

César González Ochoa

El 'amor de los muchachos' en la cultura medieval

Las relaciones entre personas del mismo sexo en mayor o menor grado han sido calificadas como antinaturales y han sufrido la condena de la sociedad. La Edad Media no escapa a esta tendencia; es más, se trata de una de las épocas en las cuales los amores desviados de sus funciones reproductivas han sido más atacados y condenados. Cuando se busca la explicación para este hecho, la solución ha sido optar por el camino fácil: toda la culpa es de la moral cristiana, ya que es una época dominada completamente por la Iglesia. Aunque reconocemos que es un elemento importante de la explicación, pensamos que hay otros aspectos que merecen revisión. Las páginas siguientes pretenden dar algunos elementos al plantear la cuestión de la homosexualidad en la época medieval no como un asunto cerrado sino como un problema que es necesario discutir. En la primera parte se expone esta idea por medio de un libro de gran influencia, *De planctu naturae* de Alano de Lille; en la segunda se proponen dos posibles lados de la explicación.

1. *El problema de la condena a la homosexualidad*

Los vínculos entre las artes liberales y la religión no siempre fueron cordiales, sobre todo durante la Edad Media y especial-

mente hasta antes de Occam. A lo largo del siglo xi, dos tendencias se enfrentan: la primera subordina la fe a la dialéctica y la segunda rechaza todo uso de las artes del hombre libre; una y otra se encarnan en las figuras de Berengario de Tours y Pedro Damían. De acuerdo con Berengario, podemos confiar en las palabras pues éstas dan cuenta de la realidad, incluso cuando se trata de asuntos divinos; por tanto, el estudio de la gramática y de la dialéctica es una necesidad, sobre todo de los clérigos. En Pedro Damían se encuentra la actitud opuesta pues considera las artes liberales como obra de la sabiduría pagana, adoradora de los demonios; lo importante para él es sólo el esfuerzo individual, como el de los santos padres, que eran ignorantes tanto de la gramática como de la dialéctica y las demás artes. El monje necesita de las artes liberales sólo lo imprescindible para comprender lo que lee, decía Pedro Damían; todo lo demás no sólo es inútil sino peligroso. Según él, Dios no necesita de la gramática; para propagar las simientes de la fe envió a hombres simples, a pescadores, no a filósofos. Por ello insistía en que los hombres de la iglesia debían seguir en esta misma línea; los monjes que se hacen gramáticos, decía, no cumplen con su destino pues desprecian la regla de Benito y obedecen a la de Donato.

Para abundar en su diatriba contra las artes liberales, dice que el primer gramático de la historia fue el demonio, ya que se dirigió a Adán y a Eva para tentarlos con la promesa de que serían como dioses y, al hacerlo, declinó el sustantivo 'dios' en plural; una gramática que permita esta herejía no puede ser buena. En su libro *Sobre la santa simplicidad* dice: "¿Deseas aprender la gramática? ¡Aprende a declinar 'dios' en plural! El *artifex doctor*, al poner el primer fundamento del arte de desobedecer, introdujo una regla de declinación, desconocida en el mundo, para de este modo hacer adorar a varios dioses". Y la gramática no es su única enemiga; para él todas las artes liberales son nocivas: la dialéctica, por ejemplo,

usurpa atributos de Dios, ya que éste es el único que puede trastocar el orden de la naturaleza; sin embargo, el principio de contradicción se asigna el poder de controlar esa acción.

Antigramático y antidialéctico, Pedro Damiano es más conocido por dos rasgos: por un lado, fue uno de los primeros religiosos que abiertamente comenzaron a recoger los milagros de la Virgen,¹ y, por el otro, fue uno de los precursores de la revolución gregoriana de finales del siglo XI, la cual estuvo marcada por los esfuerzos para centralizar el gobierno de la Iglesia y por establecer claramente una distinción entre legos y clérigos. En este papel asumió como tarea la crítica a la homosexualidad y, en general, a todo tipo de actividad sexual desviada de la función reproductora. Uno de sus escritos, el *Liber Gomorrhianus*, es una abierta discusión y condena a la sexualidad llamada contra natura; aunque considera el sexo entre hombres como el más pecaminoso, incluye a la masturbación entre lo contrario a la naturaleza, tal como lo hicieron otros pensadores medievales. Hay una escala de cuatro grados entre los pecados contra la naturaleza, según dice en el inicio de su escrito:

Pueden distinguirse cuatro tipos de esta forma de maldad criminal en un esfuerzo por mostrar la totalidad del asunto de una manera ordenada: algunos pecan contra ellos mismos; algunos por las manos de otros; otros en los muslos; y, finalmente, otros cometen el acto completo contra natura. La gradación ascendente es manifiesta porque el último de los mencionados se juzga como el más serio que los precedentes; de allí que se imponga una pena mayor a quienes caen con otros que a aquellos que se manchan sólo con ellos mismos, y son juzgados más severamente aquellos que completan el acto que aquellos que se

¹ Hasta esa época no existía el culto a la Virgen ya que los lugares de culto eran precisamente donde se encontraban las reliquias de aquellos a quienes se veneraba; como la Virgen fue 'arrebataada' a los cielos, no dejó ninguna reliquia, por lo que no existían templos a ella consagrados.

manchan por la fornicación femoral. El mañoso fraude del diablo idea estos grados de caída en la ruina de manera que mientras más alto es el nivel que la infortunada alma alcanza en ellos, más profundo cae en las profundidades del agujero del infierno.

