

PASIONES, ACTAS DEL DOLORE
EN EL LIBRO DE BUCARLOS
LUDWIG M. BARNACK
DE LA
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

43

SANTANDER

22-26 de septiembre de 1999

PALACIO DE LA MAGDALENA

Universidad Internacional

Menéndez Pelayo

Al cuidado de

MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO

con la colaboración de Laura Fernández

CONSEJERÍA DE CULTURA

DEL GOBIERNO DE CANTABRIA

AÑO JUBILAR LEBANIEGO

ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

•MM•

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER
22-26 de septiembre de 1999
PALACIO DE LA MAGDALENA
Universidad Internacional
Mención Pérez

Al cuidado de
MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO
con la colaboración de Laura Fernández

© Asociación Hispánica de Literatura Medieval

Depósito legal: SA-734/2000

Carolina Valcárcel

Tratamiento de textos

Gráficas Delfos 2000, S.L.

Carretera de Cornellà, 140

08950 Esplugues de Llobregat

Impresión

·MM·

los que quieren partirnos, como fecho lo han,
mescláronme con ella e dixiéronle de plan

que me loava d'ella como de buena caça,
e profaçava d'ella como si fues' çaraça (vv. 93-94ab).

La pregunta debe surgir irremediable: ¿cómo es posible, desde un inconsciente ideológico sacralizado, contar una historia construida, aparentemente al menos, a partir de la distinción público-privado? Sabemos que esta distinción entre un ámbito de lo público y otro de lo privado no puede darse sin la existencia de relaciones mercantiles consolidadas, a partir de las cuales las relaciones económicas, las familiares y, en general, cualquier tipo de relaciones individuales se considerarán dentro de la esfera privada, mientras que lo referente al estado, materialización de la autonomía del nivel político, se entenderá como perteneciente a la esfera pública:

En el feudalismo no existe un espacio público propiamente dicho: es sólo a partir del XVI cuando éste aparece, o mejor cuando aparece la escisión, el corte, entre dos elementos que a partir de ahí se van a llamar lo privado y lo público, escisión que se produce además por la influencia de dos fenómenos esenciales: la aparición plena de las relaciones sociales mercantiles, que a partir de entonces se designarán como el espacio de lo privado (relaciones económicas, familiares, cualquier tipo de relaciones individuales), y, por otro lado, por la influencia de la aparición del estado absolutista: la aparición en él –por primera vez– de un nivel político autónomo (tematizado por Maquiavelo) respecto de los demás niveles sociales, y la designación de este nivel político y de su funcionamiento en general bajo el nombre de espacio de lo público.²

Así, pues, la distinción público-privado implica la separación mercado-manufactura, estado-familia, casa-calle (o plaza), sociedad-naturaleza (y con ella, por tanto, la «mirada literal»), y, en otro orden de cosas, la diferenciación entre una intimidad esencial de la persona (alma bella o sangre noble) y su actuación pública como representación de esa intimidad. Nada de esto parece haber, a primera vista, en el *LBA*, como resulta lógico en una obra segregada desde una concepción sacralizada del mundo, y que no distingue, por serlo, entre naturaleza y sociedad, y para la que todos los asuntos que nosotros llamaríamos públicos se entienden como manifestaciones de un orden natural divino más o menos corrupto con respecto a su modelo supralunar.

Y, sin embargo, tal y como hemos señalado, sí parece existir en el *LBA*, al menos puntualmente, una voz pública (distinta de la fama ejemplar sacralizada), que sirve como elemento constructivo de algunas historias (no sólo la que acabamos de señalar, sino también en los episodios de doña Endrina y de doña Garoza). Ante ella, es fácil caer en la tentación de explicarla como reflejo de las incipientes relaciones mercantiles que

² J.C. Rodríguez, «Escena árbitro/estado árbitro. (Notas sobre el desarrollo del teatro desde el XVIII a nuestros días)», en *La norma literaria. Ensayos de crítica*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1984, p. 130.

