

Manuel da Costa Fontes, *The Art of Subversión in Inquisitorial Spain. Rojas and Delicado*. Purdue Studies in Romance Literatures, 30. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2005. xiii + 346 pp. ISBN 1-55753-348-2.

Manuel da Costa Fontes es una presencia familiar para los estudiosos de las literaturas ibéricas, especialmente para los de las letras medievales, y, por supuesto, de manera señalada para los interesados en *Celestina*, materias y textos sobre los que ha publicado numerosos trabajos. El volumen reseñado es, precisamente, recopilación y refección de un número de ellos (tal y como se explica en p. 273, nota 2 al Prefacio); la colección resultante constituye un volumen no sólo útil, sino también provocador, potencialmente generador de controversia, y, en suma, de lectura necesaria —para ulterior asenso o disenso— para los interesados en *Celestina*, en *La Lozana Andaluza* y, en general, en las modulaciones conflictivas que el fenómeno converso traslada a la literatura en lengua castellana del fin del medievo y el principio de la época áurea.

La finalidad e intenciones de este libro quedan formuladas tanto en su prólogo como hacia la mitad del capítulo 2, en dos asertos paralelos y complementarios:

In the pages that follow, I will attempt to show, with more concrete evidence than presented before, that Rojas and Delicado's situation as conversos must be taken into account in order to gain a fuller understanding of their works. Although the converso element is but one component of their rich, multifaceted character, it is also a crucial one, for it contributes considerably to an even better understanding of Rojas and Delicado's artistic genius (xi);

In the chapters that follow, I will attempt to show, hopefully in a more precise manner that has been done be-

fore, that both *Celestina* and *La Lozana andaluza* reflect the bitterness of Rojas and Delicado against the society that insisted on marginalizing and persecuting New Christians, especially in matters of conscience (51).

Nos llevan estas páginas, consiguientemente, al ámbito de la peculiaridad literaria de los conversos (tomo ¿irónicamente? para la designación del asunto la feliz fórmula denotativa acuñada por su magno debelador), tan en auge —acaso excesivo— en tiempos de irradiación castrista y post-castrista; y tan denostada —acaso, igualmente, en exceso, y con qué imponente fiscal— en tiempos subsecuentes. Tras un tiempo en que, quizá por confluencias de factores independientes y hasta dispares, lo relacionado con el estudio sociológico de la literatura y con el análisis literario practicado desde el biografismo de los autores, ha recaído a un plano decididamente menor en el ámbito de los estudios literarios medievales y renacentistas, los últimos años —y confiamos en que no sólo a la zaga de los bobalicones y endémicos *cultural studies*— han sido escenario (especialmente en Norteamérica) de una reviviscencia y acaso renovación de los estudios acerca de la peculiaridad literaria conversa, que ha dado ya frutos apreciables, como un no lejano *critical cluster* de *La Corónica*, o varias monografías presentes y venideras.¹ Creemos que se ahorma confortablemente en esta corriente crítica, o, si se quiere, en este *revival* crítico de un tema que parecía irremisiblemente preterido, el libro que aquí reseñamos.

Decíamos hace un momento que los propósitos y materia del presente libro se explicitan en dos lugares: uno de ellos —esperable— el prólogo, otro de ellos —menos— el mediado andar del capítulo segundo. Acaso tal sorpresa quede atenuada si consideramos que los capítulos primero y segundo son, fundamentalmente, capítulos de encuadre y presentación de consideraciones generales, explicables en gran medida por el hecho de que —como se advierte en la contraportada— el libro no se dirige solo a lectores especialistas en la literatura de la Edad Media y el Renacimiento hispanos, sino a personas expertas en otros campos con un interés cola-

1. Gregory S. Hutcheson, ed., «Critical Cluster. Inflecting the *Converso* Voice», *La Corónica*, 25.1 (Fall 1996), 3-84 (con contribuciones de Dayle Seidenspinner-Núñez, E. Michael Gerli, el propio Hutcheson y Gregory B. Kaplan), y el «Forum» sobre el mismo asunto publicado en *La Corónica*, 25.2 (Spring 1997), 159-205; Gregory B. Kaplan, *The Evolution of Converso Literature. The Writings of the Converted Jews of Medieval Spain*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2002; Bruce Rosenstock, *New Men: 'Conversos', Christian Theology, and Society in Fifteenth-Century Castile*. Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 39. Londres: Department of Hispanic Studies, Queen Mary, University of London, 2002; Dayle Seidenspinner-Núñez, *The Writings of Teresa de Cartagena*. The Library of Medieval Women. Cambridge: D.S. Brewer, 1998 (un trabajo importante, de carácter programático respecto de líneas de investigación futuras, de la propia Seidenspinner-Núñez es su artículo «Inflecting the *Converso* Voice: A Commentary on Recent Theories» en el mencionado *critical cluster* de *La Corónica*, 6-18