Pedro Damían no es el único hombre de la Iglesia que condena las prácticas sexuales alejadas de los fines reproductivos, pero lo interesante es la cercanía que establece entre la gramática y las cuestiones religiosas. Unos cien años después, otro religioso, con posiciones muy distintas y en ocasiones opuestas a las de Damían, establece ese mismo nexo. Se trata de Alano de Lille. Teólogo y poeta, a quien se conoció como *doctor universalis*, Alano de Lille estudió y enseñó en París, vivió algún tiempo en Montpellier y más tarde se unió a los cistercienses. Como teólogo, compartió la reacción mística de la segunda mitad del siglo XII en contra de la filosofía escolástica, adoptando un punto de vista bastante ecléctico compuesto de racionalismo y misticismo; a diferencia de otros monjes cistercienses, defendió la dialéctica, la gramática y las artes liberales en general. Su preocupación por el rigor en la demostración —y con el ejemplo de la aritmética y la dialéctica— lo hizo buscar máximas o axiomas para la teología, al grado de que en su tratado teológico *El arte de la fe católica* utilizó la demostración matemática para tratar de probar la verdad de los dogmas del credo. Su *Tratado contra los herejicos* intentó refutar la heterodoxia sobre bases racionales, y en sus *Máximas de teología* asumió los principios de la fe como axiomas, como proposiciones evidentes por sí mismas que no requieren ser demostradas. A pesar de razonar a la manera matemática, no piensa que los artículos de fe sean demostrables, aunque sí se considere necesario dar razones probables, de manera que el espíritu sea llevado al convencimiento también por la fuerza del argumento; por tanto, si los herejes no se convencen por la autoridad de la Escritura, debe persuadirseles por la razón.

Como poeta, Alano se conoce en la historia de la literatura latina medieval por dos obras: en primer lugar el *Anticlaudianus*, extensa alegoría sobre la creación y perfeccionamiento del alma humana por Dios y por la naturaleza, la teología y la filosofía, las virtudes y las artes; en segundo, *El duelo de Natura (De planctu naturae)*, una sátira de los vicios humanos. Ésta, junto con los sermones de Bernardino de Siena y el *Libro de Gomorra* de Pedro Damiani mencionado antes, configuran las bases para condenar la actividad homosexual. Uno de los aspectos notables de la obra de Alano es la introducción de la cuestión de 'lo natural': en un escenario que recuerda la *Consolación de la filosofía* de Boecio, Natura visita al poeta en una visión en la que aparece la condena al homosexualismo por ser algo no natural; es decir, algo que escapa a su propia esfera de acción. Sabemos que, como personaje, la naturaleza no ocupó un lugar importante en el pensamiento de la Alta Edad Media, sino que siempre se mantuvo en un plano secundario; es en el siglo XII cuando irrumpe con gran fuerza gracias a las ideas neoplatónicas de la escuela de Chartres, especialmente en Alano de Lille; a través de él llega a Jean de Meun, el autor del segundo *Roman de la Rose*.

Es en esa escuela de Chartres donde se consolida el concepto medieval de 'naturaleza', entendida como regla del mundo físico y ético, principio de orden y resultante de la institución de un dios que es unidad. Alano piensa que Dios es uno, o la unidad; es el ser de todas las cosas, pero él mismo no tiene ser; es forma simple sin sujeto material, o forma sin forma, o forma de las formas. A pesar de ser un racionalista, no intenta demostrar la existencia de Dios ya que ésta no es objeto de ciencia alguna. Dice en su *Ars fidei*: "no sabemos qué es él, pero lo creemos". Este Dios es el creador de todo; creó "tanto los sujetos de las propiedades como las propiedades de los sujetos". Dios, a la manera de un arquitecto —que él llama *elegans architectus*— introduce el orden, establece leyes y, con ello, produce la armonía. Pero, con todo su poder, no crea directamente las cosas del mundo. De ma-

nera similar al demiurgo platónico —quien tiene necesidad de introducir cierto tipo de seres intermedios, los demonios, para crear los seres y las cosas del mundo, ya que, si él mismo los hubiera creado directamente, poseerían los mismos atributos que su creador, sobre todo el de la eternidad—, el dios de Alano también necesita un auxiliar en esa labor de ordenación de las cosas, y ese auxiliar, este “vicario de Dios” es Natura, su “alumna”, que es a la vez fecundidad (“principio original de todo lo que nace”) y fuerza de cohesión (“lazo del mundo”); por ello es la reina, pero sólo en la región del mundo. En *De planctu naturae* ella misma explica sus funciones:

Cuando Dios quiso llevar la creación de su palacio del mundo fuera de la morada espiritual de su preconcepción interior en un molde eterno, y expresar, como en una palabra material y por su real existencia, el mundo mental que había concebido desde la eterna fundación del universo, como un espléndido arquitecto, como un orfebre trabajando en oro, como el diestro artesano de una estupenda producción, como el industrioso trabajador de una maravillosa obra, diseñó la forma de su palacio terrenal no con la laboriosa asistencia de un agente exterior, ni porque tuviera un material a la mano, ni por cualquier necesidad, sino por el poder de su sola voluntad independiente. Entonces Dios añadió a este palacio del mundo varias clases de cosas, y, aunque separadas por la lucha de sus diferentes naturalezas, las gobernó con armonía y orden, haciendo leyes y dando enseñanzas. Y así unió con abrazos mutuos y fraternos las cosas antagonistas de la oposición de sus propiedades, entre las cuales estaban sus contrarias, y cambió la lucha de odio en paz de amistad. Todas las cosas, entonces, concordaron pacíficamente por medio de invisibles lazos de unión, la pluralidad regresó a la unidad, la diversidad a la identidad, la disonancia a la armonía, la discordia a la concordia. Pero después de que el Hacedor universal vistió todas las cosas con las formas de su naturaleza y las unió en matrimonio con porciones adecuadas a ellas individualmente, entonces, deseando que por el círculo de

mutua relación de nacimiento y muerte hubiera cosas perecibles, que hubiera estabilidad a través de la inestabilidad, infinitud a través de la no permanencia, eternidad a través de la transitoriedad, y que una serie de cosas tuvieran que estar continuamente tejidas juntas en una irrompible reciprocidad de nacimiento, decretó que cosas similares estampadas con el sello de la clara conformidad, se hicieran por la vía de la segura descendencia. Entonces me designó a mí como una especie de delegado, como un estampador para acuñar los órdenes de cosas, para el propósito de que yo formara sus figuras sobre los moldes apropiados, y no dejar que la forma variara de la forma del molde, y que a través de mi actividad y destreza no cambiara el aspecto de la copia del aspecto del original por adiciones de cualquier otro elemento. De acuerdo con ello, obedeciendo la orden, en mi trabajo estampo, por así decir, los varios cuños de las cosas en la imagen del original, ejemplificando la figura del ejemplo, formando armoniosamente lo semejante de lo semejante, y produzco las apariencias distintivas de las cosas individuales.²

