

cas en Rojas para explicarse datos de esta naturaleza [se refiere al talante de Calisto] ni tendría sentido; basta con ver una situación de la época (p. 51).

Otras citas vendrán más adelante.

Entre las reseñas inmediatas al *Mundo social* cunden los comentarios más variados y los silencios más elocuentes. J. Trias elogia el énfasis que pone Maravall en lo europeo, «sin ignorar las especialidades de nuestro pasado histórico», pero sin «elearlas a categoría permanente y singular de la historia de España, derivadas, además, de un único factor genético, también peculiar español»<sup>24</sup>.

R. García alude por contraste a las tesis de A. Castro («*La Celestina*» como contienda literaria se publica un año después del *Mundo social*), y comenta:

La explicación de Maravall me parece más verdadera por atender a motivaciones más hondas y últimas —menos locales—, aunque el tratamiento de Castro ilumina también ciertos entresijos de una creación literaria...<sup>25</sup>.

J. Antonio Gómez Marín pasa como sobre ascuas<sup>26</sup> y J. Ares cree que «alguno de sus argumentos —y se refiere a éste que ahora trato— hay que recibirlo con cierta cautela»<sup>27</sup>.

El asunto merece detenimiento porque la polémica, pese a lo que podía imaginarse, aún no está zanjada.

No es exagerado decir que en la bibliografía celestinesca se dejan sentir también los grandes conflictos mundiales. Durante la década de los 50 proliferan los trabajos sobre *La Celestina* y las luchas castizas<sup>28</sup>. Parece como si los horrores de la segunda guerra mundial y la victoria aliada hicieran crecer las alas a los críticos que encuentran judaísmo tras cada línea del texto, desenfocando o malentendiendo los empeños de A. Castro por desterrar de la historiografía española los que él llamaba «juicios antipáticos a priori»<sup>29</sup>.

Es lógico que Maravall reaccione ante algunos excesos. En un texto como el de Rojas, particularmente huérfano de referencias castizas (*et pour cause*) se descubre a una Melibea conversa, como sus padres<sup>30</sup>, frente a un Calisto cristiano viejo<sup>31</sup>. Tiempo después, el converso resulta ser Calisto<sup>32</sup>. Maravall se queja con justicia de los que

... han acudido a la pintoresca solución racista de considerar que un obstáculo de judaísmo se interponía entre los amantes, sin advertir que en la primera mitad del XVI es frecuente en la realidad de la vida española el casamiento de hidalgo con joven heredera de ricos conversos (p. 154).

Lee y Green ya habían insistido en ello. A. Castro, que sitúa el problema en otra dimensión, prescinde de considerar ese detalle por «carecer de interés estructural»<sup>33</sup>. H. Baader volvía a rechazar la idea y M<sup>a</sup>. Rosa Lida advertía sobre cómo el judaísmo no puede servir de «panacea para resolver de golpe todos los problemas de la *Tragicomedia*»<sup>34</sup>.

Fernando de Rojas hace un esfuerzo consciente por evitar las identificaciones espacio-temporales de su acción en términos históricos, aunque sabe retratar lo concreto en tér-

<sup>24</sup> J. J. Trias, reseña cit., p. 160.

<sup>25</sup> R. García, reseña cit., p. 46.

<sup>26</sup> V. reseña cit., p. 46.

<sup>27</sup> V. reseña cit., p. 127.

<sup>28</sup> V. A. S. Mandel, ob. cit., cap. vii. Me parece confuso el alineamiento bibliográfico que hace G. Siebenmann en ob. cit., pp. 171-174.

<sup>29</sup> V. A. Castro, ob. cit., p. 19, y n.1 y p. 21.

<sup>30</sup> V. E. Figueroa de Amaral, «Conflicto racial en *La Celestina*», Revista Bimestre Cubana, LXXI (1956), 20-68; F. Garrido Pallardó, Los problemas de Calisto y Melibea y el conflicto de su autor (Figueras: Canigò, 1957); E. Orozco, *La Celestina: Hipótesis para una interpretación*, AM Insula 124 (1957), 1, 10; A. M. Forcadas, «Mira a Bernardo y el judaísmo de *La Celestina*», BFE, 13 (1973), 27-45.

<sup>31</sup> S. Serrano Poncela, «El secreto de Melibea», CHA 100 (1958), 488-510 (reed. 1959).

<sup>32</sup> V. J. Rodríguez Puértollas, «El linaje de Calisto», Hispanófila, XII, 33 (1968), 1-6 y «Nueva aproximación a *La Celestina*», Estudios filológicos 5 (1969), 71-90 (ambos reed. en 1972). Para el linaje de los amantes v. también O. Martínez Miller, *La ética judía y «La Celestina» como alegoría* (Miami: Universal, 1978).

<sup>33</sup> V. A. Castro, ob. cit., p. 107.