teral en los avatares de la identidad literaria conversa.² El profesor Costa Fontes dedica el primer capítulo de su libro («The Converso Problem», 1-32) a examinar la génesis, evolución y crisis del llamado problema converso, cuyo origen sitúa en los primeros brotes antisemitas cebados a lo largo del siglo XIV, que recibirán a sus finales el impulso de catalizadores tan poderosos como, entre otros, los pogromos del verano de 1391 (2-3). En las conversiones en masa que siguieron está el *quid* del problema converso: millares de antiguos judíos recibieron el bautismo y, por tanto, se vieron convertidos —irrevocablemente— en cristianos, del día a la noche, y mediante intimidación violenta. Muchos de estos *cristianos nuevos*, sin voluntad sincera de conversión, y en contacto con aquellos judíos que pudieron zafarse de las persecuciones y de la conversión forzada, recayeron —si es que alguna vez las abandonaron— en sus viejas prácticas y creencias judaicas: el problema no era tanto el ser converso, sino la sospecha de ser judaizante en secreto que envolvía a todos ellos, en muchos casos, y en buena lógica, con fundamento (4). En este caldo de cultivo crece y prospera la idea de *limpieza de sangre*: no basta con haberse convertido al cristianismo, habrá —siempre— una diferencia entre cristianos viejos y cristianos nuevos. Estos hechos, que Costa Fontes analiza a partir de la famosa *sentencia-estatuto* y su siniestra postrimería (7-12), sitúan a los conversos en una situación de doble marginalidad: ya no son, por su conversión, judíos; pero tampoco son aceptados como cristianos, por su condición conversa y su falta de limpieza de sangre.

Todas estas medidas, sin embargo, no sirvieron para erradicar el problema de los conversos judaizantes, y por ello los Reyes Católicos solicitaron de Roma el establecimiento de la Inquisición (14). Tras explicar breve, pero adecuadamente, el funcionamiento inquisitorial (14-19), Costa Fontes reexamina distintas opiniones críticas acerca del sentido, propósito y objetivos de la Inquisición expresadas por distintos estudiosos e historiadores, que no cabe resumir aquí (21-28): baste con decir que su puesta en marcha fue instrumental para la promulgación del edicto de expulsión de los judíos de los reinos de España en 1492 por los Reyes Católicos (28). Una solución final para el judaísmo en la Península que enseguida se manifestaría ser inoperante, si no contraproducente, como dice Costa Fontes:

The purpose of the edict was twofold: to keep as many Jews as possible by turning them into Christians, and to extirpate the Judaizing problem. [...] If everyone became Christian, the problem would certainly disappear. Ironically, since the thousands who embraced Christi-

2. Tal idea implícita del lector de esta obra transpira también en hechos como las largas sinopsis ofrecidas de las tramas de *Celestina* (104-105), *La Lozana* (171-173), y hasta *Cárcel de Amor* (70-71), superfluas para el lector mínimamente familiar con dichos textos.

anity did so only to avoid exile, the Judaizing problem became even worse (32).

Como dice poco más adelante el autor, «This was the suffocating environment in which Fernando de Rojas and Francisco Delicado had to live» (33). La idea motriz, siquier implícita, es que ello por fuerza tuvo que dejar huella en los escritos de ambos.

