

BISEMIA E INTERPRETACIÓN EN LA NOVELA SENTIMENTAL: LA MÍSTICA FRANCIASCANA Y LA JUDEIDAD

CARMEN BENITO-VESSELS
University of Maryland

El castellano de fines de la Edad Media se ubica entre dos polos estilísticos representados por el uso abundante de figuras retóricas, sintaxis latinizante y lenguaje figurado, propios de la novela sentimental, y la sintaxis romanceada, el lenguaje directo, coloquial y mordaz que caracteriza a *Celestina*¹. En este ensayo me referiré solo a la novela sentimental y veremos cómo, junto a los personajes centrales, el lenguaje es el gran protagonista de este género. Veremos también cómo la religiosidad está profundamente imbricada en el argumento de la novela sentimental y cómo, lo mismo que los textos religiosos, aunque la ficción sentimental sí permite una interpretación literal, también requiere una exégesis.

La existencia de las dos lecturas interpretativas para *Cárcel de amor*, *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda* y *Siervo libre amor* que veremos aquí es posible gracias al subtexto escriturario sobre el que se asienta el género sentimental². En mi análisis, uso la dual

¹ Aquí usaré los términos “novela”, “ficción” y “género” en su sentido convencional, aunque soy consciente del debate sobre la idoneidad de dichos mimbretes referidos a la “novela sentimental”.

² Cito por Diego de San Pedro, *Obras completas*, 3 vols., *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda y Sermón*, vol. I, edición, introducción y notas de Keith Whinnom, Madrid: Castalia,

interpretación de estas obras como prueba de la eficacia y vitalidad de un recurso retórico predilecto del siglo XV: la bisemia. Y, de ningún modo, pretendo comparar los fundamentos ideológicos de cada una de estas dos lecturas ni intento defender la validez de una de ellas frente a la otra. El lenguaje, como protagonista de las novelas sentimentales, y la bisemia, en relación con la espiritualidad, son dos de los aspectos más originales de este género que desde sus comienzos ha planteado un reto exegético.

Enric Dolz i Ferrer publicó en 2006 dos estudios sobre tres obras maestras del género sentimental:³ *Siervo libre de amor*, *Cárcel de amor* y *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*; su análisis contrasta con dos estudios de mi autoría, uno sobre *Cárcel de amor* publicado en 2007 y otro sobre *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, publicado en 2014. En los dos trabajos de mi autoría y en el presente artículo intento ofrecer una visión secular, intelectual y cultural que contribuya a la interpretación de la escritura y de la pervivencia que en este campo, y en el entorno hispanohablante, han tenido el judaísmo y el cristianismo; ambos se han distanciado de su común origen cultural y, sin embargo, la judeidad del idiolecto cristiano y la cristiandad del idiolecto judaico son inseparables.⁴ No son relevantes para mi propuesta ninguno de los aspectos sociales que caracteri-

1985. Para *Siervo libre de amor* todas las referencias proceden de los trabajos de Enric Dolz i Ferrer sobre esta obra.

³ Para esta lectura contrastiva utilizaré, por una parte, dos excelentes artículos de Enric Dolz i Ferrer, “El vocabulario del alma en el Siervo libre de amor”, en *Revista de poética medieval*, 16 (2006), pp. 79-122, y “El simbolismo de los colores y la estructura del *Siervo libre de amor*”, en *La corónica*, 35.1 (2006), pp. 109-137; Carmen Benito-Vessels, *La palabra en el tiempo de las letras. Una historia heterodoxa*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007 –de ahora en adelante LPTL– “Judeidad y miseria en el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*”, en *Lenguaje y valor en la literatura medieval española*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta 2014, 88-115 En este texto irán citados respectivamente como 2006a y 2006b, para Dolz i Ferrer, y 2007 y 2014 para los estudios de mi autoría.

⁴ “Judeidad” es un término acuñado por Walter Benjamin que no significa lo mismo que “judaísmo”. La judeidad no se circunscribe al ámbito religioso –y esto también puede decirse, por ejemplo, de los términos “cristiandad” y “cristianismo”–. Hay actividades que no son exclusivas del judaísmo y que, sin embargo, por la prominencia cultural que éste les concede pasamos a considerarlas como propias de dicha religión. La judeidad, en cambio, no se confunde ni con el judaísmo, ni con la religión, ni siquiera con la creencia en Dios; es de carácter poligenético y, aunque sí se relaciona con el judaísmo, no se circunscribe únicamente al mismo ni al ámbito judío converso. De igual manera, los católicos, por ejemplo, encuentran elementos de gran “cristiandad” en las enseñanzas de Gandhi. Deliberadamente me centro en textos escritos en castellano y ajenos, o casi ajenos, a la “sospecha” judaizante porque un punto fundamental en mi argumentación es, justamente, la posibilidad de iden-

zan a la impropriadamente llamada “convivencia”, o a la persecución inquisitorial, el ostracismo, el criptojudasmo, los judíos conversos y otros tópicos similares. Enumeraré aquí, sin embargo, algunos ritos, motivos, celebraciones y tópicos susceptibles de una doble lectura que están presentes en la novela sentimental.

