna otra Iglesia cristiana ni religión “han concedido tanta importancia como el catolicismo a la confesión detallada y repetida de los pecados” [Delumeau, 1992:9].

La práctica cada vez más habitual de la confesión a lo largo del siglo XII, y su obligatoriedad a partir de 1215, tuvo numerosas consecuencias en la vivencia religiosa cotidiana, entre las que me atrevo a sugerir una conciencia cada vez más creciente de la vergüenza, dada su estrecha conexión con el sacramento de la penitencia. Por poner sólo unos ejemplos significativos por su incidencia posterior, en el tratado *De vera et falsa poenitentia*, de la segunda mitad del XI, y en los textos canónicos sobre los que influyó, la “erubescencia” del pecador, su encendimiento del rostro, adquiere el carácter de pena¹¹,

¹¹ “Non alium statuatis nuntium, qui pro vobis offerat munus a Moyse statutum (*Levit.* XIV, 2): sed qui per vos peccastis, per vos erubescatis. Erubescencia enim ipsa partem habet remissionis: ex misericordia enim hoc praecepit Dominus, ut neminem poeniteret in occulto. In hoc enim quod per se ipsum dicit sacerdoti, et erubescenciam vincit timore Dei offensi, fit venia criminis: fit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione; et si non statim purgatur, fit tamen veniale, quod commiserat mortale. Multum enim satisfactionis obtulit, qui erubescenciae dominans, nihil eorum quae commisit, nuntio Dei denegavit” (*Liber de vera et falsa poenitentia*, x, 25, col. 1122). Atribuido a San Agustín, tuvo influencia en las *Sententiae* de Pedro Lombardo y en el *Decretum* compilado por Graciano hacia 1140 [Rusconi, 1986:299].

lo que implica importantes efectos para el valor de la confesión de los pecados [Rusconi, 1986:300]. En este sentido resultó decisiva la aportación del contricionismo con su nueva concepción de la falta y de la responsabilidad. Al insistir en la sinceridad del arrepentimiento, la penitencia, que hasta entonces solo se apreciaba en los aspectos exteriores, se convierte en algo más íntimo, a la vez que se tiende a conceder menor alcance al acto mismo del pecado que a su intención. No es un azar que los teólogos del contricionismo sean los teólogos de la libertad y de la dignidad humana [Payen, 1968:54]. Por ello se resaltan los signos externos de un sincero arrepentimiento interior, especialmente las lágrimas, pero también la “*erubescentia*” del penitente, destacada con singular insistencia por la literatura penitencial [Rusconi, 1981:81; Bériou, 1986:265, nota 12]. En opinión de Hugo de San Víctor es una condición indispensable para la remisión de los pecados; incluso llega a decir que quienes no sienten vergüenza de confesar sus pecados realizan un acto sin valor [Payen, 1968:67 y nota 73].

En el curso del XII se afirmaron los métodos de la pastoral de la Baja Edad Media, fundada sobre la predicación al pueblo en lengua vulgar y sobre la confesión individual [Rusconi, 1981:68], pero el IV Concilio de Letrán (1215) supondrá un hito decisivo. Su canon 21, *Omnis utriusque sexus*, prescribe que todos los fieles, a partir de unos en principio indeterminados “*anni discretionis*”, deben comulgar “*ad minus in Pascha*” y confesarse anualmente de todos sus pecados “*propio sacerdoti*”, texto capital en la historia religiosa del Occidente sobre el que se asienta lo que se llamará a partir del siglo XV el tercer y el cuarto mandamiento de la Iglesia. No es que se instaure una práctica nueva, sino que se sanciona su falta de observación [Gy, 1986:286-287], como recogen las *Partidas*: “*Et por esto ordenó santa egleſia que qualquier que estas cosas non feciere, así como sobredicho es, que sea echado della, que non oya las horas con los otros fieles, et quando moriere que non lo sotierren entre los otros cristianos*” (I, IV, LXXXI).

Las disposiciones lateranenses tuvieron una notable incidencia sobre la confesión y la predicación. Mediante los sermones se transmitían las doctrinas, las prácticas religiosas que debían observarse, las normas de conducta que los fieles debían seguir, mientras que a través de la confesión oral obligatoria se podía fiscalizar su cumplimiento. Esta nueva situación corresponde de una parte al deseo de las autoridades eclesiásticas de controlar más rigurosamente a la sociedad, y de otra parte, a la necesidad de ofrecer modelos de comportamiento que permitieran salvaguardar la hegemonía cultural de los clérigos [Rusconi, 1981:83]. No obstante, la mayoría de los párrocos encargados de la confesión de sus fieles no tenían un aprendizaje adecuado para desempeñar estas funciones, de la misma manera que los penitentes también necesitaban unas instrucciones mínimas para acomodarse a las nuevas prácticas. Con el fin de remediar estas carencias se divulgó una variada tipología de textos sobre la confesión, de distinto alcance y entidad, desde los más eruditos *Summae casuum* hasta los más sencillos manuales de confesores, pasando por las disposiciones de los sínodos y concilios que obligaban a exhibir una tabla, cartilla o cuaderno de pergamino donde debía estar escrita la doctrina cristiana, y que se encontraría pendiente en las iglesias para uso de

los fieles, habitual en España al menos desde el siglo XIV [Sánchez, 1976:152]¹².

La confesión anual obligatoria supuso un cambio sobre los papeles del confesor y del penitente así como sobre el arrepentimiento, si bien la “erubescencia” siguió conservando su carácter de penalidad. Aparece en algunas definiciones realizadas poco después del IV Concilio de Letrán, como la de Alejandro de Halles, retomada por Alberto el Grande [Gy,1986], y persistirá en los textos españoles de la época considerada, especialmente en las *Partidas* como analizaré más adelante. Además, los paradigmas del *Génesis* ofrecían un modelo esencial de obligada referencia para la conexión entre la vergüenza y el pecado, tanto más valioso para el hombre medieval por la autoridad de la fuente como por remontarse a los orígenes, en definitiva a su esencia primigenia.

b) El pecado original

De acuerdo con la interpretación cristiana, en la etapa edénica de absoluta perfección el hombre carece de vergüenza; ni siquiera la siente ante la desnudez, prueba de la máxima inocencia: “E eran Adam e Eua desnuyos amos, mas non auien ende uerguença, ca se non ueyen, de guysa que lo entiendiesen” (*GE*, 1ª parte, 6a, 17-20). El pasaje resultaba lo suficientemente significativo para que los exégetas bíblicos pudieran interpretar matizadamente la ausencia de vestidos, la visión y el entendimiento, como sucede con San Agustín, *De Civitate Dei*, XIV, 17, por citar un solo autor representativo por su influencia en la cultura medieval. Por ello es fácil encontrar el mismo ejemplo en los textos más diversos con el propósito de ilustrar temas diferentes. Sancho IV, en el capítulo X, “De como deuen los vasallos seruir al sennor”, retoma el relato bíblico para demostrar la existencia de un mal temor surgido después de cometer la falta: “E Adam de que conosçio la voz de Dios, temiola e houo grand miedo e luego conosçio sus yerros, e en conosçendolos tomo uerguença de las cosas uergonçosas de su cuerpo e cubriendonlas el e Eua, su muger, con las fojas de los arboles, e dixo Adam entonçe: «Señor, oy la tu voz que me llamauas u houo miedo e quisierame asconder si pudiera». Dos cosas son que guardan al omne que non yerre. La primera es uerguença; la segunda, themor e auer miedo de las cosas de que lo deue auer” (*Castigos*, 74-75).

Aparte de su relación con la sexualidad y el temor, me interesa destacar ahora sus orígenes relacionados con un conocimiento del yerro, que en términos más precisos y desde una óptica religiosa se concreta en el pecado, como recoge don Juan Manuel: “Et andando Adam et Eua por el Parayso des-

¹² En relación con la incidencia del IV Concilio de Letrán en España, Sánchez [1986:1053-1054] ha destacado que “la presencia de escasos ejemplares de literatura catequética durante el siglo XIII nos hace pensar que los efectos reformadores del IV Concilio de Letrán, durante este siglo fueron prácticamente nulos”, mientras que “el Concilio Nacional o Legatino de Valladolid de 1322 es el punto de una reforma que se alarga durante todo el siglo XIV y podemos decir que llega hasta 1411”. La presencia o ausencia de este tipo de producción así como las disposiciones conciliares y sinodales resultan un buen indicio para registrar la extensión de unas influencias, pero no debemos olvidar que también hay otros ámbitos de difusión como los textos literarios que sirven de vehículo para las doctrinas religiosas. Véase el ya clásico trabajo de Lomax [1969] y Menéndez [1980 y 1984], en contraste con las opiniones de Linehan [1975]. Ardemagni [1985:41-69] expone un breve panorama general de la literatura penitencial española medieval.

nudos quales nasçieron, non avian vergüença de Dios nin de si mismos nin de ninguna otra cosa, et esto era por que eran sin pecado” (*Estados*, 1ª, XXX-VIII, 258, 28-31).