El capítulo segundo, «Repression and Artistic Expression» (33-78), es bipartito: su primera mitad (33-51) revisa, por un lado, los datos que evidencian la condición conversa de Rojas (33-38) y, por otro, los puntos más relevantes de la vida y la trayectoria literaria de Delicado (38-51); su segunda mitad «survey[s] the contribution of conversos to Spanish letters, and the techniques that some of them used in order to express themselves freely before the establishment of the Inquisition and afterward, that is, in extremely repressive, dangerous conditions» (51). Tras una nómina de escritores conversos, o de ascendencia conversa, de los siglos xv-xvii (51-53), tal *survey* comienza con la revisión de algunos textos de poetas *ex illis* representados en el *Cancionero de Baena*, como Ferrán Manuel de Lando, Ferrant Sánchez Calavera y Nicolás de Valencia, en los que abiertamente satirizan y critican dogmas del catolicismo, como el de la Trinidad, el de la Inmaculada Concepción, o el del pecado original (53-56): como señala Costa Fontes, el hecho de que estas críticas disten de ser veladas muestra que estos autores «did not feel a need to hide or be silent about their background» (56). Sin embargo, y como subraya nuestro autor, es perceptible entre ellos una tendencia a utilizar un lenguaje muy preciso, que es «tantamount to a code, an in-house language that enabled conversos to communicate openly with each other while excluding their Old Christian audience» (61); cursiva mía: volveremos luego a hablar de ese *code*). La misma capacidad de libre expresión se mostraría en las quejas que muchos poetas conversos enuncian acerca de su condición de tales (64-68), Costa Fontes lo muestra a través del caso paradigmático, y peculiar en su enrocamiento autoirónico y abiertamente deprecatorio, de Antón de Montoro, inquietante siempre en la trastienda de sus burlas. Estas posiciones —más las de aquellos conversos en apariencia felices de serlo; valgan como dechado los de la familia Santa María–Cartagena, o los mencionados por Costa Fontes (69)— y manifestaciones se verán para siempre alteradas por el establecimiento de la Inquisición, que elimina, censura e intimidación mediante, cualquier expresión de índole marcadamente conversa, ni siquiera (y esto literalmente) en broma. La llegada de la represión inquisitorial contra la libre expresión literaria conversa tiene un efecto crucial, que es clave para la argumentación que, en último término, sustenta la tesis central del libro de Costa Fontes:

Some disaffected authors [...] still found ways to say what they wanted. The code that began to be developed in the

Cancionero de Baena, enabling less integrated New Christians to communicate openly and yet secretly with each other, expressing ideas that, for obvious reasons, they did not care to share with Old Christians, would eventually serve succeeding generations well, when censorship and the Inquisition posed a serious, dangerous threat to freedom of conscience and free expression. Such writers had to become far more subtle, camouflaging their ideas so as to leave them open to interpretation and hopefully accesible only to like-minded readers (69).

Las obras de Rojas y de Delicado pertenecerían, según Costa Fontes, al *corpus* literario encuadrable en el seno de estas prácticas discursivas —criptodiscursivas, podríamos decir—, y no solo diríamos que admitirían, sino que exigirían, una lectura guiada por una exégesis *à clef*, que sería la lectura profunda compartida por los (literalmente) correligionarios de ambos autores, por aquellos que *entendían*. Esta es la tesis central de Costa Fontes, ejemplificada *ipso facto* con el caso de *Cárcel de Amor* (70-78); y desde su enclavamiento hermenéutico analiza nuestro autor en los capítulos restantes de este volumen diversos aspectos de *Celestina* y de *La Lozana*. Se convendrá en que los de veste celestinesca —capítulos cuatro y cinco— deben ser los que reciban examen más detallado aquí. Antes de llegar a ellos, sin embargo, encontramos en el capítulo tercero («The Idea of «Limpieza» in *Celestina*, *La Lozana andaluza*, and Other Literary Works», 79-100), un ejemplo de dicha práctica exégetica que, partiendo de *Celestina* y abarcando diversos textos áureos, hasta llegar a *La Pícarra Justina*, escudriña cómo dichos textos efectúan una no por velada menos contundente crítica al concepto de «limpieza de sangre», crucial en las prácticas de exclusión religiosa planteadas por la Inquisición.³ En el caso concreto de la obra de Rojas, Costa Fontes «attempt[s] to show that he also attacks blood purity through the word *limpio*, albeit in a careful, rather ambiguous manner» (84). El análisis que hace el autor de las apariciones de la voz *limpio* y su familia léxica en la *Tragicomedia* (84-89) muestra que, aunque las palabras en cuestión (*limpio*, *limpieza*, *limpiar*, *limpiamente*, etc.) son palabras comunes y usuales —al menos desde el s. XIII—, «within the *Tragicomedia* itself, [they are] used in hypocritical, ironical, and incongruous ways at least thirteen out of the eighteen instances in which it appears» (85), lo que indicaría que en la obra ««limpieza» is mercilessly ridiculed through procuresses such as Celestina, servants such as Sempronio and Pármeneo, prostitutes such as Elicia and Aréusa, and even highly placed characters whose lineages were supposedly pure, such as Melibea» (89).

