

FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Orígenes y sociología del tema celestinesco*. Anthropos, Barcelona, 1993; 232 pp.

Cuanto más autoritario es un discurso, tanto mayor es la tendencia a un carácter impersonal, “objetivo”, de la superficie discursiva, con pretensión a una “verdad” indiscutible que remita a los “postulados de origen” sagrados o “científicos”. Una vez conscientizado tal hecho, resulta fascinante el carácter abiertamente polémico y, por ende, no autoritario, del nuevo libro de Francisco Márquez Villanueva, que pone al descubierto las raíces y adhesiones ideológicas y/o teóricas del autor, así como las reglas del juego que va a accionar, desde la introducción. La polémica existente en torno a la génesis del tema alcahueteril en la literatura española, tal como lo plantea el autor, está arraigada en aquélla inaugurada ya hace varias décadas por A. Castro, acerca de los fundamentos culturales, étnicos, lingüísticos, etc., de la hispanidad moderna. Lo mismo sucede con algunos otros de los últimos libros de Márquez Villanueva (cf. *Lope: vida y valores*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1988), donde la peculiaridad artística e ideológica, en particular el “conservadurismo” de uno de los máximos escritores áureos, se inscribe en una situación peculiar derivada del mismo conjunto de problemas, pero, lógicamente, apunta a soluciones distintas.

En este nuevo libro llama especialmente la atención la postura dialógicamente abierta a la discusión por parte del autor. Es tanto una respuesta a las cuestiones de una polémica histórica ya existente como la mirada puesta en el lector, así previsto y codificado como posible y eventual. En el fondo de esta postura se leen la estética de la recepción y el dialogismo bajtiniano, integrados a la propia metodología y la reflexión de M. V., sin mostrar ninguna fisura puramente teórica. Ahora bien, la militancia abierta en favor de su planteamiento a veces lleva al autor a ocupar posiciones tan extremas que exceden su propia lógica.

Como no es mi intención enfrascarme en una polémica desde la erudición de que carezco, señalaré tan sólo algunos puntos que piden réplica a lo largo de esta exposición, conforme los problemas generados por las premisas mencionadas así lo pidan. Debo reiterar que tanto lo que el autor postula como la manera en que lo hace me parecen fascinantes, y me considero una humilde seguidora de sus puntos de vista; hago esta aclaración para explicitar la perspectiva desde la cual lanzo mis propias réplicas.

Lo que sí quizás habría que adelantar es el propio carácter de respuesta que el libro posee, conectándose así de lleno con la polémica, aún lejos de estar concluida, en torno a la génesis tricultural de la identidad y de las manifestaciones culturales de los españoles, así como de las obras maestras de la literatura española, en la línea

de Américo Castro. Como es obvio, la cuestión se centra en el trasfondo judío y árabe en la mentalidad de la baja Edad Media española, simbiosis que dio origen, entre tantas otras obras maestras, al *Libro de buen amor* y a *La Celestina*, obras que en cierta forma condensan dicha mentalidad y hacen posible la producción literaria posterior. De hecho, estos dos libros están en el foco del investigador, pero más que nada en relación con el anunciado en el título del libro.

M. V. pone de manifiesto el “centralismo cultural europeizante” y el “inveterado prejuicio anti-islámico” (p. 11) en la interpretación de la historia y la literatura españolas. Critica la genealogía puramente literaria y occidental que tradicionalmente se ha establecido para *La Celestina*, ante la evidencia de que el tema celestinesco, a pesar del éxito editorial de la *Tragicomedia* fuera de España, jamás prendió en las literaturas europeas, lo cual indirectamente corrobora el carácter ajeno al norte de Europa de las raíces culturales de la problemática terceril.

Al interrogarse acerca de los orígenes de la obra de Rojas y de su tema (por ejemplo, en el *LBA*), la crítica se ha mostrado sistemáticamente reacia a tomar en cuenta a la alcahueta y su “mester” pragmático en la España medieval, dando preferencia a las tradiciones occidentales cultas (literatura romana, comedia humanística medieval, el consabido *Pamphilus*, etc.). Por eso, según M. V., en cierta forma el de Rojas sigue siendo un libro “misterioso”, una semiología de claves perdidas, puesto que éstas nunca fueron compartidas plenamente por Occidente, ni la crítica las ha querido encontrar en las influencias culturales “ajenas”. En el fondo se encuentra la actitud hacia el matrimonio, la mujer y el erotismo en relación con la religión y las “mentalidades” que generan conductas sociales. La alcahuetería ha sido toda una institución en las sociedades árabes (incluso hasta hoy día), como lo fue en la española todavía hacia el siglo xvii, pero no podía tener el mismo sentido en la Europa del Norte. A partir del xviii su vigencia cesa también en España, aunque sobreviva como referencia literaria.

