

Las metamorfosis del honor

POR

CARMELO LISÓN TOLOSANA

Al pretender hablar o escribir sobre el complejo síndrome honor-vergüenza o, mejor, honra-vergüenza, entramos en uno de esos peculiares laberintos antropológicos del que es difícil salir sin la sensación de vértigo y desconcierto; tal es su polimórfica densidad histórico-cultural. Se trata, desde luego, de abordar un enmarañado universo mental interior pero distante, constituido por rebeldes conceptos e inextricables categorías como son causa, intencionalidad, justicia, eticidad, acción, dignidad, creencia y responsabilidad, pero que necesitan de un cierto contrapeso etnográfico distintivo que vehicula y traduce esas estructuras de pensamiento e imaginación. Se trata, también, del doble tirón dialéctico entre la necesidad y la libertad, de una rígida moral espiritual pero extrañamente contradictoria, de certezas culturales pero en continuo flujo cambiante, de estructuras ontológicas primarias pero en irreducible diversidad de formas loco-temporales diversas, de una singular creación metafísica universal, panhumana pero radicalmente contingente, particular e histórica en su expresión. Mucho se ha escrito y desde múltiples perspectivas (históricas, literarias, filosóficas, antropológicas, etc.), pero el tema es un hontanar de posibilidades que se presta —y requiere— nuevas y múltiples redescrpciones puntillosas, atrevidas, incitantes e imaginativas para enriquecer el modo de apreciar el pasado desde el *pathos* de la distancia y de entendernos mejor a nosotros mismos, ahora, desde nuestra sensibilidad postmoderna.¹

¹ La bibliografía es realmente extensa; basta recordar las conocidas publicaciones de Américo Castro, Menéndez Pidal, García Valdecasas, Menéndez Pelayo, el teatro barroco etc. Desde una perspectiva antropológica pueden verse: J. G. PERISTIANY (ed.): *Honour and Shame*, Weidenfeld and Nicolson, 1965; D. D. GILMORE: *Honor and Shame and the unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, 1987; J. DAVIS, en su libro *People of the Mediterranean*, Routledge & Kegan Paul, 1977, al no captar la primacía de este primer nivel honorífico me castiga por no hacer lo que precisamente hago (!), esto es, referir a clase, grupo, género, profesión, generación, etc. la configuración concreta de la honra. El cuadro de las páginas 336-337 de *Belmonte de los Caballeros*, OUP, 1966 y Princeton University Press, 1983, no puede ser más elocuente.

I

Monografías antropológicas² que recogen un conjunto de reflexiones sobre la materia presentan al área del Mediterráneo como caracterizada por estructuras honoríficas, comunes o análogas, de pensamiento y experiencia. Todo depende, naturalmente, del grado de abstracción comparativa, pero creo que, tomado el Mediterráneo en bloque, en su múltiple ladera, ayer y hoy, la apreciación de semejanzas y diferencias modales es, heurísticamente, endeble. Hay, ciertamente, un nexo o punto de encuentro entre culturas —que no se limita a las sociedades mediterráneas— que tiene su doble *situs* de arranque en la cultura como hábito ético y en el carácter ontológicamente primario del fenómeno. Todo grupo humano necesita de un cierto sistema mínimo de valores para que sea viable; no puede subsistir sin un conjunto de normas y preceptos que regulen, de alguna manera, la reproducción, la violencia, la relación entre sexos, la convivencia, en una palabra. Todo grupo humano construye paradigmas de excelencia e integridad, esto es, modelos de conducta humana. Pues bien, estimo que las experiencias de identidad y dignidad (con su correlato, la vergüenza), las sensaciones de rabia y miedo y el deseo de aprobación son materiales primitivos, algo así como instintos epidérmicos o estructuras primarias, semánticamente intercambiables entre culturas o períodos culturales en el interior de una sociedad, siempre que las consideremos, a la vez, como un cálculo de posibilidades combinatorias en el que entran tanto algunos elementos comunes como muchos heterogéneos. Honor y vergüenza, verecundia y honra son atributos que con uno u otro vocabulario, en uno u otro sentido, nuclear o periférico, de una u otra forma y manera, en mayor o menor grado, pertenecen a toda cultura. A este nivel primario, hombre y mujer parten de posiciones homologables.

