

fico de Cervantes, edición de Rogelio Reyes Cano, Sevilla, Fundación Focus Abengoa, 2008, pp. 51-73.

MENDELOFF, Henry: "The Maritornes Episode (DQ: I, 16): A Cervantine Bedroom Farce", *Romance Notes* XVI, 3, 1975, pp. 753-59.

MENJOT, Denis: "Prostitutas y rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *Temas Medievales* IV, 1994, pp. 189-204.

MEYERSON, Mark: *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel*, Berkeley, University of California Press, 1991.

MOLINA MOLINA, Ángel Luis: *Mujeres públicas, mujeres secretas*, Murcia, Editorial KR, 1998.

MORENO MENGÍBAR, Andrés y Francisco VÁZQUEZ GARCÍA, *Crónica de una marginación. Historia de la prostitución en Andalucía (siglos XII-XX)*, Cádiz, Junta de Andalucía, 1999.

ROSSIAUD, Jacques: *La prostitución en el medioevo*, traducción castellana de Lydia G. Cochrane, Barcelona, Ariel, 1986.

RUIZ, Teófilo F.: *Historia social de España, 1400-1600*, traducción castellana de María Barragán y Pablo Jiménez, Barcelona, Crítica, 2002.

UNAMUNO, Miguel de: *Vida de Don Quijote y Sancho*, edición de Alberto Navarro, Madrid, Cátedra, 1988.

VARGAS LLOSA, Mario: "Bataille o el rescate del mal", *Contra viento y marca* (II), Barcelona, Seix Barral, 1986, pp. 9-29.

Marcela, el sueño de la libertad de las mujeres

Asunción Bernárdez Rodal
Universidad Complutense

La historia de Grisóstomo y Marcela es la primera —y una de las más interesantes— de una serie de historias intercaladas de la I Parte del Quijote. Tal vez por esto, es uno de los pasajes más desgranados por la crítica cervantina; crítica que en los últimos años ha ido introduciendo nuevas perspectivas interpretativas como el psicoanálisis o el feminismo. No hay nada de extraño o insólito en este proceso, porque una obra clásica es precisamente la que se presta y resiste una lectura contextual y localizada en un espacio y un tiempo que no es el suyo, y es capaz de soportar la tensión implícita que existe en cada cuestión, en cada pregunta, que todo lector plantea a los textos que lee. Si algunos sociólogos afirman que el siglo XX ha sido, sobre todo, el siglo de la revolución silenciosa de las mujeres, no es necesario justificar el ejercicio colectivo que estamos llevando a cabo sobre el texto cervantino.

En el contexto de las catorce mujeres que desarrollan un discurso propio en la I Parte de *El Quijote*, Marcela es, después de Dorotea, la mujer que más interviene en discurso directo (Redondo, A., 2005). Hay otras mujeres como La Tolosa, el ama y la sobrina, la ventera y su hija, Maritornes, Luscinda, Camila y Leonela, Zoraida, doña Clara y la mujer de Sancho; pero el discurso de Marcela, posee una entidad característica propia por ser un discurso único, cerrado en sí mismo, y ensimismado en sus principios... El discurso de Marcela es el discurso soterrado y presente en el hacer de las mujeres que en cualquier época o cualquier lugar hayan expresado sus deseos de libertad e independencia. Sus palabras ocupan poco espacio: un 7,8% del total, pero aún así, el planteamiento cervantino es original respecto a sus coetáneos.

La historia de Marcela tiene también el interés de ser una historia polifónica, contada por diferentes voces, desde lo popular a lo culto. De Marcela habla Pedro, el cabre-

ro..., también Ambrosio, el amigo de Grisóstomo, el propio Grisóstomo que ha de leer sus textos con la pretensión de inmortalizarla..., pero lo que más llama la atención es que Marcela hable de sí misma con audacia y sin sentido de culpa, con atrevimiento, y sobre todo, y lo más interesante, es que lo haga en un registro vedado a las voces de las mujeres: el de la oratoria clásica, que en su discurso se convierte en instrumento adecuado para hablar de manera racional sobre su identidad, sus deseos y de las contradicciones que plantean las relaciones amorosas y la libertad.

De Marcela se han dicho muchas cosas, pero en este artículo sólo quiero destacar dos de ellas: en primer lugar, se dice que es una figura ideal que no tiene antecedentes ni en las prácticas reales ni en las literarias, ya que es una figura idílica que encarna, resume y confirma el ideal platónico de las novelas pastoriles (y por supuesto la tradición de la "dama ingrata", la *belle dame sans merci* de la literatura cortesana); en segundo lugar, deseo destacar el hecho de que parte de la crítica ha hablado de su carácter profeminista, perspectiva con la que estoy de acuerdo, y que intentaré desarrollar en este trabajo, centrándome mi análisis en aquellos aspectos que considero más llamativos y subversivos del personaje respecto a las normas de comportamiento que dominaban en la época.

1. Los precedentes de Marcela

En primer lugar, quisiera comentar una de las ideas que destacan en la literatura crítica sobre Marcela: la afirmación de que es una figura ideal sin antecedentes en las prácticas reales ni literarias. Frente a esta afirmación, me inclino a pensar que Cervantes no se inventa el personaje de Marcela de la nada, sino que, en todo caso, hay que leerlo como un trasunto literario de la percepción cervantina de que las mujeres eran (¿como él mismo?) un grupo que sufre una fuerte discriminación, pero que, al mismo tiempo sabía (¿tal vez por biografía personal?) que las mujeres no eran simples víctimas pasivas de situaciones adversas, sino que eran capaces de desarrollar recursos propios para conseguir ciertos espacios de libertad de acción en la vida cotidiana.

Como tantas veces se ha dicho, Cervantes vivió un período histórico contradictorio y convulso, en el que la gente (él es un vivo ejemplo) encarnaba la contradicción entre la ortodoxia y las prácticas vitales. En este contexto, las mujeres de su tiempo, —pese a la involución que supuso la ideología que marca, por un lado, el Concilio de Trento, pero por otro también las nuevas técnicas de difusión de la literatura renacentista, que sustraía a las mujeres de ser representadas corporalmente de "manera realista"—, tenían que vivir en un mundo inestable donde aprendían a conseguir cotas de libertad cada vez más amplias, a base de subvertir las normas marcadas por la doctrina de la Iglesia o la costumbre.

