

Revista de Cancioneros *Impresos y Manuscritos*

número 5 - año 2016

ISSN: 2254-7444

ARTÍCULOS

- Compositio y argumentación en la poesía de Rui Moniz***
Maria Helena M. Antunes 1-29
- La Confesión rimada de Pero López de Ayala***
Daniel Añua-Tejedor 30-63
- Anonimi irrimediabili nel Cancioneiro da Ajuda: Sennor fremosa, pois me vej' aqui (A277)***
Fabio Barberini 64-77
- Corella amb harmonies del segle xx: la cantata Vida de Maria d'Amand Blanquer (1935-2005)***
Àngel Lluís Ferrando Morales 78-106
- La expresión del joi en la escuela trovadoresca gallegoportuguesa***
Elvira Fidalgo 107-141
- Sobre la transmissió i la data dels goigs copiats al Ms. 1191 de la Biblioteca de Catalunya***
Joan Mahiques Climent – Helena Rovira i Cerdà 142-166
- Osservazioni musicali sul cancionero Corsini 625, con una proposta sul suo compilatore***
Francesco Zimei 167-188

LA CONFESIÓN RIMADA DE PERO LÓPEZ DE AYALA

Daniel Añua-Tejedor

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

danua001@ikasle.ehu.es

En el siglo XIV se produjo un relajamiento moral que propició la crítica de la sociedad y de sus costumbres como refleja el carácter satírico y a veces paródico de algunas obras literarias, distanciándolas del espíritu didáctico y moralizante de los poetas del mester de clerecía del siglo precedente. Así mismo, el optimismo, la confianza y la originalidad propios de la literatura del XIII evolucionaron hacia un fuerte pesimismo reflejado en el desengaño ante la vida y ante los hombres (González Álvarez 2006: 169-170). Esta actitud afectó a la propia originalidad creativa al predominar las obras misceláneas.¹

En su estudio sobre el auto de Navidad en lengua vulgar titulado *Mystère d'Adam* de finales del siglo XII, Erich Auerbach aborda la mezcla de estilos que aparece en ese auto y la extiende no solo a la literatura dramática cristiana, sino a toda la literatura cristiana francesa de la Edad Media, fenómeno que, según él, se extenderá posteriormente a otros países especialmente a España (Auerbach 1979a: 156). Esta amalgama de estilos propia de la literatura cristiana encuentra su principal exponente

1 «El máximo exponente de la crisis son las obras mestizas, los textos cruzados, que combinando formas, asuntos y modos que hasta la fecha no se habían cruzado entre sí, [...] intentan y en ocasiones consiguen prolongar la vida útil de los viejos mimbres, merced al expediente de trenzarlos en nuevos cestos» (Rico 1997: 161-162).

en los sermones populares medievales tardíos. Sermones que eran «agudamente populares, realistas en un sentido “criatural”, y doctos y edificantes en un sentido bíblico-figural interpretativo» (Auerbach 1979b: 252). Pero para poder llegar a un público extenso había que acercarse al habla cotidiana:

A partir del siglo v, el lenguaje artístico se va haciendo cada vez más artificioso, hasta que hubo un momento en que sólo los letrados lo entendían. Quienes aspiraran a un público extenso y quienes tuvieran que tratar un tema vasto, no podían ya servirse de la prosa artística, sino que debían recurrir a un *sermo simplex* cercano al habla cotidiana (Curtius 1955: 218).

La aparición de las órdenes mendicantes y su predicación favorecerá la propagación de estos sermones populares. Para ello serán determinantes las disposiciones de la Iglesia con la celebración de dos concilios que impregnarán tanto el siglo XIII como el siglo XIV: el IV Concilio de Letrán (1215) y el II Concilio de Lyon (1274). El primero se celebró bajo el pontificado de Inocencio III y sus disposiciones se difundirán en España gracias al Concilio de Valladolid de 1228, principalmente pero no sólo, como atestigua el Concilio de Lérida de 1229.

El IV Concilio de Letrán aprobó la creación de las órdenes mendicantes de los franciscanos y de los dominicos, y estableció la confesión auricular propiciando la difusión de los manuales de confesión por parte de dichas órdenes. Le Goff destaca la importancia de dicha confesión por su carácter individual y secreto, al oído del sacerdote:

Ahora, se trata de entrar en uno mismo, de hacer *examen de conciencia*. Se abre un espacio interior, que será el de la psicología y, más tarde, el psicoanálisis. [...] la confesión une lo alto y lo bajo, el más allá y el aquí. No se interesa tanto por los actos como por las *intenciones* que conducen al acto. Las consecuencias son considerables (1981: 58).

Como señala Soto Rábanos (2006: 416), los fieles serán «bombardeados día a día, minuto a minuto, con normas y consejos sobre el modo de conducirse». La amplia exhortación a esta nueva versión individualizada del sacramento de la penitencia a través de la predicación de las órdenes mendicantes convierte a la confesión auricular

en el centro sobre el que gira «la vida moral de los fieles y la acción pastoral de la Iglesia». Como una de las cuatro obligaciones sacerdotales, especialmente de aquellos que tienen cura de almas, oír las confesiones de los fieles tiene la misma entidad que celebrar misa, administrar sacramentos e informar al pueblo de los artículos y demás rudimentos de la fe (Soto Rábanos 2006: 413). La exhortación a la confesión auricular a través de la predicación llevada a cabo por las órdenes mendicantes, aunarán en un todo indisoluble ambos elementos propiciando la difusión de «una literatura didáctico-catequística» por parte de dichas órdenes mendicantes (Cuesta Serrano 2012: 31).

Por otra parte, el II Concilio de Lyon (1274), convocado por Gregorio X, promulgó la formulación doctrinal del purgatorio modificando y afianzando la nueva geografía tripartita del más allá que dejará obsoleta la división bipartita que la había precedido. Así mismo, se modificarán *post mortem* los ritos relacionados con la salvación de los creyentes ante esta nueva geografía del más allá (Minois 1994: 231).

La observancia de estos preceptos y exhortaciones alimentará y propiciará la propagación de una religiosidad extrínseca, religiosidad que *usa* la religión y que se caracteriza por el cumplimiento escrupuloso de ritos tanto en su forma como en su número. Se trata de una visión desde la vertiente negativa, ya que su propósito será controlar el comportamiento a través del miedo a las consecuencias del incumplimiento de normas y consejos, del miedo a caer en el pecado, en vez de consolidar, desde una vertiente positiva, una religiosidad intrínseca de enriquecimiento personal en la fe. Esta situación propicia una actitud mercantilista para alcanzar la salvación en el juicio que se ve reflejada en la enumeración de los pecados y de las soluciones a los mismos, en una subdivisión que afectará no sólo a la nueva geografía tripartita del más allá sino también a las características del propio juicio.

En 1950, Gordon Allport definió las características de la religiosidad madura y la religiosidad inmadura (1950: 61-65). A partir de sus definiciones, en 1967, creó junto con J. Michael Ross la *Escala de Orientación Religiosa* [ROS]. Tal escala distinguía,

desde el punto de vista de la motivación, entre religiosidad extrínseca [ER] o inmadura y religiosidad intrínseca [IR] o madura. La persona motivada extrínsecamente *usa* la religión para sus propios fines, mientras que la motivada intrínsecamente *vive* su religión. Los valores extrínsecos son siempre «*instrumental and utilitarian*». Las personas con motivación extrínseca encuentran la religión útil en muchos sentidos tales como proporcionar seguridad y consuelo, sociabilidad y distracción, *status* y auto-justificación. Este tipo de religiosidad o credo adoptado o bien se mantiene a la ligera o bien se moldea selectivamente para satisfacer las necesidades más primarias (Allport & Ross 1967: 434). Por otra parte, para las personas con motivación intrínseca, su *master value* se encuentra en la religión, supeditando otras necesidades que armonizan con dichas creencias. Las personas que adoptan este tipo de religiosidad o credo se esfuerzan por interiorizarlo y seguirlo en su totalidad. Los autores también consideraban que la mayoría de las personas se encontraba en un continuo entre estos dos polos sin que hubiesen encontrado casos puros. Así mismo consideran que no es tan importante saber si una persona es religiosa o no como saber el papel que juega la religión en sus vidas como acabamos de ver (Allport & Ross 1967: 434).²

Así, las directrices relacionadas con la confesión auricular y la consecución de la salvación después de la muerte junto con la aparición del purgatorio fomentan la propagación de la religiosidad extrínseca en detrimento de la intrínseca propagando la inseguridad ante la obtención del perdón y de la salvación, así como incrementando la dependencia de los creyentes con respecto a las instituciones eclesiásticas y a los ritos que éstas promueven. Partiendo de estos conceptos, por lo tanto, analizaré el contexto religioso que vivió Pero López de Ayala y, a partir de su *Confesión rimada* incluida en *Rimado de palacio*, dilucidar el tipo de religiosidad que le caracterizaba.