También en el *Roman de la Rose* se expresa esta función de la naturaleza cuando, hacia el final del poema, entra Natura en el diálogo y dice:

Dios, con su gracia, tras disponer las demás criaturas según sus designios, me honró y me tuvo tanta consideración que me nombró su camarera [...] Incluso como condestable y vicaria, de lo que sólo soy digna gracias a su benevolencia. Así pues, Dios me ha honrado para que guarde la hermosa cadena dorada que une a los cuatro elementos, todos inclinados ante mí. Él me confió todas las cosas que están guardadas por esta cadena, y me encomendó su custodia y propagación. Él quiso que todos

² Alano de Lille, *De Planctu Naturae*, en J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 210. París, 1855; las citas están tomadas de Alain of Lille [Alanus de Insulis], *The Complaint of Nature*, Yale Studies in English, v. 36 (1908), traducción de Douglas M. Moffat, reimpresso en 1972 por The Shoestring Press Inc., Hamden, Connecticut, colección Archon Book.

me obedecieran y observaran mis reglas sin olvidarlas nunca, y que las retuvieran y guardaran para toda la eternidad, y en verdad todas se esfuerzan en hacerlo, salvo una sola criatura.³

Todo está bajo el gobierno de esta vicaria de Dios: el cielo, los mares, las nubes, las plantas, los animales; todas las criaturas le deben obediencia, pero, como dice Jean de Meun en su poema, hay una que escapa: el hombre. Dice Natura en el poema de Alano:

Puesto que todas las cosas están por la ley de su ser sujetas a mis leyes y deben pagarme un tributo correcto y establecido, casi todas, con derechos justos y con presentación semejante, regularmente obedecen mis órdenes; pero de esta regla general sólo el hombre está excluido por una anormal excepción. Él, desnudo del manto de la decencia [...] se atreve a provocar tumultos y lucha no sólo contra la majestad de su reina, sino también inflama la locura de una guerra intestina contra su madre. Otras criaturas, a quienes he otorgado menores dones [...] se sujetan voluntariamente a la inviolabilidad de mis órdenes. Pero el hombre, quien casi agotó el tesoro de mis riquezas, trata de vencer los impulsos naturales y arma contra mí la violencia de la malvada lujuria.

Como buen platónico, Alano deja ver en su obra el hecho de que cada cosa del mundo ocupa el lugar que le corresponde y realiza la función para la que ha sido creada. Nada escapa a esta fatalidad: el cielo, las estrellas, los planetas, el mar y el aire. Así continúa:

Todas las cosas, de acuerdo con la proclamación de mis órdenes, realizan razonablemente, de acuerdo a como su carácter nativo lo demanda, los deberes que mi ley ha fijado. El firmamento, de acuerdo con mi principio de enseñanza, conduce todas las cosas en el cotidiano circuito, y con identidad de giros

³ Guillaume de Lorris y Jean de Meun, *El libro de la rosa* (traducción de Carlos Alvar y Julián Muela), Madrid: Ediciones Siruela, 1986.

avanza en su carrera y se regresa desde donde avanzó. Las estrellas, a medida que brillan por la gloria del firmamento y lo visten con su esplendor, completan el corto día de la jornada, y al orientar el espacio celestial con sus variadas órbitas, sirven a mi majestad. Los planetas, de acuerdo con mis órdenes, restringen el rápido movimiento del firmamento, y ascienden en él con pasos opuestos para volver después del mismo lugar. También el aire, disciplinado bajo mi instrucción, ora regocija con suave brisa, ora llora en las lágrimas de las nubes como en simpatía, ora es convertido en furioso viento, ora es sacudido por el amenazante trueno, ora es desecado en el horno de calor, ora es aguzado por la severidad del frío. Los pájaros, que han sido creados en varias formas bajo mi supervisión y comando, maravillan grandemente a mi enseñanza a medida que cruzan las corrientes de aire en el batir de sus alas. Por mi mediación interventora, el mar se une estrechamente a la tierra por los firmes lazos de la amistad, y no se atreve a violar su solemne obligación de fe jurada con su hermana pues teme extraviarse en las habitaciones de la tierra más allá del límite establecido para sus recorridos. A mi voluntad y desecho, el mar ora está en la ira de la tormenta, ora retorna a la paz de la tranquilidad, ora, empujado por su hinchado orgullo, se eleva a semejanza de una montaña, ora es nivelado en una tersa llanura.

¿Por qué una sola criatura, el hombre, es la única que se atreve a desobedecer a su hacedora? ¿Qué razones tiene para no comportarse como todas las demás? Ya podemos intuir desde ahora que la respuesta tiene relación con el comportamiento sexual; y no es que a las demás criaturas vivas no les reconozca sexo o género, pero ellas obedecen también en este aspecto las normas dictadas por Natura. El poema empieza con una queja del poeta sobre la actitud de algunos hombres; dice:

Cambio las risas por lágrimas, la alegría por pesar, el aplauso por el lamento y las risas por el sufrimiento cuando veo que no se cumplen los decretos de Natura; cuando la sociedad se arruina y se destruye por el monstruo del amor sensual; cuando

Venus, peleando contra Venus, hace a los hombres mujeres; cuando con sus artes mágicas desmasculiniza a los hombres.

Ya puede verse aquí un esbozo de respuesta a las preguntas anteriores; lo que sorprende es su modo de expresarlo, en la que sexo y género gramatical se asimilan de una manera que recuerda a Pedro Damián; dice Alano en voz de Natura:

El hombre hecho mujer, oscurece el honor de su sexo, el oficio de la mágica Venus lo hace de doble género. Es tanto predicado como sujeto, llega a ser semejante a dos declinaciones, lleva las leyes de la gramática demasiado lejos. Aunque hecho por el trabajo de Natura, bárbaramente niega que es un hombre.

Y no se trata de una simple simulación ni de ficticias lágrimas, dice, puesto que "el sexo de la naturaleza activa tiembla lleno de vergüenza a medida en que declina en la naturaleza pasiva".