La lectura de Dolz i Ferrer es la mejor prueba para apoyar mi hipótesis de que muchos de los recursos literarios de la novela sentimental tienen una interpretación dual en relación con la espiritualidad. Dolz i Ferrer identifica con el cristianismo ciertos símbolos de las citadas novelas que, en mi opinión, pueden analizarse como manifestaciones de la judeidad. Por supuesto que, amén de insostenible, es impensable defender que desde las humildes páginas de la ficción sentimental se hubiese planteado una guerra abierta contra inquisidores e instituciones gubernamentales de los siglos XV y XVI; sin embargo, la teoría que propuse para algunos de los que yo llamo “motivos de la judeidad” en *Cárcel de amor* (2007) y mi análisis exhaustivo de la bisemia de *Arnalte y Lucenda* (2014) explican perfectamente la doble lectura con la que ahora nos encontramos y ayuda a corroborar el uso de la bisemia como recurso narrativo⁵.

La interpretación que propongo exige que consideremos la tradición judeocristiana como una unidad, que examinemos los conceptos de la escritura en su ámbito cultural, y que lo hagamos desde la perspectiva sacroprofana de su entorno y desde las circunstancias del lector. Francisco Márquez Villanueva, Colbert Nepaulsingh y Gregory Kaplan se han referido a “lenguaje transpuesto”, “escritura geminada” y “código converso”, respectivamente, para definir el cripticismo del castellano usado por judíos y conversos en los epígonos de la Edad Media. Estos tres hispanomedievalistas concuerdan en que durante el siglo XV peninsular se buscaba –en castellano y en un entorno antisemita– la opacidad del significado de textos en los que, de un modo beligerante, se expresaban ideas judías, judaizantes o de cualquier modo relacionadas con el

tificar la judeidad en textos no judíos ni de autoría judía. De este tema trato ampliamente en *La palabra en el tiempo de las letras. Una historia heterodoxa* (México: FCE, 2007).

⁵ Utilizo aquí la palabra “motivo” con la acepción que se le da en el folclore a partir de los estudios de Stith Thompson, particularmente su *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, 6 vols., Bloomington, Indiana Univ. Press, 1955.

judaísmo⁶. A diferencia de Márquez Villanueva, Nepaulsingh y Kaplan, yo propongo una exégesis bisémica de los textos de este periodo que no sea ideológicamente beligerante ni antagonista sino exclusivamente lingüística y que tenga en cuenta el impacto de las culturas subsumidas en la novela sentimental y en la Edad Media castellana.

Si consideramos con Walter Benjamin que las lenguas *son el mensaje*, que ellas nos transmiten la cultura y el pensamiento de su época porque estos últimos *son también lenguas y una de sus formas de expresión es el lenguaje*, podemos afirmar que una lengua en un estado anterior trae consigo la cultura y el pensamiento del pasado porque la lengua se presenta, justamente, en ese estado anterior –y no porque ella sea en los textos el vehículo de uno u otro⁷. El castellano de la novela sentimental es, por tanto, un mensaje. Y, con gran probabilidad, los resultados de las dos lecturas que veremos a continuación reflejan la bisemia cultural que la premodernidad le dio a los motivos aquí identificados. Quien adopte un punto de vista cristiano interpretará *Siervo libre de amor* como un texto adscrito a la mística franciscana y relacionado con la literatura confesional; mientras que quien adopte la perspectiva de la judeidad verá que los motivos de la mística franciscana usados en *Siervo libre de amor* son también motivos arquetípicos de la judeidad en *Cárcel de amor* y en el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*. A mi modo de ver, el simbolismo de la judeidad de estas dos últimas obras halla su complementariedad en el simbolismo místico franciscano que Dolz i Ferrer descubre en *Siervo libre de amor* y la suma de ambas partes constituye un aspecto fundamental de la cultura española: su judeocristiandad o su cristianojudeidad.

⁶ Cf. Francisco Márquez Villanueva, “El caso del averroísmo popular en España (hacia *La Celestina*)”, en *Cinco siglos de Celestina: aportaciones interpretativas*, ed. de Rafael Beltrán Llavador y José Luis Canet Vallés, Valencia, Universitat de València, 1977, pp. 121-135; Colbert I. Nepaulsingh, *Apples of Gold in Filigrees of Silver. Jewish Writing in the Eye of the Spanish Inquisition*, Nueva York, Holmes and Meier, 1995; y Gregory B. Kaplan, *The Evolution of Converso Literature. The Writings of the Converted Jews of Medieval Spain*, Gainesville, Univ. Press of Florida, 2002. Helder Macedo hizo excelentes observaciones sobre el posible judaísmo (no la judeidad) de *Menina e moça* en *Do significado oculto de Menina e Moça*, Lisboa, Morães, 1977 y en “A ‘Menina e Moça’ e o problema do seu significado”, *Colóquio e Letras*, 8 (1972), pp. 21-31. Véase también Manuel da Costa Fontes, *The Art of Subversion in Inquisitorial Spain. Rojas and Delicado*, West Lafayette, Purdue Univ. Press, 2004.

⁷ Cf. Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Angelus Novus*, trad. H. A. Murena, Barcelona, Editorial Sur, 1971, pp. 145-167.

La bisemia, las contraposiciones, la complementariedad, la sinonimia y otros elementos retóricos basados en la dualidad afectan tanto al léxico como al discurso, están omnipresentes en el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda* y tienen un valor excepcional en la prosa de Diego de San Pedro, la cual es considerada modelo de la retórica de su tiempo y del género sentimental. Para interpretar la bisemia del *Tractado* en su contexto lingüístico y cultural, es necesario analizar los dobles sentidos de la escritura y evaluar las metáforas conceptuales y lingüísticas en relación con los tópicos o motivos de la judeidad. El dominio de la judeidad, dijimos ya, abarca la cultura cristiana, la judía y la judeoconversa, se fundamenta precisamente en la ambigüedad, en los dobles y en la bisemia y estas son las características que definen su valor lingüístico, cultural y social.