2 Para ampliar información, véase Cohen *et al.* 2005; Donahue 1985; Harding *et al.* 2005; Jong *et al.* 2013; Nelson & Cantrell 1980; Powell & Thorson 1991a y 1991b.

LA CONFESIÓN RIMADA DE PERO LÓPEZ DE AYALA

La *Confesión rimada* de López de Ayala pertenece al *Rimado de palacio*, fechado desde 1379 hasta 1403, año en que su autor decide recopilar su obra en un único libro (Orduna 1987: 62-63). La realidad del cisma de la Iglesia, unido a la preocupación por el mismo parece llevar a su autor a la redacción de una *Confesión rimada* pública y carente del pertinente papel mediador de un clérigo, como indicaba el canon 21 del IV Concilio de Letrán (1215). La pugna entre la religiosidad extrínseca que representa dicha mediación y la religiosidad intrínseca siempre presente a lo largo de la historia de la Iglesia parece vislumbrarse en esta *Confesión rimada* de López de Ayala.

Con respecto a la amalgama de estilos citada anteriormente y que caracteriza a las obras del siglo XIV, según indica Germán Orduna (1987: 41), Pero López de Ayala no presenta en *Rimado de palacio* una única historia como sucedía en el *Libro de Alexandre* un siglo antes, ni tampoco «una sucesión de historias, *enxemplos* y doctrina» a modo de sermón popular unidos por un hilo conductor como en el *Libro de buen amor*, sino una extensa «exposición didáctico-moral-religiosa» organizada sobre dos grandes *exempla*, su propia experiencia espiritual y secular, y la soledad conturbada de Job como espejo de paciencia (1987: 63). El propio autor designa su exposición como sermón «con la acepción corriente y no retórica de exposición o discurso destinado a la enseñanza de la buena doctrina moral o religiosa, con reprobación de los vicios y exaltación de las virtudes» (1987: 41):

Non puedo alongar ya más el mi sermón;
ca está tribulado en cuerpo e en corazón,
e muy mucho enojado con ésta mi prisión,
e quería tornar a Dios mi corazón (c. 717).

Rimado de palacio posee una estructura heterogénea, que incorpora un manual de confesión, una reflexión sobre la condición del rey y de diversos estamentos, un cancionero y una glosa al *Libro de Job*, y la aparición de textos no sólo en cuaderna

vía, que lo diferencia del *Libro de Alexandre* y del *Libro de buen amor* (Rico 1997: 165-166), acercando la obra a la amalgama de estilos que caracterizaba al sermón popular medieval tardío.

La obra se inicia con la *Confesión rimada* que el autor subdivide en diferentes apartados. Tras encomendar su alma a Dios, se confiesa de todas sus culpas repasando los mandamientos (cc. 21-63) para posteriormente hacer lo mismo con los pecados capitales (cc. 64-127) denominados como mortales por López de Ayala, en los que me centraré a continuación. Posteriormente, repasa las obras de misericordia (cc. 128-151), los cinco sentidos (cc. 152-173) y las obras espirituales (cc. 175-189).

LOS PECADOS CAPITALES Y SU PROPIA EXPERIENCIA ESPIRITUAL

Entre los cambios eclesiales que sufrieron un lento proceso hasta su asentamiento, —como sucedió con la aparición y posterior formulación doctrinal del purgatorio— encontramos la codificación de los pecados capitales cuyo número no quedará fijado hasta finales de la Edad Media. Como recoge Baños Vallejo (2012: 477-503), Ricard considera que la lista definitiva apareció literariamente en la tardía fecha de 1529 en el *Diálogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés. Con anterioridad a esa fecha, la divergencia en el número de los pecados capitales citados en la literatura oscila generalmente entre siete y ocho: de los ocho pecados citados en el *Libro de Alexandre*, a los seis citados en el *Libro de miseria de omne* donde se incluye el pecado de *ambición* (cc. 359-361). Sin embargo, al final del libro su número asciende a siete, al aparecer confrontados con las siete obras de misericordia (cc. 495-497), evidenciando la inexactitud numérica de la época. Por su parte, el *Libro de buen amor* aunque enumera ocho pecados, como el *Libro de Alexandre*, separa la *codicia* de la *avaricia* y unifica en uno solo la *ira* y la *vanagloria*, citados por separado en el *Alexandre*. En lo que respecta al *Rimado de palacio*, la lista se queda reducida a siete: *sobervia* (cc. 64-73), *avaricia* (cc. 74-85), *luxuria* (cc. 86-93), *envidia* (cc. 94-100), *gula e tragonía* (cc. 101-111), *ira* (cc. 112-118) y *açidia* (cc. 119-127).

Esta confusión en el número está relacionada con las dos tradiciones existentes. La tradición oriental propuesta por Casiano en el siglo V que consta de ocho vicios (diferenciando *vanagloria* de *orgullo* y *melancolía* de *acidia*), y la tradición occidental propuesta por el papa san Gregorio Magno en el siglo VI, que consta de siete vicios a los que podría sumarse un octavo como raíz de todos ellos: el *orgullo*.

Las vacilaciones afectan también a la definición y diferenciación entre dos clasificaciones distintas: los pecados mortales, que condenan el alma, y los pecados capitales, cabeza o raíz del resto de vicios. Con respecto a estos últimos, el autor del *Libro de Alexandre* los denominaba «cabdales», mientras que en el *Libro de miseria de omne* se llaman «pecados criminales» (cc. 494-498) oponiéndolos a los pecados «veniales» y ahondando así en la confusión entre ambas clasificaciones. En lo que respecta al *Libro de buen amor* y al *Rimado de palacio*, los pecados capitales son denominados como mortales, reflejando nuevamente el periodo de vacilación sobre esta cuestión eclesial.

Así mismo la preeminencia de un pecado sobre el resto produce también contradicciones. Por un lado entre la gravedad del pecado de *soberbia* en el *Libro de Alexandre* y del pecado de codicia en el *Libro de buen amor* (Vasvari 1985-1986: 160), y por otro lado la relevancia concedida a ambos pecados en una misma obra, como sucede en el *Libro de miseria de omne* con la *codicia* (c. 258) y la *soberbia* (c. 376), o en el *Rimado de palacio* con la *soberbia* (c. 68) y la *codicia-avaricia* (c. 74) (Baños Vallejo 2012: 477-503).

Este proceso de consolidación de los pecados acontecerá entre el IV Concilio de Letrán (1215) y el Concilio de Trento (1545-1563) como fruto de «una evolución teológica en desarrollo» (Soto Rábanos 2006: 415).

La importancia del pecado impregnará la literatura pastoral de la época dando lugar a la literatura específica de los manuales de confesión. Según nos indica Soto Rábanos el protagonismo del pecado supera al del confesor, al del penitente y al del

propio sacramento. En este «reinado del pecado» *saligia* será la palabra mágica al reunir las iniciales de los siete vicios o pecados capitales o mortales.³

Así lo ilustran los manuales de confesión. Por un lado el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, fechado entre 1312 y 1317, trata sobre los pecados capitales en la primera de sus tres partes sin utilizar el término *saligia*, ya que comienza por la lujuria y la avaricia para posteriormente tratar sobre la soberbia, la acidia-pereza, la envidia, la ira y la gargartería-gula. El pecado que más sobresale en el libro es la avaricia seguido a gran distancia por la soberbia. Sin embargo, la lujuria solo ocupa unas pocas páginas, no tanto por la falta de importancia como por la gran medida que debe emplear el confesor para preguntar al penitente a cerca de ese pecado. Por otro lado, el *Manipulus curatorum* de Guido de Monte Roterio, fechado en 1333 en Teruel, dedica una parte al sacramento de la penitencia, parte que el propio Guido de Monte Roterio considera un tratado de confesión para aquellos «sacerdotes con cura de almas» que no estén versados en el derecho canónico ni en la teología, por lo que buscará la sencillez y practicidad en su exposición. A diferencia del *Libro de las confesiones*, la obra sigue el orden del vocablo *saligia*. En el libro, todos los pecados mortales se reducen a los siete capitales con sus diferentes ramos, obteniendo un cómputo final de cincuenta pecados en total, número utilizado por el profeta Elías en el segundo libro de los Reyes (I Reyes, I, 10).⁴

La importancia otorgada a la enumeración de los pecados capitales también queda patente en *Rimado de palacio*, cuando el autor se confiesa específicamente de la mayoría de ellos:

3 «[...] superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acidia; dición que se acomoda casi perfectamente a las lenguas romances; por ejemplo, al castellano o al portugués: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula (gargartería), invidia (envidia), acidia (pereza)» (Soto Rábanos 2006: 417).