empiezan a darse en las ciudades castellanas desde el siglo XIII, y que tendrían un inmediato correlato en el «mundo social» del Arcipreste. En este sentido, el LBA se entendería como expresión de esa sociedad corporativa y preburguesa que José Antonio Maravall opone a la sociedad feudal tradicional. En efecto, en su estudio sobre el pensamiento político de Alfonso X, el reflejado especialmente en las *Partidas*, cuyo título, «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», es ya significativo, Maravall se esfuerza en ver en la doctrina de Alfonso X una concepción preestatal.³ Así, según esta idea, en Alfonso X habría ya *in semine* una idea de soberanía;⁴ sería partidario de la reforma de las leyes, es decir, del *ius novum* frente al *ius vetus*, lo que implicaría una visión dinámica, no feudal, de la sociedad;⁵ establecería la territorialidad como elemento definidor del reino, llegando incluso a inaugurar en nuestra lengua el uso del término «patria» como sinónimo de «tierra»;⁶ y sobre todo, concebiría la ley no como un derecho particular, sino como una ley general cuyo principio sería el de la utilidad pública.⁷ Este último aspecto, es el que lleva a J.A. Maravall a establecer, aunque no explícitamente, que ya en Alfonso X se encuentra latente una distinción entre lo público, el poder estatal real, y lo privado, caracterizado por el régimen de propiedad:

La articulación entre los dos principios –utilidad pública, apoyada en un poder público, y régimen de propiedad, definida por el Derecho privado– traerá como resultado que la ley promueva

³ «Volvamos a decirlo. El rey Alfonso no es tipológicamente un burgués, pero el movimiento político que él preside y promueve, su obra jurídica e historiográfica, responden al espíritu de la cultura burguesa que se desarrolla en las ciudades, paralelamente al crecimiento de las mismas», J.A. Maravall, «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», en *Estudios de historia del pensamiento español*, I, Ediciones cultura hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1983, pp. 138-139.

⁴ «En Alfonso X, así como en los juristas franceses, el principio de equiparación jurídica entre poder real y potestad imperial llevaría a iniciar un proceso al final del cual había de surgir la idea de soberanía», J.A. Maravall, «Del régimen feudal», p. 107.

⁵ «Pero con el desenvolvimiento económico y cultural de la sociedad preburguesa se empezó a adquirir conciencia de que en la vida de los pueblos se presentan casos imprevistos que hacían necesarias nuevas leyes. De ahí el conflicto entre “ius vetus” e “ius novum” ... el rey Alfonso es un decidido partidario de la reforma de las leyes ... La visión dinámica de la sociedad, aunque sea en grado incipiente, que el rey Alfonso recoge de los sectores progresivos que le rodean –burgueses y letrados–...», J.A. Maravall, «Del régimen feudal», pp. 118-119.

⁶ «En el sistema feudal, la tierra no era el ámbito cordial de un grupo humano, sino la porción de un espacio en que se ejercía el haz de facultades concedidas en feudo a un vasallo, variables en cada caso. La tierra era, sí, la base del régimen feudal, hasta el punto de que tierra y feudo se identifican; pero no en el sentido de asiento de una comunidad política definida por ese ámbito ... Pero, sin duda, en la época de Alfonso X el sentimiento de la relación de los hombres con la tierra ha cambiado, y parece como que se refieren a ésta lazos que sólo son propios de los que integran una comunidad», J.A. Maravall, «Del régimen feudal», p. 126.

⁷ «La ley no se considera como un privilegio de personas o grupos, como un derecho particular feudal, sino como una ley general. Por eso su fin es atender “al pro comunal de todos” (I^a, I, 9^o). Nada se repite más en las *Partidas* que esa referencia al “pro comunal”, es decir, al bien general de la comunidad. Es el principio de la utilidad pública que prevalece sobre la utilidad privada y debe inspirar el gobierno del buen rey», J.A. Maravall, «Del régimen feudal», p. 137.

«el bien de todos y el bien de cada uno... Observamos aquí una aceptación o reconocimiento del campo de los intereses privados, en el cultivo y administración de la propiedad, respondiendo a una concepción dinámica de la misma, por lo menos inicialmente, en virtud de la cual se la considera susceptible de aumento por su buen régimen...»⁸

Así pues, como se puede apreciar, nada sería más sencillo para nosotros que trasladar esta descripción sociopolítica del ilustre historiador al texto literario, para explicar que del mismo modo que en la sociedad bajomedieval se empieza a atisbar un estado preestatal, una autonomía del nivel político y, por tanto, la distinción público-privado, así en el *LBA* esta distinción se refleja en el texto aún de manera tosca y elemental. Creemos, sin embargo, que con esta explicación caeríamos en varios errores tanto teóricos como interpretativos.

