

CLUES AND SOURCES

Discursos Críticos y Proyectos Sociales en Hispanoamérica

Alejandro Lozada

La finalidad de estas breves reflexiones es mostrar la relación que existe entre los diversos discursos científicos contemporáneos acerca del hecho literario y los proyectos sociales que los sustentan. El orden discursivo y el modo de pertenencia subjetivo a una sociedad son dos niveles diferentes: uno se refiere a un sistema de conocimiento y otro a una relación cotidiana y responsable con los hombres de una sociedad. El primero es objeto de una elección de tipo lógico, metodológico y reflexivo que tiene sus propias reglas de juego y su propia escala de valores. El segundo depende de la existencia concreta del individuo que se desarrolla en una sociedad estratificada en clases y con ciertas contradicciones que pugnan por encontrar su resolución favoreciendo y perjudicando a unos o a otros. Ante esta situación de hecho, el individuo ha de optar por un modo u otro de pertenencia a su mundo social que asuma, defienda, consienta pasivamente o impugne las condiciones de hecho en que ha de desenvolverse su vida cotidiana. Es una elección que, activa o pasivamente, ha de ponerse de lado de una de las dos alternativas: ha de aceptar o no las actuales relaciones entre los hombres. Esta es una decisión que tiene que ver con los problemas de la justicia social y del posible desarrollo histórico de una sociedad; pero los problemas de ética social no son los mismos que los de una ética científica. Esta decisión también dependerá de que el investigador tenga o no conciencia recta de la situación global en que se encuentran relacionados los grupos sociales y de las diversas posibilidades históricas abiertas en el futuro para consolidar o modificar estas relaciones. Y esto tiene que ver con el problema de la verdad de nuestra imagen de la sociedad; pero los problemas de la verdad de nuestros conceptos del mundo, de nuestra ideología que sustenta nuestra vida práctica y de nuestros valores no son los problemas acerca de la verdad y del valor de un juicio científico. Sin embargo, estas notas intentan mostrar la relación que existe, en nuestra época de cambio acelerado, entre las diversas actitudes científicas de nuestro ambiente académico y los distintos modos de pertenencia, de quienes asumen aquellas actitudes, con respecto a su relación práctica con su sociedad y con Hispanoamérica. Más aun, afirmará que la elección de un determinado tipo de discurso científico constituye también un modo de instituir una relación concreta con la sociedad, expresa y depende de un determinado proyecto social.

Para facilitar la discusión resumiré mi posición en tres afirmaciones. La primera se refiere a la diferencia entre las diversas tendencias críticas contemporáneas y los discursos tradicionales. La segunda muestra las diferencias entre estas nuevas tendencias en sí mismas. La tercera relaciona estas diferencias con diversos proyectos sociales.

1. Los nuevos modos de discurrir de los críticos literarios se caracterizan por el intento de superar las diversas actitudes anteriores, entre las que podemos citar: el positivismo historicista y erudito (Ricardo Rojas y Luis Alberto Sánchez), la interpretación impresionista y subjetivista (Mariátegui, Riva Agüero o Martínez Estrada) e, inclusive, el humanismo cultural (Rodó, P. Henríquez Ureña o Alfonso Reyes).

Estas tentativas se resuelven en tres tendencias predominantes que se encuentran fuertemente influidas por otras tantas europeas: el formalismo neo-positivista, el idealismo subjetivista y el marxismo:

a) el *formalismo neo-positivista* depende sobre todo de la influencia de las nuevas corrientes estructuralistas francesas (Barthes, Todorov, Greimas) predominantemente descriptivas del sentido de textos singulares.

b) el *idealismo subjetivista* sigue la tradición de la crítica alemana, que persigue en primer lugar la comprensión del texto en su inmanencia a través de un progresivo acercamiento intuitivo controlado fenomenológicamente. La afirmación de la inmanencia textual no cierra la obra en sí misma, como los anteriores, sino que tiene dos referentes que constituyen otras tantas tendencias dentro de la misma actitud crítica. Por un lado, unos comprenden las obras como "espíritu objetivado" constituyendo el mundo supratemporal y superior de la cultura de todos los tiempos; por otro lado, otros persiguen en ellas la autocomprensión y las refieren a la propia subjetividad. Los primeros idealizan la cultura, los segundos la subjetivizan, aquellos la absolutizan y la presentan como trascendente al hombre individual y, éstos, la relativizan y la interpretan como inmanente al lector. En la primera línea están: Kayser, Vossler o Spitzer y, en la segunda, Poulet con su crítica de identificación y todos aquellos que se inspiran en el discurso de Umberto Eco, quien los muestra como una *Obra abierta* a cada subjetividad, en la que cada individuo ha de realizar su propia lectura.

c) el *marxismo* relaciona las obras y los conjuntos literarios con los grupos sociales y trata de entenderlos como ideología de una sociedad. Junto con el anterior, éste también es un discurso hermenéutico pero no refiere los textos a la cultura intemporal ni a las subjetividades sino a las sociedades, no los considera autosuficientes sino históricamente condicionados y, sobre todo, los juzga según pautas y valores sociales. Por ello, si aquella es una actitud individualista ésta es social; si aquella es relativista ésta es crítica y discriminadora (Lukács, Goldmann, Hauser).