Pero hay un segundo peldaño analógico en cuanto a contenido y experiencia, antropológicamente más remunerador. En este segundo modo conjuntivo, el arco semántico se estrecha en espacio y tiempo, el punto de mira se agudiza, los indicadores comunes se concretan y el honor y la vergüenza pierden la flexibilidad y espontaneidad prístinas al convertirse en precisas funciones institucionales con carácter deóntico y jerárquico. Hace ya 35 años comparé dos estructuras honoríficas concretas pero distantes en espacio y tiempo: la Grecia clásica y el valle medio del Ebro, aquella remota, este actual, la primera en su versión textual y desde la elite, la segunda en su etnografía vivida y, por tanto, comunitaria y desde abajo; estimé que se trataba de dos momentos culturales que presentaban fundamentos cívico-morales, en parte, analogables. Nótese que los términos de la simetría no se referían a Grecia y

² J. G. PERISTANY y D. D. GILMORE: *op. cit.*, con la excepción de un autor.

España, sino a segmentos culturales de sociedades polimorfas con vigencias nucleares reguladoras, en el caso de España, marcadamente diferentes: el vocabulario y la categorización simbólico-deóntica gallega, por ejemplo, es sencillamente otra. Ciertamente que, a pesar de la limitación geográfico-temporal, se trata de dos universos ideológicos diferentes, pero, si tenemos en cuenta todos los *caveats* necesarios y si, además, nos apoyamos en la virtualidad primaria del nivel anterior, creo que es legítimo el cotejo, porque, después de todo, el pasado clásico ha adquirido, en alguna de sus dimensiones, un carácter de presente perpetuo paradigmático. La herencia cultural ática es parte integrante todavía de nuestro mundo: la *Iliada* y la *Odisea*, por ejemplo —obras a tener en cuenta en el cotejo—, no son tanto, o solo, textos comparativos u obras geniales cuanto corrientes de pensamiento y acción en diálogo cuestionador con el presente; son, en una palabra, *not of an age, but for all time*.

Una vez institucionalizada la categoría popular *honra* y codificada con arreglo a edad, sexo, estado, generación y profesión, grupo, clase y categoría, presento el resumen en un cuadro honorífico;³ a este precede una serie de homologías estructurales institucionalizadas, obtenidas parangonando las dicotomías *oikos*-casa y hombre-mujer, y cotejando, en el interior de un conjunto más amplio, el dimorfismo *polis*-pueblo. Solo en este contexto ecológico-social tiene sentido el contrapunteo, miembro a miembro, entre dos mundos culturales diferentes. ¿Cuál es el resultado obtenido? ¿Qué analogías aparecen? Limitándome a la relación honorífica hombre-mujer (pero ensanchando ahora lo escrito en la monografía), voy a señalar, muy brevemente, unos pocos índices semióticos equiparables, generadores de eticidad.

En ambos universos morales lleva cada individuo, hombre o mujer, algo así como un monitor interior o asesor cultural de naturaleza social y rigidez heteronómica que regula el comportamiento con arreglo a un código honroso. Según este, corresponde al hombre serlo, esto es, ser todo un hombre, autoafirmarse, mostrar valor personal, coraje, arrogancia y cierta agresividad, indignarse justicieramente, sonrojarse por vergüenza en situaciones apropiadas, al encontrarse, por ejemplo, en posición estimada deficiente. Tanto entre los griegos como entre los aragoneses produce vergüenza ser visto desnudo —las “vergüenzas” en ambos idiomas son los genitales—, llorar, tener miedo, ser poco hombre, cobarde o apocado, aparecer mal vestido, sacar de casa a los padres ancianos, etc. Como actos positivos destacan, entre otros, ser trabajador, generoso y hospitalario, cumplir con el deber, defender el buen nombre de la casa, de la familia y del pueblo, etc., similitudes todas que hacen posible hablar de estructuras analógicas de emoción o, como se ha repetido, de culturas de la vergüenza y, por tanto, de la responsabilidad.

³ Cuadro citado en nota 1.