La transgresión de la norma ha supuesto la aparición de un sentimiento antes inexistente, aunque retomando la terminología de la época conviene diferenciar entre el pecado original y el actual, es decir el cometido cotidianamente. El primero lo podemos remontar a Adán y Eva de acuerdo con la interpretación que ha llegado hasta nuestros días, pero también algunos escritores como don Juan Manuel se refieren más concretamente al “pecado del nacimiento” (*CL*, 477, 209). En este último caso se trata del pecado provocado por el deleite causado en la procreación del individuo, interpretación rigorista persistente en algunos autores medievales que explicaba más fácil y perceptiblemente el grave problema de la transmisión del llamado pecado original [Menéndez, 1980:35]. Sea cual sea la opción adoptada, nos encontramos ante un esquema fecundo en los más diversos ámbitos medievales y también aplicable para algunos tipos de vergüenzas no religiosas: el pecado se transmite de padres a hijos, concepción rigorista, aunque en sus orígenes remotos remita a la expulsión del hombre del Paraíso.

La falta de Adán y Eva tuvo consecuencias personales, pero afectó al resto de los mortales en cuanto que la nueva condición humana conllevaba la existencia del pecado. Sin embargo, el hombre tiene a su alcance dos remedios complementarios: el pecado de los orígenes queda lavado mediante el bautismo, mientras que los actuales quedan perdonados por la penitencia. De acuerdo con el llamado catecismo de Albornoz, de 1340, que recoge una larguísima tradición y aduzco sólo por su mayor claridad expositiva, este último sacramento consta de tres partes: “la primera es contrición por la qual deue el omne arrepentirse del pecado que fizo e proponer de non pecar adelante; la segunda es confesion de la boca por la qual deue el omne confesar todos sus pecados a su proprio saçerdote enteramente; la terçera es emienda que deue fazer el omne segund el mandamiento de su confesor” [Lomax, 1972:222]. A lo largo de su evolución histórica, en cada una de las diferentes partes de la confesión la vergüenza desempeñó un papel más o menos preponderante según autores o épocas y tradiciones.

c) Vergüenza y confesión en las *Partidas*

Entre los textos españoles destaca la especial importancia que le conceden las *Partidas*, cuyos textos merecen un análisis más detenido por su riqueza conceptual y por su ininterrumpida influencia durante varios siglos. Los problemas de su transmisión textual y la ausencia de una edición crítica dificultan la tarea, especialmente respecto al tema que nos ocupa por el diverso tratamiento y extensión en los diferentes códices. Dejando aparte la hipótesis de que las divergencias obedezcan a redacciones dispares surgidas ya en la propia época del Rey Sabio o acumuladas a lo largo del tiempo, 1256-1265, 1272 y 1290 [Arias, 1975:CI, Craddock, 1981 y García-Gallo, 1984], no he tenido inconveniente en usar los textos representados por la edición de la Academia [1807] pese a sus insuficiencias filológicas. En opinión de Craddock [1981:397] su texto principal pertenece a la redacción definitiva; además, las bases conceptuales y expresivas de los fragmentos relacionados con la ver-

güenza son similares a los del *Setenario*¹³, y tienen la ventaja de un mayor detallismo y extensión.

En la discusión sobre la influencia del IV Concilio de Letrán en la literatura española no suele subrayarse un hecho, a mi juicio, de cierta importancia. La mayoría de los 70 cánones fueron más tarde recogidos en la colección de las decretales de Gregorio IX, compiladas por Raimundo de Peñafort y promulgadas en 1234. Buena parte de ellas pasaron literalmente o con modificaciones a la primera *Partida* [Giménez, 1954 y 1955:211-214], de la misma manera que los colaboradores alfonsíes utilizaron con sumo provecho el *Decreto* de Graciano y la *Summa de Poenitentia* (1222-1229) del dominico catalán, de donde provienen casi todas las leyes relativas a la confesión [Giménez, 1955:237]. Y del mismo modo que se ha considerado la primera *Partida* como el primer código orgánico y articulado de derecho eclesiástico [Giménez, 1954:239 y 1955:205], lo mismo podemos decir de su tratamiento de la vergüenza, el más rico y matizado de todos los analizados. Sus fuentes canónicas nos pueden explicar buena parte de sus características, pero complementariamente también las debemos integrar en el novedoso sistema político alfonsí, que sólo expondré en sus mínimos fundamentos.

La vergüenza, definida como “señal de temencia que nasce de verdadero amor” (*Partidas*, II, XIII, XVI), regula las relaciones entre el pueblo y Dios, de la misma manera que las de padres e hijos y las del rey y sus vasallos, todas ellas también basadas en este temor amoroso, claramente diferenciado del miedo: “Debe el pueblo temer a Dios así como fijos a padres por la naturaleza que han con él et por el señorío que ha sobrellos, et por non perder su amor, nin el bien que les face o que esperan haber dél” (*Partidas*, II, XIII, XV). Los “debds” establecidos con Dios corresponden a una triple relación de “naturaleza”, “señorío” y “bienfecho” [Heusch, 1993-1994], por lo que resulta lógica la reiterada aparición de la vergüenza en esta relación “amorosa”. El sentimiento refrenante incita a la obediencia, al cumplimiento de las normas bien sean religiosas o laicas. Además, uno de los sentidos de la palabra heredado del latín clásico y presente en la Edad Media corresponde al respeto, al acatamiento, principio vertebrador de las jerarquías, íntimamente relacionado con el anterior [Cacho, 1997]. A esto se debe añadir que desde una perspectiva religiosa el sentimiento adquiere unos matices propios.

Entre las condiciones de la verdadera penitencia el pecador debe tener “vergüenza et dolor en su voluntad de los pecados que fizo, teniendo que fue malo en facer cosa por que menguase en él el amor de Dios, o lo perdiese” (*Partidas*, I, IV, LXVI)¹⁴. La transgresión implica un cambio de relación señorial en cuanto que los pecadores se convierten en “siervos del diablo, que es la más sucia et la más vil criatura de quantas Dios fizo” (*Partidas*, I, IV, LXVIII)¹⁵. A esta vergüenza íntima, personal, se suma la de tener que exponer al

¹³ Frente a la tesis tradicional de considerar esta obra como el primer texto legal de Alfonso X, Craddock [1986] la considera la reelaboración más reciente de la primera *Partida*. Sea como fuere la autoría de Alfonso X difícilmente puede ponerse en duda.

¹⁴ En la redacción del texto de la Academia representativa de la versión más arcaica se indica más genéricamente “que los confiesen [los pecados] verdaderamente, non encubriendo ninguno a sabiendas, nin menguando de decir todo aquello de que se acordaren” (I, IV, XXIII).

¹⁵ La naturaleza de la divinidad, en especial su omnipotencia, destacada desde muy pronto por la iconografía cristiana, y su omnipresencia acrecientan el sentimiento: “Fijo, ayas vergüença a Dios, en quanto es más acerca de ti; e teme a Dios, en quanto ha mayor poder que tú” (*Bocados*, 154, 3-4).

confesor sus pecados, aspecto más evidente y ejemplarizante en una sociedad como la medieval, y sobre el que insistieron los teóricos. Actuaba como mecanismo de control que también podía evitar las faltas y sortear la humillación de su confesión oral: “Et aun sin esto ha otra cosa en la penitencia que es muy buena, que con vergüenza que han los homes de descubrirse los unos a los otros del mal que fecieron dexan de facer muchas cosas que farían si las non hobiesen a decir” (*Partidas*, I, IV, LX). Y si Santo Tomás en la *questio* XIIIa (*de confessione scripta*) había prohibido formalmente la confesión por escrito [Berlioz, 1981:302], para Alfonso X solo es tolerable en casos excepcionales, en unas condiciones similares a las de la confesión oral para evitar la ruptura de una de las principales peculiaridades: “ca si desta guisa non lo feciese, menguaríe ende dos cosas las mejores que hi ha en la confesión: la una, vergüenza de la vista de aquel a quien se confiesa; la otra, miedo de la palabra” (*Partidas*, I, IV, LXXVI).

La conexión entre confesión y la vergüenza es tan estrecha en la exposición alfonsí, que ambas quedan unidas lingüísticamente por sus características, por lo que se nos aclara la razón del nombre: “Confesión es muy santa cosa, ca el nombre della es tomado del quebrantamiento del corazón que toma el home por los pecados que ha fechos, et de la vergüenza que recibió diciéndolos por palabra” (*Partidas*, I, IV, LXXXI). Este tipo de explicaciones “proyecta bastante luz sobre los motivos que han inducido a la elección de una denominación y, por tanto, nos hace conocer las características de la cosa misma” [Niederehe, 1987:46].