Todos los objetos y seres del mundo, tanto los inanimados como los animados, le deben obediencia a Natura pues, como ella misma dice, todos "temen grandemente separarse de mis reglas y cánones". Y en esta obediencia ciega lo que se destaca es la finalidad de su labor que en todos los casos es mantener la tierra poblada: todo lo que existe tiene como finalidad última permanecer en el mundo. En sus palabras:

Por mi orden y edicto, las lluvias están casadas con la tierra en una especie de abrazo imperial. Ambas, laborando incansablemente en la creación de progenie, no dejan de engendrar las varias especies de cosas. Los animales terrestres bajo mi examen y manejo no profesan actividades divergentes de la soberanía que está por encima de su obediencia. La tierra, en un momento encanecida por las blancas nevadas, en otro está ribeteada con florida vegetación. El bosque, en un momento con su frondosa mata crecida, en otro está esquilado por la aguzada navaja del invierno. El invierno mantiene las semillas enterradas en la profundidad de la madre tierra, la pri-

mavera las libera de su cautividad, el verano madura las cosechas, y el otoño despliega su riqueza.

Pero una especie entre todas desobedece sus leyes, sobre todo esta ley de los géneros que asigna al masculino y al femenino su función y que es la misma que gobierna los géneros gramaticales. Esa especie es la humana:

Sólo el hombre rechaza la música de mi arpa, entusiasmado por la lira de Orfeo. Porque la raza humana reniega de su alto nacimiento, comete monstruosos actos en su unión de los géneros, y pervierte las reglas del amor por una práctica de extremas y anormales irregularidades;

sólo el hombre, alumno de "una pasión distorsionada, pone el predicado en contraposición directa, contra todas las reglas". No es capaz de deletrear correctamente el amor pues es un iletrado sofista. De allí la queja de Natura:

Lamento haber adornado la naturaleza de los hombres con tantos privilegios y bellezas porque ellos abusan y hacen del honor desgracia, deforman la belleza del cuerpo con la fealdad de la lujuria, estropean el color de la belleza con chillona pintura y, al florecer en vicios, desfloran la floración de Flora.

Existen muchos de tales abusos, muchos ejemplos de lujuria y de amores desviados, entre los cuales, en su queja, enumera algunos:

Mirra, despertada por el picante aliento de Venus, pasa del afecto de hija a la lujuria, cumple y renueva con su padre el oficio de su madre. Medea, tratando cruelmente a su propio hijo de manera que éste pudiera erigir el ignominioso trabajo de amor, destruyó el amor pequeño y la obra gloriosa. Narciso, cuando su sombra habló falsamente de otro Narciso, se llenó de pensamientos soñadores y, al creer ser otro, corrió hacia el peligro de la pasión por sí mismo.

Con todo, su queja contra estos comportamientos no llega a ser tan fuerte como aquella contra otros actos en los cuales deliberadamente no está contemplada la reproducción, actos en los que “el espíritu de la matriz no imprime su sello sobre la materia, sino que más bien el arado ara sobre una playa estéril”. Y el problema no es tanto acerca del amor puesto que, de alguna manera o de otra, todos profesan su gramática. Y entre estas distintas maneras menciona las siguientes:

algunos abrazan sólo el género masculino, algunos el femenino, otros lo común e indiscriminado. Algunos, de género heteróclito, se declinan irregularmente: en el invierno en el femenino, en el verano en el masculino. Algunos, en la búsqueda de la lógica del amor, establecen en sus conclusiones la ley del sujeto y la ley del predicado en relación apropiada. Algunos, quienes tienen el lugar del sujeto, no han aprendido cómo formar un predicado. Algunos sólo predicán, y no esperan la adición apropiada del sujeto.

Las analogías no van sólo por el ámbito de la gramática, sino que también usa nociones de la métrica para hablar de esas prácticas sexuales al decir que “la medida yámbica va con el pie dactílico del amor terreno, en el cual nunca la sílaba larga permite una corta”.

El poeta pregunta a Natura cuál es el origen de la maldad del hombre, quiere saber por cuál

razón irracional, qué indiscreta discreción, qué afección desviada ha forzado la pequeña chispa de razón del hombre a dormir; éste, embriagado por la copa de Leteo de la sensualidad, no sólo se ha convertido en un apóstata de tus leyes, sino también un incorrecto rebelde contra ellas.

La única respuesta de Natura, como es de esperarse, es que ella no tiene la culpa ya que, como el trabajo era demasiado para ella sola, tuvo que recurrir a ayudantes:

en las afueras del mundo coloqué a Venus, quien es diestra en el conocimiento del hacer, como asistente de mi trabajo para que ella, bajo mi juicio y guía, y con la ayuda de su esposo Hymen y su hijo Cupido, trabajara en la formación de las cosas vivientes, y regularmente por la aplicación de sus productivos martillos a sus yunques, pudiera tejer el linaje de la raza humana en incansable continuación, con el fin de que no sufriera violenta ruptura en las manos de las moiras.

Cuando el interlocutor oye el nombre de Cupido, la interrumpe para investigar de quién se trata pues ha oído muchas descripciones de él pero siempre aparece cubierto con el manto de la alegoría sin dar a conocer su verdadera naturaleza. Natura se niega a responder y su argumento se encamina a convencer al poeta de que conviene más dejar a ese personaje en el olvido:

Por la autoridad del Ser celestial y de su pensamiento eterno, y con la aprobación de su corte y el acuerdo de Natura y el ministerio de las virtudes asistentes, dejemos separado del beso del amor celeste, como lo demanda el desierto de la ingratitud, dejemos degradado de los favores de Natura, dejemos aislado del armonioso conjunto de las cosas de la naturaleza a quien desvía el curso legal del amor, o a menudo naufraga en la glotonería, o se atraganta con avidez del delirio de la borrachera, o se quema de sed en el fuego de la avaricia, o asciende el sombrío pináculo del insolente orgullo, o sufre la profunda destrucción de la envidia, o mantiene la compañía del falso amor de la adulación. Dejemos que quien hace una excepción irregular a la regla del amor sea privado del signo del amor. Dejemos que quien está hundido en el abismo de la glotonería sea castigado por la vergüenza de la mendicidad. Dejemos que quien duerme en la corriente de la embriaguez de Leteo sea atormentado con los fuegos de la sed perpetua. Dejemos que a quien quema la pasión por poseer sufra la continua necesidad de la pobreza. Dejemos que quien, exaltado sobre el precipicio del orgullo, eche fuera el espíritu arrogante, caiga ignominiosamente en el valle de la abatida humildad. Dejemos que quien envidia y roe como

una polilla las riquezas de la felicidad de otro se encuentre primero como enemigo de sí mismo. Dejemos que quien cosecha regalos de los ricos por la hipocresía de la adulación sea engañado por una recompensa de valor ilusorio.