En primer lugar, caeríamos en un simplismo sociologista de raíz empírico-idealista (o bien el hegelianismo invertido de considerar una materia histórico-social que «cobra vida» en una forma literaria, o bien el empirismo de considerar la obra como reflejo directo de lo social-personal) que olvida que lo económico-social no se refleja en la obra literaria, sino que la conforma, la segrega, la produce a través de una compleja elaboración que se da en el nivel ideológico, nivel tan objetivamente existente como el político y el económico. Conforme a esta idea, explicar la aparición de una voz pública en una obra medieval supondría postular la existencia de un inconsciente ideológico distinto del sacralizado feudal, es decir, supondría que ese régimen corporativo del que habla Maravall, producto de las relaciones sociales urbanas, habría desarrollado un nivel ideológico con suficiente entidad y autonomía como para competir con la ideología sacralizada feudal. Porque, no lo olvidemos, aceptar la distinción privado-público es aceptar la distinción naturaleza-sociedad, es decir, desacralizar el nivel político y convertirlo en el ámbito de lo civil.

En segundo lugar, caeríamos en el mismo error en el que, a nuestro entender, cae Maravall: el de considerar esa concepción corporativa de la sociedad el meollo de un régimen claramente diferenciado del régimen feudal, el núcleo de una supuesta «cultura» burguesa medieval (*sic*). En su afán por cimentar el siempre trastabillante pensamiento liberal español, Maravall trata de buscar sus orígenes —así como los de la idea de España— lo más atrás en el tiempo, de modo que busca conferir a esa incipiente protoburguesía castellana una importancia ideológico-política a todas luces desproporcionada. En realidad, la metáfora corporativa como modelo explicativo de la sociedad no sólo no es divergente con la ideología feudal, sino que además es el elemento matricial de dicha ideología, el que la resume y configura como tal ideología. Así, el régimen corporativo, que Maravall intenta hacer independiente del régimen feudal, es, por el contrario, la expresión más acabada del feudalismo, en la que este se enfrenta a las novedosas relaciones mercantiles presentando rocosamente una concepción sin resquicios que se basa, precisamente, en la aceptación sin paliativos del nivel político-jurídico como sacralizado,

⁸ J.A. Maravall, «Del régimen feudal», p. 138.

como natural. El propio Maravall no puede dejar de ponerlo de relieve en diversos momentos de su estudio: tras reconocer que «el orden corporativo es opuesto al Estado territorial moderno»,⁹ y que, en esa concepción, «sólo Roma es una verdadera *civitas*, mientras que los demás reinos son como entidades de carácter privado, ya que el concepto de lo “público” únicamente podría reconocerse en la “res-publica” romana»,¹⁰ llega al asunto clave cuando estudia el concepto político de «naturaleza», que intenta oponer, forzando a nuestro entender los términos, al de vasallaje. Lo importante ahora, con todo, es señalar cómo la relación política es siempre concebida como una relación natural, es decir, divina, sagrada:

Esa relación de súbdito frente al príncipe de la tierra se adquiere por la pertenencia a ésta y por la participación en la comunidad que en ésta se funda. Ahora bien, como esta pertenencia al grupo es natural, a esa relación que de ella se desprende se la llama «naturaleza». «Natural» es el señor como cabeza del cuerpo político, «naturales» son sus súbditos como miembros de ese cuerpo...

Queda muy lejos, pues, la consideración del espacio público como espacio autónomo de una sociedad civil, pues este espacio político será siempre la emanación de la naturaleza divina del señor, un orden natural que reproduce el orden divino supralunar. En otras palabras, aun suponiendo —y ya es mucho suponer— que esos grupos sociales no sometidos al feudo hayan sido capaces de desarrollar un modo de producción autónomo y mínimamente consolidado, es de todo punto evidente que no han podido desarrollar un nivel ideológico propio que compita con el sacralizado feudal, cuyos postulados básicos siguen siendo incontestables, por mucho que ese inconsciente sacralizado deba reacomodarse para enfrentarse a nuevas realidades de base, que, sin duda, lo ponen en dificultades.