Una misma palabra se empleaba con dos valores semánticamente próximos pero diferenciados, por cuanto significaba la conciencia del yerro por el quebrantamiento de la norma y la humillación por la necesidad de confesarlo oralmente, aunque se aplicaba a dos momentos diferentes, a la comisión de pecado y a su perdón mediante la penitencia. La aparente contradicción resultaba evidente desde otra perspectiva, pues el pecador debía por un lado tener vergüenza (de Dios) y carecer de ella (ante el confesor). La solución fue diferenciar dos tipos, una “buena” y otra “mala”, distinción avalada a partir de *Ecclesiasticus* 4, 23-36, “De bona et mala confusione”, y recogida, por ejemplo, en el sermón exhortatorio de Bernardo de Claraval *De laude novae militiae ad Milites Templi* (XII, 30). En las *Partidas* se emplea el mismo esquema: “Onde los que la hobieren [la vergüenza] de los pecados que ficieron, teniendo que fue mal por que erraron, et están avergonzados dellos, tal vergüenza como ésta es buena.... Mas los que han vergüenza de los homes temiendo que se escatimarán si se penitenciaren, o asmaren tamaña locura que fincarán envergonzados si dixieren los yerros que han fechos, tal vergüenza como ésta es mala en dos maneras: la una por maldat que muestra en sí el home que la ha; la otra por consejo del diablo, a quien pesa con el bien et place con el mal. Onde por estas razones que habemos dichas es buena la vergüenza do conviene que la haya, et mala do la non debe haber” (*Partidas*, I, IV, LXVIII). La vida de Jesucristo avalaba la argumentación en cuanto que al dejarse denostar por gente muy vil pasando muchas vergüenzas y exponiéndose desnudo para la salvación de los pecadores, “nos dio a entender que nos debemos desnudar de nuestros pecados, porque el alma descubierta et sin vergüenza pueda ir antél” (*Partidas*, I, IV, LXVIII).

En la concepción alfonsí el sentimiento de la vergüenza se concreta fundamentalmente en dos partes de la penitencia: en la contrición, con la vergüenza por haber cometido los pecados, y en la confesión oral al sacerdote, por la humillación que supone el reconocimiento de las faltas cometidas. Así se llega a la solución final de poderse presentar el pecador sin vergüenza ante Dios, otra nueva etapa en todo el proceso, reparándose de forma satisfactoria la falta cometida a través del sacramento, y pudiendo recuperar el estado paradisiaco inicial en el que el hombre también carecía de vergüenza. Pero debe tenerse en cuenta, además, que siguiendo una larguísima tradición [Vogel, 1969], en función del yerro cometido los pecadores deberán realizar distintos tipos de penitencia, llegándose a distinguir entre la solemne, la pública y la privada (*Partidas*, I, IV, XC). Estas diferencias se establecen en función de la falta y de su publicidad, por lo que el pecador deberá arrostrar también una sanción social equivalente al yerro cometido. En sociedades tradicionales la confesión, como otras manifestaciones religiosas, implica ya de por sí unos mecanismos de control que sobrepasan los estrictamente sacerdotales. Su práctica, su frecuencia y su duración resultan indicios significativos para ojos siempre escrutadores de la vida ajena. En los casos excepcionales, además, el penitente se expondrá a la vergüenza adicional de una penitencia pública, sea o no sea solemne, lo que, por ejemplo, impedirá que puedan recibir órdenes sagradas quienes se hayan visto obligados a cumplirla: “Ca maguer el pecado se desfaga por ella, empero finca la vergüenza et la mala fama dél, que lo embarga para non se poder ordenar” (*Partidas*, I, VI, XIX).

En relación con el sentimiento, difícilmente encontraremos en la literatura medieval en romance la sistematicidad y riqueza expositiva de las *Partidas*, cuyas fuentes canónicas le proporcionaban sutiles matices. En la tradición representada por el ms. Add. 20.787 del British Museum, la más primitiva, también aparece otra posibilidad interpretativa que afecta a la esencia de la penitencia y queda diluida en otros manuscritos. La penitencia verdadera implica la contrición, la confesión oral y la enmienda. “E estas tres cosas deue fazer cada un pecador, porque erró contra Dios en III maneras. La primera, porque ouo sabor en pensar el pecado. La segunda, porque consistió en ello queriéndolo fazer. La tercera, por la soberuía que ouo en complirlo de dicho o de fecho. E assí por estos III males, todo christiano que se confessare uer daderamentre deue fazer aquellas tres emiendas. Ca deuese doler en su co razón por el pensamiento malo que pensó, en que ouo sabor. E deuelo dezir por su boca porque fue desuergonçado queriéndolo fazer. E a de fazer emienda por la soberuía que ouo en sí en conplir el pecado” (*Partidas*, I, IV, XXIIIa, Arias, ed.).

Esta tripleta de males con sus correspondientes enmiendas contaba con una larga tradición, y así aparece por ejemplo en la *Summa de Poenitentia* de Raimundo de Peñafort (1602:III, 34, 7, pág. 442). En ella se establece una “similitudo” didáctica, de vieja raigambre y muy difundida durante el siglo XIII: la equiparación entre el confesor y el médico [Beriou, 1986]. Uno de los principios de la medicina hipocrática “que más tarde llamarán «antipatía» o medicación por los contrarios: *contraria contrariis curantur*” [Laín, 1982:312] se podía aplicar analógicamente a la penitencia: los males se podían curar con sus correspondientes contrarios. Y aunque no se recoge dicha explicación, estas mismas bases conceptuales de la penitencia siguieron persistiendo años

más tarde en el llamado Catecismo de Cuéllar (1325): “Pecamos a Dios en la delectación del asmamiento; e en non aver vergüença de fablarlo; e en sobervia de la obra. E por ende devemos fazer por tres cosas contrarias penitencia: a la delectación del asmamiento devemos darle contrición; a la non vergüença de fablar, confesión; a la sobervia de la obra satisfacción de la obra” [Martín-Linage, 1987:193].

Y si bien en estos casos la importancia de la vergüenza queda restringida a la confesión oral, no por ello dejaba de utilizarse como una de las claves explicativas de la penitencia¹⁶, como sigue persistiendo en tiempos muy posteriores. Tanto en relación con la falta, como en su confesión, o en la satisfacción de la penitencia, según épocas, autores y faltas, el pecador no podía dejar de sustraerse del sentimiento, sin que además le quedara ningún teórico posible resquicio para evitarlo. Ya surgiera de la conciencia del propio individuo en la comisión del pecado, ante el examen de conciencia o ante las preguntas del confesor podía nacer o renovarse la culpa.

d) El freno de la vergüenza y el pecado de la carne

Desde distintas perspectivas, la vergüenza adquiriría un claro valor refranante difundido en los más variados textos medievales, y no sólo en los estrictamente religiosos. En relación con la medida (*EE*, II, 708b, 7), es “freno del fidalgo” (*Castigos*, 215) y “costrenimiento” humano, por lo que no se pueden “aflojar sus riendas”, utilizando una metáfora alfonsí (*EE*, I, 304b, 2-3), pues de lo contrario las faltas se suceden cuantitativa y cualitativamente. Desde el plano teórico, los *Castigos* de Sancho IV expusieron el problema con total radicalidad: “El mal omne non puede seer acabado en toda maldat a menos de perder de si vergüença. E desde que la ha perdida non se siente de mal que faga. E desde que la vergüença pierde tiene que faziendo mal viue a su sabor; e es vida astrosa e menguada e lixosa, e tienela por buena e por acabada, e tanto le da que ande desnudo commo si andudiese bien vestido, e tantol da que coma mal commo si comiese bien, e non se siente de ninguna cosa. ¿Que te dire mas? Tornal de estado de omne a seer bestia” (58).

Si textos anteriores como los *Bocados de oro* y posteriormente don Juan Manuel consideraron la vergüenza como “suma o cabeça de todas bondades”, en sentido contrario, el hombre sin vergüenza es calificado en los *Castigos* como “acabado de toda maldat”. La ausencia de control sobre su vida instintiva le lleva a ser indiferente ante la desnudez o el vestido, en este caso no cómo símbolo de su inocencia, de acuerdo con el modelo de Adán y Eva, sino como representación de su bestialidad¹⁷. La contraposición entre tener vergüenza o carecer de ella depende de los modelos religiosos pero ahora se traspasa al ámbito de la esencia humana. No resulta casual que los *Castigos* de

¹⁶ No siempre sucedía lo mismo, como en el catecismo de Juan de Aragón de 1323, arzobispo de Toledo, emparentado y relacionado literariamente con don Juan Manuel, o como en el posterior del cardenal Albornoz, de 1340, dependiente del anterior, si bien por la brevedad de sus exposiciones condensaban las explicaciones doctrinales. En otros como el de Arnaldo de Barbazán (1354) sí que señalaba la necesidad de confesar íntegramente todos los pecados a un mismo confesor para evitar la posibilidad de referir la mitad de las faltas cometidas a un sacerdote y la otra mitad a otro “por la vergüenza de manifestar todos sus peccados a uno” [García Fernández, 1992:351].