Con este discurso Natura quiere evitar la culpa, lo cual no consigue puesto que si designa ayudantes no es porque ella sola no pudiera con el trabajo, sino que lo hace para disfrutar de privilegios, como ella misma lo admite:

me complacía permanecer en el gracioso palacio de la región eterna, donde ninguna ráfaga de viento destruye la paz de la serenidad, donde ninguna noche de nubes sepulta el cielo abierto del día, donde no hay cólera de la violenta tempestad, donde ninguna locura amotinada amaga con truenos...

Probablemente esta actitud de Natura y su respuesta hizo que en el *Roman de la Rose* el ayudante de Natura fuera otro personaje, Genio, quien no sólo trabaja en la construcción del mundo, sino que es también quien califica como traidores a los hombres que no cumplen los designios de su hacedora. Con una curiosa analogía entre la reproducción y la escritura, dice que éstos “no se dignan echar mano a sus tablillas para escribir o para dejar una huella impresa. Sus intenciones son bien amargas, pues las tablillas se atrofiarán si no se emplean y si se abandonan en la ociosidad”. Es de suponer que habla de aquellos que no hacen uso en absoluto del dispositivo completo, tablillas y estilete; en este caso

los barbechos se tomarán yermos si no se les hunde a fondo la reja. ¡Ojalá se pudiera enterrar vivos a esos que se atreven a descuidar sus herramientas que Dios construyó con sus propias manos y entregó a [Natura]! Se las dio para que ella supiera hacer otras semejantes y dar un ser perdurable a las criaturas perecederas.

Esos seres humanos son criticables por no continuar la acción generadora (relacionada con su nombre, Genio); pero la crítica es mayor respecto a aquellos hombres que sí hacen uso de sus instrumentos de escritura pero de manera equivocada:

Mas los que no escriben con sus estiletos, gracias a los cuales los mortales viven siempre, sobre las preciosas y hermosas tablillas que no fueron aprestadas por [Natura] para permanecer ociosas, sino que las hizo para que todos los hombres fueran escritores y todos y todas vivieran, y los que reciben los dos martillos y no forjan como deben, diestramente sobre su buen yunque, y a los que los pecados y su necio orgullo ciegan tanto que desprecian el recto surco del bello y fértil campo, y van como unos desgraciados a labrar en tierra desierta, donde se pierde su simiente y donde jamás trazarán surco derecho, sino que irán torciendo el arado y confirmando sus perversas reglas con prácticas totalmente anormales [...] Que todos ellos, junto con la excomunión que les condena por seguir estas reglas, ¡que pierdan su bola y sus dos doblones, signos de que son machos! ¡Que les arranquen los martillos que llevan guardados dentro! ¡Que les quiten el estilete, por no haber querido escribir en las preciosas tablillas que les eran tan apropiadas! ¡Labrad, nobles! ¡Por Dios, labrad y restaurad vuestros linajes!

2. Dos intentos de explicación

En la literatura medieval, en la pintura, en todos los campos de la actividad humana encontramos esta misma condena a cualquier tipo de actividad sexual que se aparte de la finalidad generadora. Y es verdad que durante la Edad Media el cristianismo hizo esto mucho más patente. Sin embargo, si queremos buscar, más allá de la superficie, las causas de la existencia de textos tan represivos como los mencionados no podemos quedarnos únicamente con la idea de que la razón es que la Edad Media estuvo dominada por el cristianismo. Según Foucault, desde el siglo VI a.C.

encontramos muy claramente formulada la idea de que la actividad sexual es en sí misma bastante peligrosa y costosa, ligada con bastante fuerza a la pérdida de la sustancia vital para que una economía meticulosa deba limitarla por lo mismo que no es necesaria; encontramos también el modelo de una relación matrimonial que exigía por parte de los dos cónyuges una igual abstención de todo placer extraconyugal.

Por lo cual

es preciso ver que el principio de una templanza sexual rigurosa y cuidadosamente practicada es un precepto que no data del cristianismo, desde luego, ni de la antigüedad tardía, ni siquiera de los movimientos rigoristas que tuvieron vida, con los estoicos por ejemplo, en la época helenística y romana.⁴

Con todo, tenemos la suficiente información del mundo griego para decir que había una sexualidad más libre, que el amor homosexual —el amor de los muchachos, como lo llama Foucault— no era visto como pecaminoso o que tuviera que ocultarse. Sin embargo, como el mismo autor advierte, el término *homosexualidad* no parece adecuado para describir una experiencia muy diferente a la que ahora así denominamos. La razón es que los griegos

no oponían como dos elecciones exclusivas, como dos tipos de comportamiento radicalmente distintos, el amor del propio sexo y aquel del otro. Las líneas divisorias no seguían semejante frontera. Aquello que oponía a un hombre temperante y dueño de sí mismo de aquel que se daba a los placeres era, desde el punto de vista de la moral, mucho más importante de lo que distinguían entre sí a las categorías de placeres a las que no podía consagrarse por entero.

⁴ Michel Foucault, *El uso de los placeres*, v. 2 de *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI, 1986, pp. 226-227.

Podría hablarse de bisexualidad de aquellos hombres públicos cuya conducta conocemos, si pensamos en la elección que hacían entre los sexos, “pero esta posibilidad no se refería para ellos a una doble estructura, ambivalente y bisexual del deseo”; es decir, no había para ellos dos tipos de deseo. “A sus ojos, lo que hacía que se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son ‘bellos’, cualquiera que fuera su sexo”.⁵ El mismo deseo se dirigía a todo lo que era deseable, fuera hombre o mujer, pero ese deseo era tanto más noble si se dirigía a lo más bello o más honorable.