Ahora bien, si la distinción público-privado era inconcebible en el inconsciente ideológico organicista, entonces, ¿qué está sucediendo en el LBA? Volvamos, después de este excesivo *excursus*, a nuestro texto, y tal vez podamos atisbar cómo se genera su lógica productiva desde esa ideología organicista que se enfrenta a un mundo cada vez más confuso, más opaco:

Otra historia que parece también construida a partir de la concepción de un espacio público autónomo es la que tuvo el Arcipreste con una *niña de pocos días* (cc. 910-944). En ella, como se recordará, la alcahueta, tras haber encantado a la niña, se dirige al Arcipreste y le dice «que non querrié ser más rapaça nin vellaca» (v. 919d), como medio, según todos los intérpretes, de «sacarle más dinero al galán», en palabras de Jacques Joset. Este le da, medio en broma, una mala respuesta, que provoca el enfado de la tercera, la cual *toda la poridat fue luego descubrella* (v. 921d). Ante esta situación, al Arcipreste no

⁹ J.A. Maravall, «Del régimen feudal», p. 125.

¹⁰ J.A. Maravall, «Del régimen feudal», p. 106.

¹¹ J.A. Maravall, «Del régimen feudal», p. 131.

le queda otro remedio que ceder con la vieja, de modo que, una vez arreglados el galán y la alcahueta, esta, como forma de deshacer el entuerto, se desnuda y sale por las calles haciéndose la loca, para que la gente crea que lo que antes había dicho era apariencia sin verdad: «fizose loca pública andando sin vestidura» (v. 934b). La escena es de una plasticidad memorable, sobre todo si recordamos lo que significa la vestidura (y el despojarse de ella, por tanto) en el inconsciente feudal: es la apariencia que denota, por semejanza, la forma sustancial impresa en el ser, es decir, el lugar natural que la gracia (o desgracia) divina ha asignado a la persona. Así, la vieja se desnuda de semejanza aparental, confundiendo el orden natural. El complejo juego es, a nuestro gusto, uno de los más brillantes del libro: la vieja muestra una apariencia desemejante para hacer creer que una apariencia semejante (su primera declaración pública) es, en verdad, falsa.¹² Lo que nosotros llamaríamos el mundo público es, en realidad, el mundo de la desemejanza, de la ambigüedad opaca de las signaturas cuya forma sustancial queda sofocada por la materia. Con su habitual ironía (su habitual capacidad para formular preguntas), el Arcipreste le hace decir a la vieja cuando esta intenta, al principio del episodio, convencer a la niña: «quered salir al mundo a que vos Dios fizo nasçer» (v. 917d). El mundo, en sentido sacralizado: así se concibe lo que nosotros concebimos como espacio público, es decir, el ámbito del desorden y la confusión, donde la corrupción sublunar es cada vez mayor, donde cada vez es más difícil discernir la verdad esencial que se esconde bajo la apariencia desemejante. No cabe duda de que esta concepción ideológica recubre una realidad socioeconómica de base históricamente novedosa (relaciones mercantiles), como se aprecia bien, en esta misma historia, en la descripción de la alcahueta, en la que se dibujan ya los ámbitos objetivos de la casa y de *las personas*:

Otrosí ya vos dixé que estas tales buhonas
 andan de casa en casa vendiendo muchas donas;
 non se reguardan d'ellas; están con las personas,
 fazen con el su viento andar las atahonas (c. 938).

Pero lo que queremos señalar aquí es que la distinción público-privado sólo existe en el nivel ideológico, y que esa creación ideológica todavía no se ha producido como tal. Por el contrario, el espacio de las relaciones no personales, al que nosotros llamaríamos espacio público, se entiende aún aplicando la dialéctica semejanza-desemejanza que está en la base de la gnoseología-epistemología sacralizada. Es el espacio en que se *ve*, en el que las dueñas guardadas muestran su apariencia material ante los ojos sensibles de los amantes, como se aprecia en las dos historias que comentamos, en las que la dueña queda retirada del «mundo», del ámbito de la «mostración»:

¹² Así lo señala J. J. Joset, ed., Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, en su nota al v. 935c: «A este pasaje puede aplicarse el concepto "la verdad se oculta en la burla": la falsa locura de la vieja sirve al amor loco, pero de lo falso sale un juicio verdadero de la gente que lo dice sin enterarse de lo bien sentado de su discurso». Joset, lúcidamente, pone así de manifiesto algo que luego analizaremos: el paralelismo entre los acontecimientos y la reflexión sobre la lengua que hace el narrador-comentarista.

cuales, como ya señaló Corominas en su edición, son expresiones figuradas que ponen de relieve alguna característica de la profesión celestinesca (su habilidad para mover voluntades, ya tirando, ya estimulando, para encubrir, atrapar, etc.). Lo que subyace a esta enumeración es, sin duda alguna, la concepción sacralizada del lenguaje según la cual *nomina sunt consequentia rerum*, dado que unos y otras (nombres y cosas) son huellas divinas formalmente (en sentido fuerte escolástico) relacionadas. Estamos ante la idea que explica toda producción literaria medieval: el libro escrito reproduce el modo de significar (analogía- semejanza) del Libro de la naturaleza escrito por Dios. Ahora bien, si este, como consecuencia de las incipientes relaciones mercantiles que rompen la jerarquía social, se ha vuelto confuso y más desemejante de lo que era, también lo hará aquel, lo que es la razón de la tan traída y llevada ambigüedad del *LBA*.¹⁶ La historia que repasamos pone este aspecto de relieve claramente. Recuérdese que el enfado de la vieja se produce porque, en las palabras que el Arcipreste le dirige «como en juego» (v. 920a), por debajo de una aparente burla se esconde una verdad hiriente:

Non me acordé estonce d'esta chica parilla,
que juga jugando dize el omne grand manzilla (vv. 921ab).

Así, la razón por la que a la mensajera nunca se la deba tildar con los apodos que se enumeran es que «como el verdadero, non ay tan mal trebejo» (v. 923d), esto es, no hay burla tan mala, tan dolorosa, como la verdadera, la que esconde una verdad. Lo interesante del caso es el paralelismo que se da entre lo que sucede en el lenguaje con los nombres de la alcahueta, y lo que sucede en el mundo con la manifestación aparenicial (pública, diríamos nosotros, erróneamente) de esta. Si el nombre es una burla (una apariencia aparentemente desemejante de la cosa) que esconde una verdad que hay que saber hallar (la forma sustancial de la cosa), la alcahueta, al hacerse *loca pública*, hace pasar por locura (por burla, por apariencia desemejante) una manifestación anterior (cuando descubrió la *poridat* de Arcipreste y dueña) que escondía, sin embargo, una verdad. Del mismo modo, la complejidad desemejante del mundo tiene su correlato en el lenguaje en la primera historia, en la que la dueña desconfía de la palabra de la vieja («Yo veo a otras muchas creer a ti, parlera», v. 81b), pero luego se fia de la «voz pública» que, a su vez, le habla de una supuesta «palabra pública» del Arcipreste que la ofende. El mundo, lo que nosotros llamaríamos el mundo público, es el reino de la *fabla* que confunde, que engaña, un reino de Babel donde lengua y cosas no dejan entrever la forma sustancial que las anima. El Arcipreste, así, no puede sino reconocer, con esa socarrona filosofía resignada tan suya, que «Quando a otro someten,/ qual palabra te dizen, tal corazón te meten» (vv. 95ab).

Estamos, pues, ante manifestaciones típicamente medievales de que el libro reproduce la analogía del mundo, pero lo que ya no es tan típicamente medieval es el grado de

¹⁶ Para un resumen de esta cuestión, ver J. Joset, *Nuevas investigaciones sobre el «Libro de buen amor»*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 67-73.