¹⁷ Según Madero [1992:47] “en la sociedad castellana, la pérdida de vergüenza o la ausencia de honra asumen la retórica del secreto y de la desnudez”.

Sancho IV hayan insertado el texto precedente en un discurso que versa sobre “De cómo non deue omne dar soltura a la su carne por conplir los sabores de la su voluntad” (VI), dedicado en buena parte a la vergüenza. El modelo de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso servía de paradigma fundamental para varios subtemas. La desnudez edénica inicial se convertía en signo vergonzoso de la condición humana, ante lo que Adán y Eva reaccionaron cubriéndose con hojas de un árbol (distinto según las tradiciones). Para San Agustín el hecho de que los diversos pueblos cubrieran también sus genitales era buena prueba de su descendencia de un tronco común (*De Civitate Dei*, XV, 17), por lo que no es extraño que en el discurso de los *Castigos* la ausencia de vestidos se relacionara con la bestialidad, contraponiéndose así los humanos frente a los animales por esa carencia de vergüenza¹⁸.

Durante la Edad Media el desnudo involuntario llega en ocasiones a alcanzar unas evidentes tonalidades cómicas, tópico recogido por Curtius [1976:II, 615-617], pero ni siquiera su versión risueña puede entenderse más que como inversión revitalizadora de su contrapartida culta. La desnudez obligada podía ser uno de los signos de la máxima deshonra, lo que podía conllevar unas trágicas consecuencias, como se recoge en la *Gran Conquista de Ultramar*: “Et des que uio que la trayen tan mal e tan desondrada mientras, ouo tal uergunça (*sic*) e tal pesar, quando uio assi descubrir sus carnes, que perdio el seso e la memoria, e ouo commo desesperança, e fuesse pora la mar e dio con el fijo dentro e dexol affogar” (158b).

Por otra parte, después de la “caída” Adán y Eva perciben de otra manera las “cosas vergonzosas del cuerpo”, plasmadas lingüísticamente en “las vergüenzas”, es decir en los órganos sexuales, voz utilizada por lo menos desde Alfonso X: “cubririen con ella los sacerdotes los logares delas uerguenças e la carne dela su torpedad” (*GE*, 1ª parte, 455b, 19-21). “E en la tercera faz de Libra es pobre e mezquino, triste, cuetoso, desnuyo, descubierta su uerguença” (*Judizios*, 13a, 2-5). La metonimia, inexistente en latín clásico, aparece ya en los autores cristianos [Blaise, 1954:s. v.]; desde tiempos de San Jerónimo (siglo IV) se emplea preferentemente para designar lo relacionado con el sexo y que la religión ha codificado como vergonzoso [Robreau, 1981:173].

En numerosos textos se establece una relación sutil entre pecado, vergüenza y sexualidad como si fueran una tríada unida indisolublemente. No es extraño que se imbriquen unos temas con otros, con una lógica subyacente que nos deja al descubierto sus sistemas de relación y de valores. Al hablar de los prelados, Alfonso X sin ninguna transición saca a colación el tema de la castidad: “Otro sí deben haber vergüenza, ca si la hobieren siempre se guardarán de facer pecado et de decir lo que les esté mal. Et en razón de la casti-

¹⁸ “Por medio de la relación íntima con el cuerpo y, paralelamente, de la relación con el mundo ordenado según leyes, los desnudos medievales, siempre impregnados de vergüenza, ostentan el sello de unas prohibiciones y tabúes que entran en acción de acuerdo con una separación de niveles sexuales. Por ello, en principio, el desnudo femenino lo mismo que el masculino se ofrecen siempre en una fase de segregación, en un forma de ruptura de la vida colectiva, a veces simplemente en lo referente al terreno de los ritos privados (el baño), pero más en particular bajo la forma de una fase gozne para los hombres que se han vuelto salvajes y que rechazan el vestido” [Régnier-Bohler, 1988:366]. Por el contrario, Alfonso X había elogiado los paños menores inventados por Semíramis, que obtendrán gran éxito dada su adecuación y además los impondrá tanto a hombres como a las mujeres, “ca tenie que tan bien era uerguença lo delos unos como lo delos otros quando se descubrie delas otras ropas e parescie” (*GE*, 1ª parte, 103b, 3-5).

dat dixo Salomón, que fue rey et profeta, palabras que pertenescen a la egle-
sia: fermosas son tus maxiellas como de tórtora, porque esta ave guarda más
castidat que otra que sea” (*Partidas*, I, V, XXXVIII)¹⁹.

e) Vergüenza y sexualidad femenina

Esta castidad exaltada y difundida en textos de procedencia eclesiástica se proyecta con insistencia sobre las mujeres, consideradas como tentación incitadora del pecado. Desde esta óptica tiene plena coherencia la alta estimación de la vergüenza femenina, concretada sobre todo en el control de su cuerpo, de su mirada, de su vestimenta, etc., en definitiva de su sexualidad. Incluso otras lenguas como el francés emplean la palabra procedente de la “verecundia” latina, “vergoigne”, con un sentido mucho más específico que el de “honte”, al designar con prioridad el sexo, preferentemente el de mujer, mientras que en otras ocasiones se utiliza también referida a la desnudez [Robreau, 1981:175]²⁰. Pero aunque en castellano medieval no existe una palabra específica para describir la vergüenza sexual femenina, sí que, por el contrario, abundan los testimonios de su relación²¹. Y si para la sabia doncella Teodor la dolencia incurable corresponde a la “mala fija loca e de poco seso e de poca verguença (*Teodor*, 123, 503-505), los *Castigos* de Sancho IV indican que “la mala muger el dia que pierde la verguença e pregon a por todo el mundo la su maldat e el su pecado non lo quiere fazer en ascondido e valo fazer a las plaças e a las puertas de la çibdat por que todos vengan a la su maldat e la sepan de cada dia, e refresca mas el su pecado que tiene, ca tiene que todo el mundo non le abundara a la su maldat” (58).

El problema se agrava en mayor o menor grado se trate de una mujer soltera o casada, porque su desvergüenza implica una deshonor que recae indefectiblemente en el ámbito familiar, tema recurrente del que podemos aducir numerosos testimonios, desde el esposo que debe recurrir a la venganza para lavar su honra: “fizome tuerro et leuome mi muger con que estaua casado, la qual es esta que el aqui tiene por muger; et yo, con uerguenna que de este fecho tome, prometi de non tornar a mi tierra fasta que fuese uengado del et della” (*EE*, II, 428a, 25-29), hasta el del joven falsamente acusado, como José, pero que trata de exculpar a la mujer ante su marido: “Josep escusos entonces lo meior que pudo, guardando se toda uia de dezir ninguna cosa por que su sennora cayese en culpa nin en uerguença” (*GE*, 1ª parte, 212a, 16-20), o el de la madre que manda arrojar a la albufera a sus siete hijos tenidos

¹⁹ Como acertadamente señala Rico [1990:11-12], “si las *proprietates* de la tórtora llegaron al conocimiento general no fue gracias al *Fisiólogo*, ni a sus derivados latinos y romances, ni a la lectura directa de los Padres, sino a la exégesis bíblica, que se valió de todos esos materiales para acotar cada una de las menciones de la *turtur* en la Sagrada Escritura. De ahí surgió la imagen usual en todas las partes hasta el siglo XI, e igualmente la más común en la España medieval”.

²⁰ En castellano medieval también se emplea la palabra “fonta”, “honta”, dentro del mismo campo semántico de la vergüenza, pero no da lugar a este tipo de empleos específicos en cuanto que la palabra empleada con reiterada sistematicidad es la de vergüenza, mientras que “honta” / “fonta” suele emplearse de manera mucho más ocasional y esporádica.

²¹ El fenómeno ha permanecido en los comportamientos de sociedades modernas descritos por los antropólogos, y podríamos aplicar a nuestros textos las observaciones de Pitt-Rivers sobre un pueblo andaluz: “El lector no se sorprenderá si le decimos que la vergüenza está estrechamente relacionada con el sexo. Si el engaño, la mentira, la traición, etc., demuestran palpablemente la falta de vergüenza, la conducta sexual es la que más puede dar motivo a exhibir dicha falta, especialmente en el sexo femenino [1971:140].”

en un único parto “por la uerguença que ende ouo” (*EE*, I, 242b, 26-27), lo que sólo puede entenderse desde la creencia de que una descendencia múltiple es producto de un “engendramiento múltiple”, si se me admite la expresión, es decir de adulterio [Delpech, 1986].