En los dos primeros siglos de nuestra era, la práctica del amor por otro del mismo sexo no desaparece ni cambia la calificación; sigue siendo algo natural. Lo que cambia es la manera como se le interroga, lo cual origina otro tipo de cambios: “Comparada con sus altas formulaciones de la época clásica, la reflexión sobre el amor de los muchachos perdió, en los primeros siglos de nuestra era, si no actualidad, por lo menos intensidad, seriedad y lo que tenía de vivo”.⁶ Esta tendencia condujo a un reforzamiento de la austeridad. ¿Habría que reconocer en esto —se pregunta Foucault— el esbozo de la moral sexual futura, la medieval, y en general la cristiana, en la que el acto sexual se considera como un mal, que sólo sería legítimo si es entre cónyuges, y por tanto, el ‘amor de los muchachos’ es contra natura?⁷

La búsqueda de una explicación satisfactoria de esa condena de la actividad homosexual en la Edad Media habría que buscarla en otro lugar. Postulamos aquí dos intentos de explicación de la condena a toda actividad sexual desviada de su función

⁵ *Ibid.*, pp. 172-3.

⁶ M. Foucault, *La inquietud de sí*, v. 3 de *Historia de la sexualidad*, México: Siglo XXI, 1987, p. 174.

⁷ *Ibid.*, p. 216.

reproductora. El primero tiene que ver con un esquema funcional de la sociedad según el cual ésta se divide en tres categorías fundamentales; el segundo se refiere al gasto improductivo, al desperdicio de aquellos que “labran en tierra improductiva donde se pierde la simiente”. A continuación damos una breve descripción de ambos.

Con respecto a la primera, situamos un poco arbitrariamente el punto de inicio de la búsqueda en la noción de orden. La Edad Media entiende el orden basado en jerarquías, en

divisiones que distribuyen los cargos, que son básicamente dos: uno que se comunica con el cielo y que enuncia las reglas, y otro cuya función es hacer aplicar tales reglas; es decir, los obispos y los reyes. No obstante, en todas las sociedades, como ha mostrado Dumézil, ha existido la triplicidad de funciones como elemento del sistema; es decir, que lo que reina es la desigualdad.⁸

Son éstas las dos primeras funciones —la de los que oran y la de los que gobiernan— pero como requieren de otras personas que los alimenten, es necesaria una tercera. Así pues, las funciones clásicas descritas por Dumézil son las de los *oratores*, los *bellatores* y los *laboratores*, tripartición que, según el propio autor, ha sido “un medio de analizar, de interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres”.⁹

El término *orden*, *ordo* en latín, se usaba en la época al menos con dos significados. El primero es el que otorga al individuo una posición; es, por tanto, un principio de clasificación. En este sentido, un orden es un conjunto de individuos, “un cuerpo privilegiado aislado del resto, investido de responsabilidades particulares y que manifestaba a los ojos de los otros su cohesión, su superioridad, su dignidad por el rango”. De esta

⁸ César González Ochoa, *A lo invisible por lo visible. Imágenes del occidente medieval*. México: UNAM, 1995, p. 131.

⁹ Georges Dumézil, *Mito y epopeya*, Barcelona: Seix Barral, 1977.

manera puede hablarse del orden de los *bellatores*, por ejemplo. La segunda acepción de *ordo* es "la organización justa y buena del universo, aquello que la moral, la virtud y el poder tienen la misión de conservar".¹⁰ Este segundo significado es el que utiliza san Agustín en *De Ordine*, pues así denominó el camino que conduce hacia Dios.

En sus primeros siglos de vida, el cristianismo reduce las tres funciones a únicamente dos, la del sacerdote y la del rey; es la concepción del poder denominada gelasiana ya que fue enunciada así por el papa Gelasio ante el emperador Anastasio a finales del siglo V con la siguiente fórmula: "lo que gobierna el mundo es doble, la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real". Se trata de dos oficios autónomos, pero interdependientes ya que uno tiene necesidad del otro, aunque no están en el mismo nivel, pues existen dentro de una visión de mundo donde el cielo es superior y la tierra inferior; por tanto, la primera función es más importante. No obstante, en los textos de Agustín no se conciben el cielo y la tierra como separados ya que, aunque "la población de la Ciudad de Dios está constituida principalmente por ángeles, una parte elegida entre los hombres mortales se reúne permanentemente allí sumándose a los ángeles inmortales". Precisamente para no interrumpir esta continua migración de la tierra al cielo es necesario el mecanismo que permite la generación de seres humanos; es ésta la justificación del acto procreador.

La reintroducción del orden ternario en la Edad Media se consiguió gracias a la obra de un griego o sirio del siglo V, Dionisio el Areopagita. Dos nociones se destacan en sus textos *De la jerarquía celeste* y *De la jerarquía eclesiástica*: en primer lugar, que jerarquía quiere decir orden sacro y, en segundo, que la división de toda jerarquía es ternaria. Así, el ciclo está

¹⁰ George Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot, 1983, p. 115.

habitado por tres jerarquías de seres divinos: en primer lugar la tríada de serafines, querubines y tronos; la última de éstas comunica a la primera de la siguiente tríada (formada por dominaciones, virtudes y potencias) el esplendor que ha recibido; a su vez, la última de ésta le comunica a la primera de la siguiente, formada por principados, arcángeles y ángeles. Aquí acaban las jerarquías celestes, y allí mismo se inicia la jerarquía eclesiástica, cuyo primer nivel es el de los obispos; después están los sacerdotes, que distribuyen el cuerpo de Cristo, y finalmente los simples clérigos que purifican y bautizan. Como la sociedad humana es imperfecta, sólo hay lugar para dos jerarquías; por tanto, la segunda comienza por la jerarquía de los perfectos, y ésta se comunica con la de los perfeccionables, cuyos componentes no están muy claramente definidos, y en el último lugar está la de los monjes, quienes, aunque más puros que los integrantes de los órdenes superiores de la misma jerarquía, no cumplen funciones de dirección.

Todo el resto del primer milenio de nuestra era dominó la propuesta binaria de Gelasio pero en el siglo XI resucita el esquema ternario en las obras de los obispos Gerardo de Cambrai y Adalberón de Laon. Dice DUBY:

Fue sin lugar a dudas la lectura de Dionisio lo que [les] permitió trazar el proyecto de su admirable edificio; de él recibieron la incitación para presentar el esquema ternario como el marco de toda organización justa de las relaciones entre los hombres. Organización jerarquizada, es decir, sagrada, pero que instituye también la desigualdad necesaria, aquellas relaciones mesuradas, aquel juego de intercambios que va y viene sin tregua de un extremo a otro de la cadena interminable gracias a la cual, misteriosamente, se expande y al mismo tiempo regresa a su fuente de amor que mueve el sol y las estrellas.¹¹

¹¹ *Ibid.*, p. 163.