Estas tres tendencias tienen en común su pretensión de fundar un discurso científico, opuesto a los modos tradicionales de discurrir. La segunda tendencia ha dominado el panorama en la década de los sesenta mientras el estructuralismo y el marxismo, como tendencias renovadoras, son relativamente recientes. Sin embargo, en Hispanoamérica, ninguna de ellas ha logrado todavía fundar una escuela o mostrar su vigencia constituyendo un objeto y un corpus discursivo significativo que dé razón de las características de nuestra Literatura. Por ello, frente a las tendencias tradicionales como el historicismo positivista, que todavía debe completar una vasta tarea de recopilación, fijación y clasificación de textos y hechos, y el impresionismo, que refiere las obras a la vida cotidiana de los participantes en la vida literaria, las nuevas propuestas no han podido constituirse como ciencia.

2. ¿Qué distingue a cada una de estas tendencias entre ellas, desde el punto de vista científico? Un sistema de conocimiento tiene carácter científico porque funda su discurrir en la superación de ciertos condicionamientos que determinan el conocimiento cotidiano, entre los que podríamos citar la espontaneidad, el intuicionismo no controlado, el impresionismo inmediateista, el contexto ideológico no optado reflejamente, los gustos e inclinaciones heredadas de manera acrítica, en una palabra el subjetivismo. El sistema científico parte de la crítica del conocimiento cotidiano, establece las condiciones de posibilidad de una determinación objetiva del fenómeno, constituye en él un objeto, enuncia modos de describirlo, establece sus elementos constitutivos y las leyes que determinan sus relaciones y, por todo ello, constituye al investigador en sujeto de un nuevo tipo de conocimiento, distinto de aquél otro sujeto que mantiene una relación inmediata, cotidiana y múltiple con su mundo. Las tres tendencias que caracterizan la inquietud crítica contemporánea se diferencian en que establecen distintos objetos de conocimiento, optan por diversas vías metódicas para constituirlos, eligen diferentes operaciones intelectuales y relaciones para comprenderlos y tienen distintas finalidades, es decir se ponen a sí mismas diferentes tareas y funciones.

a) La tendencia neo-positivista toma por *objeto* la significación primera de textos particulares. Establece un método basado en el análisis lingüístico. La *operación* intelectual que lleva a cabo es exclusivamente analítica y descriptiva. La *finalidad* que persigue es el dominio

objetivo de la significación primera de los textos, inclinándose en el presente por textos breves, a raíz de la complicación de sus métodos. No se pone como tarea ni las grandes obras literarias ni las obras más importantes de una literatura nacional, ni trata con conjuntos literarios. Desconoce la categoría de lo "literario" y trata de fundar una "ciencia de la significación" o una semiótica general.

b) La tendencia idealista y subjetivista toma por *objeto* la relación del texto con el autor, con un grupo nacional, con el lector o con el mundo de la cultura y trata de comprenderlos como la objetivación de una actitud espiritual o de un espíritu humano. Poulet nos hablará de "encontrarse en la interioridad de otro," de "identificarse con otro" y de sumergirse en un nuevo mundo singular y, de ese modo, escapar a la mediocridad, el desorden y los límites que encuentra el lector en su prosaica vida cotidiana. Kayser, por su lado, nos hablará de la trascendencia de la obra de arte ("ella vive en sí misma"—nos dice) y se pondrá como tarea la "determinación de las leyes eternas que rigen a la obra de arte," evitando que sea "arrebataada por un relativismo histórico, psicológico o nacional." Uno y otro deben describir las obras, pero la operación que privilegian es la hermenéutica, ya refieren la obra a sus autores, a la propia subjetividad o al mundo de la cultura. Su *finalidad* es la determinación de la realidad cultural y, sobre todo, el enriquecimiento existencial de la propia subjetividad. Se persigue una comprensión de sí mismo en el texto, un acceso a un nuevo tipo de existencia individual permitido por el mundo ideal de la cultura, ofrecido como nueva posibilidad a la interioridad, a la vida espiritual o a la subjetividad, y que les está negado a los individuos en la vida práctica, material y social.

c) La tendencia marxista es predominantemente crítica y valorativa, discriminando las obras según pautas sociales. No sólo ve en los textos un lenguaje, como los primeros; o no sólo refiere las obras a la cultura como a un espíritu absoluto que permite enriquecer cada existencia individual, como los segundos; sino también los interpreta como la conciencia de la existencia social. Su *objeto*, por lo tanto, no son sólo los textos ni la subjetividad enriquecida por la producción cultural, sino la sociedad que también encuentra su realidad en su conciencia ideológica instituida, entre otras cosas, por su autoproducirse en su literatura. Su *discurso* no sólo es analítico (debe describir los textos y los conjuntos literarios); no sólo es hermenéutico (debe descubrir relaciones entre las obras y los hombres que las producen y las identifican como propias); pero sobre todo es crítico porque, en esos textos, juzga a un grupo de hombres concretos en su relación consigo mismos, las demás clases sociales y con la historia. Su *finalidad* es dialéctica: por un lado trata de iluminar la conciencia de aquellos que se encuentran absorbidos por la cultura mostrándoles la relación que posee con su existencia social; por otro, ilumina la existencia social de aquellos que son ajenos a la vida cultural mostrándoles las exigencias de un espíritu que no ha encontrado su hogar en el mundo práctico de los hombres. Trata de hacer, simultáneamente, una crítica de la cultura y una cultura crítica de la sociedad; trata de mostrar la ligazón que existe entre nuestros modos de comprendernos, de actuar y de padecer el mundo y nuestro tipo de sensibilidad con respecto a nuestra relación concreta con los demás hombres y con sus posibilidades históricas; trata de estimular a la acción para comprometer a los destinatarios de la crítica en la resolución de las contradicciones más escandalosas que oprimen a su sociedad. No desean hacer una "ciencia literaria" sino una "teoría crítica de la sociedad" (Escuela de Frankfurt) o una "crítica con intención de totalidad" (Lukács).