La vergüenza femenina tiene numerosas implicaciones que aparecen más claramente en otras obras medievales, tema que merecería un estudio monográfico con textos diferentes de los que me he propuesto analizar. Ahora sólo me interesa destacar cómo trasciende su ámbito personal, íntimo, para afectar fundamentalmente a la honra masculina, motivo común en las sociedades tradicionales, muy perceptible en los más diversos lugares del ámbito mediterráneo [Peristiany, ed., 1968].

f) La lujuria y desvergüenza de algunos gobernantes

En relación con los varones, los textos suelen resaltar más negativamente la pérdida de la vergüenza de los gobernantes. Los ejemplos históricos de Nerón (*EE*, I, 123a, 29-34) y de Vitiza (*EE*, I, 304a, 51-304b, 4) lo refrendaban; de las faltas cometidas encubiertamente y de noche, o a escondidas, pasaron a realizar otras mayores de día, descubiertamente ante todos, aumentando así la gravedad de sus pecados, entre los que no podía faltar la lujuria. Las relaciones de Rodrigo con la Cava resultaban paradigmáticas de los resultados que acarrea un pecado de esta naturaleza no solo para el pecador sino también para su reino: “Tal es la verguença en el rey commo el panno blanco en que non ha manzilla ninguna. E tal es el rey quando pierde verguença en aquellas cosas que la deue auer commo el gafo que por gafedat ha perdido los beços e las narizes. E si el rey ouiere verguença en si non errara con la muger de su vasallo, e verguença aura de su marido que biue con el, e de si mesmo, verbi graçia. Para mientes quanto mal vino en Espanna por lo que fizo el rey don Rodrigo con la Caba, fija del conde don Jullan. E desto podriamos traer aqui otros nuevos enxemplos de rreyes luxoriosos” (*Castigos*, 60).

El autor utiliza la “similitudo” y el “exemplum”, eminentemente didácticos, para ilustrar los daños acarreados por la lujuria, del mismo modo que también en otro capítulo del libro se destacan las excelencias de la castidad, perceptibles en este fragmento por la comparación del rey con el paño sin mancha, empleado ya en un capítulo anterior: “Tal es el mal pecado e feo en el rey commo la manzilla negra e puesta sobre el oro e sobre el panno blanco (*Castigos*, 51). Como expresivamente recogen las *Partidas*, siguiendo una larga tradición, el pecado es “por natura vil et sucio; así que mientra el home está en él non ha parte en la nobleza nin en la limpie dumbre de Dios” (I, IV, LXVIII), mientras que según los *Castigos*, la “virginidat es la mas linpia cosa del mundo, ca ella es que desprecia e desecha de si todas las cosas lixosas e malas (175). Téngase en cuenta la tradición de la “perpetua virginidad de María”, por retomar el título del tratado de san Ildefonso, protagonista del primer relato de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, o la defensa de la inmaculada concepción de la Virgen, que tantas controversias y escritos suscitó durante la Edad Media [Graef, 1968].

Por otra parte, de acuerdo con un esquema habitual en el libro una comparación de carácter positivo viene seguida de otra de signo totalmente contrario, en esta caso una nueva “similitudo” con el leproso. La blancura inmaculada del paño en apariencia no se contrapone formalmente a las caracte-

rísticas externas del “gafó”. Pero si tenemos en cuenta que durante la Edad Media la lepra será considerada como enfermedad producida por la impureza sexual, en definitiva causada por el pecado, la base comparativa queda aclarada²². El “exemplum” del rey don Rodrigo y la última frase nos lo corrobora, pero sólo lo podemos interpretar correctamente en su contexto sociológico y moral. En una sociedad estamental los deberes de cada uno de sus miembros está en íntima relación con la posición que ocupan dentro del conjunto, por lo que las exigencias de los que ocupan las posiciones más elevadas de la pirámide deben ser mucho más estrictas. Además, partiendo de un principio elemental aplicado de forma reiterada en los espejos de príncipes, quienes deben regir a los demás deben saberlo hacer con ellos mismos; de lo contrario se instaaura el desorden que conduce al desgobierno, o a la destrucción de España en el caso concreto de Rodrigo. Desde otro punto de vista complementario, las consecuencias morales no son ajenas a las categorías sociales de los transgresores de las normas religiosas. Por ejemplo, para el catecismo de Barbazán entre las circunstancias del pecado debe tenerse en cuenta la condición del pecador; un mismo hecho reviste distintas gravedades, porque si “es constituido en dignidad o en officio o en sacras ordenes et mayor es el pecado por razon de la dignidad de la orden con el officio que otra singular persona. Otrossi mayor es el peccado que faze el hombre letrado et que ha gran discreption que non el del hombre simple et ignorant “ [García Fernández, 1992:351].

g) Los fundamentos religiosos de la vergüenza en el cuento L de *El Conde Lucanor*

Devoto [1972:462] señaló que la frase de los *Castigos* “E si el rey ouiere vergüença en si non errara con la muger de su vasallo, e vergüença aura de su marido que biue con el, e de si mesmo” parecía un comentario del ejemplo L de *El Conde Lucanor*, o por plantearlo desde una perspectiva histórica el relato de don Juan Manuel parece una recreación de estas bases ideológicas. En el cuento de Saladín, como en la tradición anterior recogida en el *Sendebär*, la atracción sexual del rey quedaba agravada por varias razones. Recordemos la condición regia del protagonista, pero no debe olvidarse que queda prendado de una mujer casada, cuyo marido es vasallo suyo. Además, el rey requiere de amores a la dueña en casa de ésta, cuando su marido está en tierras lejanas sirviendo al rey, quien, mal aconsejado, ha urdido este engaño para poder actuar más libremente. Desde una perspectiva moral, lo que se denominaban circunstancias del pecado, resultaban todas ellas agravantes de la transgresión, como también lo eran desde un punto de vista social, especialmente por incumplir “a priori” con los deberes genéricos del rey hacia los suyos, acertadamente anotados por Seres, ed. [1994:213, nota 34]. Don Juan Manuel no utiliza los esquemas narrativos del cuento incluido en el *Sendebär*, por lo que no es necesario conectarlo con este antecedente en opinión de Devoto [1972:462], aunque me parece significativo que, ante la lectura de un libro dejado por la dueña en cuyo primer capítulo pudo leer “cómo debía el adulterio ser defendido”, el rey tuviera muy gran vergüenza y le pesara mucho lo que

²² Para la lepra como producto de las relaciones sexuales véase, entre otros, Bériac [1988] y Jacquart y Thomasset [1989:192 y ss.].

había pretendido hacer (*Sendebat*, 80). Con mayor seguridad, el noble castellano conoció los *Castigos* de su primo, pero dio un paso decisivo y original en la apreciación de la vergüenza como la “cabeça de todas las bondades”. Alfonso el Sabio había señalado que era “una de la nobles cosas que el home ha en sí naturalmiente para guardarse de errar; et por ende ésta non la debe ninguno haber para facer bien, mas para partirse del mal” (*Partidas*, I, IV, LXVIII), restringiendo sus límites como impulso activo del hombre. Don Juan Manuel asume esta tradición, pero también le da un giro diferente: “Et pues vos, senor conde Lucanor, me preguntades qual es la mejor cosa que omne puede auer en si, digo vos que es la vergüença. Ca la vergüença faze a omne ser esforçado et franco et leal et de buenas costunbres et de buenas maneras, et fazer todos los vienes que faze. Ca bien creed que todas estas cosas faze omne mas con vergüença que con talante que aya de lo fazer. Et otrosi, por vergüença dexa omne de fazer todas las cosas desaguasadas que da la voluntad al omne de fazer. Et por ende, quan buena cosa es aver el omne vergüença de fazer lo que non deue et dexar de fazer lo que deue, tan mala et tan dannosa et tan fea cosa es el que pierde la vergüença” (*CL*, L, 421, 297-307).

El noble castellano resalta los valores coercitivos, proyectándolos sobre los otros móviles de la actuación humana, lo que no deja de ser una visión tradicional y negativa del hombre, quien se mueve más por “vergüenza” que por “talante”; podemos interpretarlo como un rasgo constante de su personalidad, que en relación con el honor y la vergüenza se entiende mucho mejor desde su posición social [Cacho, 1997]. Ahora solo me interesa destacar el valor que le concede a la vergüenza y cómo algunos de sus fundamentos solo pueden ser analizados desde una óptica religiosa. La confesión constituía una de las claves, y debe tenerse en cuenta precisamente que las principales *Summae* confesionales surgieron de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, para quienes Europa todavía era una tierra de misión [Delumeau, 1983:222-223]. Significativamente, don Juan Manuel recomienda a su hijo que pida “al prior prouinçal de los frayres pedricadores et a la orden que vos den confessor tal frayre qual entendieren que cunple para andar en vuestra casa” (*Libro infinido*, 151, 76-79).