Como he comentado en mi segundo estudio (2014) las dos figuras retóricas que Heinrich Lausberg denomina *sinonimia* y *acumulación* ayudan a definir la bisemia. La sinonimia funciona como una complementariedad, en ella hay siempre dos palabras referidas a una misma *res* y, según Lausberg⁸: “[Existe] la posibilidad de sustituir (*immutatio*) el *verbum proprium et univocum* por un sinónimo [...] La relajación sinonímica del *verbum univocum* origina en el contenido léxico inexactitudes que o corresponden, por acuerdo previo, a una pretensión de exactitud más relajada, o las emplea el orador, por táctica de discurso, como amplificación de la parte. En el contenido léxico, los sinónimos inexactos están próximos al tropo de la sinécdoque [...] Los miembros de la sinonimia son entre sí multívocos, es decir, representan solo diferentes *verba* para la misma *res* (Lausberg 94 y 146). En la otra figura retórica, que es la *acumulación* o complementariedad, “los miembros de la acumulación están entre sí en relación diversívoca: cada *verbum* aislado representa, pues una *res* en cada caso diferente”. Estas dos figuras retóricas a veces ocurren simultáneamente, lo cual es comprensible ya que, según Lausberg, “Los límites entre sinonimia y acumulación son en todo caso, imprecisos” (Lausberg 146).

En el ámbito cultural de los epígonos de la Edad Media castellana, la bisemia encontró un cauce público e institucional a tra-

⁸ Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica literaria*, tr. Mariano Marín Casero, Madrid, Gredos, 1975.

vés de los debates o *disputatio* entre judíos y cristianos. En nuestros días, Enric Dolz i Ferrer ha adoptado la perspectiva cristiana para sus estudios sobre *Siervo libre de amor* y sustenta sus argumentos en aspectos que yo ya había identificado, sin haber leído sus estudios, como motivos de la judeidad en *Cárcel de amor* y en el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*. Ninguno de nosotros dos habíamos tenido noticia de nuestras respectivas investigaciones en curso, y cuyos primeros resultados debimos entregar a la imprenta casi simultáneamente, sin embargo, las lecturas que ambos realizamos son la mejor muestra de la eficacia de la bisemia en la novela sentimental. Resumo aquí, con amplitud de detalles, los estudios de Dolz i Ferrer (2006a y 2006b), y los paralelos con las conclusiones que expresé en la que, a la sazón, era mi obra en prensa (2007, 152-186) y en el subsiguiente ensayo derivado de ella “La judeidad en la novela sentimental: el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*” (2014).

Veamos una lectura y otra a la luz de la mística franciscana y de la judeidad. Los tópicos o motivos elegidos en este ensayo se encuentran abundantemente representados en *Siervo libre de amor*, *Cárcel de amor* y *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda* y cabe preguntarse hasta qué punto ambas interpretaciones de los mismos tópicos son complementarias. Vayamos por partes y veamos lo que yo creo que son el haz y el envés de las dos lecturas en cuestión.

Para verificar la bisemia que defiende en la novela sentimental tomaré tres referentes concretos que tanto Dolz i Ferrer como yo misma hemos considerado: 1) la alegoría de la comunión y el *debēqut*; 2) la exégesis y la midrasis o los sentidos escriturarios; y 3) las referencias al palacio celestial en su interpretación mística cristiana y también en la mística zohárica.

1. COMUNIÓN Y *DEBĒQUIT*

La comunión está en el centro de la espiritualidad cristiana pero, en el judaísmo, el *debēqut* cumple exactamente la misma función espiritual. Obviamente, ambos principios o ritos se definen en base a diferentes parámetros, pero esto no es óbice para que la grafofagia de las cartas bebidas por Leriano en *Cárcel de amor*, que

hasta hoy ha sido vista sólo como una comunión espiritual, se interprete como *debēqut*⁹. Y éste es mi postulado:

En la Cábala, el *debēqut* es la unión mística con Dios y es considerado en toda la literatura cabalista el ideal místico más elevado. [...] a diferencia de la comunión en la Iglesia católica, que puede realizarse en cualquier momento, el *debēqut* es, para los cabalistas tradicionales, el último paso en el proceso de ascenso hacia la unión con Dios antes de la entrada en el palacio de *Šekinah*; para los hasidistas, en cambio, *debēqut* es el primer paso en este ascenso hacia la unión con Dios (2007, 30).

Otro tipo de unión, a través de la palabra, la oración y la idónea formulación del pensamiento es la que nos ofrece la doctrina franciscana; ésta, dice Dolz i Ferrer, es la clave para la comprensión de *Siervo libre de amor* pues, según el eminente crítico valenciano, Rodríguez del Padrón “se adhiere a un modelo existencial y escatológico, al tiempo que manifiesta un proceso de conversión mediante el cual el autor, inicialmente esclavizado por el pecado decide al final, libremente, ponerse al servicio de Dios, despojándose necesariamente en el proceso del amor humano y fundamentalmente de su propio yo egolátrico de acuerdo con la concepción del amor extático” (2006a, 120).

Interpretemos estos actos ya como comunión o ya como *debēqut*, los protagonistas masculinos de las novelas logran la unión –con la amada o con Dios– a través del abandono de sí mismos y por medio de la vida inherente a la letra¹⁰. Además, ambos procesos de unión mística permiten que el lector piense en otra unión no tan mística, pues bien sabemos que ya en el siglo XV los caminos de la erotología son infinitos: el siervo en una novela y el prisionero en otra sufren y padecen o mueren, como Cristo, por amor.