3. Las tres nuevas ciencias literarias se diferencian, desde el punto de vista social, por su relación con diversos proyectos sociales. Por ello, si las tres son igualmente necesarias y legítimas para fundar un discurso científico, no son igualmente válidas, vigentes y prioritarias desde el punto de vista de las exigencias sociales.

El proyecto social que sustenta la opción por uno u otro tipo de discurso aparece en las tareas y funciones que se asignan a sí mismos. Porque la elección de una actitud predominantemente analítica y objetivista, de otra preferentemente hermenéutica e individualista (o trascendentalista) o por una tercera, de tipo crítico y solidario es una opción social y está controlada por supuestos sociales. Reducirse, con el neo-positivismo, a fijar, constatar y clasificar sumas de hechos parciales es una actitud profesionalista, contemplativa,

que acepta como definitivos y vigentes tanto al sistema social como al lugar que le es asignado al investigador dentro de su principio de división del trabajo, no cree que es tarea suya el cuestionarlos y procura adaptarse a sus legalidades. Optar, en cambio, por un discurso hermenéutico supone haber esbozado un proyecto donde el individuo y su relación con el mundo "superior y distinto" de la cultura ocupan el lugar más importante, estableciendo un divorcio entre la vida privada, interior y profesional del crítico y su realidad social, privilegiando los problemas de la expansión de la propia subjetividad por sobre toda otra relación con el mundo. Mientras en el primer caso se da una escisión, en la personalidad del investigador, entre su vida pública y su vida profesional, éstos combaten la especialización y se inclinan a juzgar su quehacer cultural como la "verdadera vida espiritual," sintiéndose o bien sus custodios y depositarios, o bien interpretándola como el único ámbito donde vale la pena desarrollar una personalidad plena. No es una dualidad sino un intento de superar la vida práctica con la vida cultural, una evasión, una catarsis, un intento de superación, una búsqueda de totalización en la vida espiritual. Hasta la crisis de 1929, esta actitud tenía todavía algo del optimismo de los antiguos humanistas renacentistas o de los filósofos iluministas del siglo XVIII, quienes dedicaban su atención simultáneamente a los problemas individuales y sociales, privados, contemporáneos o históricos, trataban de constituir una élite supranacional donde el cultivo de la inteligencia y de lo bello, y aun de la erudición, significara la colaboración activa de la razón, las "luces," el equilibrio, la meditación y la amplia información en la resolución de los problemas de su tiempo y en la formación de una cultura hispanoamericana que sumiera simultáneamente toda la vasta tradición occidental y las peculiaridades de nuestros pueblos (P. Henriquez Ureña, Rodo, Alfonso Reyes). En nuestros días esta actitud ha abandonado la inquietud humanística y social y refiere su actividad al individuo problemático, se desliza hacia el escepticismo, lo lúdico, el aristocratismo, abandona toda pregunta por la justicia, toda búsqueda de belleza o de plenitud del espíritu, toda inquisición por la verdad del hombre o de nuestros pueblos, toda vinculación con el progreso nacional o humano y se afianza en un relativismo que todo lo iguala si tiene suficiente nivel estético y responde a los cánones de su sensibilidad individualista, en un elitismo hermético, en un dejar fluir la interioridad en creaciones que tienen por única expresión válida la expresión de vivencias, la catarsis de los propios problemas, la originalidad deslumbrante o la lucidez estéril.

Las dos tendencias anteriores se asemejan en que, ambas, se desvinculan de la vida social: una, porque acepta el profesionalismo y la división del trabajo en los términos más estrictos de una especialización que llega a tratar a los fenómenos humanos exactamente igual que a los hechos de la naturaleza física; otra, porque se encuentra absorbida por su escepticismo relativista, porque ha renunciado a la afirmación de todo valor humano que vaya más allá de lo que ella misma juzga como originalidad estética y porque ignora toda realidad que no sea el individuo, su vida privada y su subjetividad refiriéndolo a una vida que está más allá de su sociedad. La tercera tendencia es una reacción violenta y agresiva en contra de ambas, denunciando que su pretendida prescindencia es, en realidad, colaboración y consentimiento con la alienación de la cultura y el dominio de una clase social sobre el resto de la sociedad: rechaza la profesionalización exclusivista porque en ella ve una consagración del sistema social vigente y la negativa a colaborar activamente en la resolución de sus conflictos; agrade a quienes se retraen a un reino ideal de la cultura o a la subjetividad privada por su renuncia aparente a integrarse socialmente y a encontrar una razón histórica a su tarea, cuando en verdad no hacen sino consentir con el lugar marginal, hermético e ineficaz al que el sistema social ha relegado a la cultura; pone en primer lugar la relación de la cultura con la sociedad y con sus conflictos y se propone, como el problema más importante, la colaboración activa en la resolución de sus contradicciones; toma partido en favor y en contra de unos y de otros; interpreta las actitudes anteriores como "reaccionarias" porque, de un modo u otro, activa o pasivamente, consenten y colaboran con quienes dominan el sistema social vigente; y, sobre todo, trata de fundar una praxis social, es decir que ve, en su práctica científica, también modo de instituir una relación concreta y activa con los hombres de su sociedad y una participación en sus conflictos.