En ambas sociedades se adscribe un conjunto de roles solidarios, distintivos, complementarios y opuestos a la mujer con relación al hombre. En toda dimensión pública y jurídica, tanto en la *polis* como en el pueblo, la mujer ocupa una posición inferior; está limitada a la casa, a ocupaciones domésticas y a la educación inicial de los hijos, a no empañar el honor del marido, a servirle y darle descendencia, etc. Ahora bien, esta posición ciertamente secundaria en su conjunto describe —conviene no olvidarlo— solo un aspecto de la femineidad. Los espacios propios —casi siempre exclusivos— de la mujer, donde viste, sin duda, los pantalones, siendo primer ministro y ministro de finanzas a la vez, son la iglesia, el lavadero (hasta hace poco), las tiendas y los corros diurnos estrictamente de hembras a las puertas de las casas. En todos estos ámbitos la afirmación femenina no tiene límite, como tampoco la toma de decisiones en el interior de la casa, pero para llevarse a cabo en el exterior, sin excepción de materia alguna. Esto en cuanto al pueblo aragonés, pero ¿podemos encontrar equivalencias estructurales en la *polis* clásica que ponderen el peso femenino y expresiones que justifiquen la afirmación de la mujer en un privilegiado mundo de valores heroicos masculinos? Los apuntes siguientes⁴ delimitan simplemente el esquema del que habría que partir para investigar, sin prejuicios, la posible respuesta.

Los griegos, al crear la tragedia, alcanzaron uno de esos techos humanos o valores supremos no meramente contingentes o coyunturales, sino *for all seasons*.⁵ Pero lo que en esta aparece como indiscutiblemente sorprendente es la presencia ubicua y representación justiciera y justiciante de la mujer. En una sociedad marcada por imperativos morales heroicos netamente masculinos que rigurosamente prescriben que el *locus* de la mujer es el espacio interno de la casa y que su mayor y máspreciado timbre honorífico consiste —como en el pueblo aragonés— en no estar en los labios de los hombres, esa misma mujer salta con brío agresivo al escenario de todas las tragedias y aparece en todos los proscenios —nada más patentemente público— aureolada de respeto y admiración. ¡Poética de la individuación femenina! Esas mujeres áticas adquieren y se revisitan de una densa personalidad literaria que escapa al control del mismísimo autor trágico, se energizan con un yo dinámico con existencia independiente. La mujer está, además, en la mente de todos los dramaturgos y también de otros escritores de primera línea como Eurípides y Platón, que la presentan, sin vacilación, como repositorio de valiente confrontación entre sexos. Electra, Hécuba, Fedra, Ifigenia, Helena, Clitemnestra, Antígona y Medea son caracteres tremendamente trágicos debido al esfuerzo sobrehu-

⁴ Los tomos de B. WILLIAMS: *Shame and Necessity*, University of California Press, 1994, y más especialmente de B. KNOX: "Author, Author", *The New York Review of Books*, 18: 16-20.

⁵ Un excelente estudio es el de G. STEINER: *Antigones*, OUP, 1984.

mano que muestran en alcanzar la fusión ontológica de su binaria conciencia; *están* en un mundo de hombres con vigencias combativas masculinas pero *son* mujeres subordinadas y recluidas, violenta tensión que les impulsa —reconocen los trágicos— a vocear públicamente sus enérgicas protestas. Su ser está en el decir, en ser testigos; su substancia ética les lleva a enfrentarse al hombre, a retarlo en su mansión honorífica, a defender, en contrapartida, a la Mujer (con mayúscula). En Medea, Antígona, Tereus, etc. la mujer no solo se convierte en símbolo de afirmación femenina frente al hombre, es algo más; el paso del tiempo ha elevado aquella semiótica femenina trágica a algo más poderoso y significativo, a dilemas y aporías que siguen activando nuestros miedos y esperanzas. La mujer ática desborda no solo el recinto de la casa sino también los cánones morales y cívicos adscritos a su sexo, trasciende no solo su reclusión espiritual sino hasta el paso del tiempo: vive ahora entre nosotros.

II

Honor —*géras, timé*— entre los griegos regía además otro campo semántico, con rasgos distintivos, generador también de estructuralidad: me refiero a su significado de orden jurídico. El poder real —de origen divino— al ser otorgado por los dioses a los reyes exigía estima y respeto por parte de los súbditos. Esta prerrogativa regia, privilegio de su dignidad, se consideraba inmanente a la realeza, la cual, obviamente, conllevaba ventajas de tipo material. El rey podía y de hecho otorgaba recompensas y privilegios, esto es, *honores*, a veces con dominio, a los servidores que habían demostrado valentía guerrera a su servicio.⁶ Esta doble concepción —honor regio y premio sustantivo— penetró con brío en la sociedad medieval y adquirió carácter de vigencia constitutiva de la monarquía. Pero con modalidades distintivas que voy a especificar circunscribiéndome a la España de los siglos XII-XIII, durante los cuales *honor* fue siempre femenino —*la honor*— en acepción feudal de heredad y patrimonio y significando específicamente el usufructo de rentas provenientes de tierras, villas o castillos. *Honra* —*ondra, onrra*— que ya aparece en documentos del siglo XI, fue siempre y continúa siendo más popular que *honor*.⁷