4 «[...] siete ramos de la soberbia, seis de la avaricia, ocho de la lujuria, seis de la ira, cinco de la gula, cinco de la envidia y seis de la acidia, cincuenta en total: cuarenta tres ramos más las siete raíces. Sobre ellos deberá interrogar el confesor, variando las preguntas conforme a la diversidad de los penitentes, según que sean religiosos, clérigos seculares, príncipes, soldados, mercaderes y oficiales de artes mecánicas, hombres de ciudad o del campo» (Soto Rábanos 2006: 420).

Soberbia

Pero que non só rrey asaz soberuia he;
en lo que fazer pude, con todos me egualé:
perdóname, Señor, ca por voluntad pasé
a todos de talante, si de fecho non obré (c. 73).

Avaricia

E Señor piadoso, aue merçed de mí;
ca en este pecado asaz yo fallesçí
cobdiçiendo e rrobando, e sin rrazon pedí
algo a mis vassallos, que mal les gradesçí (c. 85).

Lujuria

Tú me libra, Señor, deste duro pecado;
ca por él, mucho tienpo, só por tierra abaxado;
la tu graçia me acorra e sea ayudado,
non me vença el diablo, que asaz me ha dañado (c. 93).

Envidia

Enbidioso e malo, e de mal coraçón
fue, yo sienpre, Señor, e en toda sazón;
busqué mal a mi hermano sin ninguna rrazón,
plógome de su daño e de su perdiçión (c. 99).

Gula

E dexo yo al pobre de fanbre peresçer,
que con pan e con agua, le pudiera acorrer,
e d'él he poco duelo por verle irse perder,
tanto que al mi cuerpo, cunpla [e]l su plazer.

Busco muchas viandas costosas e preçiadas,
de diuersos sabores rricamente adobadas,
que a yantar e a çena sienpre finquen sobradas:
muchos pobres fanbrientos las tienen deseadas (cc. 107-108).

Ira

Maguer só yo el menor del mundo en estado,
muchas vezes pequé en tal, e fui errado
con ira e con saña, e dixé mal de grado,
enfamando a muchos, por que agora só cuitado (c. 117).

En esta lista de arrepentimientos, no aparece el pecado de acidia. Según Baños Vallejo (2012: 503), la ausencia de la acidia puede deberse a que «ya ha decaído hasta ese punto el carácter de confesión personal, o quizá porque su conciencia estaba limpia de tal vicio». Sin embargo, sí hace hincapié en la propensión del clero a caer en dicho pecado capital:

Aquí pueden poner un pesado dormir,
que han algunos omnes, que non pueden partir
del lecho donde yazen para poder oír
las misas e las oras, do a Dios suelen seruir (c. 124).

A pesar de seguir en gran parte la indicaciones eclesiales sobre la clasificación de los pecados y la actitud de arrepentimiento que debe tener el creyente en la confesión, su conocimiento de la jerarquía eclesial y del comportamiento de sus miembros le lleva a alarmarse y dolerse de dicha situación, adoptando una actitud crítica hacia la jerarquía de la Iglesia en especial a raíz del cisma cuya resolución se prolongó durante cuatro décadas.

EL CISMA Y SU PROPIA EXPERIENCIA SECULAR

La Iglesia de occidente, separada de la Iglesia de oriente por un cisma, queda nuevamente dividida a partir de la doble elección papal acontecida en 1378. Por un lado se elige a Urbano VI el 9 de abril en Roma, y por otro lado se elige a Clemente VII el 20 de septiembre en Fondi, al sur de la ciudad del Tíber. Dicho cisma durará cuatro décadas. A la muerte de Urbano VI, sus cardenales elegirán a Bonifacio IX en 1389 y de igual manera, a la muerte de Clemente VII, sus partidarios elegirán a Benedicto XIII (el aragonés Pedro de Luna) que asume el papado el 28 de setiembre de 1394 en Aviñón lo que agravará el cisma (Orduna 1998: 196-197). La preocupación de López de Ayala originada por esta situación se refleja en el *Rimado de palacio*. La primera exposición del tema la encontramos entre las estrofas 193 y 216 en la exposición de «Los Males del Mundo» (cc. 191-423) en el apartado «La Iglesia» (cc. 193-233). En la exposición se incluye la elección papal de 1378:

El uno dize: «En Roma, do era ordenado,
«de todos los cardenales, por papa fue tomado,
«e después solepnemente por ellos coronado,
«rrescibieron de mi mano el cuerpo de Dios sagrado».

Dizen los cardenales otrosí su entinçión:
«Non fue commo deuía fecha la elección;
«ca ouo en ella fuerça e pública inprisión,
«que segunt los derechos, non vale con razón».

Repite el primero: «Puesto que fuese así,
«después desto en Rroma de todos vos oí
«llamarme ‘padre santo’ e de uso rresçebí
«muchas suplicaciones, que vos libre allí.

«Si la elección fue sin ningund derecho,
«sería rreteficada sólo por este fecho;
«ca nunca vos yo di ningunt prescio nin pecho,
«vos solos me nonbrastes por el vuestro prouecho».

Dizen los cardenales que todos acusauan
el grant temor e miedo que en ellos duraua;
el capítulo *si quis* así lo declaraua,
e *in nomine domine* muy más lo afirmaua (cc. 199-203).

Ante la falta de acuerdo, López de Ayala, que se declara «un omne simple e de poco saber» (c. 215a), aboga por un concilio que solucione el conflicto. Sin embargo, tiene pocas esperanzas de que se llegue a esa solución, ya que los prelados bastante tienen con «cochechar sus súbditos sin ninguna mesura, / e oluidan conçiençia e la Santa Escripura» (c. 217cd). La denuncia contra los eclesiásticos que recojo a continuación es un reflejo de realidad de la que Ayala es consciente, ya que los eclesiásticos «son mudados, ponen todo su cuidado en hacerse ricos, no tienen vocación, y dicen misa sin estar confesados» (Scholberg 1971: 181):

Los unos son muy flacos en lo que han de rregir;
los otros, rrigurosos, muy fuertes de sofrir;
non toman tenpramiento cómo deuen beuir:
aman al mundo mucho, nunca cuidan morir.

Desque la dignidat una vez han cobrado,
de ordenar la Eglesia, toman poco cuidado;
en cómo serán rricos más curan, mal pecado,
e non curan cómo esto les será demandado.

El nombre Sacramento que Iesu Christo ordenó
quando con sus deçiplos en la çena çenó,
quales ministros tiene el que por nos murió,
vergüença es de decirlo quien esta cosa vio.

Unos prestes lo tratan que verlo es paur,
e tómanlo en las manos sin ningund buen amor,
sin estar confesados e aun, que es lo peor,
que tienen cada noche consigo otro dolor.

Segunt dize el Apóstol, ellos se han a perder,
pues rreçiben tal cosa sin ellos dignos ser;
a todos quiera Dios por su merçed valer,
que en grant perigro somos por tan mal defender (cc. 218-222).

Si éstos son ministros, sónlo de Satanás;
ca nunca buenas obras, tú fazer les verás (c. 227ab).

Como señala Orduna (1998: 196-197), López de Ayala simpatizaba con Benedicto XIII, sucesor de Clemente VII, sin embargo como embajador del tercer Trastámara, Enrique III de Castilla (1390-1406), tuvo que «oponersele y amenazarlo con la sustracción de la obediencia durante la dramática entrevista del 7 de julio de 1397, en Aviñón». Enrique III está decidido a llevarla a cabo. Al ser consciente de peligro de separar a Castilla de toda obediencia, López de Ayala escribe las 13 octavas que forman el «Primer Deitado sobre el Fecho de la Iglesia» (cc. 818-830), «donde Ayala parafrasea la *via justitiae* propuesta por Benedicto XIII a la embajada y mantenida obstinadamente hasta su muerte». En este Primer Deitado, veinte años después del cisma (c. 826g), podemos destacar las estrofas siguientes:

Ayúntense en uno estos contendientes,
en logar seguro, con sus cardenales
e sus argumentos, y ayan emientes,
e dennos un papa e fin destos males:
e por los prínciper, señores rreales,
para esto fazer sean acuçiados;
ca veinte de çisma son años pasados,
quales nunca fueron peores nin tales.