La génesis del tema aparece como un proceso traumático, resultado de una sobreposición de valores culturales e ideológicos incompatibles (la monogamia, el celibato del clero, la supresión del erotismo en el matrimonio dentro del cristianismo, con todas sus connotaciones axiológicas en la cultura cristiana, frente a la vivencia totalmente diferente del sexo, matrimonio y espiritualidad religiosa en el islam y el judaísmo): interpretación en la que M. V. se adhiere a S. Gilman (el autor pone de manifiesto que Bataillon compartía también esta opinión, cf. p. 18).

Transita el autor por algunos lugares literarios casi nunca visitados a propósito de *La Celestina*: la *Farsa de Inêz Pereira* (1523) de Gil Vicente, la literatura médica medieval derivada de los tratados árabes, el *Libro de Alexandre*, *El caballero Zifar*, entre otros.

Revisa el estatus de la alcahuetería y la casamentería orientales. A propósito pone a discutir, en sus notas a pie de página, a Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro, que representan posiciones irreconciliables, es decir, el primero tiende a generalizar y a universalizar el fenómeno de la tercería, mientras que el segundo particulariza.

Respecto de la discutida relación de la intriga amorosa en *La Celestina* con el amor cortés, señala que la oposición entre pasión noble y matrimonio en la literatura de Al-Andalus implica la tercería amorosa, mientras que la lírica de los trovadores la excluye, lo cual no es tan rigurosamente cierto, puesto que los mediadores pueden aparecer en la literatura cortés, si bien no en la lírica de los trovadores.

En torno a la cuestión salen a flote cientos de detalles reveladores, como por ejemplo el proxenetismo, que viene a ser la consecuencia sociológica común de la pasión noble (*isq*) suscitada por las esclavas cantoras (*giyan*): al haberse arruinado con la compra de la exquisita artista, el amante tarde o temprano llega a la necesidad de ponerla a la venta.

En la literatura médica oriental se tomaba en cuenta el concepto de “manipulación de los sentimientos por la palabra” (p. 31). La evocación de la ayuda de los sabios médicos de la antigüedad para curar a Calisto de su pasión amorosa (“amor hereos”), y luego el recurso de la alcahueta, cuya característica principal es la prodigiosa labia, está dentro de este orden pragmático del tratamiento del mal de amores.

Desde el punto de vista del género literario, como antecedente del *LBA* cuenta la literatura del *adab* (una especie de libro sobre educación sentimental), y entre muchos otros autores, particularmente Ibn Hazm: relación antes descartada por E. García Gómez. Existió el *adab*, es decir el conjunto de costumbres y prescripciones de conducta en las cuestiones amorosas, de alcahuetería.

Dado este vínculo, resulta que “si el *LBA* se tradujera al árabe sería inmediatamente reconocido como un producto familiar de la literatura del *adab*” (p. 111).

En el teatro de sombras oriental, llama la atención el personaje femenino Umm Rasid, como antecedente de la línea Celestina-Claudina. En una de estas piezas Umm Rasid muere en un burdel, y su muerte es pretexto para una chusca elegía con inesperado giro ascético y promesa de hacer una peregrinación a la Meca (cf. el llanto por la muerte de Trotaconventos).

A propósito de la racionalidad y la fuerza retórica de los argumentos de la madre Celestina, M. V. señala: “Maquiavelo venía del averroísmo paduano, como Rojas del averroísmo tradicional de las aljamas peninsulares, de donde este desembocar paralelo de la alcahueta y del príncipe en un mismo mar de amoralidad racionalista” (p. 53), observación que hace destacar la complejidad simbiótica en

la génesis de las actitudes intelectuales, sobre todo propias del ámbito español. Pero aún más destaca el contraste axiológico entre los respectivos productos de dicha génesis; como señalaré más adelante, M. V. más de una vez pone de relieve la incomodidad que producen los procesos traumáticos de la emergencia de una identidad: aquí, de la española.