⁹ Gershom G. Scholem, traducción mía y citado en Benito-Vessels, *LPTL*, p 30. (Fuente original: “*Devekuth, or Communion with God*”, en *Review of Religion*, 15 [1949-50], pp. 115-139, p. 124).

¹⁰ Remito al lector a *LPTL* para el estudio de la vida en, por y de la palabra.

2. EXÉGESIS Y MIDRASIS

El término “exégesis” referido a la literatura española del medioevo conduce, casi sistemáticamente, a pensar en cuestiones bíblicas o escriturarias a expensas del ejercicio exegético *par excellence*: la midrasis hebrea. Esta última, de hecho, es considerada como la primera fase de aquélla y ambas están tan íntimamente relacionadas que durante la Edad Media resultan casi indisolubles. Como he comentado ya, en el preámbulo para mi ulterior análisis de *Cárcel de amor*, fue Abulafia quien

desarrolló un sistema de interpretación que se basaba en siete niveles y [este] fue utilizado como puente entre la Cábala judía y la exégesis cristiana [...] Abulafia nos da el primer testimonio explícito de que los cuatro sistemas de interpretación de los cristianos eran conocidos por los judíos y que aquéllos casi coincidían con los cuatro primeros caminos propuestos por [él mismo] (2007, 78).

El judaísmo y el cristianismo comparten ciertos conceptos referidos a la letra que son cruciales y definitorios de ambos. Y así lo observó Paul Saenger, quien, refiriéndose a la lectura, afirmó que “como consecuencia de la evolución del cristianismo, desde una sociedad predominantemente hebraica a una predominantemente gentil, los cristianos, educados ya como no judíos, comenzaron a componer sus sermones y a referirse a los textos sagrados citando directamente de ellos [...] la letra escrita adquirió entre los gentiles tanta o más importancia que entre los rabinos judíos” (2007, 79)¹¹.

Por otra parte, Enric Dolz i Ferrer afirma que una peculiaridad de *Siervo libre de amor* es que ofrece “niveles de lectura y sentidos escriturarios” (2006a, 85) y propone desbrozar la lectura de *Siervo libre de amor* siguiendo los cuatro métodos de interpretación escrituraria cristiana, idea que, en combinación con los métodos exegéticos practicados entre los cabalistas hispanohebreos, y refiriéndome a *Cárcel de amor* (2007, 154-155), también yo sugerí al afirmar que su lectura había de hacerse conforme a los niveles de lectura expresados en la *Guía de los descarriados*. Retomando este concepto,

¹¹ Paul Saenger, citado en Benito-Vessels, *LPTL*, n. 70, p. 79. (Fuente original: “Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society”, *Viator* 13, (1982), pp. 367-414, p. 374).

en 2014 he afirmado que: –“*Arnalte y Lucenda y Cárcel de amor*, lo mismo que *Siervo libre de amor*, tratan de expresar verbalmente experiencias que son intransferibles y esencialmente no verbales y el único modo de entenderlas es a través de la exégesis-midrasis que justifica la vida de la letra y de los textos”–.

Por tanto, una mirada de conjunto, “a la letra” y “a través de la letra” de los textos aquí referidos y una interpretación de la novela sentimental como ejemplo de complementariedad bisémica, desde la perspectiva franciscana o desde la perspectiva de la judeidad, es una interpretación sostenible históricamente, no implica, insisto, una trasgresión ideológica de códigos (judío-cristiano) y no ha de verse como un recurso de contienda artificiosa en pro de una u otra adscripción confesional.

3. EL CASTILLO: CRISTIANO Y ZOHÁRICO

Se considera que el libro de *Las moradas* de Santa Teresa es el fundamento de la imaginería mística cristiana; pero la imagen del palacio de cristal y a la cámara oculta en el castillo donde habita Dios existió también, con mucha anterioridad a la mística teresiana, en la literatura zohárica. Consolidada entre ambos extremos, con características derivadas de una u otra representación cultural, se ubica, creo yo, el uso de esta imagen arquitectónica en *Siervo libre de amor* y *Cárcel de amor*. Y así Dolz i Ferrer afirmó lo siguiente sobre el castillo cristiano y la secreta cámara de Dios en *Siervo libre de amor*:

La operación que se describe al final del texto del *Siervo libre de amor* demanda lo que San Buenaventura llama en el *Itinerarium Mentis in Deum* la entrada en sí mismo [...] Esta operación, tal como la describe San Buenaventura, tiene alguna similitud con la de Macías al entrar en la ‘secreta cámara’. Los resultados son, cómo no, manifiestamente opuestos, ligados sólo por la libertad (2006a, 113).