Este hecho, no es en sí mismo nada extraño, ni implica un comportamiento "desviado", sobre todo si pensamos en dos claves estructurales del sistema. La primera es la idea de que toda normatividad genera disidencias, porque donde hay una ley, hay comportamientos que la contradicen. Y la segunda es también una cuestión que tiene que ver con la función que cumplen los principios de innovación y cambio en la ideología de la Modernidad, en que no hay sociedad moderna sin el deseo de variar lo que le viene dado; no hay Modernidad sin fascinación por la trasgresión y la alteración de las normas... Y no se produce un cambio si no hay un juego "perverso" con las normas, y en este caso, ese juego perverso se dibuja sobre la dicotomía entre la aceptación pública y la trasgresión privada como motores de cambio de la moral, las costumbres y las formas de vida en general. Por ejemplo, sabemos que en esa época, había toda una normativa desarrollada en manuales, discursos, prácticas sociales, etcétera, para impedir que las mujeres tuvieran acceso a la literatura de ficción, sin embargo, las mujeres, y de forma insistente, reclamaban lecturas alejadas de lo piadoso. Esto, a su vez, hace que se desarrolle toda una literatura específica para las mujeres, que acaba cambiando el curso de la propia Historia de la Literatura. Por eso creo que Cervantes no se está inventando totalmente el personaje de Marcela, ya que Marcela encarna ciertos grados de autonomía de las mujeres que explica, por ejemplo, cómo pudieron surgir, en épocas muy cercanas a Cervantes, las primeras escritoras en lengua castellana.

Por otra parte, existen fuentes literarias que muestran la disidencia de las mujeres en ese mundo normativo. El ejemplo lo tenemos en la propia elección del nombre de Marcela, que parece tener poco de casual. Cervantes se inspiró seguramente en la historia de Santa Marcela, un personaje conocido en la historia de la Iglesia por haber sido la fundadora de la vida monástica de las mujeres en la Roma del siglo IV, y por organizar un grupo de mujeres solas, viudas o vírgenes dedicadas a la vida religiosa, tomando como modelo el ejemplo de San Antonio Abad; o tal vez, la referencia para Cervantes fuera la figura de Santa Marcelina, hermana de San Ambrosio, autor *De Virginitibus*: todo un tratado sobre la virginidad muy difundido en la Edad Media. Estas prácticas de mujeres solas que se organizan al margen de los criterios masculinos han sido reinterpretadas por la historia feminista como prácticas significativas más allá del ámbito religioso, ya que supondrían una forma de auto-control de las mujeres de su propia corporalidad, que les permitía plantearse una vida que discurriera al margen del destino social previsto: el matrimonio y la maternidad.

Por otra parte, también las representaciones de mujeres que rechazan el amor de los hombres han sido una constante en la literatura de Occidente (McGaha, M.D., 1977), como el mito de Apolo y Dafne de Ovidio o los personajes bíblicos de Judith o Susana, mujeres que no aceptan el amor de los hombres y generan con ello graves consecuencias en su entorno social... En la propia literatura española anterior a Cervantes encontramos asimismo ejemplos como el de Laureola en la *Cárcel de Amor* de Diego de San Pedro (Snow, J.T., 2004); un personaje que, en su caso, no cede a los deseos de su enamorado Leriano

(que como Grisóstomo se morirá de amor), en este caso por no perder su fama, el amor es el tema más importante y destacado en la época, porque la fama, era entendida como forma de supervivencia. Esto es posible porque a finales del siglo XV había surgido "otra moda, una más moderna (...). El papel de estas mujeres en las obras literarias que les dan un espacio funciona de alguna manera para hacernos más conscientes de su presencia" (Snow, 2004: 1402). Hay una relación intertextual entre Laureola y Marcela en cuanto que son personajes que consiguen la realización de sus deseos, pero también con Melibea, que rechaza la autoridad masculina paterna para conseguir cumplir los suyos propios.

Finalmente, el propio Cervantes dibujó un personaje femenino que participa de las características de Marcela, aun sin tanto desarrollo, en *La Galatea*, publicada veinte años antes que la primera parte del *Quijote*, en la figura de Gelasia, otra pastora "enemiga mortal del amor y de todos los enamorados", lo que lleva al desesperado Galercio al intento infructuoso de suicidio.

2. Marcela profeminista

El segundo tema que he señalado, y el que en realidad me interesa, es el que hablo de Marcela como un personaje profeminista¹. ¿Qué queremos decir con esto? El feminismo ha sido y es un movimiento subversivo, en cuanto intenta desestabilizar los órdenes simbólicos del poder, y en cuanto busca una equiparación entre mujeres y hombres en el orden social. Es una teoría, pero, sobre todo, una práctica para alterar el orden tradicional de las cosas, y de ahí su "subversividad" (*subversión: trastornar, revolver, destruir, especialmente en lo moral*). Lo que me planteo es la siguiente pregunta: ¿qué normas específicas subvierte o ataca el personaje de Marcela con su comportamiento? De forma general podríamos decir que su trasgresión fundamental ha sido la de haber alterado los lugares simbólicos de representación tradicionalmente adjudicados a las mujeres, y que podían individualizar en los siguientes apartados.

2.1. La primera transgresión de tipo simbólico es que Cervantes ponga en boca de una mujer una preocupación trascendente, de elevadas miras, y que por lo tanto, correspondiera a personajes masculinos expresar: la tensión entre amor y libertad². En el caso de

¹ Contamos ya con interesantes trabajos en este sentido. Véanse, por ejemplo, ideas y referencias en Ruth Saffar e Iris Zavala, en el libro *El Quijote en clave de Mujeres*, de Fanny Rubio (Ed.) 2005.

² Esta tensión aparece expresada en otros personajes femeninos de Cervantes. Tal vez el más desarrollado es el de Precisa en *La Gitanilla*, una mujer que aparentemente pertenece a la etnia más devaluada y despreciada del momento, y que además es mujer (dos desgracias a un tiempo), pero que se atreve a imponer sus criterios a quien la ama.