4. Las tres actitudes críticas citadas viven, en la actualidad, una situación inestable y problemática. Mientras la erudición positivista y relativista (como por ejemplo, la de Emir Rodríguez Monegal), aunque desprestigiada, sigue produciendo sus representantes, todas

estas se reducen a actitudes voluntaristas, individuales y, muchas veces, poco más que declamatorias. La segunda de ellas, referida a la expansión de la subjetividad individualista, se repliega en la interioridad y el hermetismo sabiendo que, por un lado, no puede pretender prestigio social y, por otro, interpretando su marginalidad y la incompreensión de la sociedad como un signo más de la "decadencia de los tiempos," confiriéndose una dignidad especial en su aristocratismo elitista que no quiere, ni al presente puede, vincularse a la vida práctica de los hombres. La primera tendencia, neo-positivista, tuvo un auge casi triunfalista con la llegada de los primeros estudiosos de la nueva disciplina (la semiología), mostrando algunos de los rasgos de un movimiento de "salvación por el método," salvación de la razón y de la ciencia literaria que puede superar el subjetivismo y el caos social con la certeza incontrovertible de un discurso científico aséptico. Sin embargo, su principal problema práctico consistió en: que, por un lado, ha escogido un objeto tan parcial que no puede dar razón de lo esencial del fenómeno de la literatura y, por otro, en que ha constituido un método tan hermético y sofisticado que no puede preverse una tarea eficaz sin un enorme costo operativo que es impracticable en nuestro ambiente. La tendencia marxista hasta ahora no tiene sino gestos negativos, impugnadores, agresivos y abstractos pero tampoco ha podido trascender a un estadio positivo en el que dé razón del fenómeno literario hispanoamericano o de una literatura nacional. Sus representantes son casi todos francotiradores, pero es la que tiene más prestigio entre el estudiantado y la única que se mantiene en constantes replanteos dinámicos con sentido de futuro, aunque las tareas que se propone y las dificultades que ha de superar sean ingentes, pues van desde la realización de una nueva recopilación de tipo positivista de los materiales y de la vida literaria y social, hasta su valoración crítica y la constitución de un ambiente académico estable con el apoyo técnico y administrativo que supone.

Esta situación de hecho no debe ser explicada únicamente por la extracción de clase o por la opción individual de cada uno de los críticos, pues revela una crisis que también es un hecho histórico y social. A partir de la gran crisis de 1929 Hispanoamérica ha tenido la convicción de su estado de "subdesarrollo" y de "dependencia" externa, abandonando por primera vez, unánimemente, la creencia de que nuestros males sociales eran transitorios y de que estábamos transitando por las vías del progreso. Con ello, las clases dirigentes abandonaron también los ideales humanistas y democráticos y comenzaron a vivir una permanente situación de emergencia revolucionaria, entregándose a la acción política subversiva o represiva. A partir de acá el intelectual, el artista y la cultura fueron relegados a un lugar exclusivamente profesional, académico y privado, debiendo contentarse con ejercer una actividad marginal, sin función social. Las tres tendencias reflejan, por un lado, el mismo acento en la profesionalización que se expresa en su pretensión de representar una "ciencia," es decir en la realización de un discurso que tiene validez y autonomía más allá de su dependencia inmediata a la vida cotidiana; y, por otro lado, manifiestan la gratuidad, la falta de sentido objetivo y requerido por una demanda de su sociedad y la desvinculación de hecho de su tarea con respecto a los problemas de su tiempo. Unos aceptan esta situación de hecho, otros tratan de superarla refiriéndose a la cultura como a un ámbito trascendental y, finalmente los últimos responden con una agresión cuestionando todo el sistema y, junto a él, a los intelectuales que lo asumen como definitivo.

Teniendo en cuenta este último aspecto del problema, cuya resolución no es un problema científico ni de aquéllos vinculados exclusivamente a la vida de la cultura, hay que señalar que las tres tendencias críticas son científicamente legítimas y necesarias para fundar un discurso acerca de la literatura que debe integrar el momento analítico descriptivo, la hermenéutica individual y social y, finalmente, la crítica valorativa social. Pero no todas son igualmente vigentes ni prioritarias, ni tienen la misma validez desde el punto de vista social. El hecho de que el investigador sea un hombre insertado en una sociedad que además financia su tarea a través de la división del trabajo impone que se establezca una jerarquía de esfuerzos y tareas. Por ello, hace falta tener conciencia tanto de las exigencias que se derivan de las condiciones que impone toda ciencia como de las necesidades y requerimientos de los sectores más necesitados y progresistas de la sociedad contemporánea y de la cultura de todos los tiempos. En definitiva, la crítica hispanoamericana podrá resolver sus crisis cuando encuentre, simultáneamente, un sentido científico y social a su tarea, poniendo en claro su función frente a la sociedad.

Celibacy in History and Fiction: The Case of *El libro de buen amor*

Anthony N. Zahareas, *University of Minnesota*

Not surprisingly, even Juan Ruiz's important *Libro de buen amor*, composed between 1330-1343, has been detached by scholars from history, even where the connections are most evidently integral: the fictional Archpriest of Hita, like contemporary church members, had to take vows of celibacy and refrain from sexual relations; the literary sinner, like all men, yielded to worldly temptations and, again like real clergymen, sought cohabitation with various women. The conflict between *buen amor* and *loco amor* was commonplace in medieval letters but is represented in this fictional narrative as the paradoxical situation of a "concubinary celibate"; and the fictional situation (the same one that in the poem creates laughter) corresponds to well-known social conflicts between sacerdotal celibacy and concubinage. (This bothersome issue survived until the Protestant and Catholic reformations affecting various decisions, including those on celibacy by the Council of Trent.)