Esta “secreta cámara”, que Dolz i Ferrer inscribe en el universo cristiano, sin duda podría leerse como la secreta cámara de San Buenaventura, pero también puede ser la misma que Catherine Swietlicki identificó como la cámara secreta de Dios en *Las mora-*

das de Santa Teresa¹², y que para *Cárcel de amor* yo sugiero que se interprete como un motivo de la judeidad ya que la cámara donde yace el enamorado Leriano y la secreta cámara donde, según dice el *Zohar*, se halla el palacio de Dios ofrecen enormes paralelos:

Mi hipótesis de una lectura fundamentalmente cabalística revela que la idea del castillo en cuya cámara más oculta, y de difícilísimo acceso, se encuentra Dios, es la que aparece entre los cabalistas en el *Merkavah* y que entre los cristianos alcanzó renombre a partir de *Las moradas* de Santa Teresa pero ya se conocía con anterioridad. En *Cárcel de amor* en vez de encontrar a Dios en el centro del edificio, encontramos al prisionero enamorado cuyo encarcelamiento se halla tan fieramente protegido como la cámara del *Zohar* donde se halla Dios. [...] Para los cabalistas la llegada a la cámara oculta del Palacio de amor representa, según Catherine Swietlicki, variaciones sobre la interpretación del ascenso de Ezequiel a los cielos y es, igualmente, una visión (2007, 168).

Tomemos pues estos tres puntos iniciales como muestra de la posible lectura bisémica que propongo y continuemos la lectura contrastiva de los otros aspectos en los que Dolz i Ferrer fundamenta su análisis de corte franciscano y que coinciden con los motivos en los que yo apoyo la definición de la judeidad de las obras de Diego de San Pedro.

4. SIGNOS TRANSPUESTOS, MISTICISMO Y ESCRITURA BISÉMICA

Señala Dolz i Ferrer que “la oposición entre *signos propios y transpuestos* se origina en Aristóteles” –no sólo los distintos niveles interpretativos parten del neoplatónico Orígenes sino también del número (2006a, 89)–. Ambos factores –el número y los niveles interpretativos– pueden leerse desde la perspectiva de la judeidad y como signos transpuestos (Francisco Márquez Villanueva llama signos transpuestos al lenguaje bisémico). Con toda exactitud, y sin

¹² Catherine Swietlicki, citado en Benito-Vessels, *LPTL*, p. 168. (Fuente original: *Spanish Christian Cabala. The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Columbia, Univ. of Missouri Press, 1986).

mencionar la midrasis, pues no es pertinente para su estudio, afirma Dolz i Ferrer la conexión entre el filósofo Orígenes y la exégesis cristiana:

El neoplatónico Orígenes ejerció un influjo si cabe mayor sobre los intérpretes textuales cristianos posteriores. Para él en ambos Testamentos, Antiguo y Nuevo, se opera *una distinción entre letra y espíritu* y en ambos se encuentra un sentido literal, uno moral o psíquico y uno místico o pneumático (espiritual), que generan *cuatro niveles de lectura* 'en los que el sentido moral dependerá de una interpretación alegórica [...] inspirada por la fe: sentido literal-tipológico-tropológico-anagógico.' Esta interpretación es la que el universo entero es una cifra, pues el valor simbólico se asigna a las palabras y a los hechos, se extenderá progresivamente al mundo cristiano medieval (2006a, 89).

Sin embargo, ésta es la lectura de los hechos y las palabras que yo sugerí para *Cárcel de amor* siguiendo idénticas pautas exegéticas y, en mi lectura, la midrasis sí es pertinente:

Los hechos y las palabras de *Cárcel de amor* tienen una doble lectura cuyas claves encontramos en los cabalistas, cuyos efectos llegan a los místicos cristianos y cuyo simbolismo debió producir no poca amenidad en su tiempo. En el cuerpo de Leriano, como en la Cábala y como en los místicos, la claridad o la iluminación del pensamiento procede del ser amado en el que se piensa, de tal suerte que en todos los casos el pensamiento y el ser amado se unen espiritual o eróticamente en uno, Leriano y Laureola *transponen su vida y sus hechos a las palabras* y viven, como *Yahweh*, en los nombres. [...] Puesto que no hay modo de ubicar a Diego de San Pedro entre los místicos cristianos hemos de pensar, por fuerza, en *otro tipo de mística* para la lectura de su obra que no es otra que la mística de la palabra: es decir, la Cábala (2007, 175-176).

Paralelamente, Dolz i Ferrer escribe que Rodríguez del Padrón "ofrece a su destinatario ciertas pautas hermenéuticas que pueden permitirnos acceder a la comprensión de *Siervo libre de amor* como un discurso de modo simbólico; *dotado de significación mística*, en el cual el aparente carácter 'mundano' de la narración se halla superado sin cesar por los sentidos espirituales, a través de los cuales

se justifica la unidad significativa del discurso, cosa que resultaría difícilmente factible ateniéndose a su literalidad, tan insuficiente como necesaria" (2006a, 94).

Si aceptamos, como propuse (2007), que Laureola y Leriano viven, lo mismo que *Yahweh*, en los nombres y que, como afirma Dolz i Ferrer, "en el *Siervo libre de amor* la historia cobra sentido sólo en tanto que relato de la transformación del sistema de valores del Auctor, que implica el desplazamiento del objeto del amor de lo mundano a lo divino" (2006a, 92), verificaremos que ambas lecturas, por senderos paralelos, –quizá por el mismo sendero, haz y envés– apuntan hacia la esencia indisoluble y de indeleble impronta de los dos componentes que en la cultura occidental nombramos "la tradición judeocristiana".