3. Este capítulo tiene como punto de partida un veterano artículo de tema celestinesco de Costa Fontes, «The Idea of 'Limpieza' in *La Celestina*», *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*. Ed. Joseph V. Ricapito. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1988, 23-35.

Es difícil atribuir el establecimiento de esta isotopía peyorativa a costa de los derivados castellanos de L MP DU a mera casualidad, sostiene Costa Fontes, y a los lectores conversos de la *Tragicomedia* no se les escaparía esa sátira, en clave de este concepto cultural tan crucial para su propia discriminación (90): ellos entenderían connotaciones ante las que los *cristianos lindos* permanecerían *in albis*. Amplía nuestro autor su análisis de dicha familia léxica a otros textos, como *Lazarillo de Tormes*, *El Abencerraje*, *El retablo de las maravillas*, *Guzmán de Alfarache* y *La Pícaro Justina*, y en todos los casos detecta indicios de una semanticidad tendenciosa cuya finalidad sería la puesta en solfa del concepto de limpieza de sangre (90-99). Algunos de los pormenores del análisis me parecen no añadir nada relevante (como el episodio de los «ratones fálicos» —*more Vasvari*— y las faldas de las señoras Castrada y Repolla en *El retablo de las maravillas* [95]) a la argumentación que ya quedó hecha de manera mucho más sólida en la magistral —como cervantina— y sobre todo explícita sátira del concepto de limpieza que constituye el núcleo temático de esa obra. Cabe censurar, además, en estas páginas (93, 94), así como en la bibliografía (322), el pasmoso prohijamiento de la «Introducción» a la edición del *Abencerraje* publicada por Ediciones Cátedra a don Rafael Lapesa, cuando son, una y otra, obra de don Francisco López Estrada.

El capítulo cuarto, «Celestina as an Antithesis of the Blessed Mother» (101-141), refección de un artículo de 1990-91,⁴ ilustra perfectamente el modo en que, según sostiene Costa Fontes, Rojas elaboró en su obra una serie de significados vehiculados en un código sólo practicable por iniciados, código basado en la significación segunda de unos signos pertenecientes a otro código mayor, común: como Lotman querría, un sistema de modelización secundaria (¿terciaria quizá en este caso?), restringido y socioreligiosamente determinado. Tales criptosignificados, en esencia, se cifran en lo siguiente: «*Celestina* includes a multipronged attack against Christian prayer and the central dogmas of Christianity» (103). Tras una serie de consideraciones previas acerca de la conflictiva polisemia constitutiva de la obra de Rojas y de la consideración crítica hecha del personaje Celestina (105-109), nuestro autor procede a «suggest the unimaginable, bringing together a number of religious parallelisms and parodies that show that Rojas created the figure of Celestina as a deliberate antithesis of the Blessed Mother» (109). Desde la conexión onomasiológica entre su nombre y la voz *cielo* (110), su reiterativa calificación como *madre* —atributo mariano por antonomasia— (110-111), o su presentación como receptora de un culto celestinesco que corrosivamente parodia, contrahaciéndolo, el recibido por la Virgen (113-122) —por no hablar del rol que ambas comparten como mediadoras (123-130)— Costa Fontes examina

4. «Celestina as the Antithesis of the Virgin Mary», *Journal of Hispanic Philology*, 14.1 (1990-91), 7-41.

todos los aspectos en los que Rojas estaría parodiando, con acidez cripto-judaizante, la despreciable figura de la Virgen María —despreciable desde la perspectiva de alguien todavía arraigado en sus creencias judaicas e incapaz de aceptar algunas de las premisas del dogma católico. El análisis es bien convincente, pese a algún ocasional punto disputable, como la lectura que hace (122-123) de la afirmación de que Celestina «quando vino por aquí el embajador francés, tres vezes vendió por virgen una criada que tenía»: ⁵ Costa Fontes dice que esta es prueba de que «she was able to deceive a high ranking specialist like the French ambassador no fewer than three times with the same girl, selling her to him as a virgin on each occasion» (122). Aparte de que no se justifica de modo alguno por qué razón el «French ambassador» habría de ser un «high ranking specialist» (si lo entiendo bien, vale tanto como putero avezado y paladín de las *artes amandi*), la frase daría más bien para atestiguar su idiotez, al ser incapaz de reconocer, en el curso de una estancia verosímilmente breve, la identidad de una misma pupila con la que habría tenido triple acoplamiento: el entendimiento correcto de la frase pasa por verla como un encomio de la habilidad de Celestina para vender por virgen tres veces a una muchacha durante un período breve, pero de gran actividad de venta sexual, como el de la visita del embajador francés, que iría —debe suponerse— acompañado de un numeroso séquito, en el cual se contarían aquellos —también debiera suponerse— tres distintos sujetos que sufrieron el engaño de recibir por virgen a la que ya distaba de ser mozueta. ⁶