Ahistorical approaches to Juan Ruiz are not because we lack evidence; information about priestly conduct or the church's long lasting failures to impose celibacy on its members is available in scattered documents like Papal bulls, assemblies of bishops, Council decrees, peniteneid books, letters by influential church members, sermons, ordinances, statutes, protests, acts of *Cortes*, etc. Such primary sources pertain to the *Libro* and are accessible both in the original—in collections of ecclesiastical documents—and in translations, in the expert documentaries of various encyclopedias or in specialized studies by historians, economists and medievalists (see list of sources at the end).

Now these historical documents on celibacy and concubinage have been, somehow, deliberately disregarded. Two probable explanations are that obvious links between fiction and history (e.g., "*buen amor* vs. celibacy" or "*loco amor* vs. cohabitation") are not considered indispensable in elucidating Juan Ruiz's fiction; and that the dominant "formalist" type of literary analysis has found it difficult, if not undesirable, to get outside the formal structure of the medieval poem. One assumption (full of ideological implications) behind past approaches and methods seems evident: the things that happen to the fictional, sinful Archpriest, in the text of the *Libro de buen amor*, as read in editions now, and the things that might have happened to real clergymen, as recorded in historical documents then, no matter how analogous, are between them dissimilar and, at best, interesting coincidences.

Inevitably, we know much about Juan Ruiz's sources, possible influences, irony, style or art, but, somehow, we don't know what his *Libro* is all about. At least most critics agree on that. What they do not see is what such scholarship produces. This is not the place to present a running survey of, and commentary on, *Libro* criticism, but we can review its premises: the poet created "irony," "humor" and "ambiguity" by putting close together, as did other medieval writers, a series of discrepancies; his poem is an enormous juxtaposition of remarks about "love" that continually collide with each other. Fair enough; but the result, predictably,

has been an accumulation of empirical notes about the *Libro's* parody, commonplace, rhetorical strategies, related episodes, or traditional linking sources. What has emerged is a systematic assertion of the so-called "originality" of Juan Ruiz's art—as if that explained what the poem really meant in its time. Crucial questions about the contents of the poem have not been answered but the value of "originality" is taken for granted, while "art" is stressed in a purely technical sense. Intra-textual studies are a healthy reaction against facile generalizations, especially against superficial historical treatments of the *Libro*. This reaction nevertheless has been carried too far and readings of the *Libro*, even when correct, remain necessarily partial readings. Conclusions have been watered down because of historical disinterest or unwillingness to explain the social role of the *Libro* in its age.

For in fact Juan Ruiz did get down to the concrete problem of the historical. In the 1343 text of Salamanca the poet presented himself as the Archpriest of a known region who, at least for the audience of his poem, was the link between the powerful Archbishop of Toledo and the lower clergy of the area of Hita. The poet therefore decided, as part of his literary strategy, to give a recognizable, social basis to the role of his protagonist and to what he said or did. The Proteic *persona* of the *Libro* who oscillates between light entertainment and serious instruction is an identifiable figure of the church hierarchy; as protagonist he enters into all his masks (prisoner, suppliant, poet, preacher, lover, autobiographer, sinner, or repentant etc.) *without ever ceasing to be the Archpriest of Hita*. Thus everything conceptual or symbolic in the poem has a historical footing. (The ambiguity of role switching in the Melon-Endrina episode does not alter this textual fact.)

Enough is now known to make a good case for the relationship between the structure of the *Libro* and what historians now call the problem of sacerdotal celibacy in the structure of medieval society. The Archpriest's bookish love affairs, for example, are in conflict with standards which were, within and without the text, propagated by an Archpriest to his own community in his sermons. We thus need to adopt the reasonable position that, in history or fiction, social being determines consciousness. This position may appear risky and, in terms of historical documentation, at times unmanageable, but it can be fruitfully applied to all aspects of Juan Ruiz, his work, and its critics. The task of establishing links between Juan Ruiz's fiction and contemporary history cannot be attempted here. It calls for a complete book. We can nevertheless attempt to convey, along with the importance of formalist methods, the value of historical documents as they pertain directly or indirectly to the *Libro de buen amor*.

Items listed at the end are a minimal list of works or documents to be consulted; they can help formulate historical questions about the *Libro*. The medieval church was obsessed with the celibacy of its members and consequently sexual issues often dominate its records. Celibacy was an ideology, embodied in a most elaborate code of regulations. The ideology of celibacy propagated the conviction that the sexual act, though necessary for procreation, was condemnable as desire and pleasure. Concubinage by clergymen was prohibited and was continuously damned by reformists, especially those from monastic orders. Constant admonition meant clearly that the lower clergy rarely complied to the rules while higher clergymen used their privileged positions to preach one way and live another. All of this is documented.

The ideology was subject to historical changes and was full of contradictions. Celibacy for example was considered indispensable to ecclesiastical discipline and was therefore propagated as exemplary chaste behavior for priests; it was proof of self-control, purity, sacrifice, submission to authority. The church's reputation and influence relied a great deal on the celibacy of its representatives, that is, a proper way of life by priests was also a political weapon in the church's battles with secular powers. Yet what documents from the third century on recount over and over again are the repeated failures of the church to impose a life of celibacy on the clergy and, at least implicitly, the extent to which the clergy defied the avalanche of edicts forbidding carnal love or the subterfuges used to get around edicts and punishments. Predictably, at least within the ecclesiastical systems, the very ideology of celibacy often became a coverup for the practice of concubinage. Church authorities knew. As early as 385 A.D., in fact. Pope Siricius wrote to the Tarragona Bishop, Himerius: "Sabemos que muchos

sacerdotes de Cristo y muchos clérigos engendran hijos y defienden su crimen con el pretexto de que el Viejo Testamento concede a los sacerdotes y ministros esta licencia" (our italics). Such complaints were for 1000 years or so the rule and not the exception.