Otro tema casi inédito, por callado, que M. V. aborda es la relación entre la Iglesia y el proxenetismo. La transformación de la figura social de la casamentera o tercera (a veces podía tratarse de figuras masculinas) en la Península está marcada por la integración de la sociedad musulmana o hebrea a la cristiana, en la cual la medianera se convirtió en la proveedora principal de carne femenina para el clero.

A propósito, dice M. V.: “Caballería y prostitución vivían en polos antropológicamente opuestos y, en cuanto grupo social, no era la nobleza quien más la frecuentaba y favorecía”. Y más adelante: “El recurso a la alcahueta es de por sí anticaballeresco y ajeno a la funcionalidad del sistema feudal (con su discutido *droit de seigneur*) lo mismo que a la del amor cortés en el terreno de la literatura” (p. 58). Siento demasiado general y teórico este aserto: se trata probablemente de quinientos o más años, en el transcurso de los cuales, por ejemplo, la caballería emigraba hacia las ciudades, la conducta cortés se convertía definitivamente en literaria, amén de otros muchos accidentes que la ideología caballeresca sufriría, creando una notable escisión entre figuraciones literarias e ideológicas y usos consuetudinarios.

La alcahuetería es fenómeno eminentemente urbano, tanto en el mundo árabe como en el cristiano, así como “todas las *Celestinas* imitadoras de Rojas” son “profundamente urbanas” (pp. 58-59), y comparten el tema principal del ataque al clero, frente al mundo feudal del amor cortés que prefigura otro escenario. Se podría objetar que el tema del clérigo podía adquirir modalidades cortesanas (cf. la permeabilidad de la *curialitas* en el *Concilio de Remiremont* a los valores de cortesía, en la interpretación de G. Taviani), sobre todo en el terreno de ciertos géneros literarios. Quizás lo que habría que diferenciar aquí son épocas, lugares y géneros, que hacen evolucionar los tópicos literarios. M. V. trae esto a cuento muy a propósito de Fernando de Rojas y su creación, cuyo sentido más que nada pone de manifiesto, según esta interpretación, la conflictiva relación de Rojas con la ortodoxia religiosa y, en términos más amplios, con toda la ética de la sociedad cristiana.

Además, M. V. reconstruye la historia de la tesis acerca del origen clásico del tema alcahueteril (de la *lena*, más exactamente), desde Bonilla y San Martín, y Menéndez Pelayo hasta los tiempos más recientes. Las *lenas*, sean clásicas o medievales, carecen notable-

mente de la vitalidad de Celestina y de la mayor parte de las características que la hacen descollar tanto: "... parece como si el contacto con el latín bastara siempre por sí solo para acartonar la gracia y vivacidad del personaje" (p. 69). Claro, el latín, la lengua de todos y de nadie en la Edad Media, restaría al personaje en cuestión la característica esencial de Celestina: el poder argumentativo arraigado en la familiaridad del habla vernácula.

Pero es en las correrías de las alcahuetas musulmanas donde se presiente la frenética actividad ambulante de Celestina, frente al carácter inmóvil de las *lenas* clásicas, así como de las *vetulas* y las *anus* medievales.

Dentro de la misma línea de argumentación no podía faltar una réplica a Lecoy, casi obsesivo en cuanto a la mediación francesa en la génesis de cualquier elemento del *LBA*.

En cambio, M. V. recuerda antecedentes puramente hispánicos del tema hasta en el *El caballero Zifar*, en que aparece la *cobigera*.

Muchos temas más populares del *LBA* como el de las "dueñas chicas", proceden de los tratados de erotología árabes. En cambio, Ovidio aparece como una fuente falsa, para despistar: si todavía Menéndez Pelayo admitía de buena fe a Ovidio como fuente directa, ya Lecoy "admite la imposibilidad de adscribir un solo verso de Juan Ruiz a una filiación textual ovidiana" (p. 95). F. Rico actualmente está entre los defensores a ultranza de la tesis ovidiana. M. V. señala que el poeta clásico no ofrece sino un discurso secundario y disperso acerca de la tercería, nada parecido a las funciones y cualidades de Trotaconventos y después de Celestina. En cambio, la tradición oriental sí contiene a la vieja infiltradora y encubridora como lugar común literario. Es personaje también de la vida cotidiana.