Se complementa esta exploración de Celestina como contrafigura virgínea con dos puntos ortodoxamente escandalosos. El primero es el análisis de «the fashion in which Rojas deals with the name of Christ» (134), otra figura inaceptable desde el prisma judaizante. Se produce un tratamiento igualmente denigratorio, en este caso por vía del ninguneo: sólo en cinco ocasiones, y siempre en exclamaciones (en tres de ellas reduplicado) aparece el nombre de «Jesú», y ninguna el de «Cristo». Es preciso concurrir con Costa Fontes en que «there is no question that Christ's name is reduced to a mere expletive [...]. This formulaic utilization is tantamount to a virtual absence» (135). Y más si consideramos el contraste que se establece con las innúmeras veces en que aparece en el texto el nombre de Dios, hecho que interpreta bien nuestro autor poniéndolo en relación

5. Fernando de Rojas, *La Celestina*. Ed. Dorothy S. Severin. Madrid: Cátedra, 1987, 112. Es la edición por la que Costa Fontes cita el texto rojano a lo largo de su libro. Es sabido que es éste paso en que no ayuda la *Celestina Comentada*.

6. No es, después de todo, importante, ni lo que voy a decir concluyente, pero acaso este *misreading* tenga su origen en una comparación que Costa Fontes hace en otro lugar de este volumen entre este pasaje de *Celestina* y otro pasaje de *La Lozana andaluza*, en que se engaña con una virgen contrahecha a otro embajador (239): aquí sí que es el mismo embajador quien es víctima del engaño, lo que no sucede —o al menos no necesariamente, y de ningún modo por triplicado— en el pasaje celestinesco aludido.

con la situación coincidente que al respecto presentan textos como *Lazarillo de Tormes*, *La Lozana andaluza* o la *Propalladia*, lo que da pie, por cierto, al palmetazo que adecuadamente asienta en las nalgas —filológicas, faltaría más— de Víctor García de la Concha (135). El segundo es el examen de las implicaciones de la ecuación *Celestina* = *Virgen María* presente en el texto rojano: Costa Fontes la pone acertadamente en relación con la estimación denigratoria de la figura de María como esposa infiel, o, *tout court*, como una puta, de vivo arraigo en el criptojudasmo peninsular (136-137). En este caso Rojas «is repeating, in a covert, artistic way, what a few other converts used to say» (137), lo que prueba sólidamente nuestro autor con abundancia de testimonios procedentes de deposiciones inquisitoriales castellanas y portuguesas (137). Son más los detalles y las implicaciones de los extremos examinados en este capítulo, pero es imposible examinarlos aquí, siquiera de pasada. La conclusión del capítulo es dúplice, y provocadora: en *Celestina* «the Blessed Mother is alegorically transformed into a prostitute through parodic associations with Celestina, thus bringing to mind the constant denial of her virginity on the part of many converts» (140), e «it goes without saying that anyone capable of doing these things could not possibly be a true Catholic. [...] He [*sc.*, *Rojas*] may well have been a crypto-Jew» (141). Su mérito sería, entonces, haber transmutado tales desgarros íntimos de índole religiosa en material literario y estético de gran valor, solapadamente codificado —sólo para entendidos.