Desde esta óptica religiosa debemos interpretar otras glosas de don Juan Manuel. Para que la penitencia fuera verdadera debía ser completa, sin que el pecador olvidara ninguna falta, ni las realizadas en solitario. Las condiciones materiales de la vida cotidiana medieval no ayudaban precisamente a la privacidad, que poco a poco a partir del XIV se irá adquiriendo tras un largo proceso, más o menos lento también según las diferencias económicas [Ariès y Duby, dir., 1988]. Pero ni siquiera en condiciones de absoluta soledad, o en los pecados de pensamiento, el hombre estaba sólo, dada la omnipresencia de la divinidad. Como señalan los *Bocados de oro*, “Venga-se-te emiente en toda ora, que fizieres alguna obra de las obras del cuerpo o del alma, que Dios es cerca de ti, el que vee todas las obras e los pensamientos, e luego avrás vergüença d’él” (32, 34-33, 2). La idea está más sutilmente matizada por don Juan Manuel: “Et deuedes saber que yerra muy fiera mente el que faze algun fecho vergonçoso et cuyda que, pues que lo faze encubierta mente, que non deue auer ende uergüença. Et çierto sed que *non ha cosa, por encubierta que sea, que tarde o ayna non sea sabida*. Et avn que luego que la cosa vergonçosa se faga, non aya ende vergüença, deurie omne cuydar que vergüença sería

quando fuere sabido. Et avn que desto non tomasse vergüença, deuela tomar de ssi mismo, que entiende el pleito vergonzoso que faze. Et quando en todo esto non cuydasse, deue entender quanto sin ventura es...en non lo dexar nin aver vergüença nin miedo de Dios, que lo vee et o sabe todo, et es çierto quel dara por ello la pena que mereciere” (*CL*, I, 421, 307-319; las cursivas son mías).

Algunos conceptos y palabras tienen unos claros precedentes evangélicos y fueron muy utilizados durante la Edad Media; en la traducción del ms. escurialense I.I.6 dicen así: “no a cosa encubierta que non sea sabuda, nin cosa asconduda que non sea descubierta”, *Mateo*, 10, 26 [Montgomery, 1962:38], o “non a cosa encubierta que non sea manifestada, nin cosa ascondida que non sea descubierta e que non venga paladina”, *Lucas*, 8, 17 [Montgomery y Baldwin, eds., 1970:116]. También la representación del Dios omnisciente contaba con buenos antecedentes bíblicos, en cuanto que “otea hasta los confines de la tierra y ve cuanto hay bajo los cielos”, *Job*, 28, 24, entre otros ejemplos que se podrían aducir. Aunque aparentemente el discurso de don Juan Manuel se plantea desde una perspectiva social en sus inicios, las claves religiosas subyacentes son claras. La vergüenza íntima, con lo que supone implícitamente del conocimiento del yo, está unida a la introspección de una conciencia pecadora. El tener vergüenza de uno mismo, reiterado de forma genérica en la literatura gnómica, adquiere así uno de sus contextos más precisos, si bien constituye una argumentación secundaria en su planteamiento y debe ser también analizada desde la perspectiva complementaria de la posición que ocupa el individuo en la sociedad. Finalmente, el sintagma “vergüenza y miedo” de Dios nos muestra unos fundamentos que en la actualidad podríamos calificar como atricionistas²³, más perceptibles en ese temor final a la pena y el castigo, muy acordes con el pensamiento de don Juan Manuel. Desde la primera mitad del siglo XII la atrición designó una detestación imperfecta de los pecados, sin que entonces se precisara de qué imperfección se trataba, cuestión aclarada en el siglo XIV gracias al nominalista Durand de Saint-Pourçain († 1334), uno de los primeros en distinguir entre el arrepentimiento de los pecados motivado por la caridad a Dios y por los castigos merecidos [Delumeau, 1992:47]. Don Juan Manuel no tenía por qué conocer estas diferencias que hemos heredado posteriormente; por ejemplo, al hablar de la contrición la interpreta como “dolor del pecado que a fecho” (*Libro infinito*, 153, 125-126), si bien no explica cuáles son las causas. Por el contrario, lejos de declaraciones más teóricas, la “pena que mereciere” el pecador en el cuento de Saladín sintetiza mucho mejor cuáles eran los móviles prácticos que a su juicio podían evitar determinadas conductas humanas.

Finalmente, Otis Green [1961:199] señaló que, pese a la habitual relación de la vergüenza con el sexo, en don Juan Manuel aparece sin estas connotaciones, fenómeno sorprendente que quizás pueda explicarse a partir de sus propios textos. En las argumentaciones teóricas del *Libro del cavallero et del escudero* y de *El Conde Lucanor* no aparece ninguna vinculación explícita en-

²³ Como sugerentemente señaló Gillet [1961:202], la vergüenza podría guardar con el honor la misma relación que la atrición con la contrición en la teología escolástica; la primera corresponde a un pesar imperfecto por el pecado inspirado por el temor del castigo, mientras que la segunda implica un arrepentimiento positivo motivado por el amor de Dios.

tre ambos, pero no debe olvidarse que el “exemplum” de Saladín se construye sobre un adulterio frustrado, es decir por la inclinación sexual de un rey que sin duda los *Castigos* de Sancho IV considerarían como lujurioso. No obstante, el motivo inicial erótico se diluye en el cuento, indicio claro de que a don Juan Manuel no sólo no le interesa, sino que voluntariamente lo evita, a diferencia de otros autores europeos de la misma época. En el *Conde Lucanor* también argumenta la elusión de determinados temas, o al menos su tratamiento no “declarado”, por la posible vergüenza que pudieran sentir los lectores ante una materia de por sí “vergonzosa”, lo que podría ser imputado a su “torpeza” moral: “Sin duda, la primera bileza que el omne ha en si es la manera de que se engendra, tan bien de parte del padre commo de parte de la madre, et otrosi la manera commo se engendra. Et por que este libro es fecho en romanze –que lo podrian leer muchas personas tan bien omnes commo mugeres que tomarian vergüenza en leer lo, et avn non ternian por muy guardado de torpedat al que lo mando escriuir–, por ende non fablare en ello tan declarada mente commo podria, pero el que lo levere, si muy menguado non fuere de entendimiento, assaz entendra lo que a esto cunple” (CL, 484, 451-460).

En su exposición doctrinal sobre la naturaleza del hombre relacionada con el pecado original o de “nacimiento” no podía eludir el tema, aunque fuera con un tratamiento más oscuro. Indirectamente está resaltando su capacidad de variación estilística, su decoro como escritor, pero fundamentalmente su carencia de “torpedat”, es decir, su condición de hombre de vergüenza²⁴, como demuestra en sus creaciones narrativas en las que el tema queda difuminado o está ausente.

h) Vergüenza y conocimiento de uno mismo

A lo largo de este recorrido sobre la vergüenza, se pueden destacar algunas direcciones que apuntan al conocimiento del individuo, especialmente en los textos de la literatura gnómica que recogen sentencias procedentes de clásicos griegos, trasvasadas a los ámbitos medievales. A su vez, también la confesión religiosa contribuyó decisivamente a la indagación del yo pecador, e incluso Delumeau señalaba que “entre el conócete a ti mismo de Sócrates y el de Freud, se produjo, como vínculo y como multiplicador, la aportación enorme de la confesión tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo [1992:10], si bien esta introspección del alma humana la limitaría por mi parte durante la Edad Media a la conciencia del pecado, importante sin duda en

²⁴ La tradición anterior formulaba recomendaciones similares desde distintas perspectivas. Por ejemplo, los *Bocados* señalan que “De lo que auemos vergüença de lo fazer, conviene que ayamos vergue[n]ça de lo dezir” (55, 26-27), sentencia que pasa a los *Castigos y doctrinas* (277), convenientemente anotada por Knust, ed. [1878]. Ya Berceo, por ejemplo, en la *Vida de San Millán* comenta que “fizo a la essida una gran villanía, /dezir non vos la quiero ca vergüença avría” (197cd), mientras que Alfonso X emplea el procedimiento al hablar de los mandamientos de Mahoma (*EE*, I, 274a, 24-28). Por otra parte, Cicerón recomendaba que el hombre, y en consecuencia el escritor, debía evitar nombrar las partes que la naturaleza oculta (*De officiis*, I, XXXV); el tema lo recoge Guillermo de Conches en su *Moralium Dogma Philosophorum* (Holmberg, 1929: 48, 12-21), y de ahí pasa al *Libro del tesoro* de Brunetto Latini (II, 75, 141-142), del mismo modo que también lo encontramos en la *Gran Conquista de Ultramar*: “nin auien otrosi uergunça de catar las mugieres en tal logar que non deue seer nombrado ante ningún omne de bien” (158a). El motivo corresponde a un tópico que reviste diversas modulaciones no siempre relacionados con la sexualidad.

nuestra civilización occidental. Más matizadamente, Jean-Charles Payen, siguiendo las hipótesis de Marc Bloch, indicó la influencia de las doctrinas contricionistas en la literatura francesa del XII y XIII, en la que abundan los grandes arrepentimientos y afloran los conflictos interiores, heredados de la antigüedad, pero ahora contaminados por una concepción cristiana del pecado y del arrepentimiento, tamizados por la adquisición del sentido del escrúpulo [Payen, 1967:592], que, sin duda alguna, lo podemos relacionar con la vergüenza.