Marcela, el amor y la libertad están tomados como dos ideales encontrados, porque en el texto, late el planteamiento implícito de cuál de los dos es el más fuerte: la posibilidad de amar o el amor a la libertad misma. Cervantes sabía por su triste experiencia que la libertad no depende siempre de uno mismo, en tanto que el amor a la libertad es un bien que nada ni nadie puede quitar a un ser humano. Lo interesante en Cervantes es que en el discurso aparezca enunciado por una mujer: el sexo que bíblicamente es causa de la reducción del otro.

Del texto de Marcela, podemos deducir la idea de que el amor humano es inferior a la libertad en sí misma, porque el amor no es constante, es caprichoso, mudable, y puede hacer que tomemos caminos perjudiciales para nosotros mismos, tal como hace Grisóstomo. Sin embargo, el sentimiento de libertad individual es inalienable y está por encima de todas las circunstancias materiales que rodean al ser humano. Pero esto lo dice una mujer, el objeto amoroso por excelencia, definido siempre desde los otros... No ha existido (salvo en la vida religiosa) ninguna función más propiamente adjudicada a las mujeres que la de ser amantes y dadoras de cuidados, que desarrollarán luego en su faceta de esposas y madres. Marcela está negando toda esta construcción colocándose al margen de una tradición en la que las mujeres, la "costilla de Adán", han sido creadas para amar y acompañar a los hombres. No en vano, no podemos olvidar el hecho de que, curiosamente, *El Quijote* es el texto en el que la dimensión religiosa aparece muy poco, y yo diría que incluso menos en las mujeres³, que parecen llevar una vida totalmente al margen de las constricciones morales que la Iglesia les imponía.

2.2. La segunda transgresión del personaje de Marcela es el hecho de ser un personaje femenino que toma la palabra y emprende su defensa ante un auditorio de varones, contradiciendo así toda una preceptiva que había ido excluyendo la palabra de las mujeres de los contextos públicos. Esta toma de la palabra es muy representativa porque, con este acto, se enfrenta a uno de los tópicos que, tal como la historia feminista ha ido señalando a través del tiempo, más ha influido de manera cruel y persistente en la construcción del ideal de lo femenino: el tópico de la "mujer silente", y que, como sabemos llega hasta nuestros días. Este tópico, no es simplemente un lugar común literario, sino un motivo utilizado estructuralmente para conseguir un control sobre el cuerpo de las mujeres expresado en todo tipo de textos en cuanto a géneros e ideología, o en cuanto a niveles cultos y populares. Hay cientos de ejemplos de diatribas en contra de las mujeres que

Los estudios históricos sobre la lectura en la época han avanzado la hipótesis general de que los libros más vendidos y posiblemente leídos en el Renacimiento eran los libros de contenido religioso: libros de Horas, Vidas de Santos, etcétera... Curiosamente, esa dimensión de la lectura de las mujeres no aparece recogida en *El Quijote* (Vid. Cátedra, P. y Rojo).

hablan (siempre “demasiado”) y que podríamos ejemplificar con el texto de fray Martín de Córdoba en *El jardín de nobles doncellas* (1468), un tratado sobre las buenas maneras de las mujeres dedicado a la entonces princesa Isabel la Católica, donde denomina a las mujeres que hablan “mujeres parleras”; o el muy difundido de fray Luis de León (1583) que alababa en *La perfecta casada* a las mujeres que tenían como principal adorno el silencio, porque el silencio y el hablar poco “en todas es, no sólo condición agradable sino virtud devida”.

Este tópico, desde luego, no se genera en la época, ya que se había difundido e insistido en él como un elemento clave en la formación de las mujeres desde la cultura judeocristiana (*Proverbios*, 7: 11-12: “habladora y callejera(...), sus pies no pueden parar en casa, al acecho, ya fuera, ya en las plazas, ya en las esquinas...”), y desde luego también en la grecolatina. Pero sobre todo fue la patrística de los primeros siglos de la era cristiana, la que sentó las bases para el desarrollo de la misoginia medieval. Por ejemplo, Juan Crisóstomo denostaba continuamente “*la charla, el insoportable cotorreo de las mujeres*”. Precisamente por todo esto, no es extraño ni casual que lo que primero reivindicuen las mujeres cuando comienzan a mostrar el deseo de participar en las cuestiones públicas y a equipararse con los varones, sea precisamente el derecho a tener voz propia, tal como hace, por ejemplo, Christine de Pizán en *La Ciudad de las Damas*, que comienza haciendo una defensa apasionada del lenguaje de las mujeres.

Pero cabe preguntarse también cuál era el tipo de estrategia que subyacía a este principio para conseguir que las mujeres efectivamente callasen, y estimo que tiene que ver con la formulación de la idea, arteramente perversa, de que en las mujeres hablar suponía mostrar disponibilidad sexual, y ya se sabe que el comportamiento femenino correcto pasa por el desprecio del propio placer y la exhibición de los deseos. El miedo a hablar es el miedo a ser identificada como alguien que no puede ser objeto de los “buenos deseos masculinos” respecto al matrimonio. Es decir, es condenarse a formar parte de ese otro grupo de mujeres a las que la vía de la correcta integración social a través de un matrimonio les está vedada. Y precisamente por este hecho es por lo que Marcela es un personaje inadmisibles: porque habla desde la auto-exclusión, subvirtiendo entonces tanto el modelo de mujer deseable para el matrimonio, como el contra-modelo de mujer que ejerce una sexualidad “libre” y por lo tanto “perversa”. En definitiva, Marcela habla para situarse explícitamente fuera del mercadeo sexual que le esperaba a toda mujer que no profesara en la Iglesia.