Si quier' sea francés, si quiera de Ungría,
si quiera de España, si quier' alemán,
si quier' sea inglés o de Lonbardía,
si quiera escote, si quier' catalán:
sea christiano el que nos darán,
e en pocos días sea delibrado,
e dende non salgan, sin ser declarado;
a esto los rreyes, rremedio porrnan (cc. 826-827).

Ayala pide tanto a cardenales como a príncipes la resolución del cisma con el nombramiento de un único papa para la Cristiandad. Un papa cuya procedencia no sea relevante, pero sí su adscripción al cristianismo, lo que determina la visión crítica y de preocupación de López de Ayala ante la calidad que debe tener el papa. Mientras llega ese momento, Ayala pide silencio y deja en manos de Dios, que ve en lo escondido las intenciones del ser humano, el juzgar a cada uno según la conciencia:

En tanto, silencio ayan las quisiones,
e los disputadores non fablen más ál;
ca Dios bien vee las sus entenciones,
que cada uno busca prouecho tal qual:
uno ser obispo, otro cardenal,
otro dignidat auer gruesa espera,
e si quier' la nao esté en la rribera,
quebrada en pieças, desto non le incal.

Dios lo demande, por la su sentencia,
a quien fuer' de aquesto el destoruardor,
e juzgue a cada uno segunt su conciencia,
e perdone a los sinples si es por error (cc. 828-829abcd).

No obstante, los hechos relacionados con el cisma también son recogidos en otros dos Deitados, el Segundo Deitado sobre el Fecho de la Iglesia (cc. 834-843) y el Tercer Deitado sobre el Fecho de la Iglesia (cc. 844-849). Los tres deitados forman parte de las 16 composiciones del Intermedio lírico o Cancionero que contiene el *Rimado*, ocupando las posiciones ocho, nueve y diez del mismo (Orduna 1987: 46-47). Del Segundo Deitado sobre el Fecho de la Iglesia escrito veinticinco años después del cisma (c. 835a), destaco las estrofas siguientes:

Oy son veinte e cinco años conplidos,
que, mal pecado, començo la çisma,
e non veo los príncipes por ende sentidos
así commo deuen; maguer que bautisma
rresçiben dende, nin vale la crisma,
nin otros bienes, que auemos ávidos
e así se gasta la Eglesia misma
por nuestra culpa dando gemidos.

Por que así lo diga: dos papas tenemos,
cada parte el suyo, asaz [s]antiguados,
e por cada uno rrazones fazemos
commo si fuesen nuestros afijados;
si son verdaderos los dos, bien tenemos
que non saluo uno, ca dos non son dados,
e si ál tenemos, en mal nos caemos:
fincamos, por cierto, falsos abogados (cc. 835-836).

Destaca en este Segundo Deitado la mención al III Concilio de Toledo, que puso fin a la herejía arriana, como método válido para la resolución de conflictos intraeclesiales:

Fágase conçilio e vengan ý todos,
o por sus personas o procuradores,
e cátense allí maneras e modos,
por donde çesen tan grandes dolores,
e salgan christianos de tan malos lodos;
ca ya eregías de grandes errores
destruyeron, por esta manera, los godos,

segunt que cuentan los estoriadores.⁵

Fízose conçilio en la çibdat famosa,
Toledo la grande, logar en España,
e estudo un tiempo por librar tal cosa,
prinçipe rrey godo con mucha conpañã
de obispos e de otros: non les valió glosa,
saluo verdadera, con paz e sin saña,
e fue la sentencia atal commo rrosa,
por tener buen tiento e muy buena maña (cc. 837-838).

El Tercer Deitado es una nueva exhortación a los príncipes cristianos para que aúnen sus esfuerzos en la búsqueda del final del cisma (Orduna 1987: 286). En ellos, López de Ayala lamenta, más que satiriza, el cisma movido por la preocupación de una Iglesia en conflicto (Scholberg 1971: 181).

La Iglesia que describe López de Ayala ha ido aumentando el número de mediadores tanto celestiales como terrenales para lograr la ansiada salvación. Cuanto más avanzamos en el tiempo, mayor será el número de garantes de dicha salvación y mayores las prescripciones para conseguirla. Sin embargo, aunque nuestro autor menciona a la Virgen en numerosas ocasiones —sumergiéndose de lleno en la literatura mariana como hizo Gonzalo de Berceo o Juan Ruiz— encomendará la salvación de su alma únicamente a Dios como veremos posteriormente.

LA REPRESENTACIÓN DE DIOS COMO JUEZ Y LA MEDIACIÓN DE LA VIRGEN Y SAN JUAN (*DEESIS*)

Una de las evoluciones más interesantes de la doctrina eclesial es la que compete al periodo comprendido entre el fallecimiento de los creyentes y la llegada del Juicio Final en sus representaciones iconográficas. Según Philippe Ariès, los cristianos del primer milenio consideraban que tras la muerte comenzaba un periodo de descanso

5 «Estos versos y la copla siguiente aluden al III Concilio de Toledo, que se abre el 6 de mayo de 589 con asistencia de 62 obispos de España y Galia Narbonense (Prim. Crón, Gral., c. 476). Recaredo mismo entregó el mensaje que anunciaba la conversión del pueblo godo-arriano a la fe católica. San Leandro pronunció la homilía. En ella se agradecía a Dios porque la Iglesia tenía un nuevo pueblo y en España reinaba la paz y la unanimidad sucedía a la discorida (cf. Aguado, t. I, p. 351b)» (Orduna 1987: 284).

en paz que culminaría con la resurrección y la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. No existía temor alguno al Juicio Final. Por tanto, sus representaciones de Cristo volviendo al final de los tiempos eran las de un Cristo glorioso «tal como subió a los cielos el día de la Ascensión, o tal como lo describe el visionario del Apocalipsis» (2011: 113). Este Cristo aparece rodeado por los cuatro vivientes alados, los cuatro evangelistas, y por los veinticuatro ancianos del Apocalipsis de Juan.

Es importante recordar que por aquel entonces se consideraban santos todos los creyentes o fieles bautizados que, tras su muerte y enterramiento *ad sanctos*, dormían «en la paz de la Iglesia, confiados a la tierra de Iglesia» sin albergar ningún temor a las «severidades del Juicio». Este supuesto grado de tranquilidad diferirá en gran medida de los temores de los siglos posteriores.

La iconografía refleja cómo «la amenaza infernal» va ganando preponderancia con el paso de los siglos y, aunque el infierno ya se representaba en el siglo IX, es a partir de los siglos XI al XIII cuando tiene lugar su verdadero desarrollo iconográfico enmarcado en las representaciones del Juicio Final de los tímpanos, sobre todo a raíz del desarrollo decisivo que tendrá lugar en el gótico (Baschet 2009: 428).

Mientras que el románico tendía a «evitar enfrentarse directamente a la imagen del Juicio Final» (Rodríguez Barral 2007: 35), predominando en los tímpanos las *théophanies eschatologiques* que muestran a Cristo en su gloria atemporal y las *théophanies parousiaques* que recurren al momento de la segunda venida de Cristo (Baschet 1993: 138), a partir del siglo XII y hasta el siglo XV, las representaciones del Juicio Final dejan «traslucir las inquietudes nuevas del hombre» (Ariès 2011: 115). Una de las principales innovaciones, aunque ya había comenzado en el siglo XI, es la transposición del tema del Juicio Final del interior de las iglesias al exterior de las mismas, ganando una visibilidad y una publicidad sin precedentes al desarrollar el tema en los pórticos estratificados (Angheben 2007: 53).

Los juicios finales del siglo XII superponen aquella antigua escena del Cristo glorioso del Apocalipsis de san Juan con otra nueva «inspirada en el Evangelio de san

Mateo, xxv» (Ariès 2011: 116) que incluye la resurrección de los cuerpos y los actos del juicio, como son la separación de los justos, que van al cielo y de los malditos, que son precipitados en el fuego eterno. Se fusiona de este modo la segunda venida de Cristo, *théophanies parousiaques*, con el Juicio Final (2011: 117). Como ejemplos de dicha iconografía híbrida, podemos citar el pórtico de Beaulieu (de comienzos del siglo XII) y el pórtico de Sainte-Foy de Conques (entre 1130 y 1150) en el suroeste de Francia; así como el pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago y la iglesia de Santa María la Real en Sangüesa en la segunda mitad del siglo XII.