En los textos españoles de la época analizada, la conciencia íntima de los personajes expresada a través del sentimiento de la vergüenza se refleja en dos textos, a mi juicio, cronológicamente próximos. Saladín emprendió un largo viaje a la búsqueda de la mejor sabiduría, la “suma de las bondades”. El desplazamiento externo le llevó a aprender una lección relativamente novedosa, pues la solución encontrada, la vergüenza, se podía hallar buceando en su intimidad. Casi seguro que don Juan Manuel no hubiera llegado a formular con tanta nitidez su respuesta sin la asimilación y adaptación de textos como los analizados en los *Bocados de oro*, cuando indican que “la fin del enseñanza es que aya el ome vergüença de sí” (76, 35-36), o “Guarda-te [de usar] de cosa fea, nin en tu cabo nin con otro; e ayas vergüença de ti más que de otro ninguno” (*Bocados*, 33, 9-10)²⁵. Este conocimiento, en la línea del socratismo cristiano estudiado por Gilson y en España por Maravall [1973:292-94], relacionado con la vergüenza debe entenderse como la acomodación personal a unas normas religiosas y sociales, con el conocimiento que uno debe tener de la posición que ocupa en la sociedad y de sus obligaciones y deberes. A pesar de todos estos matices, la vergüenza resaltaba un conflicto aprovechado por el escritor en la recreación de su personaje literario. La tradición eclesiástica le suministraba unos ricos esquemas conceptuales que ayudaban a adentrarse en las entrañas humanas. Esta misma herencia es todavía más perceptible en el *Zifar*, en donde no llega a adquirir idéntica importancia. El protagonista deberá salir del reino por múltiples causas, desde la misteriosa muerte de los caballos hasta la envidia de los malos “mestureros” que lo indisponen con su rey. Sin embargo, en su desahogo con la divinidad se considerará exento de culpa: “E señor Dios, tu sabes la verdad al qual ninguna cosa no se asconde, ca yo no le falte en ninguna cosa que yo le deuisse, a mi pensar, si no por no poder, o por no lo entender; e porende no deuo auer miedo ni uergüença, ca ninguna cosa non faze medroso nin vergoñoso el coraçon del ome synon la conçiencia de la su vida, sy es mala, non faziendo lo que deue” (*Zifar*, 15, 6-12).

Mientras que Saladín ha llegado a tener conciencia de su vergüenza en un proceso mucho más complejo, clave narrativa e ideológica del relato, Zifar puede enfrentarse a Dios con su “limpia conciencia” para emprender el camino que le conducirá a los mayores éxitos personales y familiares. En el primer caso, el sentimiento refrenante ha sido obtenido al final del proceso, mientras que en el segundo corresponde a su punto de partida. En ambos tiene un componente externo evidente y se ha planteado en relación con sus

²⁵ Me parece significativo que la comparación establecida en el cuento L entre los oyentes que no tienen “talante” de oír y de aprender y las «vestias que van cargadas de oro» (*CL*, I, 422, 326-327) proceda de los *Bocados de oro*. La frase da pie al artículo de Jaffe [1987].

obligaciones personales y sociales, pero su plasmación narrativa nos permite vislumbrar cómo dos escritores medievales españoles del XIV supieron indagar en los recovecos de sus personajes literarios para expresar unos conflictos también interiores relacionados con la vergüenza, que no podríamos entender bien sin toda una tradición anterior. Significativamente en ambos confluje tanto una rica tradición literaria gnómica como una influyente herencia religiosa, a la vez que los dos pretenden aunar en sus relatos la adquisición de una honra y la salvación del alma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEJANDRO=ALFONSO X el Sabio, *La historia novelada*.
- ALFONSO EL SABIO, *General Estoria. Primera parte*, ed. Antonio G. Solalinde, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1930.
- ALFONSO EL SABIO, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols., Madrid, Imprenta Real [Madrid, Atlas, 1972], 1807.
- ALFONSO X EL SABIO, *La historia novelada de Alejandro Magno*, ed. Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, Madrid, Universidad Complutense, 1982.
- ARDEMAGNI, Enrica Julia, *The Influence of Penitential Documents on Medieval Spanish Literature*, Ph. D., Univeridad de Wisconsin-Madison, 1985.
- ARIAS BONET, Juan Antonio (ed.), Alfonso X el Sabio, *Primera Partida según el manuscrito Add. 20.787 del British Museum*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975.
- ARIÈS, Philippe y Georges Duby, dir., *Historia de la vida privada*, vol. 2, Madrid, Taurus, 1988.
- BÉRIAC, Françoise, *Histoire des lépreux au Moyen Age, une société d'exclus*, París, Imago, 1988.
- BÉRIOU, Nicole, "La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIIIe siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire?", en *L'aveu...*, Roma, École Française de Rome, 1986, pp. 261-282.
- BERLIOZ, Jacques, "«Quand dire c'est faire dire». *Exempla* et confession chez Étienne de Bourbon († v. 1261)", en *Faire croire...*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 299-335.
- BLAISE, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954.
- Bocados=Bocados de oro*, ed. Mechthild Crombach, Bonn, Romanisches Seminar der Universität Bonn, 1971.
- BRUNETTO LATINI, *Libro del tesoro. Versión castellana de «Li Livres dou Tresor»*, ed. Spurgeon Baldwin, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel, "La vergüenza en el discurso del poder laico desde Alfonso X a don Juan Manuel", en *Actas del VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, ed. José Manuel Lucía Megías, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997, vol.I, pp. 393-411.
- CAIRNS, Douglas L., *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Capítulos=Libro de los cien capítulos*.

- CARREÑO, Antonio, "La vergüenza como valor sociológico y narrativo en don Juan Manuel: el ejemplo L de *El Conde Lucanor*", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 105 (1976), 495-510.
- Castigos y doctrinas* = *Castigos y doctrinas que un sabio dava a sus hijas*, en German Knust, *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1878, págs. 248-293.
- Castigos* = *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*, ed. Agapito Rey, Bloomington, Indiana, Indiana University, 1952.
- Cavallero* = *Libro del cavallero et del escudero*; véase Juan Manuel, don, *Obras completas*.
- CL = CONDE LUCANOR; véase Juan Manuel, don, *Obras completas*.
- Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 vols., Madrid, Gredos, 1974.
- CRADDOCK, Jerry R., "La cronología de las obras legislativas de Alfonso el Sabio", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 51 (1981), 366-418.
- CRADDOCK, Jerry R., "El *Setenario*: última e inconclusa refundición alfonsina de la primera *Partida*", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 56 (1986), 441-466.
- CURTJUS, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols., México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- D'AGOSTINO, Alfonso, "Ricognizioni nel cinquantésimo exemplo del *Conde Lucanor*", *Strumenti Critici*, 10 (1976), 220-246.
- DELPECH, F., "Como puerca en cenegal: remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes généalogiques ibériques", en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, coord. Y. R. Fonquerne y A. Esteban, Madrid, Universidad Complutense, 1986, págs. 343-370.
- DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París, Fayard, 1983.
- DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII al XVIII*, Madrid, Alianza Ed., 1992.
- DEVOTO, Daniel, *Introducción al estudio de Don Juan Manuel, y en particular de «El Conde Lucanor»*. Una bibliografía, Madrid, Castalia, 1972.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1985.
- EE = *Estoria de España*; véase *Primera crónica general*.
- Estados* = *Libro de los estados*; véase Juan Manuel, don, *Obras completas*.
- Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception de messages religieux du XIIe au XVe siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979)*, Roma, École Française de Rome, 1981.
- Flores = *Flores de filosofía*, en German Knust, *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1878, págs. 1-83.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto, "El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la Diócesis de Pamplona (1318-1355)", *En la España Medieval*, 15 (1992), 321-352.
- GARCÍA-GALLO, Alfonso, "La obra legislativa de Alfonso X. Hechos e hipótesis", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 54 (1984), 97-161.
- GCU = *Gran Conquista de Ultramar*.
- GE = ALFONSO EL SABIO, *General Estoria*.