Concretamente la *honor regalis* tiene el significado de tierras privativas del dominio real, cuyo gobierno y rendimiento económico podía distribuir el rey entre sus magnates con la obligación de servirle en la guerra o en la corte.⁸ Los reyes castellano-aragoneses

⁶ E. BENVENISTE: *Le vocabulaire des institutions indo-européens*, t. II, cap. V., Minuit, 1969.

⁷ J. COROMINAS y J. A. PASCUAL: *Diccionario crítico-etimológico*, Gredos, 1989.

⁸ L. G. DE VALDEAVELLANO: *Historia de España*, segunda parte, Revista de Occidente, 1955, pp. 268 y ss.

concedían *honores* (nomenclatura más bien privilegiada en Aragón) —distritos territoriales, lugares, plazas fuertes, poblaciones y fortalezas— a *seniores*, *milites* y barones (en Aragón) a los que incumbía la función pública, administrativa y jurisdiccional como un privilegio, dignidad u honra en compensación por servicios armados prestados a la Corona.

Estas honores (lugares, poblaciones) se fueron convirtiendo poco a poco en señoríos de duques, condes, barones, etc. unidos al rey por un vínculo feudal. Ya el Cid tuvo como honor varios poblados y castillos. A estas honores en el doble sentido medieval de distritos y señoríos era inherente la *honra* de los magnates y barones que servían al rey en esas tenencias (nomenclatura más bien castellana); en Aragón el rey estaba obligado también a mantener la honra del reino.⁹ En una España medieval con la forzosa preocupación de la frontera, honores y honra iban necesariamente adscritos a la clase guerrera por sus servicios personales, en armas y caballos, por lo que la mujer no entraba en este ámbito semántico privilegiado. Su espacio no era ni el jurídico ni el guerrero ni el político; estaba excluida, por tanto, de la honra, esto es, dignidad pública,¹⁰ si exceptuamos en el caso francés a Juana de Arco.

Pero ver solo esta dimensión honorífica masculina, definidora sin duda del estado nobiliario feudal, amputaría radicalmente una fascinante creación medieval: el culto a la mujer en el *idearium* caballeresco. La orden de caballería constituyó algo así como un cuerpo místico¹¹ axiológico vertebrado por un omnipresente eje semiótico-ritual: el valor personal y la jerarquía social, la galantería revalorizadora de la mujer, el amor cortés, el honor y la vergüenza, la gloria y la fama fueron los elementos urdidos en esplendoroso tapiz por un meticuloso ceremonial erótico que reproducía, en parte, el *cursus honorum* del estamento nobiliario.¹² El caballero audaz, combativo y valiente, orgulloso e insolente, que ve a la mujer como objeto y

⁹ L. G. DE VALDEAVELLANO: *op. cit.*, p. 269.

¹⁰ Alonso DE PALENCIA, que da *honor* como masculino en su *Universal vocabulario* de 1490, apunta a la mujer en su cuarta acepción cuando lo define como castidad.

¹¹ Véanse, por ejemplo, las *Siete Partidas*. Ley XV, Título XI de la Partida VII.

¹² El código caballeresco, con sus fabulaciones líricas y novelescas, rige la vida mental de la nobleza europea del medievo, desde Lisboa a Moscú. Véanse, por ejemplo, J. M. LOTMAN y B. A. USPENSKIJ: *Tipología della cultura*, Bompiani, 1995, pp. 251-275; J. HUIZINGA: *The Waning of the Middle Ages*, Penguin, 1955, cap. IX; G. DUBY: *Les trois ordres ou l'imaginaire*, Gallimard, 1978; M. R. LIDA DE MALKIEL: *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Fondo de Cultura, 1952; M. KEEN: *Chivalry*, Yale University Press, 1984. Sigo de cerca a R. NELLI: *Trovadores y troveros*, Barcelona, 1982 (el original francés es de 1979).