2.3. Pero, y en tercer lugar, Marcela va incluso más lejos todavía, porque no habla de cualquier forma, sino que utiliza claves de la literatura culta, con una argumentación retórico-discursiva que se mantiene dentro del canon de la oratoria clásica. Como sabemos, las mujeres fueron apartadas del derecho a la predicación pública de los Evangelios, del

acceso a las Universidades y de los órganos de representación político-ciudadana. También hubo precedentes de mujeres que han contravenido esta norma. El más importante tal vez sea el caso de Hortensia, mujer que vivió en Roma en el siglo I a.C. y que se presenta en el foro, ante un auditorio exclusivo de varones, argumentando que las mujeres no están dispuestas a pagar más impuestos para sostener una guerra que, por otro lado, se lleva a cabo por los hombres. San Pablo inició esta tradición con la famosa sentencia “*las mujeres que se callen en la Iglesia*”, tradición que será continuada por otros teóricos de la iglesia, que no hicieron más que ampliar esta idea. Graciano, por ejemplo, decía que “*La mujer, aun cuando sea docta y sana, no debe pretender enseñar a los hombres en la asamblea*” (textos citados en Dalarun, J., 1992: 54). Esta actitud, sin duda, muestra una conciencia frente al poder de la palabra como constructora de realidades concretas, y también la conciencia de que la palabra, donde es verdaderamente peligrosa, es en el ámbito público, allí donde adquiere un valor político en la comunidad. En lo público es donde las mujeres deben callar y abstenerse de participar: no en vano las palabras de poder y la alta cultura, son cosa de varones, mientras que el hablar de naderías de forma compulsiva, intrascendente, pero no así, dañina, es propio del lenguaje de las mujeres.

Marcela se aleja del “cotorreo” femenino, y crea un discurso del que algunos teóricos dudan de su eficacia, pero que, en todo caso, se mantiene dentro de la preceptiva, en cuanto están presentes las tres formas clásicas de persuadir a la audiencia (Hart, T.R. y Kendall, S., 1978). Marcela hace una correcta utilización del *logos*, y se defiende a sí misma sin delegar la palabra a ningún varón, dando a entender “cuán fuera de razón” están todos aquellos que la culpan de la muerte de Grisóstomo. La lógica que argumenta la pastora está basada en la idea platónica de que si bien todo lo hermoso es amable, no quiere decir que sea “enamorable”, porque ello sería una fuente de desorden social (*voluntades confusas y descaminadas*). Esa misma lógica deduce que el verdadero amor es voluntario, pero sobre todo indivisible, único, y sujeto a razón⁴.

Su discurso apela también al *pathos*, a las emociones, tal como indicaba la normatividad de la retórica clásica, y maneja de manera eficaz la construcción del dialogismo textual, incluyendo en su discurso la figura de los otros, a partir de una serie de preguntas retóricas como “¿por qué queréis que rinda mi voluntad por fuerza, obligada no más de que decís que me queréis bien?” Hay un juego de implicaciones y responsabilidades entre

⁴ No deja de ser sugerente la similitud de planteamiento respecto a la idea de que la razón debe intervenir en el gobierno de las pasiones, y el argumento que desarrollará siglos después Mary: “Sé que hablar irrespetuosamente del amor es una alta traición contra los sentimientos nobles; pero quiero hablar el lenguaje simple de la verdad y dirigirme más a la cabeza que al corazón. Tratar de razonar por completo el amor del mundo sería una quijotada y ofende por igual al sentido común; pero parece menos estafalario un intento por frenar esta pasión tumultuosa y por probar que no debe permitirsele destronar poderes superiores o usurpar el cetro que el entendimiento ha de empuñar serenamente” (Wollstonecraft, M.: 1996: 139).

el *vosotros* y el *yo* del texto. Nadie que escuche este párrafo, puede dejar de reconocer la implicación en la que el receptor se ve envuelto cuando las escucha; nadie escapa a la alusión directa del principio del discurso de Marcela. Ella está en diálogo con los valores implícitos de los receptores, los presupone y los expone desde el reconocimiento y la auto-implicación. El discurso de Marcela, se desarrolla en el territorio común de lo “razonable” y lo “lógico”: los valores que habían empezado a gestarse en el Renacimiento, y que parten de la base de que existe un territorio teórico compartible y objetivo al que todos podemos tener acceso, en un ejercicio de racionalidad común.

Y por último, ¿qué ocurre con el *ethos* (disposición moral) necesario y requerido a todo buen discurso construido? Si bien el *logos* y el *pathos* están bien presentes y contruidos de manera canónica, el *ethos*, es decir, la posibilidad de resultar creíble por sus maneras, formas de vestir, etcétera..., es imposible para Marcela, porque ella consigue impresionar a los varones pero, sin embargo, no logra convencerlos. Pese a lo sugestivo y “razonable” que resulta su discurso, ellos quieren salir detrás de la falsa pastora, para hacerle pagar su culpa social. Y es que éste ha sido el problema fundamental de la comunicación de las mujeres: sus palabras han tenido (yo diría que todavía *tienen*) una legitimidad menor por el hecho de ser una mujer quien las enuncia. La falta de legitimidad de su discurso, no tiene que ver con los contenidos lógicos ni pathémicos con los que está compuesto, sino que es fruto de un elemento externo: del hábito social perverso de deslegitimar el conocimiento y las habilidades “teóricas” de las mujeres.

Eso es lo que Cervantes está poniendo ante nuestros ojos, y por eso también será sólo Don Quijote el que se adhiere al discurso de Marcela, porque para ambos, para el caballero y la pastora, las palabras no se refieren al mundo como simples etiquetas de las cosas; para los dos, las palabras implican acciones y puesta en práctica de una nueva forma de ser. Por eso muchos críticos han hecho un parangón entre los dos personajes, diciendo que ambas son figuras que surgen directamente de la literatura; no obstante, creo que hay una diferencia fundamental: Don Quijote es etiquetado con la palabra “loco”, y Marcela no. ¿Por qué, si su comportamiento es harto libresco en ambos casos? Tal vez porque la locura es algo que forma parte activa e imprescindible de la construcción de lo social, ya que es la línea que demarca y separa lo normal de lo anormal, lo permitido de lo prohibido. Pero la locura no está en un “afuera”, porque sin ella no habría “normalidad”. Sin embargo, Marcela es la *otredad*, lo indigerible, lo inadmisibles y lo apartado bajo la etiqueta de lo perverso y lo maligno; por eso es animalizada y sustantivizada como “fiera”, “mármol”, “fiero basilisco”, “enemiga mortal del linaje humano”, “pestilencia”, “endiablada”... No sé si algún personaje más es calificado tan duramente en el Quijote⁵.