- GILLET, Joseph E., *Propalladia and Other Works of Bartolomé de Torres Naharro*, vol IV, *Torres Naharro and the Drama of the Renaissance*, transcrito, editado y completado por Otis H. Green, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1961.
- GIMÉNEZ Y M[ARTÍNEZ] DE CARVAJAL, José, “El decreto y las decretales fuentes de la primera partida de Alfonso el Sabio”, *Anthologica annua*, 2 (1954), 239-348.
- GIMÉNEZ Y MARTÍNEZ DE CARVAJAL, José, “San Raimundo de Peñafort y las *Partidas* de Alfonso X el Sabio”, *Anthologica annua*, 3 (1955), 201-338.
- GONZALO DE BERCEO, *Obra completa*, coord. Isabel Uría, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
- GRAEF, Hilda, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, Herder, 1968.
- Gran Conquista de Ultramar*, La. *Biblioteca Nacional Ms 1187*, ed. Louis Cooper y elaboración electrónica de Franklin M. Waltman, Madison, Hispanic Seminary of the Medieval Studies, 1989.
- GREEN, Otis H.: véase Gillet.
- GY, Pierre-Marie, “Les définitions de la confession après le quatrième concile du Latran”, en *L'aveu...*, Roma, École Française de Rome, 1986, págs. 283-296.
- HEUSCH, Carlos, “Les fondaments juridiques de l'amitié à travers les *Partidas* d'Alphonse X et le droit médiéval”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19 (1993-1994), 5-48.
- HOLMBERG, John, *Das Moraliium Dogma Philosophorum des Guillaume de Conches. Lateinisch, Altfranzösisch und Mittelniederfränkisch*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri -A.-B., 1929.
- JACQUART, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1989.
- JAFFE, Catherine M., “«Las vestias que van cargadas de oro»: The Reader and «Exemplo L» of Juan Manuel's *El Conde Lucanor*”, *Revista de Estudios Hispánicos*, 21 (1987), 1-12.
- JUAN MANUEL, don, *Obras completas*, ed. José Manuel Blecua, 2 vols., Madrid, Gredos, 1982-1983.
- Judizios* = Aly Aben Ragel, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas. Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio*, ed. Gerold Hilty, Madrid, Real Academia Española, 1954.
- KINKADE, Richard P., “Sancho IV: puente literario entre Alfonso el Sabio y Juan Manuel”, *Publications of the Modern Language Association*, 87 (1972), 1039-1051.
- KNUST, German, *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1878.
- L'aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste. Rome, 28-30 mars 1984*, Roma, École Française de Rome, 1986.
- LACARRA, María Jesús y Fernando Gómez Redondo, “Bibliografía sobre don Juan Manuel”, *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval*, 5 (1991), 179-212.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Liber de vera et falsa poetinentia*, en *Patrologia Latina*, XL [Brepols, Turnhout, 1969].
- Libro de Apolonio*, ed. Manuel Alvar, 3 vols., Madrid, Fundación Juan March-Castalia, 1976.
- LBP = STURM, Harlan, *The Libro de los buenos proverbios. A Critical Edition*, Lexington, Kentucky, The University Press of Kentucky, 1971.

- Libro de los Cien Capítulos, El*, ed. Agapito Rey, Bloomington, Indiana University Press, 1960.
- LINEHAN, Peter, *La Iglesia española y el papado en el s. XIII*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1975.
- LOMAX, Derek W., "The Lateran Reforms and Spanish Literature", *Iberoromania*, I (1969), 299-313.
- LOMAX, Derek W., "El catecismo de Albornoz", en *El cardenal Albornoz y el Colegio de España*, I, ed. Evelio Verdura y Truells, Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia, 1972, págs. 213-233.
- MACPHERSON, Ian, "«Dios y el mundo»: the Didacticism of *El Conde Lucanor*", *Romance Philology*, 24 (1970), 26-38.
- MADERO, Marta, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, Taurus, 1992.
- MARAVALL, José Antonio, "La concepción del saber en una sociedad tradicional", en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, 2ª ed. ampliada, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973, págs. 215-271.
- MARAVALL, José Antonio, "La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española", en *Estudios de historia del pensamiento español*, págs. 287-354.
- MARTÍN, José-Luis y Antonio Linage Conde, *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, "Catequesis y literatura en la España medieval", *Studium Ovetense*, VIII (1980), 7-41.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, "El IV Concilio de Letrán, la universidad de Palencia y el mester de clerecía", *Studium Ovetense*, XII (1984), 27-39.
- MONTGOMERY Y SPURGEON W. Baldwin, eds. = *Nuevo Testamento*.
- MONTGOMERY, Thomas, *El evangelio de San Mateo según el manuscrito escorialense 1.1.6. Texto, gramática, vocabulario*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo VII), 1962.
- NIEDEREHE, Hans-J., *Alfonso X el Sabio y la lingüística de su tiempo*, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1987.
- Nuevo Testamento. Versión castellana de hacia 1260*, ed. Thomas Montgomery y Spurgeon W. Baldwin, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española (Anejo XXII), 1970.
- Partidas* = ALFONSO EL SABIO, *Las siete partidas*.
- PAYEN, Jean-Charles, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (Des origines à 1230)*, Ginebra, Droz, 1967.
- PERISTIANY, J. G., ed., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968.
- PERISTIANY, J. G., "Introducción", en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968, págs. 11-20.
- PERISTIANY, J. G. y Julian Pitt-Rivers, "Introducción", en *Honor y gracia*, Madrid, Alianza, 1993, págs. 15-37.
- PFG = *Poema de Fernán González*, ed. Miguel Ángel Muro, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- PITT-RIVERS, Julian, "Honor y categoría social", en *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, ed. J. G. Peristiany, Barcelona, Labor, 1968, págs. 21-75.
- PITT-RIVERS, [Julian] A., *Los hombres de la sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz*, Barcelona-México, Grijalbo, 1971.
- Poridat* = Seudo Aristóteles.

- Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. Ramón Menéndez Pidal con la colaboración de Antonio G. Solalinde, Manuel Muñoz Cortés y José Gómez Pérez, 2 vols., Madrid, Gredos, 1955.
- RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Svmma Sti. Raymvndi de Peniafort Barcinonesis Ord[inis]. Predicator[um]- De Poenitentia et matrimonio cum glossis Ioannis de Friburgi*, Roma, Ioannis Tallini, 1602.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle, "Ficciones. Exploración de una literatura", en *Historia de la vida privada*, dir. Philippe Ariès y Georges Duby, vol. II, Madrid, Taurus, 1988, págs. 311-392.
- RICO, Francisco, "Los orígenes de «Fontefrida» y el primer romancero trovadoresco", en *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1990, págs. 1-32.
- ROBREAU, Yvonne, *L'honneur et la honte. Leur expression dans les romans en prose du Lancelot-Graal (XIIe-XIIIe siècles)*, Ginebra, Droz, 1981.
- RUSCONI, Roberto, "De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle", en *Faire croire...*, Roma, École Française de Rome, 1981, págs. 67-85.
- RUSCONI, Roberto, "Ordinate confiteri. La confessione dei peccati nelle «summae de casibus» e nei manuali per i confessori (metà XII-inizi XIV secolo)", en *L'aveu...*, Roma, École Française de Rome, 1986, págs. 297-313.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV. Catecismos, catequesis y predicación", *Archivos Leoneses*, XXX (1976), 145-183.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, "La literatura catequética en la Península Ibérica. 1236-1553", *En la España Medieval*, V (1986), 1051-1115.
- Sendebarr*, ed. M.^a Jesús Lacarra, Madrid, Cátedra, 1989.
- SERÉS, Guillermo, "La diversidad retórica de *El Conde Lucanor*", en *Literatura medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, III, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993, págs. 55-61.
- SERÉS, Guillermo (ed.), Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, Barcelona, Crítica, 1994.
- Seudo Aristóteles, *Poridat de las poridades*, ed. Lloyd A. Kasten, Madrid, 1957.
- Teodor = *La «Historia de la Donzella Teodor». Ein spanisches Volksbuch arabischen Ursprungs. Untersuchung und kritische Ausgabe der ältesten bekannten Fassungen*, ed. Walter Mettmann, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1962.
- Tesoro* = Brunetto Latini.
- VAUCHEZ, André, "Présentation", en *Faire croire...*, Roma, École Française de Rome, 1981, págs. 7-16.
- VAUCHEZ, André, "L'aveu entre le langage et l'histoire: tentative de bilan", en *L'aveu...*, Roma, École Française de Rome, 1986, págs. 409-417.
- VOGEL, Cyrille, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, París, Les Éditions du Cerf, 1969.
- Zifar = *El libro del cauallero Zifar (El libro del Cauallero de Dios)*, ed. Charles Philip Wagner, Ann Arbor, University of Michigan [Nueva York, Kraus Reprint Co., 1971], 1929.