va a la conquista de la hembra que rige en su erótica estamental por el amor realista y sensual y que visualiza el cuerpo femenino como presa a gozar antes que a amar, va transformándose paulatinamente, desde finales del siglo XI, en otro monotipo con cualidades distintas y aun antagónicas, provenientes de un innovador código trovadoresco. El amor físico, de placer, comienza a engarzarse con el amor cortés, la pura pasión va cediendo ante la amistad y dilección cordial intergenérica, la agresión sexual se dulcifica en lírica amorosa, en bellas maneras para celebrar poéticamente las delicias del recíproco amor. El arrogante caballero marcial muestra ahora humildad, mesura y discreción ante la dama frente a la cual se inclina, y considera a la mujer como *amiga*, como *maîtresse*, esto es, como dueña y señora, como amante platónica y querida. En un rito erótico de vasallaje se postra ante su dama, le rinde homenaje en el más puro estilo señorial, se declara fiel servidor y le jura fidelidad. Esta relación simbólica feudal es reconocida y aceptada por *la virtuosa señor* —así la llamará en adelante—, que en recompensa concede un platónico beso ritual a su siervo. Desde este momento se le permite a la noble dama tener, además de su marido, un amante cortés.

Este juego cortés tiende a disminuir las diferencias intergenéricas e incluso a invertir los roles y jerarquía tradicionales: el caballero se humilla —algo antes impensable— y presta sus servicios a una mujer que, en principio y por su parte, se ha de mostrar arrogante, lejana, en resistencia altiva y desdeñosa. Más aún: somete a su esclavo a *pruebas de amor*, unas veces físicas, crueles y peligrosas, y otras morales, de continencia ritual, para medir la constancia y fidelidad del cortés amador, pruebas que, recordémoslo, imponían las mujeres de alta condición visigodas o francas a los magnates y barones para probar la bondad de sus intenciones. En las *Siete Partidas* y en nuestros libros de caballería se “ordena al noble enamorado cuidar de pobres, huérfanos, doncellas, casadas y viudas y se prohíbe importunarlas o enviarles alhauetas o joyas porque esto las deshonor”.¹³ Esta *summa amorosa* caballeresca va, desde luego, en la narración del código cortés desde un cierto realismo picante, pasando por la exaltación de la pureza platónica, hasta su más mística sublimación en la superdama ideal, impecable e inaccesible, de belleza absoluta, arquetipo de la femineidad, en la Virgen María,¹⁴ pues, como no podía ser menos, disminuyen las diferencias, con el paso del tiempo, entre el amor del guerrero y el amor cortés.

¹³ Partida VII, Título XI, Ley V. En el Título VI, Leyes III y IV, se dice que tanto el hombre como la mujer se deshonoran por el adulterio.

¹⁴ R. NELLI: *op. cit.*, p. 72.

Pero esta normal ambigüedad y transfusión de elementos no eclipsa el logaritmo común en la visión trovadoresca del amor como fundamento de toda realidad y valor. Concretamente: la semiótica feudal amorosa no es un mero *jeux d'esprit* ceremonioso; en su concepción última va mucho más allá de una idealización lírica de la *dulce amiga* como venero de baladas y alegorías y como inspiradora tanto de bellas maneras cortesas como de celebradas acciones heroicas; sobrepasa también el preciosismo del simbolismo erótico de colores, flores y piedras preciosas y la protección mágica de la amada que se hace sentir en los arriesgados combates de su vasallo. Solo después de una previa fusión de corazones —prescribe la nueva *ars amatoria*—, solo después del olvido del *ego* y la aceptación de la *alter*, solo después del intercambio de almas, en una palabra, se pasa a la plena posesión, al placer de los sentidos cuando se es una persona bien nacida. Ni amor sin culminación ni consumación sin amor.

Celebración del amor, sensibilidad mutua, fidelidad recíproca y exaltación de la mujer suponen un viraje decisivo en la historia del sentimiento europeo; hacia 1200 el *ethos* caballeresco, en su específica versión de amor cortés, inicia en un certero sentido la emancipación moral de la mujer.¹⁵ La proclamación trovadoresca del matrimonio por amor es radicalmente novedosa en ese momento medieval. Nuevos condicionamientos religiosos y sociopolíticos conocidos hicieron imposibles, hacia la segunda mitad del siglo XIII,¹⁶ las pequeñas reuniones cortesanas propulsoras de los nobles valores amatorios, pero el clima moral anterior había ya mentalmente elaborado y geográficamente extendido un poético decálogo cortés prescribiendo el exquisito trato y aun culto a la mujer, propio del *chevalier sans reproche*, el pensar en empatía, el ponerse en lugar de la mujer, el vivir en el otro, la fusión de dos seres superando las barreras sexuales, el masculinizar un poco a la mujer y el feminizar un tanto al hombre, todo lo cual creó no solo una cultura heroica sino algo más: un hecho de civilización.¹⁷