5. LECTURA INDIVIDUAL. MEDITACIÓN SOBRE LA LETRA

Dolz i Ferrer propone indagar los distintos niveles de lectura propuestos por Rodríguez del Padrón y, en el proceso, el erudito valenciano demuestra que el autor de *Siervo libre de amor* pensó en su obra como texto para ser leído y meditado individualmente y no en público (2006a, 85); tema que, puede verse en relación a la meditación sobre la letra que propugna el judaísmo y que, como afirmé, es favorecido por el contexto cultural del siglo XV:

Cárcel de amor fue escrita en un momento histórico en el que se produjo un gran auge de la lectura individual, meditativa y silenciosa. Este hecho tan sencillo cambió radicalmente el modo de pensar en los textos y favoreció el incremento de interpretaciones heterodoxas entre los iniciados. Asimismo hay que recordar que en la época de madurez intelectual de Diego de San Pedro fue cuando mayor difusión tuvo la *Guía de los perplejos*, obra que a la sazón estaba recién traducida y en la que Maimónides postulaba la obligatoriedad de ultrapasar la interpretación literal [...] en la *Guía de los perplejos* se encuentra la base teórica de la escritura conversa que invita a la reflexión y a la exégesis (2007, 167).

Por tanto, lo mismo que la meditación individual va marcada por los conocimientos o creencias del lector y da resultados que de ningún modo se autoexcluyen, en la midrasis y en la exégesis textual, la *devotio moderna* y el misticismo de uno y otro signo no son autoexcluyentes.

6. DEVOTIO MODERNA, MISTICISMO CRISTIANO Y CABALÍSTICO

Dolz i Ferrer afirma que en *Siervo libre de amor* “nos encontramos ante un texto que en alguna medida participa del aliento místico propio de las corrientes espiritualistas, llámense la reforma franciscana o la *devotio moderna*” (2006a, 87). Idéntica relación es la que yo señalé para *Cárcel de amor* pero incorporando en ella la veta de la judeidad:

Cárcel de amor se inscribe dentro de un ambiente de pujante sincretismo entre lo profano y lo religioso, lo cual condujo a la adscripción de la ficción sentimental con la *devotio moderna*. [...] aunque son muchas las discrepancias, todos los críticos están de acuerdo en que hay una religiosidad subyacente en *Cárcel de amor*, [sin embargo] creo que es fundamental que nos refiramos a la literatura judeocristiana y al uso de la escritura geminada para interpretar la obra [...] *Cárcel de amor* [...] alude claramente al *Zohar*, a la exégesis midrásica y a los principios básicos de la Cábala (2007, 166).

7. IMITACIÓN DE CRISTO, UNIÓN Y TRANSFORMACIÓN O ANTROTROPISMO Y TEOTROPISMO

Afirma Dolz i Ferrer que Rodríguez del Padrón entró en la Orden franciscana hacia 1430 y, tras tomar sus votos en 1441 en el monasterio de Santa María de Sión, en Jerusalén, el autor de *Siervo libre de amor* volvió a Galicia en 1442 y fundó el monasterio de Herbón, fraternidad rural emparentada con otras muchas comunidades eremíticas dentro de las cuales se daba especial importancia a la oración mental, a la imitación de Cristo y a la teología afectiva frente a la especulativa. Asume Dolz i Ferrer que hacia 1440, fecha

de composición de *Siervo libre de amor*, Rodríguez del Padrón se hablaba “plenamente comprometido con un programa espiritual que hacía hincapié en la oración, en el conocimiento de uno mismo y en la imitación de Cristo para llegar a la semejanza y transformación en él, así como en los ejercicios de la vida purgativa, iluminativa y unitiva [...]. Es decir, una experiencia mística de la vida, no sin alguna concomitancia con los grados de servicio amoroso popularizados a través de los trovadores occitanos” (2006a, 88).

Un misticismo de factura similar a éste, y que podemos emparentar con la mística judía, se encuentra en la obra sampedrino y así lo he señalado en 2014:

El “vivo sin vivir en mí” y el “muero porque no muero”, formulaciones tradicionalmente consideradas como el marchamo de la Santa de Ávila, no son frases exclusivamente espirituales y teresianas sino que, marcadas con otro signo, las encontramos en el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*: En la casa hay un caballero, “que mostraba linaje” (90), que llora amargamente y a quien cortejan otros caballeros que se duelen por él y lo acompañaban en el llanto. Y a la puerta de la casa está el rótulo que dice: “Esta es la triste morada / Del que muere / Porque muerte no le quiere” (90).

Asimismo, en el *Tractado de amores* se dice: “Fue la pasión tan mucha, leyendo la esperanza tan poca, que de sola la muerte quisiera consuelo recevir” (105-106); “Si mi mal no ha de morir / Y mi daño ha de crecer, no sé qué pueda perder / Que pierda más que [en] vivir / [...] para qué es temer la muerte / Pues que en ella está la vida? / [...] / No sé qué pueda perder, / ¿Que pierda más que e[n] vivir?” (109).

Más aún, en el *Tractado de amores*, Arnalte le dice a Elierso: “Tú, Elierso, sabrás que con la muerte e mi vida ha grandes días que muy ronpida batalla tengo, con la muerte porque no me quiere, y con la vida porque no la quiero” (121). Y el personaje Auctor en el *Tractado* nos recuerda que, allá en la áspera montaña, Arnalte topó con la abandonada casa de Lucenda y exclamó: “aquí está donde, porque no muero, muero; e donde ni el placer me requiere ni yo le demando” (169). Y, finalmente, coincide que en las páginas iniciales del *Tractado de amores* leemos: “Este triste más que hombre / que muere porque no muere / biuirá quanto biuiere / sin su nombre” (33). Esta

unión y transformación puede entenderse, y así afirmé en *La palabra en el tiempo de las letras*, como un motivo de la judeidad que aún pervive en Fray Luis de León y procede de una tradición no cristiana¹³:

La tradición literaria que intentaba comprender el diálogo entre Dios y el hombre y que en España tuvo su mejor ejemplo en la teosofía de Ibn al-Arabi de Murcia (1165-1240). Al -Arabi explicaba que existe una *sympatheia* cósmica, una pasión entre las cosas a la que llamamos metafísica del amor y en la cual los nombres divinos buscan la encarnación. A través de esta *sympatheia* y de los nombres era posible llegar a un antropotropismo (paso de Dios a hombre) o a un teotropismo (paso de hombre a Dios). Nos hallamos, por tanto, en un camino que comparte con el *dēbequt* el estado de unión con Dios a través del nombre, pero a diferencia del *dēbequt* e la *sympatheia* y el método propuesto por Fray Luis se basan en la metafísica del amor, en la búsqueda del conocimiento y en la inteligibilidad de la relación entre Dios y el hombre a través de los nombres (2007, 228).

8. HOMO VIATOR Y HOMO ERRANTE

Según San Francisco de Asís, afirma Dolz i Ferrer, el hombre es fundamentalmente un *homo viator* y el camino nos lleva a la Santísima Trinidad (2006a, 114). Asimismo, tanto Leriano como Arnalte son descritos en mis referidos trabajos como *homo viator* y *homo* errante y son puestos en relación con el tema del exilio que representa el epítome de la judeidad. El *homo* errante que aparece en *Cárcel* y en *Arnalte* es consecuencia del autoexilio o del desgarramiento de Dios y su *Šēkinah*:

En *Cárcel de amor* hay además un exilio entre el personaje enamorado y su propia tierra equiparable también al exilio definidor del pueblo de Israel. Es decir, encontramos en esta obra una doble referencialidad que se ubica entre los dos tramos de la escindida tradición judeocristina, y que dialoga con el concepto de la palabra existente en ambas. Esta doble referen-

¹³ Referencia tomada de Fray Luis de León, *The Names of Christ*, trad. Manuel Durán y William Kluback, prefacio de J. Ferrater Mora, New Cork, Paulist Press, 1984, pp. xiv-xv.

cialidad forma parte de lo cotidiano en el siglo xv, se decodifica en torno a una doble filiación religiosa, apunta inevitablemente hacia la cuestión judío conversa y sugiero que la veamos como una autoafirmación cultural al margen de beligerantes reivindicaciones político religiosas (2007, 154-155).

En el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, el tema del *homo viator* tiene aún una presencia más flagrante que en *Cárcel de amor* y así lo indico en (2014, 96): “El caballero de linaje, que ya había invitado al errante *homo viator* a una suntuosa cena, le dio también posada para dormir; a la medianoche este último oye el canto de los gallos y los lloros de un autoflagelante caballero a quien los suyos le acompañan en el planto.”

9. EL DESTIERRO

Este motivo, que de modo universal se relaciona íntimamente con el del *homo viator*, es analizado así por Dolz i Ferrer, quien señala que Ardanlier “jamás abandona su refugio solitario en las montañas [pero] [s]u destierro voluntario no parece ser signo de la individualidad moderna del hombre prerrenacentista” (2006a, 82) sino que ha de estudiarse a la luz de la teología franciscana. Lo cual fue también señalado por Gerli, quien había visto al autor de *Siervo libre de amor* en relación con la tradición penitencial y, por tanto, de la teología cristiana¹⁴.

Este tópico, no olvidemos, define la esencia de la judeidad. Y, en mi opinión tanto Leriano como Arnalte, que son autoexiliados de sí y de su patria, aluden claramente al destierro:

Arnalte aparece en la novela como personaje que vive enajenado afectivamente y que está apartado de los suyos; vale decir, Arnalte, lo mismo que Leriano, sufre un doble exilio: de la comunidad y de sí mismo en su relación amorosa con Lucenda; también Lucenda vive en una suerte de exilio interior y lo mismo les sucede a los otros personajes centrales en la obra: el Auctor, Belisa y el caballero Auctor que comienza la obra

¹⁴ E. Michael Gerli, “*Siervo libre de amor* and the Penitential Tradition,” en *JHP*, 12 (1998), pp. 93-102.

narrando su huída desde Castilla a un lugar apartado “halléme en un grand desierto, el cual de estraña soledad y temeroso espanto era poblado [...] Como allí soledad sobrase, pasión no faltava” (89).

Asimismo, afirmé con anterioridad:

En la tradición occidental el concepto de exilio tiene connotaciones fundamentalmente político religiosas, pero en la tradición bíblica el exilio es una consecuencia del pecado y el judío lo asocia con la separación de la potencia femenina de Dios (*Šekinah*). Este acto supone casi un desgarre fisiológico cuya expresión lingüística puede ser sólo aproximada y cuya representación gráfica de dolor sea quizá más efectiva en el símil cidiano de la separación de la uña de la carne o el arrancamiento de las telas del corazón. En el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, el exilio de Arnalte supone una enajenación social y personal: “que era buen acuerdo el tomado pensé, viendo cómo desdichada ventura de las gentes estraño me fizo; y vi que era bien entre las bestias salvajes vivir, como quiera que en el sentir su condición y la mía diversa fuesen” (2007, 96).