2.4. En cuarto lugar, Marcela subvierte también el código de la correcta asignación del espacio social. Como es sabido, socializarse implica codificar, entre otras cosas, el uso del espacio social, al menos en dos sentidos: el espacio que rodea el cuerpo humano como parte de la propia identidad, y la asignación de un espacio simbólico más amplio que podemos identificar con los conceptos de “lo público” y “lo privado”. La feminidad, como construcción social pasaba por la limitación del espacio en ambos sentidos. Por ejemplo, cuando una mujer estaba en público debía mostrar poca alegría, aparecer desdenosa, comer poco, bailar con compostura o moverse con moderación, simulando que su presencia no interrumpe el curso de las cosas, porque el modelo de feminidad positiva está asociada simbólicamente a la levedad, a la ligereza o etéreo. Por otra parte, el lugar social de las mujeres está siempre relacionado con la cerrazón y la clausura. La intimidad, el hogar, los conventos, son por excelencia los lugares de las mujeres, que cuando acceden al espacio público deberán ir siempre acompañadas, a poder ser de varones, o bien de mujeres cuya feminidad se supone extinguida por los años. De los varones es en cambio, el espacio público donde pueden moverse con libertad y sin limitaciones. Solos o acompañados. Por eso Marcela tiene que afirmar que vive sola y justificar que, sin embargo, no está sola del todo porque tiene la compañía de otras pastoras: simplemente porque es inadmisibles el deseo de las mujeres de vivir en soledad o de utilizar el espacio público sin estar acompañadas.

En relación con la cuestión de la asignación del espacio social, Marcela subvierte una norma explícita de la sociabilidad, tal como se entendió en la Edad Media y el Renacimiento: la prohibición del vagabundeo⁶. Las mujeres vagando solas han representado siempre un peligro que, sin embargo, ha tomado una forma cruel de control social patriarcal bajo la forma de la amenaza de la violación. Por ejemplo, la audaz Dorotea del *Quijote*, después de abandonar su casa, ha tenido que salir varias veces airosa de las tentativas de violación por parte de varios sujetos. Travestirse de hombres, para camuflarse y confundirse entre ellos, ha sido la solución formal e inocente que ha dado la literatura al problema.

La amenaza de las mujeres vagantes, tiene su antecedente en Dina, hija de Jacob y Lía (Génesis, 34), quien movida por la curiosidad, sale a observar a las mujeres del país al que acaba de llegar, pero el hijo del rey se enamora de ella y la rapta. Este hecho desencadena una guerra en la que sus hermanos acaban matando a todos los varones del reino (también encontramos ejemplos en la mitología greco-latina, como el rapto de Helena, que desencadena la Guerra de Troya, tema favorito de varios romances bajomedievales). El relato bíblico de Dina fue muy utilizado por la Iglesia en la Edad Media para recordarle a las mujeres que no deben salir solas porque pueden causar la lujuria de los hom-

⁵ Además, la aparición sorpresiva y en un lugar físicamente elevado, una peña, por encima de la concurrencia masculina, refiere al espacio tradicional de las apariciones de la Virgen, mostrando, a través del simbolismo del nivel, la propia superioridad real de quien se aparece así.

⁶ Nauschäfer, H. J. (2005: 83) dice que su conducta será calificada como “antinatural y melindrosa”.

bres y el desorden en las familias. Las mujeres corren el peligro de acostumbrarse a la calle y convertirse, como decía Egidio Romano, en *"animales salvajes que, una vez habituados a la compañía del hombre, se vuelven domésticos y se dejan tocar y acariciar"* (cit. en Casagrande, C., 1992: 109).

Esta norma se justificó, además, con la definición aristotélica, y luego galénica, del cuerpo de las mujeres, aplicada luego a su propia naturaleza, que fueron definidas como húmedas, blandas y móviles (Dios, en cambio, era la "sequedad perfecta"). Por causa de dicha condición, continúa argumentado Egidio Romano *"vagan continuamente en busca de lo nuevo, incapaces como son de decisión en las opiniones y de estabilidad en las situaciones."* Y como las mujeres eran "blandas" no podían guardarse a sí mismas, por lo que tuvieron que ser los varones los encargados de llevar a cabo su custodia: padres, maridos y hermanos. Marcela es una vagabunda que vive al margen del control masculino: es huérfana, no tiene hermanos, y tal vez sea ésta la condición que le permite su libertad. Como Zoraida, librarse del padre es una de las condiciones para conseguirla. Esta referencia a las mujeres vagantes vuelve a surgir en la II parte del *Quijote*, en la figura de la hija de Diego de Llana, a quien su padre había encerrado durante diez años, totalmente apartada del mundo, y que fue llevada ante Sancho-juez para que juzgase su maldad por haberse escapado de su casa travestida de hombre. Ella (es muy joven, tiene dieciséis años) inocentemente dice: *"no me ha sucedido nada, ni me sacaron celos sino el deseo de ver mundo"*.

2.5. En quinto lugar, Marcela contradice también otro lugar simbólico: la práctica de la modestia y la caridad, dos "actividades" que se entendía que adornaban sobre todo a las mujeres, porque se creía que la modestia era un apoyo de la castidad: precisamente un discurso que se había radicalizado en el siglo XIV. Marcela no es modesta porque los ropajes de pastora que utiliza para huir de la normatividad no pueden ser leídos como un simple disfraz... La modestia, según el Diccionario de la RAE es, en primer lugar, *"la virtud que modera, temple y regla las acciones externas, conteniendo al hombre en los límites de su estado, según le conviene a él."* Desde luego, Marcela es un personaje que se extralimita con sus acciones y se convierte en una "otra" inaceptable. Pero modestia es, además, *"cualidad de humilde, falta de engrimiento o de vanidad"*, y también *"pobreza, escasez de medios, recursos, bienes, etcétera"*. Desde luego, la lectura que hace Ambrosio de los actos de Marcela están explicados y leídos desde el engrimiento de una mujer que no necesita de los bienes materiales y el sustento de los hombres: *"Yo, como sabéis, tengo riquezas propias y no codicio las ajenas, tengo libre condición y no gusto de sujetarme."* Ella vive con sus propios recursos porque es rica en origen y porque además se ha desprendido de las necesidades materiales propias de las mujeres que deben "construir" su feminidad. ¿Puede haber arrogancia mayor?