Exactly during the times of the *Libro* Pope John XXII (1316-1334) wrote to the Archbishop of Toledo, who had jurisdiction over the village of Hita, attacking his unrestrained clergymen:

Dominados por el vicio de la incontinencia manteneis queridas públicas y proveys a vuestros hijos, fruto de tan condenada unión, de los bienes eclesiásticos (cf. Sources I).

The records of the 1324 Council of Toledo, as well as other documents, show formal protests against the dissipated conduct of priests with their mistresses. Vows of celibacy were broken against constant threats:

Cualquier obispo presbítero o diacono, que, como no deseamos fuese hallado ser tal, entiendo que tiene cerrada de nuestra parte toda esperanza de perdón, porque es menester sajar con hierro las heridas que no se curan con remedios blandos (II, *Enc. Espasa-Calpe*).

The weapon of excommunication was added to similar early threats in order to enforce clerical morality. More pertinent to the *Libro*, the same threats were repeated in the 1335 Council held at Salamanca.

The particular situation of sacerdotal conduct in Toledo in general and Hita in particular was in many ways less rigid because of the Schism in the church and the special demographic situation of the reconquest which produced in the area a mixed, flexible, Mozarabic culture. The key ecclesiastical figure of the area, Archbishop Gil de Albornoz (perhaps Juan Ruiz's superior), was a stern reformer but, at the same time, an imposing secular figure involved in battles, diplomatic missions, political intrigues, and personal or family interests. His attacks on clerical concubinage had therefore not only moral motives but also political considerations. The indignations, protests, attacks, and threats available in historical documents are proof that the worldly behavior of priests was a reality and that the uncertainty of the times, the laxity of rules, and the flexibility of cultures made it necessary for reformers to reiterate purity (*buen amor* in the *Libro*) as primary Christian virtue and celibacy as an exemplary clerical way of life. The situation at Hita about 20 to 30 years before the start of the Black Death was probably as follows: priestly celibacy had become a dominant ideology of the Catholic church while clergymen, by exploiting their social position, were able to intrigue successfully in finding mistresses; reformers, on the other hand, appalled at the abuses of their clerical colleagues, or worried about the reputation and influence of the church sought to put a stop to the abuses caused by priestly concubinage.

Juan Ruiz's *Libro de buen amor* does not simply "describe" or "reflect" such social realities of the church; the very composition of the poem is related to the socio-religious situation of celibacy and concubinage. It is a historical fact of medieval society that the more the church fought against clerical marriage, the more the clergy turned to simple concubinage; it is a textual fact of the *Libro's* structure that the more the Archpriest defends the true love of God, or warns against the dangers of sexual intercourse, the more he seeks cohabitation with women. The *Libro* may be, as is often argued, an anthology of medieval ideological conflicts involving the standard dualities of love, or a parody of ecclesiastical abuses. More to the point, however, the particular conflict between desired "goodness" and desired "folly", on the part of a typical clergyman, is the one factor in the *Libro* that has clear historical correspondences. From the aesthetic vantage point, it is this conflict that determines the organization of the poem: first, it provides continuity and unity to the fictional Archpriest's personality as developed in the genre of literary autobiography; second, it gives order and meaning to the varied, loose parts of the narrative; third, it creates meaning and purpose for the minstrel-like aspects of humor and entertainment; fourth, it offers relevance to the constant gaps between appearance and reality, and suggests reasons for the ambivalence about love reflected throughout the poem. For the Archpriest's conflicting, paradoxical tendencies underline the poem's entire structure and give direction to the individual situations, comments, and images.

"Celibacy" and "cohabitation" are two medieval activities which, in contemporary history or in Juan Ruiz's fiction, were contradictory in theory but understandable in practice. The

paradox within fiction has a correspondence in history and can best be understood in its age (as Pierre Vilar showed with Don Quijote's paradox). We can effectively reappraise all aspects of Juan Ruiz's long poem against the social reality of the Church crisis and, in particular, against the socio-political factors of Mozarabic Hita. Whenever, for example, the narrator advocates the true love of God (*buen amor*) as the way to salvation, it represents the views, held by all ecclesiastical writers, that celibacy freed man to do his good works on behalf of God and Church; whenever the bawdy Archpriest apologizes for his sexual forays with women (*loco amor*), it was also because public opinion grew less and less tolerant of those clergymen who, having once taken so solemn a resolution, easily broke it afterwards. The ideology of celibacy is as consistent in the history of the church as it is clear-cut in the *Libro*; while the ways of enforcing celibacy were as much a dominant factor in ecclesiastical edicts or decrees as they are suggested in the literary episodes of the Archpriest's conduct. Incompatibility between sermons and conduct was a way of life; serious or playful admonitions were a way of preaching.