Según nos indica Georges Minois al hablar de esta evolución, en el ejemplo de Beaulieu sigue dominando el Cristo gigante del Apocalipsis, aunque ya en convivencia con una discreta «resurrección de los muertos» y un «juicio» sobreentendido. Sin embargo en el ejemplo de Sainte-Foy de Conques, Cristo es juez, como se indica en la inscripción de su nimbo, y aparece la «separación de los justos y los condenados» con igual espacio para unos y otros, mostrando cómo estos últimos son llevados a las fauces del infierno (Minois 1994: 225). Un infierno que engullirá también a los hombres de Iglesia a partir de ahora y que pone fin a «la asimilación antigua de los creyentes a los santos». Por tanto, ya nadie tiene segura su salvación, «ni siquiera aquellos que han preferido la soledad de los claustros al mundo profano» (Ariès 2011: 115-116). Termina de este modo la antigua paz proporcionada por saberse santo gracias al bautismo y por estar enterrado *ad sanctos* mientras se esperaba durmiendo la segunda venida de Cristo al final de los tiempos.

En el caso del Juicio Final de Compostela, encontramos también una figura imponente del Cristo-juez rodeada no sólo por los ancianos del *Apocalipsis*, sino también por los evangelistas, tanto en su forma humana como en la forma de los vivientes del tetramorfos. A pesar de tratarse de una representación del Cristo-juez, los actos del juicio ocupan un lugar secundario.

Por otra parte, en el caso de Sangüesa, Cristo aparece dos veces, una entronizado como juez junto con los actos del juicio comprimidos en los espacios laterales, y otra rodeado por el tetramorfos en una combinación de conjunto «abrupta» e «híbrida» (Angheben 2007: 79).

Con la llegada del siglo XIII, se impone la segunda iconografía en detrimento de la primera que ya ha desaparecido. Como señala Ariès (2011: 117), Cristo ya no aparece en su gloria, sino en un trono de juez; ya no le rodean los evangelistas (tetramorfos), sino «su corte: los doce apóstoles raramente representados pegados a su lado [...], alineados más a menudo en el ensanchamiento del pórtico, a izquierda y derecha». En esta nueva iconografía aparecen también dos acciones nuevas que resultan relevantes para entender la *Confesión rimada*. Por un lado, el pesaje de las almas (*psicostasis*) que pasa al centro de la composición suscitando «la preocupación y la inquietud»:

Los elegidos y los condenados son apuntados por la balanza de san Miguel; pero, como si esta operación no fuera suficiente, son separados una segunda vez por la espada del arcángel Gabriel.

Asistimos, por tanto, al juicio de cada hombre «según el balance de su vida; las buenas y malas acciones son separadas escrupulosamente en los dos platillos de la balanza» (Ariès 2000: 46). Como indica Minois, «el juicio se individualiza y pierde su aspecto colectivo» (1994: 226).

El miedo a la condenación eterna e individual el día del Juicio Final aparece recogido en la estrofa 144 de *Rimado de palacio*:

Verrná Dios a jüizio aquel día de espanto
tan grande e tan fuerte e de tan grant quebranto
que tremerá de miedo el omne que fuer' santo
e ¿qué será, mesquino, de mí, que pequé tanto? (c. 144).

Este temido Juicio Final está citado en múltiples estrofas de la obra (cc. 129, 144-149, 270, 304, 570-574) y el carácter eterno de la condenación en las últimas enumeradas que cito a continuación:

[S]erá muy temerosa, aquella gran jornada,
delante el alcalde de la crüel espada,
para el que fuere malo, sentencia esta y dada;
pregona el pregonero: «¡quien tal fizol, tal pada!».

Allí son los tormentos e las llamas ardientes,
las bestias muy fuertes e las brauas serpientes,
con los rrostros turbados, aguzando los dientes:
al que aquí mal fizo, allí le v[i]no emientes.

Allí son los diablos, crüeles sin tiento,
millares de millares e çiento sobre çiento,
que tormentan las almas con todo desatiento,
do pena el soberuio e pena el avariento.

Nunca cansan los diablos, las almas tormentar,
nin mueren las mesquinas, nin se pueden finir,
en los siglos de los siglos, así han de durar:
fuerte cosa es aquesta, quién lo pudiere pensar.

Querría estonçe el omne non aver tomado
los deleites del mundo por que así es penado;
mas tal querer commo éste de balde es deseado,
ca yaze el mesquino por sentencia juzgado (cc. 570-574).

A su vez, la preponderancia adquirida por el Dios-Juez se proyecta en la importancia que López de Ayala da a esta imagen de Dios justo (cc. 6, 144-145, 184c, 388a, 408b, 953, 1433, 1580) y clemente (cc. 129, 184-189) (Orduna 1998: 203), que contrasta con la corrupción de los tribunales de justicia del siglo XIV:

«Ca non pasan soberuios por ende delanteros,
«nin los simples lazran, porque fincan çagueros:
«los juicios de Dios siempre son verdaderos,
«que los malos perescan, buenos finquen enteros» (c. 953).

El autor del *Libro de miseria de omne* tampoco era ajeno a la corrupción de la justicia, al amor desmedido por el dinero y a los abusos de los señores contra los campesinos. Este incipiente precapitalismo convierte al dinero en un nuevo elemento estructurador que «hace condes de villanos, caballeros de aldeanos, señores de siervos» (Cuesta Serrano 2012: 39):

Todo lo pudre la ambición desmedida de dinero, que no entiende ya del afecto entre hermanos ni amigos. Ni siquiera queda confiar en la justicia, pervertida igualmente por la corrupción y la ambición de riquezas de sus administradores, que «prenden donas por juicios, siquier dineros o çevera, / e trastornan los juizios e danles mala carrera» (261cd) (Cuesta Serrano 2012: 40).

Vasvari (1985-1986: 175) señala que también el *Libro de buen amor*, en el «pleito qu'el lobo e la raposa ovieron ante Don Ximio, alcalde de Bugia» hace una burla de los tribunales de justicia, de las discusiones forenses y de la hipocresía en general (cc. 321 y 371), y aunque el pleito «se resuelve en pro de la integridad de la justicia, evidencia posibilidades de corrupción por el comportamiento de los protagonistas» (Joset 2004: 117). A diferencia de la descripción satírica (cc. 1536-1543) de carácter grotesco que inducía a la indignación en el *Libro de buen amor*, la fábula resulta cómica y provoca la sonrisa. Mientras que la crítica del *Libro de miseria de omne* o de *Rimado de palacio* contra la justicia corrupta, al igual que la descripción satírica, mueve igualmente a la indignación social frente a la corrupción en lugar de la sonrisa.

Esta corrupción de la justicia, que aparece documentada en estos textos del siglo XIV, contrasta con la integridad del Dios-Juez cuyos juicios son ecuanímenes. Este Dios, este juez incorruptible, es digno de ser imitado según indica López de Ayala en su *Rimado de palacio*:

Al rrey que justicia amare, Dios siempre le ayudara,
e la silla del su rregno, con él firme será;
en el çielo començó e por siempre durará;
desto el Señor cada día, muchos enxienplos nos da (c. 344).

Buscando esta imitación, un juez justo debe ser un juez mesurado, un juez que tenga «buen tenpramiento», de lo contrario la justicia que imparta será una justicia destructiva en vez de constructiva:

El que en fazer justia, non tiene buen tenpramiento,
e por quexa o por saña, faze sobrepujamiento,
o por que sea loado que es de buen rregimiento,
este tal non faz' justia, mas faz' destruiamiento (c. 349).

Como indica López de Ayala cuando habla del buen ejercicio de la justicia secular (cc. 598-614), un buen juez debe amar la justicia y estar atento a la posibilidad de caer en manos de la codicia, pecado que se evitaría si el juez no fuera demasiado pobre:

Alcalde e jüez, e todo judgador,
segunt manda la ley del grant enperador,
non deue ser muy pobre, ca sería peor,
por ventura cobdiçia non le ponga en error (c. 598).

Deuen amar justicia e della bien usar;
pues qu'el rrey dellos fía, non deuen engañar;
ca si ellos non lo fazen, podrían trastornar
la justia que el rrey dellos quiso fiar (c. 601).

Grant onrra es del rrey, e su muy grant prouecho,
que sus buenos alcalles amen siempre derecho;
non se dañen por rruegos, nin por preçio nin pecho;
ca si esto es guardado, muy bien va todo el fecho (c. 603).

Si visión de la justicia secular y su descripción del Dios-Juez, unida a su visión del comportamiento eclesial en contraposición al evangelio, aúnan su experiencia tanto secular como espiritual y validarán sus reflexiones sobre dichos contrastes.