Posiciones homogéneas se defienden en el quinto capítulo, «Christian Prayer and Dogma in *Celestina* (The Polemic Continues)» (142-170).⁷ En sus páginas Costa Fontes prueba, desde las premisas repetidamente mencionadas, que Rojas, quien «preferred to transmute [his] objections against Christianity into art, in a manner that could not be easily detected by the authorities of the Old Christian majority [...], misused the Scriptures and attacked Christian prayer and dogma» (143) en las páginas de *Celestina*. El análisis de numerosos pasajes prueba que Rojas subvirtió consistente y conscientemente una serie de referencias religiosas: «the Scriptures, Christian prayer, and the saints are systematically turned upside down, being used in sacrilegious and heretical ways» (151). Verbigracia (147-149), la oración sacrílega de Calisto en la iglesia de la Magdalena, pidiendo por el éxito de su ilícita e inmoral empresa amorosa (tendría lugar en el auto 11), y la no menos sacrílega —aunque nunca empíricamente probada, si se quiere— atribución por parte de Calisto del éxito de su acceso a Melibea a la intervención divina (ed. cit., 263). Como apostilla Costa Fontes, «obviously, one does not pray to God for illicit sex» (148). Las diversas menciones irrespetuosas o directamente sacrílegas que Cos-

7. En el que se embebe un artículo anterior, «Adam and Eve Imagery in *Celestina*: A Reinterpretation.» *Journal of Hispanic Research*, 17.2-3 (1993), 155-90

ta Fontes enumera han de ser valoradas, sostiene, a la luz de «the vulgar things that some contemporary conversos used to say about the saints» (150), de las cuales ofrece casos elocuentes en 150-151 —y estas ocasionales ilustraciones de extremos como este con evidencia tomada de fuentes históricas es uno de los puntos fuertes del trabajo de Costa Fontes. Otro punto fuerte de la argumentación se sustenta en el tratamiento herético-paródico de la imaginería católica en puntos centrales de *Celestina*: así, la visión de Calisto y Melibea como contrafiguras de Adán y Eva, la del huerto como del Paraíso y la de Celestina como de la serpiente y la manzana: esto, ya sugerido en un artículo de Weiner,⁸ es desarrollado en 152-155. La red de conexiones se complica, y cobra mayores implicaciones anticatólicas, si se considera, como hace nuestro autor, la tradición que ve a Cristo como un segundo Adán y a la Virgen María como una segunda Eva, que cierran y redimen con su sacrificio de hijo y *mater dolorosa* el paréntesis causado por la expulsión del Paraíso y el pecado original (156-158): Calisto —ojo a la paronomasia— sería contrafigura de Cristo, y Melibea —*idem*— lo sería de María. Costa Fontes despliega su análisis a lo largo de las páginas 158-168, y aporta amplia evidencia (en algunos extremos tal vez discutible), y elocuente, de cómo Rojas, a través de esas asociaciones figurales, desmonta y critica los dogmas centrales del Catolicismo inaceptables para los judíos (Santísima Trinidad, Concepción Inmaculada, la Transubstanciación): el fin de ambos personajes mostraría perfectamente cuál es la visión de Rojas hacia tales puntos y figuras del Catolicismo. La conclusión es difícilmente refutable en su integridad:

In sum, Rojas's apparently didactic purpose constitutes a clever, indispensable cover for a bitter, multipronged attack on Christianity. Through his characters, he mocked the Christian interpretation of the Old Testament, the New Testament, Christian prayer, the Virginity of Mary, the Incarnation, Transubstantiation and the Holy Trinity. Since he could not possibly have written such things openly during his time, he exercised his human need to express what he thought in a cover, ambiguous, artistic manner. [...] He was unlikely to go to all of his trouble for himself alone, he also did it for the sake of the learned, like-minded conversos who were more likely to understand this aspect of his work» (170).

A continuación de los dos capítulos monográficamente dedicados a la obra de Francisco Delicado, que no comentaré aquí,⁹ el libro se cierra

8. Jack Weiner, «Adam and Eve Imagery in *La Celestina*», *Papers of Language and Literature*, 5 (1969), 389-96.

9. En cualquier caso, sus títulos son «Sailing', Renaissance Rome, and Exile in *La Lozana andaluza: An Allegorical Reading*» (171-201), y «The Holy Trinity and the Annunciation in