It is true that a historical approach to the *Libro's* fictional world is liable to get distorted results, if reliance on documents is at the expense of textual analysis. Yet it can be shown that the structure of the *Libro* corresponds closely to the structure of the medieval society where it was composed, read, or heard. A detailed study of the *Libro's* narrative pattern would involve an exhaustive, step-by-step analysis (perhaps similar to Erich Auerbach's major study of how Dante's ideas are embedded in the particular scenes and images of each canto of the *Divine Comedy*). Here we can only sketch briefly and generally the way content and structure are presented in the *Libro*. Subject matter, humor, and meaning of the long poem depend on answering two questions: why does the narrator seek to seduce women even when, as an officer of the Church, he has taken vows of celibacy? How can this Archpriest seek to instruct and entertain others by narrating his own past, sinful experiences? Sinner, preacher, and minstrel are out to accomplish what they wish at all costs: succeed in showing how women are seduced; succeed in dissuading men and women from carnal love; succeed in being serious by entertaining the audience. Good ends justify even risqué means of entertainment or questionable ways of instruction; the bawdiest, most immoral, tale can hide deep spiritual truths. The audience was warned in the prologue (without excluding Juan Ruiz's ironic tongue-in-cheek manner) that the poem's words, no matter how pleasant or bawdy, are nevertheless subject to dogma:

lo primero, que quiera bien entender e bien juzgar la mi intención, porque la fiz, e la sentencia de lo que dize e non al son feo de las palabras: e segund derecho, las palabras sirven a la intención e non la intención a las palabras.

The celibate surrenders completely to worldly pleasures; but, at the same time, he recoils in terror at the thought of losing his soul. The sinful Archpriest may be a prisoner of human nature, as he explains, or he may be doomed to respond to carnal desires, but he is simultaneously a scrupulous preacher of the faith who understands rules, duties, rights, jurisdiction, etc. Finally, it was as necessary to enjoy oneself as it was necessary to be serious; it was as imperative to desire women as it was imperative to save one's soul. Laughter in the *Libro* implies both jest and earnest; sin implies both fall and salvation; the office held by an Archpriest implies both celibacy and concubinage. Lest we forget the double irony of the title, *Libro de buen amor* is not the story about the good works of a celibate devoted to God but, pointedly, about the *locuras* of a clergyman. The focus, in an exemplary way, is placed on the perpetrators of a love that denies celibacy.

The entire, loose, narrative makes sense when read not simply as a playful representation of the conflict between two kinds of love but also, and above all, as the self-portrait of a local Archpriest who, trapped between the "vows" and "opportunities" of his office, sums up in one funny way or another, almost all the social conflicts of the Christian ideology concerning celibacy, sin, and salvation. The conceptual aspects of Christian virtues and vices are never once divorced from the social conduct of the Archpriest. Clearly, then, to the Christian superstructure of the *Libro* correspond definite forms of social consciousness. These forms are historically validated. The fictional Archpriest is made to know, for example, that clergymen and nuns (i.e., medieval lay and monastic orders) should be virgin, hard-working, and tem-

perate and that celibacy was the one acceptable proof of a priest's devotion to an unworldly ideal. He is also made to know, however, that clergymen abuse their ecclesiastical position and even exploit their seeming celibacy in order to trick women, help break the vows of nuns, take advantage of confessions, accept concubines, etc. Thus in the fictional text of the *Libro*, as in the historical texts of ecclesiastical documents, it is the hierarchy of a high church position which conditions the spiritual, intellectual, and social conduct of its members. So with the entire structure of the *Libro de buen amor*: it is not the arguments (playful, doctrinaire, ironic) of the poet on *buen* and *loco amor* that determine his being as sinner or his life-story as lover—as almost all critics have assumed. On the contrary, it is the protagonist's social being as Archpriest of Hita (with all the socio-economic implications of this important position) that determines his consciousness about Christian love, celibacy, natural desires, and human conduct among others. An understanding of the Archpriest's consciousness is as pertinent in appraising the medieval laughter of the *Libro* as is the analysis of rhetorical ploys (cf. Mikhail Bakhtin, "Medieval Laughter," in *Rabelais and his world*, Cambridge, Mass., and London, 1968).

A usually difficult problem is determining whether Juan Ruiz's response to the socio-religious crisis of the church in the XIVth century is evolved fully and meaningfully into the fictional narrative of the *Libro de buen amor*. Whether we follow the formalist-structuralist method or the historical approach or a combination of the two we do not have much choice as far as the historical documents or Juan Ruiz's fictional text are concerned: for the concept of the true love of God as explained with all its variations or subtleties by critics has turned out to be too abstract for the facts of the *Libro*; that is, what happens in Juan Ruiz's narrative covers much more ground than what is offered by a Patristic interpretation of spiritual love, free-will, charity, sin, and salvation. Above all, *buen amor* and its conceptual ramifications would correspond in history only to cultural patterns; and the history of Christian charity is not simply, as intellectual historians like O.H. Green wrongly assume, a theological contention to be discussed abstractly beyond history and judged merely on its inherent or mutable merits.

The situation of celibacy contains both the ingredients of *buen amor* (and, ironically, *loco amor*) and also its casuistry, that is, the dilemmas involved when a theory becomes social conduct. It is thus concrete enough as a dilemma and varied enough in content to cover all aspects of the *Libro*; because what happens in Juan Ruiz's poem correlates objectively with the conflicts of a celibate who, for need or pleasure, both breaks his vows and regrets breaking them. Moreover, "celibacy vs. concubinage" (which includes the dialectics of the catch phrase *sic et non*) is the one element among the variables in the *Libro* that has clearly identifiable equivalents in general history and contemporary times. Remarkably, these equivalents can be examined in a variety of preserved documents and clues.