De acuerdo con el obispo Gerardo, los hombres de la Iglesia pueden vivir en el ocio sagrado que exige su oficio porque los guerreros garantizan su seguridad y los productores, los trabajadores de la tierra, gracias a su labor, garantizan el alimento. A su vez, los labradores, protegidos por los guerreros, obtienen el perdón de Dios a través de las plegarias de los sacerdotes. Los guerreros, por su parte, obtienen también sustento de los trabajadores y de los sacerdotes obtienen redención por medio de los sacramentos y la liturgia. Adalberón completa este esquema al establecer que hay dos oficios que se delegan de modo distinto: el de los *oratores*, por medio de un sacramento (de allí que los que reciben esta delegación sean 'ordenados'), y el otro, el oficio de la guerra, que responde a la naturaleza pues se transmite por la sangre. Pero como en el universo reina la desigualdad, los hombres están divididos, en primer lugar por la naturaleza:

algunos nacen libres y otros no, algunos 'nobles' y otros 'siervos'. Permanecen en esta posición originaria mientras vivan en la parte del mundo mancillada por el pecado. En la medida en que adaptan su existencia a las exigencias del *ordo*, respetan la ley divina que los empuja a vivir como viven los ángeles y logran escapar de la impureza, los servidores (o siervos) de Dios se liberan de lo que impone la diferencia de condiciones. Ello insta una tercera categoría en estado de sumisión, el 'vulgo', conducido por los *oratores* y los *bellatores*.¹²

Para Adalberón, la servidumbre es hereditaria y de ello deriva la obligación de trabajar; es ésta la tercera función, con la cual tenían que cumplir los que no estaban ordenados y los que no tenían sangre noble. Es decir, los excluidos por las dos separaciones: el *ordo* que separa los sacerdotes de los laicos y la naturaleza que separa los nobles de los siervos. Pero, aunque

¹² *Ibid.*, p. 97.

haya intercambio de servicios entre los componentes de las tres funciones y cada orden sea indispensable para las otras, hay desigualdad entre ellas. Es ahora el momento de integrar la sexualidad en este esquema y para ello basta la distinción realizada por la primera separación, la que coloca en un polo a los hombres de la Iglesia y en el otro a los laicos: los primeros, "ya vinculados con lo paradisiaco, gobernados por la ley divina, los servidores de Dios, libres o, mejor dicho, liberados gracias a esta ley simultáneamente del trabajo servil y del pecado sexual", y los segundos, los que "deben procrear, copular o integrarse por lo tanto al matrimonio".¹³ El matrimonio, por tanto, está prohibido a los primeros pero a los segundos no sólo les está permitido sino prescrito. En los textos de Gerardo y Adalberón se reconoce el peso de la carne entre los laicos y que la función de éstos es engendrar, asegurar mediante la reproducción la supervivencia de la especie. No obstante, no es posible la procreación sin pecado, lo cual es el origen de la desigualdad: son las relaciones carnales las que crean los 'géneros', la distribución de los laicos entre las diferentes capas sociales, desde los siervos en el nivel más bajo hasta los nobles, que son los que pueden alcanzar más fácilmente la santidad.

Así, a la categoría básica clérigo-laico se le superpone otra, la formada por el par castidad-casamiento, lo que conduce a final de cuentas a que aparezca la división entre los dos órdenes como de naturaleza sexual: ningún clérigo debe tener mujer, es la regla de su orden; pero los laicos pueden también constituir un orden, o sea, tener una regla referente al mismo objeto, lo sexual. Esta regla es que deben tener mujer, pero no de cualquier manera sino por medio del sacramento del matrimonio. Esto aparece explícitamente en el poema de Adalberón dedicado al rey Roberto y escrito entre 1028 y 1031, del cual Duby comenta: "los miembros de la 'orden de la Iglesia' están some-

¹³ *Ibid.*, p. 195.

tidos a la 'ley divina'. Esta 'ley santa los aparta de toda mancebilla terrestre'; les ordena 'purificar su espíritu y su cuerpo'"; Dios establece que sean castos y para permanecer en esa castidad les prohíbe el matrimonio. Pero lo prohíbe sólo a ellos, puesto que "es preciso que la especie humana sobreviva hasta el último día. La función de los 'nobles' y de los 'siervos' es engendrar, fecundar a la mujer. [...] Sin embargo, esta función reproductora debe ser cumplida dentro de su 'orden', del grupo funcional en que Dios le ha colocado".¹⁴

En resumen, a los clérigos se les prohíbe el matrimonio, pero a los laicos no sólo no se prohíbe sino que para ellos es obligatorio pues tienen que reproducirse sin cesar. Por tanto, no pueden —como dice Genio en el *Roman de la Rose*— desperdiciar su simiente, no pueden sembrar en tierra estéril. Todo laico debe procrear, debe reproducirse. Es ésta su obligación. Y para reforzarla se requiere no sólo acentuar esta prescripción sino también calificar negativamente a quienes no la cumplan, a los que derrochen, malgasten, despilfaren o desperdicien su simiente. Aquí entra en acción la segunda de las propuestas de explicación y para ello hay que apelar a la más general noción de productividad, una de las palabras clave del pensamiento occidental según el cual la sociedad se basa en intercambios de todo tipo y éstos se realizan sobre la base de la equivalencia. En sociedades distintas a las nuestras —y que muchos autores denominan simplemente primitivas— el intercambio no funciona de acuerdo con el principio de la equivalencia sino que se basa en una incesante e ilimitada reciprocidad; allí el trabajo no se considera como una pura inversión que se recupera con un valor multiplicado al final del proceso productivo, sino que se ve más bien como semejante a un ritual, como algo dado y perdido que no tiene una relación necesaria con la compensación. Allí no se piensa que el producto de la cosecha es un resultado lógi-

¹⁴ Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid: Taurus, 1984, p. 97.