10. LOS COLORES Y LOS NÚMEROS

La perspectiva cristiana occidental ha dominado hasta el presente en los análisis críticos del medioevo hispánico y, con frecuencia, se han mantenido ciertos estereotipos. Así, los estudios del simbolismo de los colores en las obras del medioevo castellano raramente aluden a la primacía que el color, la luz y el número tienen en el *Zohar* o el *Sefer Yetzira*. En cambio, todo lo relacionado con talismanes, amuletos y nóminas se suele erróneamente distanciar del entorno cristiano y se lleva el ámbito judío, judaizante o judío converso; lo cual, sin duda, se explica por lo intrínsecamente semi-mágico que hay en aquéllos y por evitar referirse a las propiedades sobrenaturales atribuidas a la letra y a la escritura como parte de la cultura cristiana occidental.

Dolz i Ferrer, refiriéndose a los colores y su simbolismo en *Servo libre de amor*, afirma que “la significación simbólica de los

colores en la prehistoria y la protohistoria es única y responde al dualismo básico de la luz: lo positivo representado por el blanco y las tinieblas, de carácter negativo, a las que corresponde el negro” (2007b, 109); explica Dolz i Ferrer los cambios de color en la naturaleza, que siguen a los cambios anímicos del protagonista, siguiendo los esquemas clásicos; fundamentalmente a Ovidio, Séneca, la *Iconología Nova*, el *Bestiario de Cristo*, el *Libro del Tesoro* y la *Biblia de peregrino*, entre otras obras, y éstas son sus conclusiones:

Por más que resulte evidente que la función que Juan Rodríguez del Padrón asigna a los distintos colores no supone una novedad con respecto a la fijada tradición occidental, las teorías medievales de los colores ... no alcanzan a explicar de manera convincente las razones de transformación sorprendente del caballo, ni en qué consiste el cambio de tonalidad. [...] En el *Siervo libre de amor* la percepción de los colores, tal como se transmite al lector, funciona de dos maneras distintas: en la alegoría mediante la cual se representa la experiencia íntima del protagonista, los colores se manifiestan de dentro a fuera, como síntomas de su enfermedad [...]. En la “Estoria [de los dos amadores]”, es al contrario: dicha manifestación se produce de fuera a dentro [...] la operación que se pide de nosotros: la de traducir la historia que se nos cuenta de acuerdo con las claves que nos ofrece la epístola, es decir, como una experiencia visionaria, próxima a un sueño reparador, en la que se le plantean al protagonista las opciones vitales que tiene ante sí y las alternativas de salvación a las que puede todavía acogerse (2006b, 125, 131-132).

En el magnífico repertorio bibliográfico de Dolz i Ferrer queda fuera, sin embargo, aquella interpretación que casi exclusivamente se basa en la luz y el brillo, y que así se recoge en dos de los tres libros fundacionales de la cábala: el *Libro del brillo* y el *Libro del esplendor*, y también en el *Zohar*. Sobre las ideas expresadas en este último, y en relación con la obra de Diego de San Pedro, escribí:

Las columnas del castillo donde está encerrado Leriano son de tres colores distintos, leonado, negro y pardillo; el mármol de las paredes es morado y el negro y el amarillo son colores que aparecen también dentro de la cárcel. Éstos, curiosamente, son los colores predominantes en el *Zohar*. Por

otra parte, el fuego y el color morado van juntos en el *Zohar*, asimismo el color morado se describe en esta obra como el color de la luz que recibe a todas las demás luces, es una luz que no brilla pero que las encierra a todas como en una bola de cristal ubicada frente al sol. Los colores blanco y amarillo de las columnas de la torre-cárcel, y el amarillo y el negro que aparecen dentro de la misma tienen peculiares características y prominencia en el *Zohar*; de hecho, los colores más frecuentes en esta obra son el blanco, el rojo y el amarillo. El blanco y el rojo simbolizan el contraste entre el amor y la razón, y el amarillo significa la mezcla de ambos; individualmente, cada uno de los tres colores simboliza la plata, el oro y el fuego (2007, 176-177).

En conclusión: esta confluencia de datos usados para argumentar a favor del análisis escriturario, y experiencia mística cristiana –defendidas por Enric Dolz i Ferrer para *Servo libre de amor*– y el análisis de la judeidad y mística cabalística –defendidas por quien escribe estas líneas para *Cárcel de amor* y el *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*– ponen de relieve la necesidad de acercarnos a las obras de la ficción sentimental como textos escritos en lenguaje bisémico y que yo propongo apoyándome en los estudios que llevaron a cabo, aunque bajo prismas diferentes, Colbert Nepaulsingh, Manuel da Costa Fontes, Gregory Kaplan, Helder Macedo y Francisco Márquez Villanueva, y cuyas investigaciones me sirvieron para elaborar la teoría de la judeidad en la novela sentimental castellana.

RESUMEN

En este artículo se defiende que el lenguaje funciona como co-protagonista de los personajes de novelas sentimentales; igualmente, se postula la bisemia interpretativa en *Cárcel de amor*, *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, y *Siervo libre amor*. Según la autora, el subtexto escriturario sobre el que se asienta el género sentimental permite estudiar estas obras bajo el prisma de la mística franciscana o desde la perspectiva de la judeidad. Benito-Vessels articula su teoría de la exégesis bisémica desde un punto de vista lingüístico y cultural e ideológicamente neutral.

SUMMARY

This article underscores that language functions as a protagonist in sentimental romances. In addition, this essay defends the dual interpretation of *Cárcel de amor*, *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, and *Siervo libre amor*. The author argues that, because the sentimental romance is built upon a scripturistic subtext, it is possible to study these novels from the point of view of Franciscan mysticism or under the Jewishness perspective. Benito-Vessels presents her theory of bisemic exegesis from a linguistic and cultural point of view and from a non-partisan ideology.