III

El universo imaginario medieval fue perfume más que sustancia, esencia más que existencia, un virtuosismo retórico congelado en capullo; pero también la ilusión creadora es parte de la realidad. Otra temporalidad, la del Renacimiento, está habitada

¹⁵ *Ibidem*, p. 56.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*, p. 154.

por ritmos culturales diferentes, aparece otra etiqueta sexual, crece el sentido de vergüenza con relación al cuerpo y se desarrolla otra forma de modestia y moralidad personal. Se comienza, por ejemplo, a no dormir vestido o con desconocidos en la misma cama, el dormitorio se considera espacio íntimo y no se enseña, etc.,¹⁸ modos sociales que culminan, primero, en la corte del rey pero que expresan y patentizan el inicio de una nueva estructura de sentimiento. En los Siglos de Oro se consolida otra nomenclatura honorífica, otra álgebra poético-moral pero con sonoros ecos de la caballería y con algunas soluciones en parte convergentes. Pero no del todo. ¿Cuáles son las maneras antropológicas de este tiempo nuevo?

Algunas culturas alcanzan cumbres únicas panmodélicas en exuberantes momentos de explosión creativa, configuran tipos humanos de una gran riqueza significativa, atemporal, paradigmática. Edipo y Antígona, Hamlet, Otelo y Fausto condensan de una manera rotunda, para siempre y para todos, la formulación de un problema, de una aporía o ideal humano. La narrativa cultural ha exaltado también y poetizado tenaces modelos supuestamente nacionales elevándolos a categorías estéticas, épicas, morales, etc. El *cortigiano* italiano, el *samurai* japonés, el *junker* prusiano, el *gentleman* inglés y el *gentilhomme* francés, entre otros, reproducen literariamente modos de comportamiento y actitud considerados representativos y ejemplares en algunos tiempos y espacios étnicos. También Castilla produjo un elenco de tipos humanos encabezados por el Cid, don Quijote y el hidalgo, arquetipos míticos todos, símbolos de la honra y de la virtud, del honor y de la fama propios del caballero, que formulan tanto enérgicos valores personales como la conciencia moral de un grupo. El Greco los tradujo a pintura, los dramaturgos los representaron en el teatro y los conquistadores los dramatizaron en América.

El honor impone un modo virtuoso de proceder, insiste la poesía barroca; es el eje y centro, el valor espiritual supremo, porfía la dinámica teatral; el hidalgo y el simple hombre honrado —reiteran Cervantes, Calderón, Lope, Gracián, Ruiz de Alarcón, etc.— son tipos humanos, ejemplares modos de vida dotados de una riqueza significativa paradigmática. En los tribunales literarios el noble es el titular del honor combativo; el hidalgo y el labriego, de la honra solidaria; la mujer, del pudor, de la virtud honesta y de la vergüenza. Así lo vocea también el clérigo en el púlpito y lo recalcan las crónicas de la época, las gacetas, sermonarios y catecismos. A cada clase, forma de vida, edad y sexo corresponde un código honroso definido y delimitado, rígido y exigente, especialmente para la mujer, porque ella, y solo ella, puede conocer y dar testimonio de la legítima sucesión del linaje de su marido, algo decisivo y

¹⁸ N. ELIAS: *The Civilising Process*, Blackwell, 1994.

determinante en una sociedad en la que cuenta la ideología de la casa. El caballero, por otra parte, goza de un doble *standard* moral, como patentiza la máxima creación cultural de la España barroca: el mito del donjuan, mito realmente único, revelación poética trascendente y primordial pero que refleja a la vez un segmento de la estructura social de la época.