Junto al pesaje de las almas (*psicostasis*) la iconografía introduce una segunda acción novedosa: la intercesión de la Virgen y san Juan (*deesis*) que pueden inclinar la decisión del Dios-juez hacia el perdón. Estas intercesiones «juegan un papel que no había previsto el texto de san Mateo, el papel conjugado del abogado (*patronus*) y del suplicante (*advocare deum*) que apelan a la piedad, es decir, a la gracia del soberano juez» (Ariès 2011: 117).

Esta iconografía puede observarse en la catedral de Chartres, en Notre Dame de París, en el pórtico de la Coronería de la catedral de Burgos, fechado entre 1240 y 1250, y en el Juicio Final de la catedral de León, fechado hacia 1270 (Angheben 2007: 112-113 y 122-123).

La necesidad desmedida para obtener la salvación propia de una religiosidad extrínseca sustentada por la Iglesia, fomentó el papel mediador de la Virgen y de san Miguel, que ya desde Berceo refleja la literatura y la iconografía. Las peticiones de intercesión podemos encontrarlas también en obras del siglo XIV como el *Libro de miseria de omne* (c. 233), en el *Libro de buen amor* (cc. 9-10, 1662, 1717-1719). En *Rimado de palacio*, el carácter mediador de la Virgen aparece en cuatro de las dieciséis composiciones que forman el intermedio lírico (cc. 720-906): *Confesión y plegaria a Dios y Sta. María* (cc. 728-740), *Cantar «Ave María» glosado* (cc. 743-757), *Cantiga-plegaria a Dios y Sta. María* (cc. 782-795) y *Tercera Cantica de Loores a Sta. María de la Esperanza* (cc. 897-908):

[2. CONFESIÓN Y PLEGARIA A DIOS Y STA. MARÍA]

Señora, Tu me val', Virgen Santa María,
a quien siempre me acomiendo de noche e de día,
e seyme ayudadora e abogada mía (c. 740abc).

[3. CANTAR «AVE MARÍA» GLOSADO]

Tú eres abogada de nos, los pecadores;
a Ti llaman los triste e que sienten dolores;
Tú amansas cuidados, enojos e tremores:
los que están en perigro a Ti fazen clamores (c. 750).

[6. CANTIGA PLEGARIA A DIOS Y STA. MARÍA]

O Madre Gloriosa, Virgen Santa María,
en todas las mis queexas, dulce abogada mía,
en quien es mi esfuerço e toda mi alegría;
el tu Fijo muy santo por Ti sea rrogado,
que en aquestos tormentos que paso cada día,
de la su santa gracia, yo sea consolado (c. 794).

[16. TERCERA CANTICA DE LOORES A STA. MARÍA DE LA ESPERANZA]

La tu dulce esperança, Rreina noble de valor,
Virgen digna de onor, me mantiene en alegrança (cc. 897, 899, 901, 903 y 905).

La importancia de los mediadores ante el juicio divino se desarrolla de manera paralela a la aparición y la posterior formulación doctrinal del purgatorio que tuvo lugar en el siglo XIII. La existencia del purgatorio implica un doble juicio: «le premier au moment de la mort, le second à la fin des temps» (Le Goff 1981: 15). Se pierde de este modo la tranquilidad de esperar durmiendo el juicio final tras la segunda venida de Cristo al final de los tiempos, en favor de un juicio previo inmediatamente posterior al fallecimiento que dará comienzo a un periodo de purgación temporal en el más allá. Una vez que llegue el final de los tiempos con la segunda venida de Cristo previa al Juicio Final, el purgatorio, como lugar provisional que es, dejará de existir y el universo se inmovilizará en «su eterna dualidad» (Baschet 2009: 437-438).

La primera representación tallada del purgatorio, la encontramos en la fachada occidental de la colegiata de Santa María la Mayor de Toro construido hacia 1300. En él, los elegidos, preparados para atravesar una primera puerta, abandonan a su vez un lugar del que surgen llamas infernales. Como indica Marcello Angheben, algunos autores ven en este pórtico la representación del purgatorio, ya que sería el único lugar poblado por las llamas infernales del que se permite salir (2007: 125). Las representaciones del purgatorio se generalizarán en el siglo XIV como podemos atestiguar, por ejemplo, en los frescos de la capilla de San Martín de la catedral vieja de Salamanca de 1342 (Rodríguez Barral 2007: 165).

Al mismo tiempo, el infierno sufrirá una evolución en sus representaciones y se mostrará «dividido en compartimentos por elementos rocosos». Esta estructuración interna va ligada a todo un «verdadero sistema penal del más allá», donde los diferentes compartimentos estarán dedicados a los diferentes castigos asignados, generalmente, a los siete pecados capitales cuya relevancia he mencionado anteriormente. Por tanto, el infierno pasará de ser «el lugar de un desorden generalizado y de una agitación indiferenciada de los cuerpos» que caracterizaba la geografía general del más allá en el siglo XII, a una geografía precisa basada en «una topología moral del infierno» en el siglo XIV (Baschet 2009: 430-431).

LA CONFESIÓN AURICULAR VERSUS LA *CONFESIÓN RIMADA* DE LÓPEZ DE AYALA: DOS TIPOS DE RELIGIOSIDAD

Como indica Soto Rábanos (2006: 446), los manuales de confesión de la Baja Edad Media que difundirán las características de la confesión auricular «responden al modelo de practicar el sacramento del perdón impuesto por la famosa constitución 21 del IV Concilio de Letrán de 1215». Dichos manuales iban dirigidos a confesores y penitentes con el fin de instruir a los primeros en las verdades de la doctrina y en la administración de la penitencia, y a los segundos en la realización de un buen examen de conciencia, revisión de los pecados, petición del perdón y aceptación de la penitencia impuesta (Díez Garretas 2014: 7). Los manuales distinguían entre el perdón de Dios y el perdón de la Iglesia. Según Soto Rábanos (2006: 446), mientras que Dios atiende a la contrición, que se da en el interior y por tanto ausente de engaño, la Iglesia debe fijarse en las manifestaciones externas del arrepentimiento para que el penitente se reconcilie con ella, la cual, a diferencia de Dios, sí puede ser engañada. Esto conduce a que el perdón inmediato concedido por Dios ante la verdadera contrición no llegue a ser efectivo hasta que un ministro autorizado lo ejecute, otorgándole un poder de control que garantiza su intromisión directa e incuestionable en la vida del creyente. Además, el perdón eclesial afecta únicamente a la culpabilidad, dejando pendiente la expiación, el reato. Para lograr la expiación y la limpieza total, que permiten alcanzar la visión de Dios después de la muerte en el cielo, habría que permanecer un tiempo determinado en el purgatorio. Esto impide que, en el caso del moribundo, el creyente pueda descansar en paz tras haberse reconciliado y cubierto su necesidad de perdón y de resolución de los conflictos pendientes, ya que el perdón total se obtiene a través de una expiación pendiente que se pospone al óbito.⁶

6 «La doctrina sobre el purgatorio compagina muy bien con la nueva práctica penitencial, en la que se impone la satisfacción al arbitrio del confesor. La creencia en el purgatorio, como lugar de expiación a evitar, sirve para agilizar los perdones, para predicar y fomentar las limosnas y para impulsar las donaciones a iglesias e instituciones religiosas, con la excusa de alcanzar el perdón de los pecados del modo más completo posible, de hacer méritos para entrar directamente o casi en el cielo» (Soto Rábanos 2006: 447).

Soto Rábanos, en su artículo sobre la visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión, diferencia seis aspectos del pecado. Al referirse al segundo aspecto: *La ignorancia protege del pecado*, describe cómo el penitente debe responder al interrogatorio del confesor siguiendo el dictado de su conciencia. Es importante recordar que la conciencia de ser pecador estaba «ligada a la existencia misma del hombre. El hombre nace con el pecado auestas». De este uso de la razón, de esta toma de conciencia, se pasó al miedo al conocimiento, por ello en los manuales de confesión se pide a los confesores que no se excedan en el interrogatorio, «especialmente sobre los pecados de lujuria, no sea que enseñe nuevos modos de pecar, desconocidos hasta entonces por el penitente». De ahí la medida que se pide al confesor en el interrogatorio (Soto Rábanos 2006: 436).