Con una convincente fundamentación bibliográfica e interdisciplinaria, que hace destacar los aspectos de didáctica erótica de cuño oriental, M. V. resuelve el problema del dualismo presente en el *LBA*, pero debido a las características de su propio discurso a veces hace olvidar al lector el meollo de su argumentación, aparentando ser un "orientalista" a ultranza, igual que aquellos a quienes critica por el acendrado "occidentalismo". No obstante, hay que reconocer que, frente a Rico, que no toma en cuenta tan siquiera la tradición oriental, M. V. discute en buena lid los puntos de vista contrarios.

El extremismo discursivo de la exposición de M. V. a veces hace pensar que casi bastaría ser cristiano viejo para defender la alcahuetería, y converso para criticarla. No dudo de que el mismo autor no piensa esto, pero tales son algunos de los efectos argumentativos que emplea.

Al sobreponer esa actitud vitalista islámica hacia el sexo sobre la piedad cristiana, con su carga culposa de la herencia religiosa occidental, el autor señala detalladamente la manera en que la identi-

dad hispana emerge. Sigue siendo un problema a resolver, a veces desagradable y hasta doloroso.

Otro elemento incómodo a tomarse en cuenta para las conciencias bien pensantes es la “sociología de la lujuria universitaria”: simbiosis entre clerecía y lenocinios de todo orden. “Panaderas” prostitutas, lavanderas asociadas con el mismo oficio (muy claramente en *La Lozana andaluza*), de una realidad callejera pasan a formar parte de las huestes de personajes literarios.

Así, Rojas destaca la función de Celestina como la de una “rueda muy necesaria para la marcha de un complejo mecanismo de grupo” (pp. 140-141).

Esta es la suerte de posición sociológica que M. V. adopta frente a otra interpretación, todavía hace poco muy popular, que el autor califica como “una sociología teledirigida desde el siglo xx a base de nobles ociosos y criados en trance de iniciar la lucha de clases” (p. 141). Parece, en parte, una tirada hacia Maravall, pero sobre todo hacia toda la crítica marxista que en la interpretación de éste se ha apoyado. M. V. no advierte que lo que trata de delinear igual es una especie de sociología de grupos en conflicto, e incluso de intereses económicos ideológicamente disfrazados de pretextos religiosos. Como resultado, tenemos una curiosa mezcla del apego a la documentación histórica como método con una visión universalista suprahistórica del problema, y más si M. V. habla de una semiología de claves perdidas. Las claves son por fuerza históricas, y no sólo eso, sino que son también ideológicas; no se trata de conflictos de “calidad” o “condición” humana. Si seguimos en los mismos términos, ¿qué diferencia hay entre la posición de los seguidores de Castro y el esencialismo español?

Ahora bien, detrás está Castro con su teoría de la “morada histórica” y el vitalismo. Además, asoma S. Gilman con sus raíces existencialistas, muy visibles en sus primeros trabajos sobre *La Celestina*, aunque más diluidas posteriormente.

Ahora bien, en parte esta actitud de respuesta es resultado de una excesiva simplificación aparentemente “marxista” en las exégesis literarias de varias generaciones de investigadores. En realidad, en buena ley no tendría por qué haber discrepancias de principio ni metodológicas entre la manera como trabaja M. V. y una buena interpretación marxista. M. V. por su lado muestra un conocimiento confuso de los “postulados de origen” del marxismo, que tal vez haya conocido justamente en esta clase de trabajos simplistas. Así, no es el materialismo dialéctico, sino el materialismo histórico, en todo caso, la base de este tipo de explicaciones (¡enorme diferencia!). Además, entre las premisas marxistas se encuentra una importantísima reserva, que por ejemplo Voloshinov toma en cuenta muy seriamente en *El marxismo y la filosofía del lenguaje*: las bases económicas

no definen las superestructuras sino *en última instancia*, mediatamente, gracias a las estructuras semiológicas (ideológicas) mediadoras. Sucede que el fenómeno ético-estético del arte justamente se origina en estas “instancias mediadoras”, que se deben reconstruir para poder leer adecuadamente esta sociología. Un buen análisis de este tipo de ninguna manera se limita a la lucha de clases y a la definición de las superestructuras por las bases. No debe simplificarse la imagen del mundo. El mismo M. V. apunta hacia el carácter socialmente conflictivo de las actitudes e impulsos “vitales” al destacar, por ejemplo, la situación de las esclavas cantantes *giyan*, cuyo destino se sujetaba a la capacidad económica de sus propietarios.