co del trabajo invertido, sino que lo cosechado viene como un añadido al mantenimiento del intercambio, de la coherencia del grupo con los dioses o con la naturaleza. Por esta razón, una parte del producto obtenido se destina al proceso de gasto improductivo o sacrificio con el propósito de preservar ese movimiento simbólico que no se interrumpe: no se toma nada de la naturaleza sin calmar a los dioses por medio de un sacrificio.¹⁵ Este modelo del intercambio funciona sobre bases distintas a la equivalencia, en las cuales tiene un lugar el sacrificio, pero también la fiesta, el regalo, la destrucción, y más allá, la poesía y el arte, es decir, todas esas prácticas no estructurales, para las cuales Mauss ofrece un esquema general, el del don. El don, la fiesta, etc., son hechos sociales totales porque ponen en juego, en algunos casos, a la totalidad de la sociedad y en otros a un número amplio de sus instituciones. En ese tipo de sociedades, las 'primitivas', Mauss concibe el intercambio de una manera generalizada, como el común denominador de todas las actividades sociales, en apariencia heterogéneas. Según él, en las economías anteriores a la nuestra,

nunca se comprueban simples intercambios de bienes, de riquezas o de productos en el transcurso de un mercado entre individuos; en ellas no son los individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que intercambian o contratan; las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos enfrentados en el terreno mismo, ya sea por medio de sus jefes, ya sea de las dos formas a la vez. Lo que se intercambia no son exclusivamente bienes y riquezas, muebles o inmuebles, cosas económicamente útiles; son sobre todo cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado no es más que uno de sus momen-

¹⁵ Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas: Monte Ávila, 1980, p. 87.

tos, y en donde la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente.¹⁶

La explicación de Bataille de este fenómeno es que la actividad humana no puede reducirse únicamente a los procesos productivos, por lo cual la noción de consumo tiene que replantearse como conformada de dos partes: una "está representada por el uso del mínimo necesario, para los individuos de una sociedad determinada, para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva"; es la condición de la producción. La otra parte, que es precisamente la que él denomina la parte maldita, "está representada por los gastos llamados improductivos: el lujo, los lutos, las guerras, los cultos, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de su finalidad reproductiva)", todas las cuales representan actividades que tienen su finalidad en sí mismas.¹⁷ A esta segunda parte del consumo la llama simplemente 'gasto' y se caracteriza por el hecho de que, en todas sus manifestaciones, "el acento se sitúa sobre la 'pérdida', que debe ser lo más grande posible para que la actividad adquiera su verdadero sentido". A diferencia del 'gasto', el consumo está relacionado con la producción, es decir, tiene una función externa, una finalidad.

El don, junto con el juego, la fiesta, la risa, todas esas actividades aparentemente gratuitas en donde está presente lo que la mentalidad occidental reconoce como gasto, como derroche, despilfarro o desperdicio, son irreductibles al sistema de reglamentaciones y normas; son como saltos al vacío que no se pueden conceptualizar porque escapan al discurso social, que los

¹⁶ Marcel Mauss, "Ensayo sobre los dones. Motivos y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1971, pp. 150-1.

¹⁷ Georges Bataille, *La parte maldita*, Barcelona: Hispanoamericana, 1974, pp. 28-9.

rodea sin penetrarlos. Son actividades que revelan un exceso de dinamismo o de vitalidad, que distinguen al hombre de las demás especies; son actividades ajenas a cualquier valor y constituyen "el sacrificio inútil, la apuesta a lo imposible, el porvenir, el don de nada, la mejor parte del hombre".¹⁸ Se trata de actividades sacrificiales, iguales a otras tales como "pelcar sin matar encauzando la violencia hacia la habilidad o la danza, hacer el amor sin procrear, encauzando la sexualidad hacia la voluptuosidad, tirar el dinero por la ventana o lo poco que se posee en una apuesta";¹⁹ por medio de todos esos actos se hace el inútil don de nada puesto que todos ellos son elementos rebeldes de la vida social que se oponen a toda acumulación, a toda constitución de un ahorro o de una economía de mercado. Sin embargo, somos nosotros, los miembros de las sociedades occidentales los que calificamos de desperdicio, despilfarro o derroche las actividades de sacrificio en las sociedades distintas a la nuestra; de allí su inevitable condena en nombre de la eficiencia o la productividad; para los miembros de esas culturas esta noción no tiene sentido puesto que se trata simplemente de otra forma de actividad.

Bastan estas pocas líneas acerca de la noción de gasto y su condena por parte de una visión productivista de la vida en todos sus sentidos para darnos cuenta de su fuerte peso en el imaginario de todas las épocas. No es posible, por tanto, seguir aceptando la explicación fácil de la represión sexual y del calificativo de antinatural a cualquier tipo de actividad sexual desviada de la canónica. Dice Foucault que si se quiere

fijar un origen a esos pocos grandes temas que dieron forma a nuestra moral sexual (la pertenencia del placer al dominio peligroso del mal, la obligación de la fidelidad monogámica, la exclusión de compañeros del mismo sexo), no sólo no hay que

¹⁸ Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, México, ecc. 1981, p. 8.

¹⁹ *Ibid.*, p. 131.

atribuirlos a esta ficción a la que llamamos la moral 'judeo-cristiana', sino sobre todo no hay que buscar ahí la función intemporal de la interdicción o la forma permanente de la ley. La austeridad sexual precozmente recomendada por la filosofía griega no se arraiga en la intemporalidad de una ley, que tomaría alternativamente las diversas formas históricas de la represión: surge de una historia que es, para comprender las transformaciones de la experiencia moral, más decisiva que la de los códigos: una historia de la 'ética' entendida como elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral.²⁰

En nombre de un principio de eficiencia, Natura condena a todos aquellos que

los pecados y su necio orgullo ciegan tanto que desprecian el recto surco del bello y fértil campo, y van como unos desgraciados a labrar en tierra desierta, donde se pierde su simiente y donde jamás trazarán surco derecho, sino que irán torciendo el arado y confirmando sus perversas reglas con prácticas totalmente anormales;²¹

y a todos los actos en los que "el espíritu de la matriz no imprime su sello sobre la materia, sino que más bien el arado ara sobre una playa estéril".²²

²⁰ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 227-8.

²¹ Jean de Meun, segunda parte de *El libro de la rosa*.

²² Alano de Lille, *De Planctu Naturae*.