2.6. Pero, Marcela va más allá, y contradice otra de las principales determinaciones que marcaban el comportamiento de las mujeres: la laboriosidad, una norma de comportamiento que valía para todas las clases sociales y para todas las edades y condiciones. Las mujeres debían ocupar su tiempo en hilar, bordar, coser, remendar para tener siempre ocupadas las manos, pero sobre todo el pensamiento, porque para la doctrina eclesiástica se peca también con el pensamiento, y en la imaginación está el germen del pecado. Son constantes las diatribas en contra de la ociosidad, pero tal vez el ejemplo más ilustrativo de la importancia que en la época se le otorgaba a la laboriosidad, lo encontramos en *La perfecta casada* de Luis de León, un libro que muestra hasta qué punto el tiempo de las mujeres debía ser ocupado de la mañana a la noche sin descanso: debían levantarse las primeras y acostarse las últimas sin un minuto de descanso... En este contexto, el trabajo no es entendido como "castigo" ni simple necesidad, sino como salvaguarda para no caer en el pecado; tal como se lee en el capítulo V de la obra del citado agustino: *"Así que, traten las duquesas y las reinas el lino, y labren la seda, y den tarea a sus damas, y pruébense con ellas en estos oficios, y pongan en estado y honra aquesta virtud (...) que yo me hago valiente de alcanzar del mundo que las loe, y de sus maridos, los duques y reyes, que las precien por ello y que las estimen; y aún acabaré con ellos que, en pago deste cuidado, las absuelvan de otros mil importunos y memorables trabajos con que atormentan sus cuerpos y rostros, y que las excusen y libren de leer en los libros de caballerías, y del traer el soneto y la canción en el seno, y del billete y del donaire de los recaudos, y del terrero y del sarao, y de otras cien cosas de este jaez, aunque nunca las hagan"*.

Entonces, ¿qué hace Marcela con su tiempo viviendo en el campo? No lo podemos saber, y entraríamos en la crítica especulativa delirante, pero desde luego, lo que está claro, es que ignora el ideal de la mujer laboriosa y encerrada dedicada las veinticuatro horas del día al gobierno de su casa y al cuidado de los otros. La irrelevancia del quehacer de Marcela vagante por el campo, en un época en que los imperativos de género imponían otra forma de actuación radicalmente opuesta, es ya de por sí un dato sumamente significativo.

2.7. En séptimo lugar, la novela intercalada de Marcela puede ser leída como la reivindicación de nuevas formas de identidad para las mujeres vinculadas al derecho del auto-control del cuerpo. Marcela, como Melibea, hace con su cuerpo lo que quiere, y ambas son anverso y reverso de una nueva actitud de las mujeres frente al mundo. Son, en cierta forma, dos figuras contrarias porque Melibea se arroga el derecho de amar libremente, al margen del proyecto matrimonial que espera a toda mujer, y decide amar a quien quiere y cuando quiere. Marcela, en cambio, elige también el auto-control de su cuerpo, pero en un sentido contrario: defendiendo su virginidad⁷, tanto

⁷ Vid. También las referencias del artículo de Rubio, F. (2005) "Dulcinea y los círculos del sol"

al margen del matrimonio como de la vida monacal. Estas dos actitudes son emblemáticas de un tiempo en el que se reformulará el uso social del cuerpo de las mujeres, en un momento donde la burguesía surge como clase emergente que, lejos de liberar las tradiciones que sometían a las mujeres, simplemente lo que hacen es reformularlas de manera, si cabe más férrea: los cuerpos de las mujeres serán de dos tipos: los dedicados al matrimonio y a la reproducción, y los dedicados al placer (con la consiguiente reformulación de la prostitución que se había estado debatiendo a lo largo de los siglos XVI y XVII (*vid.* Varela, J., 1997), pero a pesar de esta reformulación, los personajes femeninos de Cervantes son un ejemplo de mujeres que actúan de forma autónoma y parecen no encajar del todo en esos dos modelos normativos. Tenemos el ejemplo de Preciosa, la protagonista de la novela ejemplar *La Gitanilla*, que exclama: “*Estos señores bien pueden entregarte mi cuerpo; pero no mi alma, que es libre*”, afirmando así lo que ha surgido en el Renacimiento: una nueva noción de identidad también para las mujeres, una identidad que las libera de la adscripción a un cuerpo y a una sexualidad que se consideraba la “inversión” del cuerpo masculino.

La identidad moderna, tal como muestra *El Quijote*, es entendida ahora, no como el lugar asignado por Dios en la escala social, un molde que cada individuo llena y al que adapta su vida, sino como construcción, como voluntad, como proyecto, como acción y performatividad. Stuart Hall (1996: 166) explica cómo la Modernidad “*reemplaza a la determinación de la posición social por una autodeterminación compulsiva y obligatoria*”. En el discurso de Marcela no hay una identidad cerrada, ni un proyecto de vida consumado..., ella no renuncia al amor o al matrimonio para siempre. Marcela vive la instantaneidad y su libertad está en no someterse al molde social que proporcionaba identidad a las mujeres. Es curioso cómo se acerca el personaje de Marcela, ya no a la Modernidad, sino a las nuevas formas de construcción de identidad posmoderna, en cuanto que no sólo tenemos que construirnos las metas, sino que esas metas son siempre móviles: “*Sabemos dónde empieza nuestra carrera. No sabemos dónde terminará. No sólo los individuos se mueven, sino también las metas a conseguir y los caminos a recorrer. El problema hoy no es cómo llegar a ser alguien, es decidir qué queremos ser*” (Hall, T.R. y Rendall, S., 1978: 168). Marcela es un proyecto inconcluso, el personaje que don Quijote quiere buscar, pero que nunca encontrará porque en cualquier momento de la historia de don Quijote, Marcela puede abandonar los campos y desarrollar otro proyecto de vida. A Marcela no la veremos nunca más, ni sabremos de ella porque es un proyecto abierto que nos podría recordar algunas teorías contemporáneas sobre la identidad. Como dice Rodríguez Puértolas, J. (1996: 164): “*Marcela es como es, o mejor, como quiere ser. Y este querer ser es la que la hace tan semejante a don Quijote, en una suerte de vidas paralelas*”