con un capítulo, «Rojas, Delicado, and the Art of Subversion» (231-257),¹⁰ que de algún modo pretende ser su conclusión, aunque quizá le faltan para serlo satisfactoriamente capacidad de generalización y contextualización explicativa. (Tal vez la idea de haber elaborado un capítulo final de conclusiones *ad hoc*, más satisfactoriamente recapitulatorio y concluyente —que, por ejemplo, hubiera profundizado en alguna de las conclusiones e implicaciones deducibles de los hechos examinados, como la de la existencia de un *código* literario patrimonio exclusivo de los conversos criptojudáizantes o, simplemente, disidentes¹¹— hubiera mejorado la fuerza suasoria del volumen como un todo.) En este capítulo, Costa Fontes enumera y revisa los extremos que permiten la lectura de *La Lozana* como una respuesta, o réplica, y ello a varios niveles, a *Celestina* (231-248); más en detalle, en la parte final del capítulo, detalla cómo los puntos principales de la devastadora crítica a los grandes principios del Catolicismo que *Celestina* encierra, encubierta mediante un código sólo aprehensible por parte de iniciados (crítica a los dogmas de la Trinidad, la Encarnación, la Inmaculada Concepción, la Transubstanciación, a los santos, a las figuras de Cristo y la Virgen María, a la oración) están presentes también en *La Lozana*. Las coincidencias entre estas obras, por supuesto, ya han venido siendo puestas de relieve por la crítica desde hace tiempo; la gran aportación del libro de Costa Fontes es mostrar que, más allá de las coincidencias o afinidades más obvias (temáticas, ambientales, de personajes, etc.), ambas obras comparten los términos y la manera en que crípticamente vehiculan una subversiva crítica a la religión católica

La Lozana andaluza» (202-230). En parte proceden de anteriores publicaciones del profesor Costa Fontes: el primero de ellos refunde «The 'Art of Sailing' in *La Lozana andaluza*», *Hispanic Review*, 66 (1998), 433-445; «The Idea of Exile in *La Lozana andaluza*: An Allegorical Reading», *Jewish Culture and the Hispanic World: Essays in Memory of Joseph H. Silverman*. Ed. S. G. Armistead y M. M. Caspi. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2001, 145-160, y partes de «'Un engaño a los ojos': Sex and Allegory in *La Lozana andaluza*», in *Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia*. Ed. Eukene Lacarra Lanz. Nueva York y Londres: Routledge, 2002, 133-157; el segundo está basado en «Anti-Trinitarianism and the Virgin Birth in *La Lozana andaluza*», *Hispania*, 76.2 (1993), 197-203, y en «The Holy Trinity in *La Lozana andaluza*», *Hispanic Review*, 62 (1994), 249-266.

10. A su vez con vínculos a «Imitation, Banter, and Competition: Francisco Delicado and *Celestina*», *Romance Philology*, 56 (2002-2003), 293-305.

11. La idea, clave en la argumentación de Costa Fontes, ha sido rechazada recientemente por otros estudiosos del fenómeno literario converso, como Kaplan (*op. cit.*, 37). Costa Fontes consigna la discrepancia (282, nota 42), pero no entra a discutir explícitamente sus razones. Es de suponer que, implícitamente, todos los aspectos comentados en el libro son contemplados por Costa Fontes como prueba de que él está en lo cierto. Nos parece evidente que hay dos opciones: o los diversos aspectos comentados por él son actos de sobreinterpretación que hallan un significado críptico donde no lo hay ni nunca hubo intención de que lo hubiera —lo que parece dudoso—, o Costa Fontes está en lo cierto. *Tertium non datur*, dado que, si tales criptosignificados efectivamente están ahí, y eran reconocibles por todos, nada ni nadie hubiera podido salvar a Rojas de la hoguera.

en sus páginas, idealmente sólo aprehensible por aquellos que comparten circunstancias vitales y, por tanto, la posesión del código en que se artísticamente se encriptan tales críticas: «This peculiar type of writing,» —sostiene Costa Fontes— «which arose because of repression, is addressed only to trustworthy, like-minded readers» (257). Los datos analizados en su libro llevan a la necesidad, concluye Costa Fontes, de ver a los dos autores estudiados, pues, bajo una determinada luz: «I am certain of one thing, however: since no true Christian could do such things, Rojas and Delicado were two subversive, «unconverted» Spanish conversos» (257). Sin duda, una conclusión avocada a ser, como lo fueron en su día los artículos que forman la armazón de este libro, polémica, pero creemos que ineludible para cualquier estudioso de la obra de Fernando de Rojas: por ello nos parece que estamos en presencia de un título que ocupará de inmediato un lugar importante dentro del vasto mar de la bibliografía celestinesca.

Juan Carlos Conde
Indiana University