confusión y complejidad que esa relación analógica (letra-significado, mundo sublunar-reino supralunar) adquiere, según la cual, repetimos, la alegoría del libro se ha convertido en ambigüedad (lo que explica las llamadas al buen uso del intelecto para desentrañar esa complicada relación aparental) y el mundo se entiende como huella, sí, pero tan degradada con respecto a su modelo divino que el elemento desemejante que hay en él (la materia) sofoca, oculta, oprime lo semejante (la forma). Como decíamos: ello es consecuencia de la nueva realidad mercantil, que escapa a la jerarquización feudal y pone en crisis los conceptos básicos de «lugar natural», «reposo», etc., lo que no quiere decir, sin embargo, que el inconsciente ideológico sacralizado feudal no pueda lidiar con esas contradicciones sin despedazarse, ni que, por supuesto, estemos ante un inconsciente ideológico (una cultura o una sociedad) burgués, como pretendía Maravall.¹⁷ Con todo, es evidente que en una situación así resulta muy posible que las contradicciones del inconsciente ideológico feudal salgan a la luz, y, como es sabido, el texto literario es lugar privilegiado donde esas contradicciones afloran. Nos encontramos ante una de ellas en el pasaje de los nombres de la alcahueta, y no porque el narrador-comentarista los enumere, sino porque precede la enumeración diciendo «a la tal mensajera nunca le digas...» (v. 924a). Es decir, los nombres se siguen considerando entidades sacralizadas que esconden la esencia de las cosas, pero entonces es mejor no utilizar los nombres. Aún más: en el consejo que la vieja le da luego al Arcipreste los términos se invierten y las cosas pasan a ser consecuencia de los nombres:

Nunca digades nombre malo nin de fealdat,
llamatme «buen amor» e faré yo lealtat (vv. 932ab).

idea que asume jocosamente (con esa burla que desvela las mentiras ideológicas a la que Pirandello llamó *l'umorismo*) el narrador-comentarista acerca del libro (de nuevo el paralelismo mundo-lengua, libro-Libro):

Por amor de la vieja e por dezir razón,
«buen amor» dixé al libro e a ella toda saçón (vv. 933ab).

Si la vieja se vuelve leal al llamarla *buen amor*, también el libro tendrá *razón* si se lo apoda *buen amor*: el mundo se constituye según cómo se nombre; se inicia la desacralización.

Con todo, para lo que nos importa en estas reflexiones, lo más significativo no es sólo el hecho de que la vieja invierta los términos de la famosa máxima (*res sunt consequentia nominum*),¹⁸ sino la razón que aduce para apoyar su idea: *ca de buena palabra págase la*

¹⁷ Nos referimos a las contradicciones que toda ideología tiene, en un doble sentido: contradicciones internas, y contradicciones con la realidad de base a la que tiene que imponerse para «borrarse» a continuación.

¹⁸ Siempre dentro de una dialéctica sacralizada que entiende que ambos son entidades sagradas, y por tanto se da un paralelismo esencial, formal, entre ambos: no nos pongamos posmodernos, por favor.

la vezindat (v. 932c). La vezindat: aquí está la clave. Lo que importa es que la vezindat tome esa palabra falsa como consecuencia de la cosa, y así la cosa acabe siendo consecuencia del nombre. Tan redomado cinismo nos muestra cómo el inconsciente sacralizado empieza a hacer aguas.

Así sí que se nos cuele un primer atisbo de voz pública entendida como algo más que el reino de la completa desemejanza. Es, por supuesto, un atisbo elemental y muy breve, y puesto en boca de la nada ejemplar Urraca, pero aun así el velo se rasga momentáneamente y aparece fugazmente cómo la conciencia inconsciente de aquellas gentes empieza a cambiar ante el acoso de la realidad mercantil, aceptando oscuramente lo inaceptable, concibiendo lo inconcebible. No se trata, pues, del reflejo de una «cultura burguesa» en el texto, sino de cómo la complejísima elaboración ideológica, consciente e inconsciente, que segrega al texto, viene a su vez generada de unas relaciones socioeconómicas siempre contradictorias, siempre en lucha, lucha que, a la postre, acaba configurando en el texto sus contracturas más o menos subtextuales. Así, no cabe duda de que el *LBA* es el fruto de un inconsciente ideológico sacralizado feudal, y de que, por ello, lo que ocurre en la calle, entre las personas, en la vezindat (obsérvese que, por contra, no hay casa, individuo, familia, lo que nosotros llamaríamos lo privado), se entiende como desemejanza semejante, como confuso medio aparencial, como materia que sofoca la forma, la huella divina, pero también es innegable que esa situación de base en la que ya hay calle, gente, vecindad, va a someter al inconsciente ideológico sacralizado feudal a violencias de acomodación que oculten esas realidades nuevas en la conciencia inconsciente de las gentes, y que esas violencias dejan su huella en la profundidad de un texto único como es el *Libro de buen amor*.