The task of collecting, systematizing and interpreting pertinent documents on celibacy is not an easy one. To begin, we cannot take a historical interpretation of the *Libro* for granted (we are not sure of author, manuscripts or dates) and, moreover, it should ideally come as the conclusion of historical research in depth (cf. Pierre Vilar's impressive "El tiempo del Quijote," *Crecimiento y Desarrollo*, Barcelona, 1964. Pp. 431-447). It should not be studied as a fiction in its own right and then vaguely related to an approximate history. The issue of celibacy in the *Libro* could easily suffer from a lack of sufficient historical information: or else information may be too bulky and detailed to be easily systematized and articulated. But this recognition of limitations or difficulties should not discourage scholars: it is time we consider that the alternative of a return to, or continuation of, pure literary dissections of the *Libro*, catalogues of its contents, or proofs of its originality are retrograde and to a degree evasive.

The *Libro's* validity or excellence is determined not only by empirical proofs of the poem's art but also by Juan Ruiz's religious position and by the ideological content of the poem. Most medieval writers were faced with a choice: to be loyal ideologists to celibacy or at least critical thinkers; Poets like Berceo or Dante, to name only two who chose to be loyal, embraced the ideology of celibacy: they taught it, applied it, refined it, propagated it as widely as possible, and, above all, defended it against those who questioned it. Whereas poets like Juan Ruiz, without being heretics, scrutinized and tested the ideology of contemporary celibacy: in the

Libro, Juan Ruiz analyzed it, examining it historically, logically, and sociologically. He certainly criticized it, was ironic about its claims, and hence undermined its excesses, if not in theory, at least in practice. This may be the one valid way of explaining the purpose of irony and the meaning of laughter in the *Libro*, especially since Juan Ruiz's laughter is directed at the same object of celibacy as is his serious commentary. The *Libro*, ironically, is richer in humor, subtler in art, more profound in meaning, and sharper in socio-religious appraisals than modern criticism has shown. And in order to capture the complex content and texture of this poem or to explain its cross-purposes and evaluate its worth we should not detach it from its age.

PARTIAL LIST OF CLUES AND SOURCES

- I. J. M. Mansi, *Sacrorum Concilium nova et amplissima collectio* (Venice, 1759-98). (I am grateful to father Miguel Alvarez for his help with these collections of ecclesiastical documents.) See in particular the following sections: "Concilium iliberense" (305), Vol. 4; "Concilium lateranense" (1123), Vol. XX; "Concilium toletanum" (1324), Vol. XXV; "Concilium Palentinum" (1322), Vol. XXV; "Concilium Salmantinum" (1335), Vol. XXV; "Concilium complutense" (1345-1347).
- II. Encyclopedias (Britannica, 11th edition; *Espasa-Calpe; The Catholic Encyclopedia*, New York, 1918; others in various languages). See articles on "celibacy," "concubinage," "church," "celibato," "barraganía," "derecho canónico," "teología," "concilio," "castidad," "matrimonio," "adulterio," "Leyes caducarias," "cohabitation," etc.
- III. 1. J. Gay *Bibliographie des ouvrages relatifs à l'amour, aux femmes, au mariage*, etc. Bécour (Paris, 1893-9).
2. H. C. Lea, *A History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, Williams & Norgate (1904).
3. Bouhier de l'Ecluse, *Du celibat sacerdotal dans l'Eglise catholique et du mariage des prêtres en France* (Paris, 1831).
4. G. Rattray Taylor, *Sex in History*, Harper Torchbooks (New York, 1950, 1970). Includes long list of sources.
5. Manuel Criado de Val, *Historia de Hita y su Arcipreste*, Editorial Nacional (Madrid, 1976). See especially his analysis of documents concerning Don Gil de Albornoz and other primary sources.
- IV. 1. J. Beneyto Pérez, *El Cardenal Albornoz, Canciller de Castilla y Caudillo de Italia* (Madrid, 1950).
2. G. J. Gaxtambide, "Bula de Juan XXII," *Hispania Sacra*, 155.
3. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Clark (1915).
4. T. C. Longworth, *The Devil a Monk would be: a survey of sex and celibacy in religion*. Joseph (1936).
5. B. Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, BAC (Madrid, 1958).
6. Emilio Sáez y José Trenchs, "Juan Ruiz de Cisneros (1295-6/1351-2). Autor del *Buen Amor*." *Actas I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita* (Barcelona, 1973).
7. *Studia Albornotiana*, XI (1972).
8. J. Vicens Vives. *Historia social y económica de España y América*, Vol. II (Barcelona, 1957).
9. J. Villanueva, *Viaje Literario a las Iglesias de España*, Vol. XVIII.

SPECIAL SESSION

MLA Convention-December 1977

TOPIC: 20TH CENTURY
EUROPEAN EXILES AND LATIN AMERICA 1933-
(A Comparative View)

This Special Session will attempt to bridge the Old World and the New World. It analyzes the clashes between cultures, the cross-cultural fertilization, and acculturation. It follows the movement of the exiles from a society at one stage of economic development to another one at a different stage. Finally, it should, as the exiles were driven to Latin America by the historical events of persecution and wars, foster interdisciplinary research between comparatists and scholars of national literatures on the one hand and social scientists in history, political science, sociology, economy etc. on the other hand.

Seminar format. Please submit your tentative titles for paper immediately; send one-page abstract thereafter, on request, to:

H-B. Moeller
Dept. of Germanic Langs.
Batts H. 216
The University of Texas
Austin, Tx. 78712