Ante estas características tan estrictas de la confesión auricular, enmarcadas en la religiosidad extrínseca que difunde y defiende el IV Concilio de Letrán, Strange Mateu (2005: 1-2) considera que la *Confesión rimada* de López de Ayala es una de las modalidades de confesión posible, concretamente una confesión pública, por estar escrita y destinada a la lectura. Esta confesión, carente de la mediación sacerdotal, busca «la justificación penitencial directamente ante Dios» quien atiende a la contrición que se da en el interior del autor de la *Confesión*. La búsqueda de esta justificación directa quizás se debe a la experiencia secular que tiene el autor de los eclesiásticos a quienes critica en el *Rimado de palacio* (cc. 218-222 y 227ab) y al conocimiento y las consecuencias del Cisma de Aviñón, la existencia de dos papas disputándose «el poder de las llaves» que tanto le preocupaba.

La confesión pública de López de Ayala también puede sustentarse en la tradición paleocristiana, si consideramos que se trata de una confesión ante la asamblea de los creyentes (Brox 1979: 217). Siguiendo la propuesta de Brox, esta confesión, que busca públicamente el perdón de Dios y de los demás sin supeditarse al arbitrio de un confesor, reflejaría una religiosidad intrínseca, que a mi juicio practica el autor, una religiosidad que le mueve a la obtención del perdón, sin la necesidad de la

mediación sacerdotal que despierta su desconfianza. No como creyente «preocupado y confundido» (Strange Mateu 2005: 1), sino como creyente que, aunque preocupado, no está confundido en lo que respecta a su prioridad, a su necesidad interior de sentirse perdonado a través de este acto concreto y público, sin verse condicionado al cumplimiento de formalismos externos que nunca parecen suficientes en número y en forma al practicante de una religiosidad extrínseca. Recordemos que el perdón inmediato concedido por Dios ante la verdadera contrición no llegaba a ser efectivo hasta que un ministro autorizado lo ejecute, sin embargo esto no parece importar a López de Ayala que parece sentirse reconfortado solo con el perdón de Dios.

No obstante, es necesario recordar que, como se citaba en el *Libro de buen amor*, «las confesiones escritas no eran aceptables»:

Vino luego un fraile para lo convertir:
començól a predicar, de Dios a departir;
óvose Don Carnal luego mucho a sentir,
demandól penitencia con grand arremperir.

En carta por escripto le dava sus pecados,
con sello de poridat⁷ çerrados e sellados;
respondióle el fraire que-l non serian tomados;⁸
çerca d'esto le dixo muchos buenos ditados:

«Non se faz penitencia por carta nin por escripto,
sinon por la su boca del pecador contrito:
non puede por escripto ser asuelto nin quito;⁹
mester es la palabra del confesor bendito» (cc. 1128-1130).

Desde este punto de vista, la confesión de *Rimado de palacio* «no tendría un carácter sacramental», como bien sabría Pero López de Ayala, sino que cumpliría más bien «un propósito retórico [...] al servicio de funciones composicionales» (Strange

7 «Con sello de secreto...». Aquí comienza el autor a tratar del problema de la confesión y de su casuística, acudiendo a Graciano (*Decretum*, II, xxxiii) [entre 1140 y 1142].

8 «...que no le serían tomados los pecados», es decir, que no valía la confesión.

9 «... absuelto y libre». Es doblete jurídico.

Mateu 2005: 3-4). Sin embargo Strange Mateu considera que su carácter escrito y público no le hace perder el carácter de confesión personal. Lo único que hace en la *Confesión rimada* es mostrar «el proceso introspectivo de cualquier penitente» a través del examen de conciencia previo en el que se hace patente su conocimiento de la doctrina (2005: 9). No estaríamos ante un tratado sobre la confesión que ayudase al examen de conciencia como señal E. B. Strong (1969: 440), sino ante «una verdadera confesión personal, que consigna no sólo el reconocimiento y autoacusación de las faltas, sino el proceso mismo del examen de conciencia, representado aquí por el recuento de las normas y sus casos particulares». Dicha verdadera confesión le proporciona la autoridad moral para «hacer la crítica social de su época». Además, la razón de no encontrar en el texto revelaciones pormenorizadas que pondrían en tela de juicio el carácter de verdadera confesión personal se debe, como aparecen más arriba, a la exigencia a los confesores de no excederse en el interrogatorio, como recogían los manuales de confesión (Strange Mateu 2005: 11-12). La *Confesión rimada* es una confesión escrita, pública y sin mediación sacerdotal que, a pesar de su carácter no sacramental sigue «el tono, las reticencias u omisiones» exigidas por la doctrina lo que la configura como verdadera confesión personal (2005: 14). Para considerar esta confesión como un «acto superficial», explica Strange Mateu (2005: 15), sería necesario un análisis anacrónico de la misma. No olvidemos que la confesión auricular generaba inquietud entre los fieles y polémica entre los teólogos como quedaba ejemplificado en el *Libro de buen amor* (cc. 1128-1130, 1144-1147 y 1154-1158).

A lo largo de la *Confesión rimada*, el autor expone sus pecados a través de la revisión de los Diez Mandamientos, los Siete Pecados Mortales, las Obras Corporales de Misericordia, los Cinco Sentidos y las Obras Espirituales de Misericordia (cc. 20-190). Esta confesión de tono personal «es reemplazada por la *confesión de los Males del Mundo*», como muestra Germán Orduna. Éste considera que no es posible la obtención de la gracia del perdón y la asistencia divina sin el reconocimiento, tanto de los pecados individuales como de los pecados de su tiempo. Por ello, la *Confesión*

rimada estructura la intencionalidad del autor, ya que transformando al hombre se renovará la sociedad (Orduna 1998: 197-198).

A pesar de los diferentes obstáculos y escrúpulos —propios de una religiosidad extrínseca— que suponen el carácter secreto de la confesión auricular, la presencia de ministro autorizado para la misma, la escrupulosa enumeración de todos y cada uno de los pecados cometidos y su consiguiente arrepentimiento, la penitencia específica para cada uno de ellos y la obtención de la expiación plena a través de la estancia en el purgatorio, López de Ayala parece centrarse sólo en su conciencia interior. Dentro del *Regimiento de Príncipes*, antes de la exposición sobre la muerte, el juicio y el infierno (cc. 554-575), explica como la paz verdadera debe estar fundamentada en la paz interior (c. 536) que es fruto de la conversión también interior y que se refleja a través de hechos concretos como son «el perdón al prójimo, el ejercicio de la caridad (cc. 537-543) y el aborrecimiento del mundo (cc. 544-553)» (Orduna 1998: 205) como caracteriza a la religiosidad intrínseca. Además, como indicaba en las estrofas 828-829, el autor aboga por dejar en las manos de Dios la resolución del cisma, confiriendo a dicha confianza la importancia suficiente para sus propias culpas.

La *Confesión rimada* (cc. 20-190), que aparece como una confesión pública, prescindiendo de la mediación sacerdotal en búsqueda de una justificación directamente ante Dios (Strange Mateu 2005: 1-2), o como una confesión ante la asamblea de los creyentes (Brox 1979: 217), despliega «todo el proceso de la penitencia [...] desde el examen de conciencia y repaso de la doctrina, pasando por al contrición o arrepentimiento, hasta la acusación o confesión de los pecados» (Strange Mateu 2005: 14).

Además, delegar únicamente en Dios la acción de juzgar, subraya la búsqueda del perdón de Dios en detrimento del perdón de la Iglesia a través de uno de sus ministros autorizados. Parece que la no efectividad de la confesión por la ausencia de un ministro autorizado no resultase relevante para él; ya que su preocupación reside en obtener el perdón inmediato concedido por Dios ante la verdadera contrición de

su alma. Por esta razón, comienza el libro encomendándose a Dios y esperando que la Trinidad le ayude a ordenar su *fazienda*, término que en la Edad Media designaba no sólo los bienes o riquezas, sino también las preocupaciones o asuntos que tiene entre manos, tanto lo que llevó a cabo como lo que está pendiente de hacerse:

Aquesta Trinidad llamo con gran amor,
que me quiera valer e ser merescedor
de ordenar mi fazienda en todo lo mejor
que a mi alma conpliere, que só muy pecador (c. 5).

Lo primero encomiendo, en este escripto,
mi alma a Dios, que [...] la crió,
por su preçiosa sangre después la rredimió,
que la quiera perdonar si en algo falllesció (c. 8).

De modo similar concluye dicho *Rimado*, solicitando el perdón de Dios y se encomienda nuevamente a Él:

Homilmente soplico a Ti, Nuestro Señor,
que te plega que aya perdón, yo pecador,
porque me atreuí de ser escriuidor
destas palabras santas, si en ellas ovo error.

[E] quiera la tu graçia venina otorgar
a mi, tu pobre sieruo, por que pueda cobrar
los gozos perdurables, que nunca ha[n] de finir,
e de peligros [...], me quiera apartar (cc. 2102-2103).