2.8. Por último, quisiera hablar de cómo Marcela, de forma radical, subvierte la norma de la sujeción de la sexualidad femenina al matrimonio⁸, vínculo por el cual la mujer adquiriría una nueva identidad social, pasando de la dependencia del padre o los hermanos a la del marido, y se convertía en la pieza fundamental para la reproducción del poder masculino a través de la instrumentalización de su cuerpo para la reproducción controlada (Lorenzo Arribas, J., 2001: 66)⁹, y la única forma de saltarse esta norma de manera “digna” era la virginidad, y por supuesto, la reclusión en un convento.

Sobre el tema de la virginidad (y por lo tanto de la corporalidad) existe una contradicción (la misma que se plantea en Marcela) que proviene de los orígenes del Cristianismo y que marcará nuestra cultura para siempre: la ambivalencia frente a la virginidad, ya que, por un lado se la exalta y se la eleva a la condición perfecta para el ser humano, pero, por otro, persiste la conciencia de que la reproducción humana necesita del sexo para su continuidad. Para las mujeres eso supone la generación de un modelo esquizoide de madre y virgen a la vez, y esa duplicidad entre atracción y rechazo marcará una ambivalencia nueva, frente al cuerpo y los placeres, típica del pensamiento cristiano y que no existía en la cultura greco-romana de raíz pagana.

Los modelos cristianos fueron surgiendo durante los cuatro primeros siglos de nuestra Era, hasta el momento en que el Cristianismo se convierte en la religión del Imperio Romano. Esta nueva religión suponía un desafío tanto a la tradición judía como a la romana, porque los cristianos se mostraban ostentosamente orgullosos de su continencia sexual, la monogamia y el matrimonio para toda la vida. Se enfrentaban así al sistema de creencias judío en cuanto que la familia y la reproducción eran los pilares del sistema social, en el que, por ejemplo, un varón que no tuviera hijos, tenía, no la opción, sino la obligación de casarse con otra mujer para buscar descendencia. Por otra parte, para la mentalidad romana, el pensamiento igualitarista que surge en el Cristianismo era también muy extraño, y pensar que las mujeres o los esclavos tuvieran los mismos derechos que los varones nobles, era simplemente inconcebible.

Con su doctrina, Jesús había escandalizado a los judíos cuando fue preguntado sobre el matrimonio y dijo que “*lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre*”. Impresionó a todos, pero no agradó a ninguno. Incluso llegó a elogiar a los eunucos,

⁸ Conyugal (> *igum*: yugo).

⁹ En este texto, el autor cita la clasificación que hace el Marqués de Villena en *Los doce trabajos de Hércules*: “La sociedad se estructura, a grandes rasgos, en los estados de: príncipe, prelado, caballero, religioso, ciudadano, mercader, labrador, ministril, maestro, discípulo, solitario y *estado de mujer*. Luego, hay subdivisiones. Los hombres según su función en la sociedad y las mujeres según su relación con respecto al hombre: dueña, doncella, moza, casada, viuda, sierva, niña “e todos los grados femeniles o mujeriegos en cualquier dignidad o sujeción que sean hallados”.

"que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos" (ambas citas en Mateo, 19: 12). Lucas, incluso, recoge intervenciones en que Jesús llegó a alabar a las mujeres estériles: "¡Dichosas... las entrañas que no engendraron, y los pechos que no criaron!" (23: 29) o "Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcanzan a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección" (20: 34-36), y esto en una cultura que las mujeres estériles eran malditas, y los solteros y eunucos despreciados. Las palabras de Jesús pueden suponer un ataque a la línea de flotación del matrimonio como institución y la familia como piedra angular del sistema social: "Si alguno viene a mí y no odia a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser discípulo" (Lucas, 14: 26).

Lo que estaba ocurriendo era que el Cristianismo, en realidad, estaba funcionando como el "operador ideológico" (Le Goff, J. y Truong, N. 2005: 45) de un gran vuelco que se había gestado en la Antigüedad tardía, como argumenta Foucault en su *Historia de la sexualidad*. Este teórico sitúa durante el período del emperador Marco Aurelio (180-200 d.C.) el desarrollo de un ascetismo basado en el "dominio del sí mismo", que consiste en el control de las pasiones y el rechazo, cuando no repugnancia, del acto sexual, como expone dicho emperador en sus *Pensamientos* (VI, 13), definiendo el acoplamiento como "un frotamiento de vientre y a la eyaculación de un líquido pegajoso acompañado de un espasmo". La consecuencia inmediata de esta concepción supone un cambio radical respecto al cuerpo a través de la transformación del pecado original en pecado sexual, una idea nueva que no estaba presente en los primeros siglos del Cristianismo. Adán y Eva no fueron condenados por orgullo, inconsciencia o curiosidad, sino por mantener relaciones sexuales. Esta teoría se impone de manera demoledora a partir de los siglos IV¹⁰ y XII, siendo codificada en sus líneas fundamentales por San Agustín (354-430). Como en tantas otras ocasiones, en este proceso son las mujeres quienes se llevaron la peor parte.

En los momentos iniciales del Cristianismo las mujeres desarrollaron un papel similar al de los hombres, hecho que podemos ejemplificar en la figura de Santa Tecla (su nombre significa 'virginidad' y 'virtud'), joven que tenía un compromiso para casarse, y que rompe al conocer a San Pablo. Deja a su familia, se corta el pelo y, vestida de hombre, sale a recorrer el mundo siguiendo al apóstol mientras era perseguida por su familia (Hechos de Pablo y Tecla). Esta historia fue también muy popular en la Edad Media, y tuvo mucho atractivo para las jóvenes que no quisieron someterse al matrimonio. Sin

¹⁰ Los ideólogos de la Iglesia de los siglos IV y V, Ambrosio, Jerónimo, Juan Crisóstomo y Agustín, serán retomados una y otra vez a lo largo de toda la Edad Media.

embargo, estas figuras vagantes de mujeres eran difícilmente digeribles para la Iglesia que se desarrolla posteriormente, del tal forma que se cree que este tipo de narraciones, fueron alteradas en los textos con posterioridad, o bien directamente, o utilizando la estrategia de afirmar que estas historias de mujeres que acompañan libremente a los Santos, eran en realidad parábolas.