Lo que quiere decir que el síndrome honor-vergüenza es mucho más complejo, ambiguo y dinámico, que la vida real no se deja fácilmente encorsetar por normas aceradas, inflexibles e incambiables y que en el universo cultural hay cabida para la disonancia y la contradicción estructural. Efectivamente, el mito del donjuan nos alerta de la existencia en la España barroca de tirones existenciales opuestos, de otras pragmáticas vigentes, de otros vocabularios honrosos y de estructuras constitutivas contradictorias. Los reveladores tipos del pícaro y la celestina también nos introducen de golpe en ese otro mundo moral o inmoral. Al caballero combativo y triunfador se opone la celestina, figura femenina original incisiva y revolucionaria. En un momento socialmente crucial el romance femenino neutraliza la épica masculina. Ni honor a ultranza ni vergüenza extremosa: la celestina trae a escena la vida como diversión, potencia la revalorización del cuerpo como fuente de placer y, lo que creo más significativo, no solo la afirmación femenina frente al donjuan sino el real dominio del hombre por la mujer. La celestina pone al descubierto la tremenda capacidad de la mujer maquinando intrigas, tejiendo mallas y lanzando redes para atrapar irremediablemente al incauto caballero que vive en el vaporoso mundo ilusorio del honor. El subtexto celestinesco puede leerse como una provocación, como un desafío a la sociedad masculina de aquel tiempo. Reto que viene también lanzado desde otra ladera ideológica no menos incisiva y eficaz; escritores y místicos arremeten con dureza contra el exceso de honor y los interminables puntillos de honra. Lope, Calderón, Moreto, Gracián, Quevedo y Cervantes, entre otros de talla menor, critican la laberíntica álgebra honorífica, se mofan también de la ubicación trasnochada de espacios sexuales honrosos y subrayan su intrínseco poder destructor. “La negra honra [...] que cada uno la pone en lo que quiere”, protesta santa Teresa.¹⁹ San Juan de la Cruz es bien contundente: la honra es la que se tributa a Dios.²⁰

Antropológicamente las fronteras honorífico-vergonzosas nunca estuvieron delimitadas con precisión, sencillamente porque eran imposibles de definir con rigor. Los valores sociales, su contenido y semanticidad están siempre en proceso

¹⁹ *Libro de la vida*, cap. 31, p. 23.

²⁰ *Subida del Monte Carmelo*, Libro 3, 16, 2; 17, 2; 27, 4.

de construcción y reconstrucción; se trata de un universo moral que ni es bien conocido ni sobre él se está siempre de acuerdo. Conforme el tiempo pasa aparecen nuevas organizaciones institucionales, otras configuraciones más simples o más complejas y reacciones y reevaluaciones que exigen otros puntos de vista y otras disposiciones mentales. Después de todo, la ideología barroca del honor como meta suprema solo se alcanza en el teatro, en el discurso cultural que, como acabo de indicar, provocó otras narrativas honrosas diferentes; hay que tener en cuenta, además, que una sociedad que produce a la Reina Católica, a Beatriz Galindo, a María Pacheco, a Teresa de Jesús y a la Zayas, que admira los desenvueltos caracteres femeninos del teatro de Tirso de Molina, una sociedad en la que pululan, en campo y ciudad, centenares y centenares de enérgicas y activas beatas que trastruecan posiciones femeninas tradicionales y roles considerados sagrados, que predicán en plazas, universidades y en los púlpitos de las iglesias, que dirigen espiritualmente a sacerdotes y gobiernan a religiosos y que, olvidando a sus maridos o no casándose, guían a obispos e instruyen y reconvienen al mismísimo cardenal Cisneros, suprema autoridad de la nación, esa sociedad ofrece mansiones iniciales a la mujer que hoy no conocemos ni justipreciamos en su amplitud y significado. Nunca sabremos realmente cómo eran aquellos hombres y mujeres, pero sí podemos perfilar críticamente la imagen de cómo nos parecen hoy, desde aquí y ahora; algo nos insinúan las mujeres que en masa ocupan las calles de Segovia para protestar por una decisión tomada nada menos que por los Reyes Católicos. Creo necesario reexaminar la narrativa ideal de la época y contraponerla a la cívica y pragmática realidad, añadir las numerosas voces críticas y reconsiderar la relación entre texto barroco y género.²¹

IV

¿Puede decirse que la sociedad barroca creó un nuevo tipo humano cuyo centro espiritual valorativo era el honor? ¿Puede caracterizarse antropológicamente como cultura del honor o de la honra y de la vergüenza? Razones y argumentos hay que favorecen esa descripción semántica, sobre todo si tenemos en cuenta que, en principio, siempre fue considerado ese valor como un bien fundamental y fundante, de primer orden en nuestro decálogo moral. Ahora bien, ¿estamos actualmente escribiendo el epitafio de aquella escala barroca de valores que primaba el honor, la honra y la vergüenza como básicos e inalienables? La regla-