Entre otras cuestiones incómodas y “prohibidas” hay que mencionar a los Reyes Católicos y la prostitución en el marco de “una relativa devaluación del pecado de lujuria por parte de la teología bajo-medieval” (p. 153).

Con los datos que M. V. aporta acerca de la concesión de prostíbulos que Isabel la Católica había proporcionado a la familia Fajardo a fines del siglo xv, queda esclarecido el trasfondo ideológico de las *Coplas de Fajardo*, cuyo carácter ético-político había intuido hace unos cuatro lustros Carlos Varo en su edición de la *Carajicomedia*.

El oculto hecho de “la obscenidad de que unos reyes «católicos» concedieran como recompensa por buenos servicios el derecho al establecimiento y explotación de mancebías a personas de su confianza (a veces incluso sacerdotes) no dejaba de verse como un supremo escándalo en ciertos círculos más reflexivos” (p. 154).

Así se entiende mucho mejor el blanco de la parodia que representan las *Coplas de Fajardo*: parodia formal del *Laberinto de fortuna* de Mena, empresa a su vez ambiciosa y centralista, de espíritu oficial, realizada en la corte del padre de Isabel la Católica, Juan II. C. Varo ya había presentado el trasfondo *real* de la *Carajicomedia*, que de una manera no tan indirecta vapulea a la reina. M. V. lo pone tan en claro al documentar la concesión de los burdeles de Andalucía a la familia Fajardo en 1486, que el carácter nada casual, sino deliberadamente malicioso de la obra salta a la vista.

Como señala M. V., “la España inquisitorial, casticista y cristiano-vieja fue siempre una sociedad abiertamente misógina y a la vez fornicadora” (p. 155). Por el contrario, la sociedad judía, basada en otros principios y con una valoración del sexo muy diferente, especialmente positiva, desconoce el fenómeno de la prostitución en la misma forma que lo genera la sociedad cristiana. Lo mismo sucede con el sexo matrimonial en el islam. La actitud del judaísmo hacia la mujer es tal que imposibilita en lo que cabe que el fenómeno proliferare. De ahí, las conductas sociales de beneficencia hacia las mujeres indigentes por parte de muchos conversos acaudalados, que también documenta M. V.

Me pregunto si será significativo el hecho de que M. V. en ningún momento mencione la hipótesis de Criado de Val acerca del origen mozárabe de Juan Ruiz, mientras que da por hecho su “mudejarismo” cultural.

Libro apasionado y por lo tanto parcial, y genial en su parcialidad, el de M. V.

Se entiende, porque involucra asuntos domésticos de los españoles, tales como la definición de la identidad histórica. De este modo, se inscribe en la disputa cultural acerca del origen de la “hispanidad”, y en realidad rebasa con mucho los límites de lo puramente literario. Así como la buena literatura supera el ámbito estrictamente artístico al que a veces la consignamos, e interfiere en lo existencial, igual los estudios literarios pueden apuntar hacia el terreno en el que el individuo y la comunidad se conciben con una identidad nítidamente discreta y autoconsciente de su diferencia frente al mundo. A este rango superior de ejercer nuestro oficio crítico creo que pertenece el libro de Francisco Márquez Villanueva.

TATIANA BUBNOVA

Universidad Nacional Autónoma de México

TERESA FERRER VALLS, *La práctica escénica cortesana: de la época del Emperador a la de Felipe III*. Tamesis Books-Institució Valenciana d'Estudis I Investigació, London, 1991; 206 pp.

Los estudios tradicionales sobre literatura dramática suelen dejar de lado o prestar poca atención al conjunto de los elementos que constituyen el hecho escénico (actores, público, espacio para la representación, texto dramático), perspectiva que ha generado una imagen útil, aunque parcial, del hecho teatral. Sin embargo, el texto dramático no se encuentra sujeto en exclusiva a las demandas de las formas literarias, y suele construirse atendiendo a los requisitos del hecho teatral del cual forma parte. Estudios recientes sobre el texto dramático, en su contexto teatral, han hecho importantes aportaciones en torno al análisis del texto para la escena, a la visión histórica del teatro, a la comprensión de la evolución de los procesos de escritura dramática y de los factores, no específicamente literarios, que intervienen en su producción y en sus formas. Esta posición, aunada al interés por los estudios regionales que apuntan a conformar en su conjunto la imagen de una cultura y/o de una época y la atención de la historia más allá de la vida política, ha permitido el surgimiento de nuevos enfoques que amplían las perspectivas para el conocimiento del teatro.