La falta de mediación eclesial también se vislumbra en la falta de mediación celestial, ya que busca el perdón de sus pecados dirigiéndose a Dios a quien encomienda su alma (cc. 7cd-8ab), sin citar a la Virgen y a los santos como mediadores, como hará su sobrino Fernán Pérez de Guzmán en su *Confesión rimada* (Díez Garretas 2014: 34):

Yo, muy pecador, a Dios me confieso
e a Nuestra Señora e a todos los santos
de los mis pecados, e si digo cuántos
faré infinito e largo proceso,
que son más que arenas del mar [...].

CONCLUSIONES

Los *exempla* que configuran la obra, su experiencia —al mismo tiempo espiritual y secular— y la figura de Job como modelo de cristiano y de creyente paciente, resultan determinantes para demostrar, no solo la autenticidad de la *Confesión rimada*, sino su independencia. La experiencia secular que le proporciona su relación directa con los miembros del clero y su intervención en el cisma le proporcionan un distanciamiento de los eclesiásticos y una actitud realista y crítica con ellos. Sin embargo, la necesidad que tiene como creyente de sentirse perdonado por Dios, le mueve a buscar el perdón directamente en Él sin la necesidad de los pertinentes mediadores como prescribía el IV Concilio de Letrán y sin atender a las presiones del entorno como hizo Job. Por tanto, considero que no sólo es honesta su confesión ante un Dios igualmente honesto, sino que al igual que Job, su confianza en el Juez justo no se ve zarandeada por las incertidumbres que le inculca su entorno. Es la lucha entre la religiosidad extrínseca, que busca contantemente seguridades en mediadores y en gestos carentes de profundidad, y la religiosidad intrínseca que se fundamente en la coherencia interna y en la experiencia crítica alejada del *uso* mercantilista de la religión, al apostar por la *vivencia* de la misma:

Por mucho que ayunes e fagas oraçión,
e oigas muchas misas e muy luego sermón,
e des muchas limosnas e a pobres rraçión,
si paz en ti no ouieres, estarás en ocasión.

Ca si tú non perdonas al que te fallesçió
e te dura rrencor contra el que a ti erró,
la paz e caridat en ti ya fallesçió,
e quien sin ella ayuna, atanto se perdió (cc. 537-538).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLPORT, Gordon W. (1950), *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, London, Constable.
- ALLPORT, Gordon W., & J. Michael ROSS (1967), «Personal religious orientation and prejudice», *Journal of Personality and Social Psychology*, 5/4, pp. 432-443.
- ANGHEBEN, Marcello (2007), *Le Jugement dernier entre Orient et Occident*, dir. Valentino Pace, París, Editions du Cerf.
- ARIÈS, Philippe (2000), *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado.
- ARIÈS, Philippe (2011), *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.
- AUERBACH, Erich (1979a), «Adán y Eva», en *Mimesis*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 139-165 [1ª edición en alemán 1942].
- AUERBACH, Erich (1979b), «El mundo en la boca de Pantagruel», en *Mimesis*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 245-264 [1ª edición en alemán 1942].
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2012), «Los pecados capitales en el Mester de clerecía: La mi entención por que lo fiz», en *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de estudios medievales. Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, coord. Esther López Ojeda, pp. 477-508. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- BASCHET, Jérôme (1993), *Les justices de l'au-delà: les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècles)*, Roma, École Française de Rome.
- BASCHET, Jérôme (2009), *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BROX, N. (1979), «Confesión, I. Sagrada Escritura», en *Conceptos fundamentales de la teología*, dir. Heinrich Fries, 2ª ed., Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 216-220.
- CUESTA SERRANO, Jaime (ed.) (2012), *Libro de miseria de omne*, Madrid, Cátedra.
- CURTIUS, Ernst Robert (1955), *Literatura europea y Edad Media Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- DÍEZ GARRETAS, María Jesús (2014), «La *Confesión rimada* de Fernán Pérez de Guzmán: estudio y edición», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, 3, pp. 1-131.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Jaime (2006), «Estructura y unidad en el *Libro de miseria de omne*», en *Campus stellae: haciendo camino en la investigación literaria*, 1, coords. Dolores Fernández López, Mónica Domínguez Pérez y Fernando Rodríguez Gallego, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 165-174.

- JOSET, Jacques (2004), «El pensamiento de Juan Ruiz», en *Juan Ruiz, arcipreste de Hita, y el «Libro de Buen Amor»*, eds. Francisco Toro Ceballos y Bienvenido Morros, Alcalá la Real, Ayuntamiento Alcalá la Real-Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, pp. 105-128.
- LE GOFF, Jacques (1981), *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard.
- LÓPEZ DE AYALA, Pero (1987), *Rimado de palacio*, ed. Germán Orduna, Madrid, Castalia.
- MINOIS, Georges (1994), *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós.
- ORDUNA, Germán (1998), *El arte narrativo y poético del Canciller Ayala*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RICO, Francisco (1997), «Entre el códice y el libro (Notas sobre los paradigmas misceláneos y la literatura del siglo XIV)», *Romance Philology*, 51/2, pp. 151-169.
- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino (2007), *La Justicia del más allá. Iconografía en la corona de Aragón en la baja Edad Media*, Valencia, Universitat de València.
- RUIZ, Juan (Arcipreste de Hita) (2008), *Libro de buen amor*, ed. Alberto Blecua, Madrid, Cátedra.
- SCHOLBERG, Kenneth R. (1971), *Sátira e invectiva en la España medieval*, Madrid, Gredos.
- SOTO RÁBANOS, José María (2006), «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana», *Hispania Sacra*, 58/118 (julio-diciembre), pp. 411-447.
- STRANGE MATEU, Juan Antonio Lincoln (2005), «Revaloración crítica de la *Confesión rimada* del Libro Rimado de palacio de Pero López de Ayala», *Medievalia*, 37, pp. 1-16.
- STRONG, E. B. (1969), «The Rimado de Palacio: López de Ayala's Rimed Confession», *Hispanic Review*, 37, pp. 439-451.
- UBIETA López, José Ángel (dir.) (1998), *Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- VASVARI, Louise O. (1985-1986), «La digresión sobre los pecados mortales y la estructura del Libro de Buen Amor», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 34/1, pp. 156-180.

RESUMEN

El proceso de creación de la obra *Rimado de palacio* está fechado desde 1379 hasta 1403, año en que López de Ayala decide recopilar su obra en un único libro. *Rimado de palacio* es una extensa exposición didáctico-moral-religiosa organizada sobre dos grandes *exempla*, su propia experiencia espiritual y secular, y la experiencia de Job como espejo de paciencia. El texto posee una estructura heterogénea, que incorpora un manual de confesión, una reflexión sobre la condición del rey y de diversos estamentos, un cancionero y una glosa al *Libro de Job*.

La obra se inicia con la *Confesión rimada* que el autor subdivide en diferentes apartados. Tras encomendarse su alma a Dios, se confiesa de todas sus culpas repasando los mandamientos, los pecados capitales, las obras corporales de misericordia, los cinco sentidos y las obras espirituales de misericordia. El carácter honesto de esta *Confesión rimada* refleja la lucha interior entre su experiencia espiritual frente a su experiencia secular, entre la religiosidad intrínseca vivida por algunos creyentes y la religiosidad extrínseca promulgada, mayoritariamente, por la jerarquía de la Iglesia.

PALABRAS CLAVE: Pero López de Ayala, *Confesión rimada*, tratados de confesión, confesión auricular, extrínseca y religiosidad intrínseca.

ABSTRACT

The process of creating *Rimado de palacio* work is dated from 1379-1403, when Lopez de Ayala decides to collect his work in a single book. *Rimado de palacio* is a large educational-moral-religious exhibition organized on two *exempla*, Lopez de Ayala's spiritual and secular experience and Job's experience as a mirror of patience. The text has a heterogeneous structure, which incorporates a manual of confession, a reflection on the condition of the king and various strata, a songbook and a commentary on the Book of Job.

The work begins with the *Confesión rimada* that the author divided into different sections. After commend his soul to God, he confesses his sins reviewing all the commandments, the capital sins, the corporal works of mercy, the five senses and the spiritual works of mercy. The honest character of this *Confesión rimada* reflects the inner struggle between his spiritual experience and his secular experience, between

the intrinsic religious orientation experienced by some believers and the extrinsic religious orientation enacted by the hierarchy of the Church mainly.

KEYWORDS: Pero López de Ayala, *Confesión rimada*, confessional tracts, auricular confession, extrinsic and intrinsic religious orientation.