Por otra parte, la Iglesia seguiría discutiendo durante siglos la contradicción entre la necesidad de contar con una fórmula canónica del matrimonio donde encauzar la sexualidad, y la interpretación más radical de las palabras de Jesucristo. Nadie encarna con más vehemencia la opción por las tesis radicales que Orígenes, quien acabó castrándose a sí mismo. Lo interesante es comprobar cómo esta postura radical, acabó siendo herética, mientras que la moderada, encabezada por Clemente de Alejandría, posición desde luego más cómoda para el Cristianismo, porque defenderá el matrimonio como forma de cooperación con la obra de Dios, será la que triunfará a la postre. Sin embargo, esta ambivalencia respecto al cuerpo y la sexualidad, perdurará en la cultura cristiana. (Pagels, E., 1990: 55).

El discurso de Marcela plantea la contradicción de nuestra cultura frente al deseo sexual: la perfección está en la abstención total del sexo, pero, el mundo no continuaría si eso fuera posible... Marcela no es un personaje "resolutivo" como puede serlo Dorotea, que se aparta de la norma social temporalmente, con el deseo de volver luego a ella. Es inquietante porque plantea una cuestión que no tiene solución: el desprecio al sexo y al cuerpo, y la imposibilidad de vivir al margen de él. Marcela no sólo se niega al matrimonio (en un momento además, que hay que recordar en que los teóricos están incidiendo en este vínculo: Juan Luis Vives, Pedro de Luján, Luis de León, la iconografía de la Sagrada Familia, etcétera), sino a la sujeción que la virginidad de Marcela resulta inquietante, peligrosa. ¿Por qué? Porque contradice la finalidad misma de la virginidad en el mundo cristiano. Se es virgen para consagrarse a Dios, o para consagrarse a los esposos, pero una virginidad sin finalidad institucional es incomprensible y hasta sospechosa. De ahí surge la radicalidad del personaje.

Y hasta aquí, todo lo que subvierte Marcela, pero cabe preguntarse en qué sigue siendo tradicional Cervantes respecto al personaje, y la respuesta resulta bastante obvia: es completamente tradicional respecto a los ideales de belleza formal tanto para hombres como para mujeres. Las mujeres positivamente valoradas son siempre hermosas, mientras que se produce una asociación de la fealdad de las mujeres con los modelos socialmente degradados. Pero en todo caso no es de extrañar que Cervantes se siga ateniendo a un modelo tópico, porque habiendo pasado cinco siglos de la publicación del Quijote y habiendo desarrollado potentes y novedosos medios de comunicación, el modelo sigue tan vivo como siempre: las heroínas han de ser, necesariamente, bellas.

Bibliografía:

CASAGRANDE, C., "La mujer custodiada", *Historia de las Mujeres*, vol II: 'La Edad Media', Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, 93-131.

CÁTEDRA, P. y ROJO VEGA, A., *Bibliotecas de mujeres (siglo XVI)*, en Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

DALARUN, J., "La mujer a los ojos de los clérigos", *Historia de las Mujeres*, vol III: 'La Edad Media', Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, pp. 29-59.

EL SAFFAR, R. Y ZAVALA, I. M., "Elogio de lo que queda por decir: reflexiones sobre las mujeres y su carencia en *Don Quijote*", en Rubio, F., *El Quijote en clave de mujeres*, Madrid, Universidad Complutense, 2005.

HALL, S., "Who needs identity?", *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), Londres, Sage, 1996.

HART, Thomas R. y RENDALL, Steven, "Rhetoric and Persuasion in Marcela's Address to the Shepherds", *Hispanic Review*, nº 46/3, 1978.

EL SAFFAR, Ruth, *Beyond ficción. The Recovery of the Feminine in the Novels of Cervantes*, California, University of California Press, 1984.

LE GOFF, J. y TRUONG, N., *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.

LORENZO ARRIBAS, J., "Fray Luis de León. Un misógino progresista en la "querrela de las mujeres". -Relectura de *La perfecta casada*-, *Feminismo y misoginia en la literatura española. Fuentes literarias para la Historia de las Mujeres*, Cristina Segura Graño (ed.), Madrid, Narcea, 2001, pp. 59-79.

MCGAHA, Michael D., "The sources and meaning of the Grisostomo-Marcela episode in the 1605 *Quijote*". *Anales Cervantinos*, (1977), XVI.

NEUSCHÄFER, H. J., "Marcela y el principio de autodeterminación", *El Quijote en clave de mujeres*, Fanny Rubio (ed.), Madrid, Universidad Complutense, 2005, pp. 81-99.

OPITZ, C., "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)", *Historia de las Mujeres*, vol II: 'La Edad Media', Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, 321-399.

PAGELS, E., *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona, Crítica, 1990.

REDONDO GOICOECHEA, A., "Cuánto hablan las mujeres del *Quijote*, los casos de Marcela y Dorotea", *El Quijote en clave de mujeres*, Fanny Rubio (ed.), Madrid, Universidad Complutense, 2005, pp. 445-459.

RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, "La pastora Marcela", en *Edad de Oro*, XV (1996), pp. 181-189.

RUBIO, F., "Dulcinea y los círculos del sol", en Rubio, F., *El Quijote en clave de mujeres*, Madrid, Universidad Complutense, 2005.

SNOW, Joseph T., "Laureola, Melibea, Marcela: unas observaciones", en *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, vol. II, Madrid, Castalia, 2004.

VARELA, J., *El nacimiento de la mujer burguesa: El cambiante desequilibrio de poder entre los sexos*, Madrid, La Piqueta, 1997.

WHINNOM, K., "Introducción" a la obra de Diego de San Pedro, *Obras Completas II, Cárcel de amor*, Madrid, Castalia, 1982.

WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.