²¹ En *Individuo, estructura y creatividad*, cap. II, Akal, 1992, he escrito unas notas sobre esto.

mentación del derecho al honor y su aplicación en la España actual así parecen indicarlo.²² Por una parte, la Constitución española de 1978 garantiza, como antes el Fuero de los Españoles de 1945, el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen, campo semántico-jurídico obviamente más restringido pero congruente con el tradicional. Otras constituciones que recogen ese derecho son las de Portugal, Chile, Colombia, Honduras, Nicaragua, Perú, Uruguay, Venezuela, República Dominicana, Argentina y El Salvador, todas ellas de habla hispana.²³

Pero por otra, y a pesar de que el honor sigue siendo uno de los bienes jurídicos de mayor rango entre nosotros, la jurisprudencia posterior a la Constitución de 1978 ha ido desvirtuando y degradando el derecho al honor “en tres direcciones: al reducir el concepto del honor a la dignidad de la persona; al asignarle un valor inferior al de otros derechos fundamentales al decidir los supuestos de conflicto, y, en definitiva, al debilitar drásticamente la inmunidad que suponía el honor frente a las intromisiones del Poder público”.²⁴ Pero lo que aquí quiero destacar es la actual tensión entre el derecho al honor y la libertad de expresión. En torno a 1990²⁵ el Tribunal Constitucional comenzó a dar prioridad a la libertad de expresión frente a la salvaguarda del honor, lo que indica, primero, la nueva dirección de la evolución de nuestra jurisprudencia; segundo, la pérdida, o al menos disminución, de la conciencia del honor, y, tercero, la pujanza de valores nuevos, como por ejemplo ecologistas, feministas y homoeróticos, en pugna abierta estos últimos con el *ethos* tradicional plurisecular.²⁶

Y algo más. Las diversas representaciones honoríficas que en escorzo sucesivo he presentado constituyen un dinámico *totum* discursivo plural y variable pero en el interior de un universo de valor, una exploración sistemática en diferentes momentos y contextos históricos, normas orientadoras colectivas, en una palabra, de vigencia sustancial. Pero la desemiotización actual reinante y la ajerarquización de nuestros marcos de referencia imperantes han hecho desaparecer aquella certeza ética colec-

²² Véase la excelente disertación del Excmo Sr. D. Jesús GONZÁLEZ PÉREZ: “La degradación del derecho al honor (honor y libertad de información)”, *Cuadernos Civitas*, 1993, y también “Honor y libertad de información en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional”, artículo aparecido en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 270 (1993): 315-339.

²³ J. GONZÁLEZ PÉREZ: “La degradación...”, *op. cit.*, pp. 18-19.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁵ J. GONZÁLEZ PÉREZ: “Honor y libertad...”, *op. cit.*, pp. 322 y ss.

²⁶ J. GONZÁLEZ PÉREZ: “La degradación...”, *op. cit.*, p. 85.

tiva cuyo espacio ha sido ocupado por la narrativa del deseo y la retórica del erotismo, por el reino del falo significativo, trascendente, poderoso y agresivo. Nuestra sociedad actual relega a segundo plano en muchos de sus sectores la *honte bonne*, el valor positivo del estigma, el miedo al ridículo y al deshonor, poderosos vectores antes para reconducir al comportamiento honroso. La responsabilidad y la autoridad parecen conceptos secundarios, y aun anatema para algunos; decrecen en la batalla de las nuevas ideas, como ya entrevió Dostoievski, el rol positivo del respeto mutuo, la lealtad, la confianza y la solidaridad relacional. Se está construyendo un mundo moral radicalmente individual y sin duda diferente. No hay, como antaño, un recurso normal, colectivo a la naturaleza de las cosas, no se acepta una determinación tradicional por la *rerum natura*; las antiguas certezas, las *mores maiorum*, han quedado erosionadas, vulnerables al cuestionamiento individual y al reto colectivo. Frente a un tradicional sistema de valor universal y moralidad racional, ha surgido el nuevo principio moral de la diversidad y la soberanía absoluta de la tolerancia como partes de una realidad natural preexistente, esto es, del pluralismo étnico y de la diversidad cultural. La tensión subjetividad extrema/pluralidad cultural es uno de los ejes que tiende a organizar el sistema moral actual.