<sup>34</sup> H. Baader, «Melibea conversa» *Randbemerkungen zu einem neuen Interpretationsversuch der Celestina*, RJ 8 (1957), 287-89; M<sup>a</sup>. Rosa Lida, ob. cit., n. 11, 22-24.

minos artísticos, como puso de relieve de modo soberbio M.<sup>a</sup> Rosa Lida<sup>35</sup>. Las apetencias de universalidad de Rojas son mayores. Y aunque en la obra puedan estar implícitos los conflictos de un autor converso, eso no equivale a ver retratados en los personajes a conversos o a judíos. Que el lamento de Pleberio pudiera reflejar concepciones hebraicas —lo que Maravall siempre rechazó<sup>36</sup>— tampoco daría derecho a ver en Pleberio el retrato de un converso. Expresaría más bien, como vieron Castro o Gilman, el agnosticismo de un grupo social (al que Rojas pertenecía), que deja de creer en la «ley vieja» sin haber asimilado totalmente la fe cristiana, gentes particularmente sensibles a las incoherencias de una y otra ley<sup>37</sup>.

La explicación de Castro nada tiene que ver con esas extrapolaciones de lo castizo a que antes me refería. Es más fina, inmanente y rigurosa<sup>38</sup>, y a menudo tergiversada. Habla de literatura más que de castas. Es sugerente tanto por su complejidad como por la pluma hermosa y vehemente de su autor, que trueno contra los «antisemitas europeizantes»<sup>39</sup>. Es la tensión de las castas que vive la sociedad española la que hace posible algunas grandes obras de la literatura española, precisamente las más «exportables»<sup>40</sup>. Rojas convierte el «caos litigioso» de esa sociedad en una expresión del caos eterno de Petrarca. Su intención es destruir toda posibilidad de armonía, intención que surge como consecuencia de un hecho singular: ser cristiano nuevo en el siglo XV español; como otros en idénticas circunstancias sabe imprimir un tono personal a la literatura. Forma, estilo y personajes son el producto de esa contienda entre valores viejos y nuevos. Las formas literarias viejas caen fuera de sus pedestales para «demostrar la posibilidad de que una figura literaria continúe subsistiendo fuera de su marco típico»<sup>41</sup>. Se instala una gran novedad: el perspectivismo. Los personajes se descubren a través del diálogo, son a la vez grotescos y líricos. *La Celestina* rompe en muchos aspectos con la tradición literaria europea medieval y con el mundo grecolatino. Por eso no todo tiene fuente en *La Celestina*. A Rojas no le preocupa criticar el orden social, sino mostrar la perversión de las jerarquías de valoración vigentes. No hay esperanza de redención, ni siquiera la neoplatónica. Sólo algunas figuras supervivientes intermedias (Areusa sobre todo, Elicia) tienen control sobre sus destinos, aunque sea chico consuelo.

Maravall no se refiere expresamente a Castro en todo el libro<sup>42</sup>, pero es claro que di-

<sup>35</sup> M.<sup>a</sup> Rosa Lida, «El ambiente concreto de *La Celestina*» en Estudios dedicados a J. Herriott (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1966), 145-165.

<sup>36</sup> Se refiere a «muchos críticos» (que no cita) que se explican *La Celestina* por «la supuesta incredulidad de Rojas, considerándole como un representante del supuesto, aunque siempre inexplicado, agnosticismo de un converso» (ob. cit., p.

161). Alude a los últimos años de ortodoxia de Rojas, a la ortodoxia de su testamento, etc. En la IX Academia Literaria Renacentista, A. Deyermond volvía a repetir esta idea.

<sup>37</sup> V. A. Castro, ob. cit., p. 108, y también J. Mallo, «¿Hay un problema racial en el fondo de *La Celestina*?», Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, XXXVII (1959),

<sup>38</sup> Contrástese con J. Ro-

dríguez Puértolas, art. cit., (1969): Rojas no quiere sólo destruir un universo literario sino, por medio de la ironía, destruir todo el sistema, basado en la injusticia religiosa, económica y social. Ese espíritu corrosivo nace de la «alienación» en la que vive el autor.

<sup>39</sup> V. ob. cit., p. 52.

<sup>40</sup> «Aviados hubieran estado los españoles si su originalidad creadora sólo hubiese contado con el Rena-

cimiento y con la Contrarreforma —o con Europa.» (ob. cit., p. 56).

<sup>41</sup> *Ibidem.*, p. 96.

<sup>42</sup> Tampoco hace referencia en la segunda edición, fecha en que *La Celestina* como contienda literaria ya se había publicado. Castro en cambio polemiza con Maravall y contraargumenta sobre todo lo relativo a la revolución comunera, v. ob. cit., pp. 45, 47, 49, 50-51, 53-55, 60, 61...

siente de sus tesis fundamentales<sup>43</sup> que ya habían sido parcialmente apuntadas en *De la edad conflictiva* (1961) y *La realidad histórica de España* (1962). La polémica alcanza a veces cotas sofisticadas, sin nombres. Para Maravall la protesta contra el determinismo social no puede verse como una actitud exclusiva de conversos:

De serlo estaría en flagrante contradicción con el sentimiento semítico del linaje y con la fuerza con que se mantiene el lazo familiar hasta en los judíos de condición burguesa y capitalista (...) Su presencia en los conversos se explica suficientemente por la situación histórica general en que se hallaban durante el crítico e inquieto siglo XV, y no por razones étnicas o religiosas (p. 116).

A esto Castro seguramente replicaría algo sobre lo que siempre insistió: que los conversos no son, formalmente al menos, judíos, y entre ellos, y frente a la persecución, caben comportamientos y resultados muy distintos<sup>44</sup>. Por otra parte, la «situación histórica» en abstracto no es la que crea conflictos a los conversos; sino el hecho de que se les persiga argumentando precisamente «razones étnicas o religiosas» en un momento concreto.

Más adelante se establece otro diálogo de sordos:

Carece de sentido reducir una creación artística a una determinación étnica tan parcial y, en cambio, tan rigurosamente aplicada, cuando la antropología y la etnología han dejado hoy en entredicho la determinación étnica, no sólo entendida biológicamente, sino socioculturalmente, dejándola reducida a estrechos límites (p. 163).

Es difícil saber si Maravall está refiriéndose aquí a algún crítico concreto, porque no lo nombra. En todo caso, los que se explican la amargura de *La Celestina* y su falta de «alternativas» como consecuencia de la condición conversa de su autor, Castro y Gilman a la cabeza, no hablan de «determinantes biológicos» ni «socioculturales», sino de la persecución política, religiosa y social a un grupo activo y culto de personas esclarecidas, y durante un período de tiempo muy concreto.

Es seguramente esa guerra sorda y generalizada<sup>45</sup> la que hace decir a Castro:

En las páginas que siguen, el lector (no predispuesto de antemano a llamar a lo blanco negro) notará la diferencia entre un enfoque histórico fundado en supuestos reales, y los basados sobre la extraña idea de ser los españoles figuras abstractas, sólo europeas, portadoras de ideologías desprovistas de realidad y de vida históricamente captables<sup>46</sup>.

Para seguir sin llamar a lo blanco negro, Castro recuerda que los estatutos de limpieza de sangre no son europeos (pp. 42-43), que la «burguesía castellana», si esa clase existió, estaba formada por conversos, o eran éstos al menos su elemento esencial (pp. 50-54)<sup>47</sup>, «la cual (burguesía) no cabe «anestesiarse» previamente a fin de convertirla en mero tema sociológico y europeizable» (p. 54), y que los hispanohebreos son tan españoles como los otros y, seguramente, más europeos, en la medida en que la literatura angustiada que produjeron, por su sello personal, es el pórtico literario de Europa (pp. 22-23, 28-29, 57-58, (75-76) y «uno de los grandes servicios prestados por los españoles a la Humanidad» (p. 91).

El relativismo con el que Maravall ve el elemento judeo-islámico en el texto es, seguramente, uno de los aspectos que más se han puesto en entredicho, aunque dista de ser un

<sup>43</sup> V. supra y pp. 19, 51, 116, 152, 154, 162-163, 167-168, 172. Eso no impide que cuando cite a contemporáneos que tienen puntos de contacto con Rojas, cite predominantemente a conversos: Lucena (pp. 31, 86, 116), Hernando del Pulgar (pp. 42, 105, 118), López de Villalobos (pp. 54, 118), León Hebreo (p. 61), Gil Vicente (p. 118), etc.

<sup>44</sup> A. Castro insiste machaconamente (ob. cit., p. 110 nota, pp. 127, 128 y nota 1, p. 152): «La idea de que los judíos son judíos y nada más (un error muy difundido), ha de ser administrada con la misma cautela que la de ser todos los hombres seres humanos, todos los españoles en la misma forma españoles, etc., etc. Al menos si pretendemos darnos cuenta de la realidad histórica de un pueblo». Para las teorías de Castro, V. R. Lapesa, «La Celestina en las obras de Américo Castro», en Estudios sobre la obra de Américo Castro, ed. P. Laín (Madrid, Taurus, 1971), pp. 247-261.

<sup>45</sup> No creo que A. Castro conozca en 1965 El mundo social, pues polemizando como lo hace con las tesis maravallianas sobre las Comunidades, es raro que perdiera ocasión tan succulenta de concretar esas críticas en torno de *La Celestina*.

<sup>46</sup> A. Castro, ob. cit., p. 14.

<sup>47</sup> V. al respecto J. Ignacio Gutiérrez Nieto, Las Comunidades como movimiento antiseñorial (Barcelona: Planeta, 1973).